

# **GLI STRUMENTI**

---

**SERIE GIALLA**

**diretta da Augusto Ponzio e Patrizia Calefato**

**3**

© 1998, Graphiservice s.r.l.

Prima edizione 1998

Terza edizione 2011

È vietata la riproduzione, anche parziale, con qualsiasi mezzo effettuata, compresa la fotocopia, anche ad uso interno o didattico.

Per la legge italiana la fotocopia è lecita solo per uso personale *purché non danneggi l'autore*. Quindi ogni fotocopia che eviti l'acquisto di un libro è illecita e minaccia la sopravvivenza di un modo di trasmettere la conoscenza.

Chi fotocopie un libro, chi mette a disposizione i mezzi per fotocopiare, chi comunque favorisce questa pratica commette un furto e opera ai danni della cultura.

**Susan Petrilli**

**TEORIA DEI SEGNI  
E DEL LINGUAGGIO**



**Edizioni B.A. Graphis**

Proprietà letteraria riservata  
Graphiservice s.r.l., via Argiro 7, Bari  
tel. 0805241601 / fax 0805245722  
e-mail: [graphis@graphiservice.it](mailto:graphis@graphiservice.it)  
[www.graphiservice.it](http://www.graphiservice.it)

Finito di stampare nel settembre 2011  
Martano editrice Srl - Lecce (Italy)  
per conto della Graphiservice s.r.l.  
ISBN 978-88-86864-17-6

*a mia madre  
a mio padre*

Se c'è una età moderna, è indubbiamente quella del cosmico. [...] Il rapporto essenziale non è più materie-forme (o sostanze-attributi); ma non è nemmeno nello sviluppo continuo della forma e nella variazione continua della materia. Appare qui come un rapporto diretto *materiale-forze*. Il materiale è una materia molecolarizzata e deve a questo titolo “catturare” delle forze, che ormai possono soltanto essere forze del Cosmo. [...] Il materiale molecolare è deterritorializzato a tal punto che non si può più parlare di materie d'espressione, come nella territorialità romantica. *Le materie d'espressione lasciano il posto ad un materiale di cattura*. Perciò le forze da catturare non sono più quelle della terra, che costituivano ancora una grande Forma espressiva, sono adesso le forze di un Cosmo energetico, informale e immateriale.

Deleuze e Guattari 1997: 55-56.



# Prefazione

Il titolo indica una differenza: quella fra la *semiosi* (cioè il processo in cui qualcosa è *segno*), che per lo meno possiamo estendere fino a farla coincidere con la vita, con il mondo organico, e il *linguaggio*, che esiste soltanto nel mondo umano, nell'*antroposemiosi*, e di cui il verbale è solo una delle sue molteplici realizzazioni. Come tale il linguaggio, proprio perché se ne colga la differenza specifica, va considerato alla luce di una teoria generale dei segni che non può, malgrado molteplici forme di tale riduzionismo nella semiotica, essere ridotto ai soli segni umani, come proponeva la semiologia saussuriana, che per giunta limitava tali segni a quelli convenzionali della comunicazione sociale.

Questo testo si propone principalmente di affrontare due ordini di questioni, entrambi di natura “topografica”: 1) *dove* è giunta oggi la ricerca semiotica, oppure quale può essere oggi considerata la *posizione* della semiotica, oppure come si può fare oggi un discorso sui segni che sia, criticamente, *all’“altezza”* delle attuali concezioni semiotiche; 2) quale posto occupiamo noi, esseri umani, e soggetti sociali appartenenti alla attuale forma di comunicazione, che possiamo indicare come “comunicazione mondializzata”, nell’ambito della *semiosi* in generale, ossia della vita, all’interno del nostro pianeta: che non è una

domanda soltanto di ordine gnoseologico, ma anche di ordine *etico*, dato che riguarda la nostra responsabilità di *unici animali semiotici*, cioè capaci di coscienza segnica, vale a dire di riflessione e di inventiva, in quanto dotati di linguaggio.



# *Teoria dei segni e del linguaggio*



# *L'universo dei segni e i segni dell'universo*

## *1. Segno e semiosi*

C'è segno tutte le volte che c'è interpretazione. E c'è interpretazione a condizione che ci sia un interpretato e un interpretante. Quando diciamo "interpretante" non vogliamo dire "interprete". Per "interpretante" intendiamo qui qualsiasi cosa funga da interpretazione di ciò che è interpretato.

Ora, la strana situazione dell'essere segno è questa: perché il segno ci sia, bisogna che ci sia un interpretato tramite un interpretante; l'interpretato in questa maniera, cioè ricevendo una interpretazione, diventa segno; ma è segno anche l'interpretante: quindi, dove c'è un segno, ce ne sono subito due, e, per il fatto che l'interpretante è anch'esso un segno, e dunque l'interpretato di un interpretante, ce ne sono tre, e così via secondo ciò che Charles S. Peirce chiama "semiosi illimitata", cioè la catena aperta di rimandi da interpretante a interpretante.

Da tutto questo già risulta che possiamo dire tanto che il segno è qualcosa che è interpretato, quanto che è ciò che funge da interpretazione, cioè da interpretante. Ma dire in un modo o dire nell'altro non è indifferente.

Assumere il segno come l'oggetto dell'interpretazione, come l'interpretato, significa partire da un livello secondario dell'essere segno.

Vale a dire, significa partire da un punto della catena dei rimandi, o catena semiotica, che certamente non solo non ne rappresenta l'effettivo punto iniziale, ma neppure una condizione suscettibile di essere privilegiata, al livello teorico, come astratto punto di partenza per spiegare come il processo segnico funzioni.

Se, per esempio, si dice che è segno una macchia cutanea in quanto può essere interpretata come sintomo di malattia di fegato, siamo già a un livello secondario dell'interpretazione. A un livello primario il disturbo epidermico è il risultato dell'interpretazione che l'organismo compie rispetto a una anomalia che lo disturba e a cui reagisce, è cioè una risposta interpretante. Un altro esempio: potremmo dire che il rossore, prima di essere segno in quanto interpretato come imbarazzo o timidezza, ecc., è già segno in quanto risposta che il corpo dà, indipendentemente dalla volontà del soggetto, a una situazione, poniamo, di imbarazzo. Da ciò risulta che il segno non è un interpretato se non secondariamente; in primo luogo, prima di diventare interpretato, è già interpretante, cioè una interpretazione, una risposta.

Che il segno sia in primo luogo un interpretante significa che il segno è prima di tutto una risposta. Andando a ritroso, troviamo, certamente, rispetto a un interpretante il suo interpretato, ma se questo non è un mero oggetto ed è, invece, anch'esso un segno (v. oltre qui di seguito), esso a sua volta non è che una risposta, un interpretante. Possiamo anche dire che il segno è una reazione. Ciò a condizione, però, che a differenza di un comportamentismo meccanicistico, una reazione sia intesa (come avviene nel comportamentismo di Charles Morris) come una interpretazione, cioè come una identificazione e comprensione rispondente. Noi perciò, a scanso di superficiali associazioni tra il nostro discorso e quello dello stimolo-risposta, preferiamo parlare di "sollecitazione-risposta". La reazione, perché ci sia segno, secondo noi (a differenza di Morris che si esprime in termini di "stimolo e risposta" e che per questo deve cercare di discostare la propria concezione del segno da quella del behaviorismo volgare), può essere anche una reazione diretta a una sollecitazione e non soltanto la reazione a un sostituto della sollecitazione (per una discussione della posizione di Morris considerata anche in rapporto a Peirce rinviamo al capitolo 2.5). Infatti, anche una reazione "diretta" allo stimolo, o meglio alla sollecitazione, in realtà non è mai diretta ma "mediata" da un'interpretazione: a meno che non si tratti di un mero "arco riflesso", la sollecitazione dev'essere identificata, situata nel contesto e rapportata a determinati parametri di comportamento (da quelli più semplici del tipo preda-predatore, a quelli più complessi nell'ambito

del mondo umano collegati con determinati valori culturali) perché si possa effettuare nei suoi confronti una risposta.

Il segno è dunque, in primo luogo, da un punto di vista teoretico, un interpretante, una risposta a partire dalla quale qualcosa viene considerato segno divenendo il suo interpretato. Tale interpretato può essere o qualcosa che prima non era segno e lo diviene in seguito all'interpretazione, oppure qualcosa che era già segno. Ma se si tratta del secondo caso, questo non vuol dire altro che ciò a cui l'interpretante risponde era già a sua volta una risposta, cioè un interpretante. Proprio questo conferma quanto stiamo affermando: *il segno è un interpretante*.

## 2. Segno e materialità

L'autonomia dell'interpretato rispetto all'interpretante può essere dunque di due tipi tra di loro eventualmente interconnessi: un'autonomia di ordine materiale in senso *fisico*, cioè costituita dalla sua oggettiva indipendenza *fisica* rispetto all'interpretante; e un'autonomia di ordine materiale in senso *semiotico*, costituita dalla sua oggettiva indipendenza *semiosica* in quanto segno, vale a dire in quanto interpretante, in quanto già risposta per conto proprio (v. oltre, capitolo 4). Insomma, se l'interpretato è esso stesso segno è perché ha una materialità semiosica dovuta al suo essere interpretante per sé, καθ' αὐτό (v. Lévinas 1990a).

Facciamo un esempio: un'ape mellifera individua un gruppo di fiori come fonte di nettare: i fiori sono l'interpretato a cui l'ape conferisce l'interpretazione, sicché i fiori diventano per la prima volta segno, naturalmente nel mondo dell'ape perché in quanto viventi, per esempio in quanto capaci di fotosintesi, i fiori sono già *soggetti di semiosi* prima di essere *soggetti a semiosi*. Quando l'ape inizia la sua "danza" per comunicare alle altre la presenza e la posizione dei fiori, essa diventa a sua volta interpretato; ma è già segno prima ancora di ricevere un'interpretazione: in questo secondo caso l'ape esploratrice è segno per sé, è interpretante prima di diventare interpretato. Invece, i fiori non sono segno se non dopo aver ricevuto l'interpretazione da parte dell'ape esploratrice.

L'interpretazione deve adeguarsi, e in termini evolutivi, *adattarsi*, all'interpretato nella sua oggettività concernente sia la materialità fisica sia la materialità semiosica.

Potremmo parlare della oggettività o materialità in termini di *alterità*: l'interpretante ha a che fare con qualcosa di *altro*. Benché, in quan-

to entrambi segno, interpretante e interpretato dovrebbero appartenere ad una stessa categoria, ad una stessa classe, in effetti, e questa può sembrare un'altra stranezza, essi sono in un rapporto di alterità e non di semplice alternativa, sicché, come abbiamo già detto all'inizio, non è indifferente essere interpretato o interpretante. Espresso in termini di alterità, il rapporto interpretato-interpretante permette di essere distinto secondo una gamma di valori che vanno da un grado minimo ad un grado massimo di alterità. Per ora ci limitiamo a dire che l'interpretato che si presenta rispetto all'interpretante come avente una materialità fisica, e che dunque riceve dall'interpretante il suo carattere di segno, ha un grado di alterità inferiore a quello che invece presenta un interpretato che è già risposta, che è già interpretante, che è già segno, e che quindi non aspetta il conferimento di senso da parte dell'interpretante, ma ha già il senso del suo orientamento in quanto è risposta.

Il carattere in ogni caso oggettivo, materiale dell'interpretato, sia che si tratti a sua volta di un interpretante sia che si tratti di qualcosa di non segnico a cui viene conferito il carattere di segno una volta reso interpretato, fa sì che si possa dire con Peirce che il rapporto semiotico minimale è *triadico*. Esso consiste in: 1) *qualcosa di oggettivo*, di preesistente, di autonomo, in questo senso di materiale rispetto all'interpretazione (l'Oggetto, nella terminologia di Peirce); 2) *l'interpretato*, cioè questo stesso oggetto *sotto un certo aspetto*, cioè secondo 3) una certa interpretazione ossia per un *interpretante*.

Quanto fin qui abbiamo detto può essere anche sviluppato, ma noi per ora ci limiteremo a un accenno, nella direzione della questione dei "limiti dell'interpretazione". Nei confronti dell'interpretazione c'è per così dire una duplice resistenza: quella della materialità fisica e quella della materialità semiotica, e la seconda, come abbiamo detto, con un grado di alterità e quindi di refrattarietà maggiore. I limiti dell'interpretazione sono dovuti in ogni caso al fatto che interpretato e interpretante sono fra di loro in un rapporto di alterità; e lo sono, come risulta da quanto abbiamo detto, ancora di più quando entrambi sono segni, vale a dire quando l'interpretante si trova di fronte un interpretato che è già a sua volta interpretante, che è già, cioè, segno. Dunque proprio quando c'è un rapporto tra segno e segno la differenza, l'estraneità, l'alterità, è maggiore. Il fatto di essere, sia l'interpretante sia l'interpretato, entrambi segni, non li accomuna, non li omologa ma anzi li distingue e li distanzia.

### 3. *Segni e non segni. Semiosi e vita*

Ora dobbiamo soffermarci a chiarire che cosa significa che il segno interpretante si possa trovare di fronte un interpretato che è già autonomamente segno, che è già interpretante; e che cosa invece significa che l'interpretato riceva dall'interpretante il conferimento di senso e dunque il carattere di segno.

Prima di tutto risulta evidente che non tutto è segno ma può diventarlo. Precisamente ciò che ha solo un'alterità, una materialità, *fisica* non è segno prima che diventi un interpretato di un interpretante. Invece, ciò che ha un'alterità semiotica, si presenta come tale proprio perché è già segno per sé, risposta, interpretante. Nel primo caso certamente può esservi mera reazione, ma non una reazione per la quale si possa parlare di risposta. Ci troviamo, cioè, nel mondo fisico. Quando, invece, la reazione diventa risposta, ci troviamo nel mondo organico, vivente. Evidentemente, in contrasto con quanto riteneva quell'erronea concezione dell'organico che andava sotto il nome di vitalismo, in entrambi i casi abbiamo a che fare con processi fisico-chimici. Ma un interpretante per sé che sia risposta e non semplice reazione è ciò che caratterizza il vivente. Quindi possiamo distinguere tra materialità fisica e materialità semiotica dicendo che la prima rientra nel mondo non organico, non vivente, e la seconda invece è una prerogativa del mondo vivente. Nel mondo inorganico si presentano certamente scambi di informazione, processi chimico-elettrici, ecc. che sono descrivibili in termini di reazione, ma risulterebbe certamente improprio parlare di "risposta". Perciò se nel primo caso possiamo anche parlare di "quasi-semiosi", è nel secondo caso che certamente è appropriato l'uso di "semiosi".

Siamo in grado dunque di precisare tre cose: 1) che la materialità semiotica esiste lì dove è possibile un interpretante per sé; 2) che ciò avviene nell'ambito del mondo organico; 3) che il mondo organico è fatto di "cose" che sono già segni in quanto tali, in quanto "cose" viventi; mentre il mondo inorganico è quello in cui "cose che non sono segni" possono diventarlo per un conferimento di senso da parte delle "cose" che lo sono in quanto tali.

Stiamo in questa maniera, con Thomas A. Sebeok, identificando la semiosi con la vita. Ma a differenza da Sebeok, ci sembra di dover sostenere, con Ferruccio Rossi-Landi, che non tutto è segno anche se tutto può diventarlo. Quest'ultima affermazione trova un'ulteriore precisazione nei suddetti punti 1 e 2: ciò che è già segno, cioè che è già risposta anche se può ricevere ulteriore conferimento di senso in

seguito a ulteriori risposte, è il vivente; ciò che invece non è autonomamente già segno ma può diventarlo in seguito ad una risposta ad esso (da parte di ciò che è vivente) è il non vivente, l'inorganico.

Nell'universo è la vita ciò che è fatta di segni ed è anche ciò a partire da cui l'intero universo può risultare perfuso di segni. L'universo sembra dunque essere fatto di segni e di non segni. Gli uni e gli altri, però, non sono tali in senso assoluto: sia perché ciò che è vivente può non esserlo più, e dunque perdere il carattere di segnico, infatti si dice "non dà più segni di vita", sia perché anche un non vivente diventa segno dal punto di vista della vita. Finora la vita sembra, ma è probabilmente soltanto una visione momentanea e parziale, limitata al pianeta terra. Sicché la semiosi sembra essere una prerogativa terrestre.

#### 4. *La semiotica come prerogativa dell'antroposemiosi.* *Ampiezza prospettica potenziale della semiotica*

Nell'ambito del vivente e dunque della semiosi in generale, la semiosi umana è caratterizzata dalla *metasemosi*, vale a dire dalla possibilità di riflettere sui segni, di rendere i segni non solo oggetto di una interpretazione non distinguibile dalla risposta ad essi, ma anche di una interpretazione come riflessione su di essi, come sospensione della risposta e come possibilità di deliberazione. Possiamo chiamare questa capacità di metasemosi "semiotica". Precisando la giusta osservazione che Aristotele pone all'inizio della sua *Metafisica*, e cioè che "l'uomo tende per sua natura alla conoscenza", potremmo dire "l'uomo tende per sua natura alla semiotica". La semiosi umana, l'antroposemiosi, è caratterizzata dal suo potersi presentare come *semiotica*. Se anche nel resto del regno animale si possono rinvenire prefigurazioni di "riflessione", di "scelta" e dunque di momentanea "sospensione dell'azione" in funzione di una sorta di "metasemosi", soltanto nel mondo umano tutto ciò si realizza pienamente e letteralmente nel senso che di tutto ciò si può parlare senza bisogno di virgolette. La distinzione tra interpretazione semiosica e interpretazione semiotica è già colta ed è ben espressa in questo passo di Rossi-Landi in *I segni del mare interpretati dai naviganti* (1996: 23-24).

Il sistema segnico del Mediterraneo, del mare in generale, esiste anche per i pesci, gli uccelli marini e altri animali che vivono nel mare o lungo le coste: per essi anzi la pregnanza del sistema è maggiore che per gli uomini; ma di gran lunga minore, o addirittura nulla, ne è la consapevolezza. Sono osserva-



zioni che valgono per qualsiasi sistema segnico. Non c'è contraddizione fra il dire che un sistema segnico si presenta come tale solo a chi lo interpreta, e il rilievo che certi sistemi segnici consistono di segni involontari, preterintenzionali, o addirittura spontanei o naturali. Il carattere involontario e preterintenzionale, per es., spetta anche a moltissimi segni emessi dagli uomini e costituisce messaggi spontanei per altri uomini. Per contro, la naturalità di un sistema segnico come quello del Mediterraneo può essere colta solo nell'ambito della socialità umana. Gli animali, che pure lo interpretano, non ne colgono la naturalità perché non ne colgono la generalità: non possono quindi opporre la naturalità-come-generale a qualcos'altro di generale.

La semiosi è terrestre, e, di conseguenza, tanto più lo è la semiotica. Ma, a differenza della semiosi, la semiotica, propria della semiosi umana o dell'antroposemiosi, può spingersi verso l'intero universo ricercandone significati e sensi e quindi rendendolo segnico. Questo movimento semiotico dell'antroposemiosi può essere più o meno limitato, più o meno ampio. Non ci riferiamo all'ampiezza quantitativa, all'orizzonte abbracciato dallo sguardo semiotico, alla sua estensione, ma alla *qualità* dello sguardo semiotico. Esso può essere espressione di una "esperienza piccola" o di una "esperienza grande", per dirla con Michail Bachtin (1993c). Un'esperienza piccola è quella di una visione semiotica così angusta e così miope da assumere una determinata posizione, un determinato punto di vista, come assoluto. Una visione semiotica del genere può anche consistere nella assottigliamento dell'antroposemiosi identificandola con la semiosi stessa. In tale maniera la semiotica assume un carattere antropocentrico.

Se la semiosi, insieme alla vita, sembra essere una prerogativa terrestre, se la semiotica sembra essere una prerogativa umana, lo sguardo semiotico può tuttavia ben spingersi al di là della semiosi e della sfera dell'antroposemiosi: esso può spaziare per l'intero universo, non solo e non tanto in quanto *oggetto* ma in quanto *contesto* della visione della semiotica o, se si preferisce quest'altra immagine, del suo respiro.

La semiotica perde in tal modo il suo carattere antropocentrico e geocentrico. Si può perciò parlare, considerando il grado di apertura della visione semiotica, in senso progressivo, di una *geosemiotica*, di una *eliosemiotica* e di una *cosmosemiotica*. Se la semiotica fa parte dell'antroposemiotica perché è una prerogativa della antroposemiosi, essa tuttavia è in grado di muoversi secondo una tendenza che la porti fuori dall'orizzonte antroposemiotico in una direzione che non è né antropocentrica né geocentrica ma che, da una raggiunta posizione eliocentrica, la prospetti come cosmosemiotica. Parlando di "raggiunta posizione eliocentrica" facciamo evidente riferimento all'epo-

ca attuale, al “moderno”, come nostro punto di partenza. Ma la visione cosmo-semiotica non ha certo aspettato la “rivoluzione copernicana” per realizzarsi. Limitatamente al pensiero occidentale, ne troviamo un esempio significativo nel *De rerum natura* di Lucrezio.

### 5. *La semiotica come campo disciplinare. La semiotica globale*

La semiotica, oltre ad essere una modalità della semiosi umana, che consiste, come abbiamo detto, nella sua autoriflessività o capacità metalinguistica, è anche un campo di studio, una disciplina.

L’iniziale costituzione di questo campo viene identificata soprattutto con la formazione della *semeiotica medica*, cioè lo studio dei sintomi, che risale perlomeno a Ippocrate e Galeno. Ma, se si considerano anche saperi che non hanno necessariamente una trasposizione scritta, le origini della semiotica possono certamente essere individuate nelle conoscenze e nelle pratiche degli aruspici, degli indovini, e degli astrologi. Ma possono essere rintracciate anche nel patrimonio delle conoscenze tramandate oralmente tramite le quali è stato possibile all’uomo affrontare il mare (si veda sotto questo riguardo, di Rossi-Landi, *I segni del mare interpretati dai naviganti*, già poc’anzi ricordato). Come pure, un’ampia e profonda conoscenza dei segni richiedono il nomadismo, l’arte dell’allevamento, la pastorizia e le forme, sia pure le più primitive, di agricoltura. In effetti, poiché l’uomo è un “animale semiotico”, che cioè non solo come gli altri animali *vive di semiosi*, ma è in grado, come abbiamo detto, di riflettere sui segni, l’intera vita umana è sempre stata caratterizzata da saperi di ordine semiotico. La stessa riproduzione della vita umana, per esempio la cura, l’allevamento dei bambini, si basa da sempre su tradizioni di conoscenze semiotiche. Il suo essere *zoón politicón* è inestricabilmente connesso con il suo essere *zoón semeioticón*.

Se, dunque, possiamo considerare la *semeiotica medica* come la prima branca di sviluppo della semiotica, è semplicemente perché i cacciatori, gli agricoltori, gli allevatori, i naviganti e pescatori, le donne con le loro conoscenze e pratiche relative alle cure domestiche, alla produzione e la riproduzione della vita (il cucinare, l’accudire figli, il vestire, ecc.) hanno fatto semiotica senza scrivere trattati, a differenza di personaggi come Ippocrate e Galeno.

Poiché, come vedremo in seguito, i segni verbali, orali e scritti, sono puramente segni nel senso che non svolgono altra funzione che quella segnica, la riflessione su di essi, fin dall’antichità è stata un altro dei pi-

lastrici principali della scienza semiotica. Anzi lo studio dei segni verbali orientò in gran parte i criteri di determinazione di ciò che può essere considerato segno.

Ciò spiega come in tempi molto recenti (inizi del Novecento), sulla base di interessi linguistico-verbali, la semiotica si presentò nella forma della *sémiologie* che, secondo Ferdinand de Saussure, doveva studiare la vita dei segni nell'ambito della vita sociale, e pure contenendo come sua branca la linguistica, ne era, nella sua totalità, profondamente influenzata. Dai limiti della concezione saussuriana, che riconosceva come segno solo ciò che nell'ambito del sociale ha una funzione intenzionalmente comunicativa, *semiotica della comunicazione*, si passò successivamente ad una *semiotica della significazione*, che riconosceva come segno anche ciò che non è prodotto con l'intenzione di farlo funzionare come tale. Questi ampliamenti che, a un certo momento, dalla semiotica della comunicazione e della significazione, pervennero a quella che con Roland Barthes possiamo chiamare "semiotica del terzo senso", o "semiotica del testo", o "semiotica della significanza" (v. Barthes 1985), restarono nell'ambito dello studio dell'antroposemosi. Ma parallelamente altre prospettive semiotiche sono state avviate e sviluppate, tra cui, certamente in modo non esaustivo, menzioniamo, insieme ai nomi dei loro principali protagonisti, quelle nell'ambito di interessi di ordine psicologico (Freud, Bühler, Vygotskij), filosofico (Peirce, Welby, Ogden e Richards, Wittgenstein, Morris, Cassirer), critico-letterario (Bachtin), biologico (Romanes, Jakob e Thure von Uexküll, Jacob, Monod), matematico-topologico (René Thom).

Abbiamo chiarito che la semiotica, e come visione e come disciplina, rientra nel settore dell'antroposemosi. E però, sia come visione sia come disciplina, essa può assumere come oggetto tutto il resto della semiosi: non solo quella dell'animale umano sul piano biologico e su quello storico-sociale, ma anche quella degli animali non umani; e non solo quest'ultima e quella degli altri cosiddetti "grandi regni", cioè degli eucarioti (vegetali, funghi e protisti), ma anche quella dei procarioti (batteri) e quella interna agli organismi, che ne permette la riproduzione, il mantenimento e l'evoluzione (l'endosemosi).

Anche quando la disciplina semiotica si orienta in maniera settoriale privilegiando l'antroposemosi e orientandosi, per esempio, come sociosemiotica, sicché la "semiosfera" (Lotman 1984, 1985) viene fatta coincidere con la sfera culturale umana, è importante, per la stessa concezione del segno, della semiosi, della interpretazione, del significato e di altre categorie fondamentali, che, per quanto parziale sia di volta in volta il suo campo di analisi, essa abbia la consapevo-

lezza della collocazione dei propri interessi, di volta in volta, nell'ambito della complessiva *semiosfera* fatta coincidere questa volta sulla base di quanto abbiamo detto, con la *biosfera* (Sebeok 1990, 1998b). Come un forestiero che, avendo di fronte la pianta esposta al pubblico della località in cui si trova, ha prima di tutto bisogno, qualsiasi itinerario voglia intraprendere, di sapere, per orientarsi, *dove* si trova, sicché gli fa molto comodo l'indicazione sulla pianta, "voi siete qui", che tanto più ha senso per lui quanto più vasto è il territorio che la mappa riesce ad abbracciare; così, qualsiasi sia l'itinerario semiotico che a uno studioso a un certo momento può interessare, è fondamentale per lui, affinché non si perda per strada, sapere *dove* si trova all'interno di una mappa semiotica quanto più è possibile vasta. La massima ampiezza di questa mappa è ciò che chiamiamo "semiotica globale", la quale copre tutto il territorio della *semiosfera-biosfera*. Di ciò torneremo a occuparci quando (v. oltre, capitolo 3) considereremo i settori della semiotica.

#### 6. Interpretante, interprete, mente. Logica e semiosi

Torniamo adesso al concetto di interpretante. Abbiamo detto sopra che esso non va confuso con quello di interprete. Ora è proprio sul rapporto tra interpretante e interprete che vogliamo riflettere. Potremmo dire che l'interprete consiste in un attuale rapporto tra interpretante e interpretato che si avvale della memorizzazione attiva o passiva, volontaria o involontaria di precedenti interpretazioni che hanno permesso la sua attuale configurazione su tutti i piani a seconda del tipo di interprete di cui si tratti e cioè della sua vita biologica, psicofisica, sociale, culturale, ecc.

L'interprete, in quanto tale, è sempre sdoppiato in un interpretante e in un interpretato. Esso consiste nella interpretazione di una sollecitazione. Sicché, è l'interpretante ma è anche l'interpretato, perché, di qualsiasi tipo sia questa sollecitazione, essa prima che riceva una risposta, anzi prima che sia identificata, dev'essere interpretata. Dal più elementare stimolo alla più complessa percezione e fino a un vero e proprio atto decisionale, l'interprete è un oggetto nel senso di qualcosa di oggettivo, di esistente per sé, di materialmente dato, sia esso l'impulso della fame, una sensazione di dolore, un qualsiasi evento nella propria *Umwelt*, un'idea, un sogno, uno stato emotivo, ecc., e nello stesso tempo è l'interpretante di tutto questo. Ma non come se l'operazione interpretativa avvenisse per la prima volta, come se in-

terpretante e interpretato si incontrassero sulla base di una assoluta reciproca sconosciutezza. Anzi, se riflettiamo un momento ci rendiamo conto che non può esserci interpretazione in una situazione del genere. L'interpretazione presuppone precedenti esperienze anche nel senso più passivo della parola "esperienza", precedenti vissuti, che si sono conservati sotto forma di ritenzione più o meno attiva, più o meno passiva e che ora costituiscono il materiale per la costituzione di "premesse" che rendono possibile l'inferenza interpretativa. Dunque l'interprete è il rapporto interpretante-interpretato, rapporto necessariamente basato su precedenti interpretazioni la cui traccia risulta presente nell'attuale interpretazione e la rende possibile. Come si vede, quando parliamo di interprete ci riferiamo a qualsiasi essere vivente, cioè a qualsiasi entità capace di semiosi dal mondo dei micro-organismi, dai procarioti agli eucarioti fino ai componenti dei grandi regni. Dagli animali non umani all'uomo, la definizione, o meglio la descrizione delle condizioni per le quali si possa parlare di interprete, valgono indifferentemente. Ciò che determina la differenza specifica è certamente anche la complessità dell'interpretazione ma anche e prima di tutto (perché la complessità è un fatto secondario ed è una conseguenza) il *modello* su cui l'interpretazione si basa. Questo modello è in generale il risultato di un processo di adattamento che rende possibile la tesaurizzazione delle precedenti esperienze e anche un certo automatismo nelle risposte interpretative. Il modello è diversificato in maniera specifica per le diverse specie viventi. Esso costituisce il "mondo" entro cui soltanto è possibile lo svolgersi del rapporto interpretato-interpretante. Possiamo chiamare, con Jakob von Uexküll e tenendo conto delle attuali interpretazioni che ne dà Sebeok, tale modello e il mondo entro cui esso situa l'interprete *Umwelt* (v. Uexküll 1992). Possiamo così precisare meglio la descrizione di "interprete": l'interprete è il rapporto interpretato-interpretante situato necessariamente all'interno dell'*Umwelt* specifico della specie a cui la semiosi in questione appartiene. Il modello di cui si avvale un interprete appartenente alla specie umana è caratterizzato dal fatto che esso può produrre, a differenza delle altre specie viventi, più mondi possibili e attraverso un processo di costruzione e decostruzione che possiamo chiamare "sintassi" o "scrittura". Ma di questo parleremo in seguito (v. oltre, 2.5, 3.3).

Qui vale la pena, invece, soffermarci, sia pure fuggacemente, sul rapporto intercorrente tra il concetto di interprete e il concetto di mente. Il termine "mente", secondo l'uso che ne fa Peirce, non è limitato all'umano e neppure alla vita animale in generale. Esso viene invece este-

so per indicare qualsiasi processo interpretato-interpretante, cioè qualsiasi interprete. In alcuni suoi scritti egli cerca per così dire di graduare l'ampio campo di estensione di "mente" parlando di "quasi-mente", ma quello che a noi qui interessa rilevare a proposito di questa concezione di mente per la quale essa sta ad indicare qualsiasi interprete – a parte le specificazioni e diversificazioni che possono, come sopra si è accennato, essere spiegate in termini di modelli specie-specifici e dunque di *Umwelt* – sono le sue implicazioni anti-anthropocentriche e anti-psicologistiche. La mente non è una prerogativa umana né una entità psicologica. C'è mente dove c'è semiosi, dove c'è interpretazione, dove c'è un rapporto interpretato-interpretante, sicché essa viene a coincidere con "interprete".

Questo affrancamento di "mente" dallo psicologismo favorisce la sua interpretazione in termini logici, come rapporto tra un interpretato e un interpretante di cui quest'ultimo rappresenta una conclusione, una risposta, il risultato di un'inferenza. Anche ciò è in linea con la prospettiva peirciana secondo cui segno e interpretazione, semiosi e processo logico, semiotica e logica coincidono come aspetti diversi di uno stesso fatto. Di ciò ci occuperemo nel capitolo *Semiotica e logica*. A sua volta la logica viene liberata dal suo quasi automatico collegamento con il pensiero umano e considerata in un ben più ampio orizzonte di cui quest'ultimo è solo una parte. L'estensione del concetto di interprete, l'estensione del concetto di mente a qualsiasi semiosi ovvero a qualsiasi fenomeno vivente comporta un'analogia estensione del concetto di logica, tale che si possa parlare di "logica della semiosi in generale", di logica del vivente. Vengono così ad individuarsi dei rapporti di somiglianza, in termini di omologia, dei rapporti di continuità all'interno dell'intero universo della vita che sono, secondo noi, la condizione primaria della possibilità di determinazione delle differenze e delle specificità.

## *Prospettive di una semiotica cognitiva*

### *1. Semiotica cognitiva e gnoseologia*

Non possiamo parlare della semiotica come teoria o come scienza o come dottrina dei segni se non in riferimento alla teoria della conoscenza e della scienza (epistemologia) cui essa si rapporta. Non è così con altre discipline. Un testo di medicina o di fisica o di economia politica non deve affrontare preliminarmente o parallelamente questioni di gnoseologia o di epistemologia. Forse non può non farlo un libro di logica o un libro sui fondamenti della matematica, come ovviamente non può non farlo un testo di filosofia anche quando concerne settori particolari, come l'estetica, la filosofia del diritto, la filosofia morale, ma soprattutto quando si occupi di filosofia teoretica. Anche un testo di teoria dei segni, un testo di semiotica, non può prescindere dall'affrontare problemi di teoria della conoscenza. Ciò perché il modello di segno su cui essa deve lavorare necessita che si aprontino degli strumenti concettuali con cui costruirlo e la sua costruzione implica inevitabilmente quella di una teoria della conoscenza. Ciò vale anche quando si consideri un tipo particolare di segni, quello verbale: linguisti come Saussure, Louis Hjelmslev, Noam Chomsky, mentre parlano del verbale, si ritrovano a parlare di que-

stioni di teoria della conoscenza. A maggior ragione ciò accade quando si tratta del segno in generale, verbale e non verbale. Questo perché la determinazione del concetto di segno è la determinazione di una categoria centrale del pensiero. Questa connessione tra semiotica e teoria della conoscenza, che è certamente un tema da affrontare preliminarmente in un testo di teoria dei segni, ha fatto sì che la semiotica sia stata confusa con la teoria della conoscenza o ridotta ad essa. E si può evitare questa confusione o riduzione proprio affrontando preliminarmente la questione di tale rapporto.

Possiamo cominciare col dire che per “semiotica cognitiva” si può intendere una “teoria dei segni” *consapevolmente collegata* con una “teoria della conoscenza” e anzi avente con essa un rapporto di *reciproca complementarità*. Ciò vuol dire che la semiotica abbia nella teoria della conoscenza la giustificazione delle proprie categorie e, viceversa, che una riflessione sui fondamenti del conoscere debba avere come sbocco una teoria generale dei segni.

Quando in Italia sono stati raccolti alcuni testi scelti dai *Collected Papers* (1931-58; d’ora in poi anche *CP*) di Peirce sotto il titolo di *Semiotica* (1980), è stato adoperato come sottotitolo di questa raccolta, l’espressione *I fondamenti della semiotica cognitiva*. Qui “semiotica cognitiva” è appunto intesa nel senso suddetto, cioè quello del rapporto tra teoria dei segni e teoria della conoscenza.

Infatti, Peirce arriva più o meno intorno al 1867 alla semiotica attraverso una riflessione filosofica sui fondamenti del conoscere. Abbiamo indicato il 1867 perché è questa la data di pubblicazione del suo importante saggio *On a New List of Categories (Una nuova lista di categorie)* (*CP* 1.545-59; trad. it. in Peirce 1980: 21-35), seguito, nel 1868, da *Some Consequences of Four Incapacities (Pensiero, segno, uomo)* (*CP* 5.264-317; trad. it., *ibid.*: 45-85). Interessante per questo percorso dalla teoria della conoscenza alla semiotica è anche il primo capitolo del manoscritto inedito (*Minute Logic* ora in *CP* 2.84-96), del 1902, tradotto significativamente in italiano con il titolo *Dalle categorie alla semiotica* (*ibid.*: 93-106).

Ciò che stiamo chiamando “teoria della conoscenza” è riflessione filosofica sui fondamenti del conoscere. I saggi indicati di Peirce costituiscono al tempo stesso “tre vie filosofiche alla semiotica”, per usare un’espressione dei curatori del volume italiano, *Semiotica*, ma già trattano della semiosi nei suoi caratteri strutturali principali, cioè dei processi entro cui qualcosa funziona come segno.

A questo punto s’impongono alcune precisazioni per evitare fraintendimenti ed equivoci circa il senso di “semiotica cognitiva”. Se per



“semiotica cognitiva” si può intendere, come abbiamo detto, “una teoria dei segni consapevolmente collegata con una teoria della conoscenza e anzi che sia con essa in rapporto di reciproca complementarietà”, non si può, però, ridurre la semiotica a “teoria della conoscenza”, a “gnoseologia”. Se facciamo ciò, operiamo un’indebita riduzione della semiotica e, per quanto concerne lo stesso Peirce, un’interpretazione riduttiva della sua semiotica che non spiegherebbe come in essa vengono di fatto affrontate problematiche che non rientrano specificamente nelle questioni della gnoseologia.

## 2. *Semiotica cognitiva e atteggiamento teoretico della filosofia*

Anziché identificarsi con la “filosofia della conoscenza” o “gnoseologia”, cioè con un settore della filosofia teoretica, o meglio, di una specificazione dell’atteggiamento teoretico della filosofia, *la semiotica cognitiva viene, invece, a incontrarsi con l’atteggiamento teoretico in tutta la sua interezza e complessità*, cioè con quella vasta area problematica che possiamo chiamare “teoretica in senso lato, in generale”. Ogni comportamento umano, quale ne sia la specificazione (conoscitiva, morale, politica, religiosa, artistica, ecc.), è orientato da principi – sia che ne siamo consapevoli o no. Tutte le volte che proponiamo, analizziamo, descriviamo i principi direttivi delle pratiche esistenziali, i criteri in base ai quali l’uomo compie le proprie operazioni, ci collochiamo nella più vasta area problematica che possiamo chiamare “teoretica in senso lato” (Semerari 1991). Il rapporto tra semiotica cognitiva e filosofia non può essere limitato al rapporto con la filosofia della conoscenza o gnoseologia se non dando luogo ad una semiotica viziata di gnoseologismo. Il rapporto dev’essere, invece, inteso come quello tra semiotica e filosofia teoretica. Ed è questo rapporto che si trova nella semiotica di Peirce, sì da poterla considerare “semiotica cognitiva”.

D’altra parte, la filosofia della conoscenza, o gnoseologia, è, come la filosofia della scienza, la filosofia del diritto, l’estetica, la filosofia morale, ecc., una delle filosofie teoretiche, un settore dell’area teoretica, una filosofia speciale che perciò non può avere la pretesa di identificarsi con la teoretica, con la filosofia in generale. Pretese del genere possono essere accampate da qualsiasi disciplina filosofica ogni volta che la ricerca dei fondamenti venga circoscritta in un determinato campo disciplinare che assurge così a disciplina guida, anzi finisce col trasformarsi da parte in totalità, ritenendo di poter esaurire l’intera problematica filosofica. Atteggiamenti del genere sono stati assunti, per

esempio, dalla filosofia della storia riducendo la filosofia a riflessione sull'evoluzione storico-culturale dell'uomo, oppure dalla filosofia della scienza riducendo la filosofia a metodologia della ricerca scientifica (neo-positivismo). In tutti questi casi una delle discipline teoretiche si attribuisce i compiti e i caratteri dell'intera filosofia teoretica, si identifica con la filosofia generale.

### 3. *Semiotica cognitiva, semiotica globale e semiotica generale*

Un'altra chiarificazione che va fatta per evitare ciò che abbiamo chiamato "gnoseologismo" in semiotica è che la semiotica cognitiva non può essere identificata con la "semiotica globale" (nella espressione usata da Sebeok 1998b per indicare la scienza generale delle semiosi, cioè dei processi segnici), la quale (perlomeno) include lo studio di tutti i sistemi segnici presenti nel mondo vivente. Essa comprende, nella ripartizione di Sebeok, la semiotica dei grandi regni (*superkingdoms*), cioè quella degli organismi multicellulari, suddivisibile in zoosemiotica, cioè la semiotica del mondo animale – comprensiva dell'antroposemiotica –, fitosemiotica, cioè la semiotica che si occupa delle piante, e micosemiotica, cioè la semiotica che si occupa dei funghi. Inoltre, la semiotica comprende anche la microsemiotica, quella dei microrganismi (i monera, i protisti) e l'endosemiotica, quella che studia i processi semiosici all'interno degli organismi (v. oltre, 3.1).

A questo punto bisogna fare chiarezza sulla distinzione tra "semiotica globale" così intesa e "semiotica generale". Per "semiotica generale" si intende la riflessione quanto più ampia possibile non tanto sulla definizione del concetto di segno e di semiosi, quanto, come diceva Morris (1954), sui criteri, o condizioni di possibilità, del segno e della semiosi. "Quanto più ampia possibile" significa che non si devono ridurre questi concetti ad alcune parti soltanto o addirittura ad uno dei settori della semiotica globale. Una semiotica generale dev'essere in grado, come lo stesso Peirce e lo stesso Morris hanno sostenuto, di fornire caratterizzazioni del segnico tali da contenere tutti i processi segnici possibili e nello stesso tempo, cosa altrettanto importante, capaci di cogliere le loro differenze e specificità.

Ci sembra pertanto di poter dire che la semiotica cognitiva, se certamente non può pretendere di identificarsi con la semiotica globale, viene, invece, a coincidere con la semiotica generale come ricerca sulle condizioni necessarie e sufficienti perché qualcosa possa essere considerata segno o si possa parlare di semiosi.

Siamo pervenuti quindi ad identificare, il che non significa fusione o riduzione di un termine all'altro (così come, se nella semiotica di Peirce e di Morris l'interpretante e l'interprete si identificano, non significa che uno dei termini si annulli nell'altro), la semiotica cognitiva con l'atteggiamento teoretico in filosofia e con la semiotica generale.

#### 4. *La semiotica cognitiva come semiotica generale e la filosofia del linguaggio*

Un altro passaggio ora dobbiamo fare per *caratterizzare la semiotica cognitiva*. Esso può avvenire prendendo l'avvio da due punti di partenza diversi. Uno è quello della "filosofia teoretica", l'altro è quello della "semiotica generale". Nell'ambito delle filosofie teoretiche, la filosofia del linguaggio non è soltanto una specializzazione della filosofia generale, una delle tante discipline teoretiche, non è una disciplina filosofica come le altre. La ricerca filosofica può di volta in volta avere come oggetto problemi di ordine conoscitivo, morale, politico, ecc. Ma qualsiasi sia il soggetto e indipendentemente o no dal fatto che la ricerca filosofica prenda in considerazione problemi di ordine linguistico, il linguaggio vi è coinvolto. Ciò non significa affatto che tutti i problemi della filosofia siano riducibili a problemi di ordine linguistico; significa piuttosto che l'atteggiamento teoretico in filosofia non può prescindere dalla riflessione sul linguaggio stesso attraverso cui questo stesso atteggiamento si realizza. D'altra parte, se partiamo dalla semiotica generale, ci imbattiamo, anche per questo percorso, nella filosofia del linguaggio. Tanto che non è facile stabilire (ma noi ci proveremo nel capitolo successivo) i confini tra filosofia del linguaggio e semiotica generale, perché anche quest'ultima si occupa, in quanto semiotica cognitiva, come la filosofia del linguaggio, di fondamenti, di principi, di condizioni di possibilità e deve quindi assumere un atteggiamento filosofico. Come osserva Umberto Eco nel libro intitolato appunto *Semiotica e filosofia del linguaggio*, una semiotica generale "è di natura filosofica, perché non studia un sistema particolare ma pone delle categorie generali alla luce delle quali sistemi diversi possono essere comparati. E per una semiotica generale il discorso filosofico non è né consigliabile né urgente: è semplicemente costitutivo" (Eco 1984: xii).

Dunque possiamo così caratterizzare la semiotica cognitiva. Essa è semiotica generale caratterizzata da un atteggiamento filosofico teoretico ed è di difficile distinzione da una filosofia del linguaggio.

## 5. Semiotica cognitiva e linguaggio

Per esaminare il rapporto tra la semiotica cognitiva, come semiotica generale, e la filosofia del linguaggio dobbiamo soffermarci adesso sulla nozione di linguaggio. A tale proposito un contributo importante ci viene da Charles Morris. Prima di considerare questo aspetto, conviene rivolgere uno sguardo complessivo alla semiotica di Morris perché in tal modo possiamo meglio chiarire ciò che intendiamo per semiotica cognitiva.

Abbiamo cominciato col dire che semiotica cognitiva è certamente quella di Peirce per i motivi che abbiamo detto. Un altro esempio di semiotica cognitiva ci viene appunto da Morris. Infatti, anche questa semiotica ha un forte impianto filosofico e si può dire che Morris provenga alla teoria dei segni a partire da interessi di ordine filosofico (oltre che biologico).

Pragmatismo ed empirismo logico costituiscono gli orientamenti principali che Morris riprende per fonderli in una dottrina che, in un primo tempo, assumendo secondo il positivismo logico il progetto di una scienza unificata, egli indica come “empirismo scientifico”. Sono interessanti da questo punto di vista il suo *Six Theories of Mind*, del 1932, in cui vengono passate in rassegna le varie correnti della filosofia, soprattutto quella americana (principalmente con riferimento a Peirce, James, Dewey), il libro del 1937 *Logical Positivism, Pragmatism, and Scientific Empiricism*, l'articolo *Scientific Empiricism* pubblicato nel 1938 nella *International Encyclopedia of Unified Science*, insieme a quello più noto *Foundations of a Theory of Signs* (v. Morris 1954), e infine il saggio dello stesso anno intitolato *Peirce, Mead and Pragmatism*.

Affermando la necessità della costituzione di ciò che egli chiama “comportamentistica”, intesa come teoria generale del comportamento e considerata come base della semiotica, Morris configurava la sua semiotica generale come semiotica cognitiva nel senso che abbiamo detto. Tra teoria dei segni e comportamentistica, cioè la teoria del comportamento (che Morris tiene a distinguere dal comportamentismo inteso come particolare indirizzo psicologico-filosofico contrapposto al mentalismo), viene a stabilirsi un rapporto di reciproca implicazione: se la teoria dei segni su basi biologiche si colloca nel quadro della teoria del comportamento, d'altra parte quest'ultima, cioè, la comportamentistica – che Morris preconizza sulla base del pragmatismo di George H. Mead e riprendendo dichiaratamente il termine da Otto Neurath – “non è ancora tanto sviluppata” da poterci fare sicuro affidamento; anzi, la comportamentistica, per il rapporto

che si stabilisce tra segno e comportamento trova la sua possibilità di sviluppo proprio attraverso la scienza dei segni (*ibidem*).

Nella prospettiva della sua semiotica, che quindi senz'altro possiamo indicare come cognitiva, Morris in *Science, Language and Behavior*, del 1946 (v. Morris 1949), cerca di pervenire alla determinazione dei criteri per definire quel termine molto ambiguo ma molto importante nell'ambito della semiotica, come abbiamo visto, che è "linguaggio" (ivi: 42). Ci sembra che questa parte di *SLB* (pp. 42-58) sia forse quella più valida e più attuale. Anche perché attraverso essa, dopo essere partito dalla determinazione del comportamento segnico riferendosi in generale all'organismo (nelle parole di Sebeok, dopo essere partito dalla identificazione di semiosi e vita), Morris perviene alla possibilità di distinzione tra "i segni degli animali umani" e "i segni degli animali non umani" (ivi: 59-65).

La 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 (cfr. ivi: 45): l'intera vita coincide con la comunicazione, come abbiamo visto (sulla comunicazione v. anche sotto, 5.1).

Inoltre, ci pare un grosso merito di Morris quello di non aver considerato requisito del linguaggio il fatto di essere fatto di parole, di suoni pronunciati, anche se può esserlo. In altri termini, *il linguaggio non si riduce al parlare*, mentre il parlare è una specificazione del linguaggio. Per "linguaggio" Morris intende tanto il linguaggio uditivo quanto quello visivo, quello tattile, ecc. a seconda dei veicoli segnici che intervengano e non soltanto quello strettamente verbale.

Con ciò 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'omissione del requisito che i segni linguistici siano suoni pronunciati. 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 lo studio dei linguaggi scritti e parlati, in quanto sottoclassi del linguaggio, il semplice termine “linguistica”.

Dei vari criteri (cinque, v. ivi: 42-43) che Morris propone per la definizione di linguaggio ci sembra particolarmente importante quello che egli considera per ultimo (cioè, il quinto), secondo cui

i segni di un linguaggio devono costituire un *sistema di segni interconnessi che si possono combinare in qualche modo determinato e non diversamente*, allo scopo di formare una varietà di processi segnici complessi (ivi: 43).

Sulla base di ciò Morris ha buon gioco nel distinguere i segni degli uomini dai segni degli animali non umani. La questione si riduce alla domanda se il linguaggio sia proprietà esclusiva dell'uomo o se sia presente anche negli animali non umani.

È chiaro che, se il linguaggio venga inteso come sinonimo di comunicazione, non c'è dubbio che anche gli animali possiedono il linguaggio; ma se invece si assume il linguaggio distinguendolo dalla comunicazione e definendolo in base al requisito suddetto, allora risulta che gli animali non possiedono il linguaggio. Come pure divengono prerogativa dell'uomo quelli che Morris chiama “simboli postlinguistici” di cui sono fatti il pensiero e la cultura.

Rispetto ai segni degli animali, il linguaggio umano risulta specificamente caratterizzato dal fatto che i suoi segni sono combinabili in determinati modi per formare segni composti. Ci sembra dunque che sia questa “capacità combinatoria”, in ultima analisi, l'elemento maggiormente distintivo. Questa concezione si avvicina molto a quella di Sebeok che caratterizza il linguaggio (anch'egli tenendolo distinto dalla funzione comunicativa) in base alla *sintassi*, cioè alla possibilità di usare un numero finito di segni per realizzare un numero aperto di combinazioni sulla base di determinate regole. Morris conclude in questa maniera la sua discussione intorno alla distinzione tra i segni degli animali non umani e quelli degli umani:

E così il linguaggio umano (e i simboli postlinguistici che esso rende possibili) supera di gran lunga il comportamento segnico degli animali non umani,

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).

Risulta in tal modo chiara, sulla base di una semiotica generale come *semiotica cognitiva* e come filosofia del linguaggio, la collocazione dell'*antroposemiotica* nell'ambito della semiotica globale. In termini che non sono quelli di Morris ma della semiotica odierna, potremmo dire che l'*antroposemiotica* rientra nella *zoosemiotica* e con quest'ultima, a sua volta, nella *biosemiotica*. E i segni umani, anche se caratterizzati dal linguaggio e incrementati da esso sotto forma di segni postlinguistici, conservano caratteristiche comuni ineliminabili con il resto del mondo animale. Forse questo è il contributo maggiore di Morris per una semiotica cognitiva di ampio respiro, cioè di una semiotica effettivamente generale, capace di una visione *totalizzante* e al tempo stesso sensibile alle *differenze specifiche* riscontrabili nella totalità della semiosi.

Il linguaggio non è una *funzione* e tanto meno si riduce alla funzione comunicativa (soprattutto quando la comunicazione sia a sua volta ridotta a scambio). Con Sebeok bisogna distinguere fra *linguaggio* e *parlare*. Il linguaggio è un congegno (Sebeok 1998b) o una *procedura* (v. Ponzio 1994a: 58-71) – specie-specifica dell'animale umano – di *simulazione*, di *modellazione*, di costruzione di *più mondi* (a differenza delle altre specie animali il cui congegno modellizzante è monologico) grazie alla *sintassi* o *scrittura* (antecedente alla scrittura come trascrizione della *phoné*) che permette il “gioco del fantasticare” (espressione che corrisponde, tra l'altro, al titolo di un libro di Sebeok). Il parlare ha invece una funzione comunicativa e presuppone il linguaggio come procedura di modellazione.

Ma la funzione comunicativa non è svolta solo dal parlare. Essa si serve in gran parte, e nell'infante unicamente, di segni non verbali, anch'essi innestati come il parlare sul congegno specie-specifico del linguaggio e dunque anch'essi *linguaggi* (i simboli postlinguistici di Morris). Il linguaggio nel senso suddetto precede filogeneticamente e ontogeneticamente il parlare (il linguaggio verbale). La funzione comunicativa prima di essere svolta dal parlare, dal verbale, è svolta da segni non verbali; e prima di essere svolta come “scambio comunicativo” esiste come semiosi *vitale* con il mondo e con gli altri (v. Ponzio 1994a).

Anche Chomsky insiste sulla separazione tra “linguaggio” e funzione comunicativa, ma Chomsky, a differenza di quanto crede Sebeok, benché sembri essere sulla stessa linea di quest’ultimo e di Morris, in realtà ne è ben distante. Infatti, egli con “linguaggio” si sta riferendo al linguaggio verbale, che anziché essere spiegato sulla base delle sue funzioni comunicative viene studiato a partire dalle leggi di una grammatica presupposta come universale e innata, non su basi biologiche scientificamente fondate, ma su costruzioni biologistiche non scientifiche perché non suscettibili di confutabilità.

L’invenzione della scrittura come trascrizione presuppone la preesistenza della *scrittura* nel senso suddetto che è ben più complesso, e si situa in un ambito temporale ben più ampio di quello dell’evoluzione storico-culturale dell’uomo perché concerne il processo stesso di ominazione, cioè il processo della formazione stessa della specie umana. Come abbiamo accennato nel paragrafo precedente, la scrittura è una procedura modellizzante specie-specifica dell’uomo secondo la quale l’essere umano, servendosi dei mezzi più diversi, avvalendosi del proprio stesso corpo o di mezzi fisici esterni, organizza spazialmente e temporalmente i propri vissuti e la realtà circostante conferendo loro un senso e costruendo un mondo; e con gli stessi mezzi e utilizzando anche gli stessi elementi è capace di dare nuovi sensi e costruire mondi diversi. Ogni specie animale costruisce un proprio mondo in cui le cose assumono un determinato senso; la caratteristica peculiare della specie umana sta nella capacità di dare agli stessi elementi, ed anche a un numero assai limitato di essi, sensi diversi e di costruire più mondi possibili.

La capacità di scrittura così intesa, la scrittura *ante litteram*, antecedente al segno scritto, alla trascrizione, è una tappa fondamentale nel processo di ominazione e precede la formazione del parlare e il suo privilegiamento rispetto ad altri mezzi, anche antecedenti, di comunicazione. La scrittura, in tal senso, non è come il parlare e come la sua trascrizione, un mezzo di comunicazione, ma precede e sostiene ogni forma di comunicazione.

La stessa formazione del parlare e dei relativi sistemi verbali, le lingue, presuppone la scrittura: senza la capacità di scrittura, l’uomo non sarebbe in grado di articolare i suoni e di individuare un numero limitato di tratti distintivi, i fonemi, da riprodurre foneticamente; senza la capacità di scrittura l’uomo non saprebbe comporre i fonemi in maniere diverse per formare molteplici parole (monemi) e non saprebbe comporre queste ultime sintatticamente in maniere diverse in sempre nuove enunciazioni per esprimere significati diversi e sensi diversi.



La scrittura come procedura modellizzante è il *linguaggio* che sta a fondamento dei sistemi segnici umani e li distingue, in senso specie-specifico, dalle forme di comunicazione animale. Queste ultime per quanto impieghino segni tipologicamente omologhi a quelli umani, non sono impiantate su una struttura del genere e dunque non possono assumere il carattere di linguaggi. E quando il linguaggio non trova possibilità di manifestazione nel verbale come avviene, per esempio, nel caso dei sordomuti, esso può trovare altre possibilità di manifestazione anche a livelli alti di organizzazione, di inventiva, di incidenza comunicativa, naturalmente con l'ausilio e l'assistenza di operatori che si avvalgono del verbale per l'organizzazione del mondo da trasmettere, o meglio, in cui immettere le persone che ne sono prive (per un approfondimento di questo argomento si rinvia a Sebeok 1998a, 1998b, Ponzio 1994a, 1997a, b). In altre parole, all'animale non umano non manca solo la parola, come si dice di un cane particolarmente "intelligente", ma il linguaggio. È al sordomuto che manca solo la parola, che può essere soppiantata da altri segni comunicativi ed espressivi perché dotato di linguaggio (v. Ponzio 1997a: 146-47).

Sulla base di tutto questo possiamo stabilire la collocazione della semiotica cognitiva nell'ambito della "semiotica globale". Essa in quanto è inevitabilmente anche filosofia del linguaggio si colloca in quel settore della zoosemiotica caratterizzato dalla presenza specie-specifica del linguaggio, cioè, nell'antroposemiotica. Ma al tempo stesso, in quanto semiotica generale, sta a fondamento dell'intera "semiotica globale".

## 6. *Ai margini della semiotica cognitiva: logica, assiologia, cognitivismo*

Abbiamo detto che la semiotica cognitiva come teoria generale del segno si occupa anche della questione dei fondamenti, dei principi, delle condizioni di possibilità e in quanto tale assume necessariamente un atteggiamento filosofico. Da questo punto di vista abbiamo anche visto che è difficile distinguere la semiotica cognitiva dalla filosofia del linguaggio. Accenneremo adesso al rapporto tra semiotica cognitiva e logica, del quale ci occuperemo direttamente in un capitolo successivo.

Sotto questo punto di vista un ruolo importante è svolto dall'impostazione data alla semiotica da parte di Peirce. Tanto che uno dei motivi con cui i curatori dell'antologia italiana dai *Collected Papers* giustificano il loro sottotitolo *I fondamenti della semiotica cognitiva* dato ad essa consiste proprio nello stretto rapporto, fino all'"identifi-

cazione” (Peirce 1980: x), in Peirce, tra semiotica e logica. Noi riteniamo, piuttosto, che in Peirce la semiotica cognitiva non si identifichi con la logica ma, invece, abbia nei suoi confronti una funzione di fondazione. In altre parole, la semiotica cognitiva può rendere conto dello stesso processo di formazione del giudizio predicativo, centrale nella logica, cioè il giudizio “S è p”, a partire dai livelli più bassi della percezione, che per Peirce sono già processi interpretativi.

Questo compito di fondazione da parte della semiotica cognitiva nei confronti della logica riguarda anche il rapporto fra logica e ontologia, vale a dire il problema del rapporto tra pensiero e realtà, tra pensiero ed essere, tra interpretare qualcosa o giudicare di qualcosa e questo qualcosa. È stato detto che il primo motore del processo della semiosi è l’oggetto (cfr. ivi: xxx). Peirce definisce infatti “segno” come “qualcosa che da un lato è determinato da un oggetto e dall’altro determina un’idea nella mente”, interpretazione che è l’interpretante (ivi: 194). Ma la semiotica cognitiva deve occuparsi con Peirce e oltre Peirce del processo di formazione dell’oggetto. Nel fare questo essa diviene indagine fenomenologica sul processo di formazione del giudizio predicativo S è p (v. oltre, capitolo 8).

La semiotica cognitiva deve in quanto tale prevedere nella propria definizione la disponibilità per la problematica di qualsiasi tipo di valore, etico, estetico, e non soltanto del valore di verità, in senso gnoseologico. È questa una condizione imprescindibile affinché la semiotica cognitiva non degeneri nel gnoseologismo.

È significativo che Morris non trascuri, in tutto l’arco della sua ricerca, la relazione tra segni e valori. Si possono ricordare, tra l’altro, il suo libro del 1956, *Varieties of Human Value* e quello del 1964, *Signification and significance* (cfr. trad. it. in Morris 1988: 29-196). Quest’ultimo 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 significazione, da una parte, e nel senso di avere valore e di essere significativo, dall’altro.

Anche in Peirce sono ritrovabili indicazioni in tal senso: infatti egli, 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 ancora il titolo di una raccolta postuma di

saggi a cura di M.R. Cohen, *Chance, Love and Logic* del 1923 (v. trad. it. 1956). Nell'ultima fase della propria produzione (che si estende circa dal 1887 al 1914) – periodo a cui Gérard Deledalle, nella sua monografia su Peirce del 1987, dà il nome di *Arisbe* –, Peirce rivolge la propria attenzione specificamente alle scienze normative e, cioè, oltre alla logica, all'estetica e all'etica.

La connessione segni-valori caratterizza l'intera ricerca di Welby contribuendo a una visione più ampia della semiotica, in quanto incentrata sullo studio della significatività (v. Petrilli 1998a).

Si potrebbero considerare studiosi quali quelli menzionati come rappresentativi di una tendenza teoretica caratterizzata dalla messa a fuoco del rapporto tra i segni sociali, i valori e il comportamento umano in generale, in contrasto ad analisi semiotiche condotte in termini esclusivamente gnoseologisti. Se, con Peirce, possiamo dire che l'uomo è un segno, una conseguenza diretta è che, rispetto ai segni, *nihil humani alienum*. Come abbiamo detto altrove (v. Petrilli 1996a: 203-214), ciò significa che la semiotica cognitiva non deve limitarsi allo studio dei segni isolatamente considerati rispetto all'orientamento valutativo, né del valore di verità e delle sue condizioni, ma va estesa, invece, fino a considerare tutti gli aspetti della vita umana, tutti i valori. Dal punto di vista della vita umana sociale, l'evidenziazione della natura *segnica* dell'uomo ha una contropartita nell'affermazione (soprattutto pratica) della natura *umana* dei segni in vista di una nuova forma di umanesimo, dove l'assolutezza e la reificazione dei segni e dei valori sono poste in discussione dall'investigazione critica circa i processi che li producono.

Infine nel caratterizzare la semiotica cognitiva vale la pena per lo meno accennare a un altro rapporto a cui essa rinvia con la sua stessa denominazione: il cognitivismo.

Per “cognitivismo” si intende quell'indirizzo della psicologia che, anche se può essere fatto risalire a molto tempo prima, si va definendo negli anni Sessanta-Settanta. Un punto di riferimento sul piano terminologico è il libro del 1967 *Cognitive Psychology* di Ulrich Neisser (v. 1976). Se seguiamo le indicazioni di Luciano Mecacci (1992) a proposito del cognitivismo (i cui nomi maggiormente significativi in Italia sono Gaetano Kanizsa e Paolo Legrenzi), esso risulta caratterizzato dai seguenti principi:

1) Principio delle basi biologiche dei processi psichici studiati come processi di adattamento dell'organismo all'ambiente (risposte motorie);

2) Principio dello sviluppo, vale a dire della trasformazione e del miglioramento dell'adattamento all'ambiente;

3) Principio del costruttivismo, vale a dire della costruzione di strutture meglio rispondenti ai processi psichici dell'adattamento;

4) Principio della mente (in sostituzione di psiche) come capacità di organizzazione e di risposta agli stimoli sulla base di modelli consapevoli e inconsapevoli;

5) Principio della collaborazione allo sviluppo sulla base dell'informazione;

6) Principio di simulazione grazie all'uso di simboli che con Morris potremmo chiamare linguistici e postlinguistici.

Alla luce di tutto questo ci sembra che si possono stabilire collegamenti tra cognitivismo e semiotica cognitiva sviluppata sulla linea Peirce-Morris-Sebeok. Ma ci sembra anche importante rilevare che, data la funzione fondativa della semiotica cognitiva nei confronti delle scienze e degli indirizzi e prospettive che esse di volta in volta adottano, bisogna tener distinto il *cognitivismo* come tendenza psicologica dalla *semiotica cognitiva* alla stessa maniera in cui Morris riteneva di dover tener distinto il *comportamentismo*, come tendenza psicologica contrapposta al mentalismo, dalla sua *comportamentistica*.

## *I settori della semiotica*

### 1. *La semiotica globale*

Riprendiamo l'espressione "semiotica globale" da Sebeok (1998b). Con essa possiamo indicare l'ampiezza, a livello tematico, del campo semiotico.

Abbiamo detto che, per quanto settoriale e specifico possa essere un determinato interesse di studio semiotico, esso non può prescindere dalla propria collocazione contestuale nell'ambito della più ampia visione oggettuale della semiotica in quanto disciplina o, come dice Sebeok, *dottrina dei segni*, riprendendo questa espressione da John Locke e volendo con essa indicare un approccio ancora in formazione al livello di metodologia, di strumenti concettuali e di oggetti. Il modello di segno, comunque restrittivamente impiegato, dev'essere tuttavia necessariamente costruito in maniera tale da poter risultare adeguato a qualsiasi processo semiosico.

La *semiotica globale* comprende qualsiasi rapporto interpretato-interpretante, dunque qualsiasi interprete, qualsiasi segno. Essa si occupa dell'intera *semiosfera*, che data la coincidenza che abbiamo individuato tra semiosi e vita, viene ad identificarsi con l'intera *biosfera*.

L'*antroposemosi* la quale è, come abbiamo detto, l'unica semiosi nel vivente capace di semiotica, rientra nel territorio più vasto della

*zoosemiosi*, vale a dire in quello del comportamento segnico in generale delle specie animali. Di conseguenza lo studio dell'*antroposemiosi*, vale a dire l'*antroposemiotica* si situa nel più vasto studio della *zoosemiosi*, cioè della *zoosemiotica*.

La *zoosemiotica* si occupa della semiosi di uno dei tre grandi regni – animali, piante, funghi – distinti, come è noto, in base al tipo di alimentazione (ingestione il primo, fotosintesi il secondo, decomposizione di molecole il terzo). Tali regni diventano quattro se si aggiunge quello caratterizzato da un tipo di alimentazione mista, che viene anche indicato come il regno dei protisti. In considerazione di questi diversi tipi di esseri viventi, alla *zoosemiotica* si aggiungono la *fitosemiotica* (la semiotica delle piante) e la *micosemiotica* (la semiotica dei funghi). Ma tutto questo costituisce soltanto un settore parziale della semiotica globale, poiché resta limitato al mondo degli “eucarioti”, vale a dire quello delle cellule dotate di nucleo e con nucleo incapsulato. Ne resta fuori l'enorme quantità di “procarioti” con cui ebbe origine la vita sulla terra e che continuano a proliferare e ad evolversi grazie a un raffinatissimo sistema di comunicazione che permette il loro collegamento in una rete che avvolge, pare, l'intero pianeta Terra. Insieme allo studio della comunicazione intercellulare all'interno dei grandi organismi e insieme a quello degli altri sistemi che ne permettono la riproduzione, il mantenimento e il comportamento complessivo adeguato alla propria *Umwelt* – cioè il codice genetico, il sistema immunitario e il sistema neurale – i procarioti come oggetto di studio della semiotica rientrano nell'ambito della *microsemiotica* che si specifica come *endosemiotica*. Questa riguarda in particolare la comunicazione all'interno degli organismi dei grandi regni.

## 2. *Semiotica e antroposemiotica*

La semiotica come scienza è lo sviluppo teoretico del comportamento semiosico proprio dell'uomo concernente non solo l'uso dei segni ma la possibilità di riflessione su di essi. La semiotica è dunque una peculiarità dell'*antroposemiosi* condotta sul piano scientifico. Come semiotica globale, la semiotica comprende anche lo studio di ciò che la rende possibile, e cioè la semiosi umana, e dunque contiene entro di sé, come uno dei suoi settori, l'*antroposemiotica*.

L'*antroposemiotica* che, come abbiamo detto, rientra nell'ambito del settore più ampio della *zoosemiotica*, può essere a sua volta ripartita in settori. Ci sono, infatti, segni umani come i sintomi, oggetto di

studio della semeiotica medica, che riguardano l'uomo come organismo vivente, e i segni verbali, oggetto della linguistica e delle sue diverse branche, che riguardano invece l'uomo non solo come organismo vivente e come risultato di e soggetto a una evoluzione biologica, ma anche come entità storico-sociale capace di evoluzione storico-culturale. Certamente anche come entità biologica l'essere umano è storicamente e socialmente specificato. Gli stessi sintomi sono collegati a malattie "fisiche" e "mentali" che risentono fortemente di condizionamenti sociali; non solo, ma la possibilità stessa dell'esistenza del sintomo nel senso medico presuppone un patrimonio sociale di sapere tramandato concernente il corpo umano ed è relativo al livello dello sviluppo diagnostico e terapeutico. La stessa durata della vita e la sua qualità, la riproduzione biologica dell'uomo, le possibilità eugeniche, dipendono dall'ambiente culturale, dall'evoluzione storico-sociale, dai progressi tecnico-scientifici. Le due cose sono inestricabilmente collegate. Tuttavia, per motivi di analisi e di divisione delle competenze, possiamo distinguere tra l'*antropobiosemiotica* e l'*antroposociosemiotica*. Si tratta di due parti di un tutto molto più ampio e non di totalità a sé stanti. L'ipostatizzazione di una delle due parti inevitabilmente sfocia, nel primo caso, in forme di biologismo (per esempio, per rimanere nell'ambito di studi concernenti i segni verbali, la linguistica di Chomsky risulta fortemente affetta da questa fallacia), nel secondo caso, in forme di antropocentrismo, di sociologismo o di idealismo. L'antroposemiosi è un tutto unitario che, a sua volta, rientra nella totalità più ampia della zoosemiosi e dunque nella complessiva biosemiosi del pianeta Terra; sicché l'antropobiosemiosi e l'antroposociosemiosi non sono che due aspetti della complessiva antroposemiosi tra di loro strettamente collegati. Perciò, quando si parla – come nel caso di Yuriy Lotman che ha coniato questo termine – di "semiosfera" e la si riduce unicamente alla sfera dei segni della cultura umana, si rischia di scambiare una parte per la totalità: la semiosfera culturale rientra nell'ambito della biosfera, anzi, è preferibile, per evitare equivoci e riduzionismi, parlare della semiosfera in termini di biosfera.

L'antroposemiosi è il terreno comune di tutte le cosiddette scienze umane, dalle scienze della salute (medicina, psichiatria, psicoanalisi, ecc.), alle discipline storiche e sociologiche, psicologiche, antropologico-culturali, politiche ed economiche, all'antropologia filosofica, ecc. Nella misura in cui queste discipline prendono in considerazione l'ineludibile dimensione segnica del loro oggetto di studio, si collegano più o meno consapevolmente, più o meno programmaticamente con la semiotica, e partecipano alla specificazione, definizione

e approfondimento di quel campo necessariamente interdisciplinare che è l'antroposemiotica.

Abbiamo detto che l'antroposociosemiotica non esaurisce l'antroposemiotica, perché di essa fa parte anche l'antropobiosemiotica. Quest'ultima presenta specificità per le quali pur collocandosi nell'ambito della zoosemiotica, se ne distingue. Rispetto al resto del regno animale vi sono specificità antropologiche di ordine prevalentemente biologico e di ordine prevalentemente sociologico. Per il carattere prevalentemente quasi sempre, diciamo, "degenerato" (per usare l'espressione usata da Peirce per indicare la commistione e quindi il carattere non puro dei tre tipi di segni) dei segni biologici e di quelli storico-sociali, non è possibile, l'abbiamo già premesso, incontrarli nella loro forma "pura", non reciprocamente "ibridata".

Ma forse anche esprimendoci in questa maniera facciamo pur sempre pensare a due territori segnici distinti che qualche "ponte" congiungerebbe o dovrebbe congiungere (v. la critica di Sebeok 1998a: 207-29, all'idea del "bridge" come metafora del rapporto fra "naturale" e "storico-sociale" e delle loro reciproche scienze). Ebbene c'è un fattore che taglia di traverso il biologico e lo storico-sociale decidendo della specificità specie-specifica dell'ominide, prima ancora che questa specie si presenti nella sua forma evoluta, l'unica sopravvissuta, che è quella a cui apparteniamo, l'*homo sapiens sapiens*. Di questo fattore specie-specifico abbiamo già parlato: esso è il *linguaggio*, distinto dal parlare e inteso come procedura modellizzante muta, risultato evolutivo dell'adattamento, e funzionale alla costituzione dell'*Umwelt* dell'ominide. Questo apparato di modellazione del mondo, a differenza di quelli di cui ogni specie animale è dotato, è in grado di produrre, tramite un processo di costruzione-decostruzione-ricostruzione (sintassi o scrittura) che può avvalersi di un numero assai limitato di elementi, un numero indefinito di mondi possibili.

Il linguaggio è un dispositivo biologico con funzione modellizzante risultato dell'adattamento e al tempo stesso una sorta di a priori dell'organizzazione della vita e dei rapporti sociali dell'essere umano come pure dei sistemi di comunicazione da esso impiegati. Esso sussiste prima ancora che tra i sistemi di comunicazione compaia e si affermi il parlare, anch'esso risultato dell'adattamento ma con una funzione specificamente comunicativa.



### 3. Antroposemiotica e linguistica generale

Il linguaggio partecipa al tempo stesso della antropobiosemosi e della sociobiosemosi. Esso è la base non solo del parlare, il quale sarebbe inconcepibile senza il linguaggio, ma anche di tutti gli altri sistemi di significazione e di comunicazione impiegati dall'uomo. Ciò che rende linguaggio il parlare sicché può essere caratterizzato come *linguaggio* verbale non è la materia fonica, ma la struttura semiotica secondo cui essa si organizza nelle diverse lingue avvalendosi dell'articolazione in monemi e fonemi che il congegno di modellazione del linguaggio, con la sua capacità di sintassi o di scrittura, fornisce consentendo che con un numero finito di elementi fonemici e con un numero finito di elementi semantici si possa costruire un numero infinito di enunciazioni diversificate per senso e significato. Quella che Chomsky chiama la creatività linguistica attribuendola al linguaggio verbale deriva a quest'ultimo in quanto sistema di modellazione secondario dal linguaggio in quanto sistema di modellazione primario. Si potrebbe riprendere, ma in senso diverso, l'affermazione di Saussure che la lingua non è una sostanza ma una forma, e dire che per il linguaggio è indifferente trovare espressione in questa o in quest'altra materia segnica. Certamente una volta che nel corso dell'evoluzione si è costituito il parlare, le capacità metalinguistiche della semiosi umana si sono enormemente accresciute, perché il verbale ha una effabilità maggiore nei confronti degli altri sistemi di comunicazione, nel senso che può parlare di se stesso e delle altre modalità di espressione segniche più di quanto non possa essere il contrario. Nato per *adattamento* come avente una funzione specificamente comunicativa, il parlare ha subito a un certo momento nella storia dell'evoluzione dell'uomo un processo di *exattamento* funzionando anch'esso in maniera modellizzante, come modellazione secondaria, e incrementando le capacità di pensiero attraverso un'interiorizzazione del verbale. Sicché, se a causa di particolari menomazioni individuali, il linguaggio verbale può essere soppiantato da altri sistemi segnici, come nel caso dei sordomuti, ciò può avvenire soltanto sulla base dell'aiuto di altri individui "normali" che beneficiano dei processi di adattamento e di exattamento concernenti il verbale e che organizzano la loro visione del mondo in base alla modellazione secondaria del parlare. Quest'ultima ha ormai dato un'impronta decisiva alla modellazione primaria del linguaggio, tanto che si può dire che l'uomo è l'animale che parla se ci riferiamo all'uomo come specie, benché ci siano individui incapaci di farlo e benché sia in effetti il linguaggio a caratterizzare in maniera specie-specifica l'essere umano.

Se non è vero, al contrario di quanto la semiotica o meglio la semiologia di matrice saussuriana ha creduto, che tutta l'antroposociosemiosi si basa sul verbale sicché essa sarebbe interamente o trans- o postverbale, è vero tuttavia che tutta l'antroposociosemiosi si basa sul linguaggio.

Barthes portando alle estreme conseguenze il pregiudizio suddetto, vale a dire della dipendenza dell'intera antroposociosemiosi dalla semiosi verbale, concluse che bisognava capovolgere il rapporto tra linguistica e semiologia come Saussure l'aveva concepito e dire che non la linguistica fa parte della semiologia ma che è quest'ultima a fare parte della linguistica (v. Barthes 1966). Per la verità ad un certo momento Barthes chiarisce che quando dice "linguistica" non si sta riferendo alla "linguistica dei linguisti". A noi non interessa entrare nel merito del senso del capovolgimento proposto da Barthes. Ma la sua espressione può essere ricordata ricollegandola a quella di Morris, il quale parlava anch'egli di una linguistica diversa da quella dei linguisti. Morris la chiamava "linguistica generale" (cfr. 1949). Ora se, come abbiamo detto, tutta l'antroposociosemiosi si basa sul linguaggio ed è fatta di linguaggi, possiamo proporre, come abbiamo già fatto sopra, di parlare di "linguistica generale" per indicare quella parte dell'antroposemiotica che si occupa dei linguaggi umani. Solo per la specie umana in quanto dotata di linguaggio è possibile parlare dei suoi sistemi segnici in termini di "linguaggi". Nel resto della zoosemiosi non ci sono linguaggi. Potremmo dire che l'antroposociosemiosi è quella parte della zoosemiotica in cui sono presenti linguaggi verbali e non verbali. Tolti i linguaggi dalla semiosi umana togliamo l'intera antroposociosemiosi; rimarrebbe soltanto l'antropobiosesemiosi, ma ciò è vero solo parzialmente perché il linguaggio come congegno di modellazione primaria fa parte proprio della componente biologica dell'uomo e solo sulla base di esso, che in questo senso funziona come una sorta di a priori, il sociale si organizza. È per questo che abbiamo detto che il linguaggio taglia di traverso l'antropobiosesemiosi e l'antroposociosemiosi.

Possiamo dunque proporre, nell'ambito della semiotica globale, come suo settore, una specie di disciplina, o complesso interdisciplinare, che fa da intercapedine tra antropobiosemiotica e antroposociosemiotica: si tratta della linguistica generale. Se la semiotica comprende la linguistica generale la linguistica generale comprende l'antroposociosemiotica e certamente comprende pure (in questo senso Barthes aveva ragione) la semiologia saussuriana data la sua assai ristretta visione del segno. La linguistica generale riflette su tutti i linguaggi umani verbali e non verbali e fa da fondamento a tutte le linguistiche speciali ivi com-

presa la linguistica dei linguisti, quella che si occupa dei linguaggi verbali. In altri termini tutte le semiotiche speciali che si occupano dei diversi linguaggi umani rientrano nella linguistica generale e trovano in essa i propri fondamenti.

La linguistica generale, occupandosi di questioni di metodo ed elaborando modelli e concetti che possono rendere conto della specificità dei linguaggi umani e delle loro reciproche differenze, in quanto disciplina che indaga sui fondamenti viene a trovarsi in stretto rapporto, e anche per certi aspetti a “identificarsi”, con la filosofia del linguaggio.

#### 4. *Linguistica generale e filosofia del linguaggio*

Si può dunque intendere per linguistica generale quella parte della semiotica che si occupa delle semiosi e dei sistemi segnici che hanno a che fare col linguaggio in quanto modellazione primaria dell'uomo e che dunque possono essere considerati come *linguaggi*. Non si può ridurre la semiotica alla linguistica generale se il riferimento è alla semiotica come semiotica globale. Tuttavia, come semiotica cognitiva, nel senso in cui sopra l'abbiamo definita, o come semiotica generale, la semiotica ha stretti rapporti con la linguistica generale e dunque anche con la filosofia del linguaggio.

Dato che normalmente parliamo di “linguaggio” riferendoci al verbale, al gesto, alla musica, al cinema, alla fotografia, alla letteratura, al teatro, alla moda, e quindi parliamo di “*linguaggio* verbale”, di “*linguaggio* gestuale”, di “*linguaggio* musicale”, ecc., è importante che oltre alle semiotiche speciali che si occupano di questi diversi linguaggi ci sia una linguistica generale. Ciò affinché essa non solo faccia da elemento di saldatura e di interscambio interdisciplinare fra queste semiotiche parziali, ma anche rifletta sui concetti comuni da esse impiegati a partire da quello di linguaggio che tutte le attraversa. Una linguistica generale è, inoltre, necessaria per caratterizzare gli altri concetti semiotici, compreso quello di “segno”, che, evidentemente, trattandosi di concetti che si riferiscono all'antroposemiosi caratterizzata dal linguaggio, devono essere riguardati in considerazione di questa specificità rispetto al loro uso generico all'interno della semiotica globale.

Nello stesso tempo la linguistica generale si trova in un rapporto di interscambio e collaborazione con tutte le scienze umane soprattutto quelle rientranti nell'antroposociosemiotica, che, in un modo o nell'altro, anche quando non si esprimono in termini semiotici, hanno a che

fare con linguaggi come le psicologie, le sociologie, le scienze economiche e politiche, le discipline letterarie e le altre discipline artistiche, ecc.

Si può stabilire una corrispondenza tra semiotica globale e semiotica cognitiva, da una parte, e linguistica generale e antroposociosemiotiche speciali, dall'altra. Infatti, la semiotica cognitiva fornisce le basi della semiotica globale alla stessa maniera in cui la linguistica generale lo fa nei confronti delle antroposociosemiotiche speciali.

Questa corrispondenza ci permette di precisare anche il rapporto tra linguistica generale e filosofia del linguaggio. La filosofia del linguaggio, se per certi aspetti viene a coincidere con la semiotica cognitiva, tuttavia, se ne differenzia per il fatto che, come la linguistica generale, ha a che fare con le semiosi di ordine linguistico. Ma mentre la linguistica generale può essere considerata a pieno titolo come parte della semiotica globale e dunque come uno dei suoi molteplici settori, la filosofia del linguaggio è una disciplina esterna alla semiotica. Da questo punto di vista la filosofia del linguaggio si trova, rispetto alla semiotica, nello stesso rapporto che intercorre tra la sociosemiotica e la psicosemiotica, da una parte, e la sociologia e la psicologia, dall'altra. Infatti, essa non fa parte della semiotica e tuttavia ha rispetto ad essa uno stretto e inevitabile rapporto di collaborazione.

Bisogna però considerare una differenza fondamentale che intercorre tra la filosofia del linguaggio e le scienze umane come la psicologia, la sociologia e l'antropologia culturale, come pure tra la filosofia del linguaggio e gli altri settori della filosofia.

La filosofia del linguaggio, bisogna intanto dire, non è un settore come gli altri della filosofia, ma, in quanto coincidente con la filosofia teoretica (v. Ponzio 1994a, cap. 1) svolge rispetto ad essa lo stesso rapporto che la semiotica cognitiva ha rispetto agli altri settori della semiotica globale, ed anche lo stesso rapporto che la linguistica generale ha rispetto alle antroposociosemiotiche speciali. C'è anche da dire, però, che mentre le scienze umane, come pure le varie discipline filosofiche, ivi compresa la filosofia teoretica ove essa non si riconosca come filosofia del linguaggio, hanno solo a che fare indirettamente ed implicitamente con i linguaggi o perlomeno li trattano come *materia* di studio ma non come il loro oggetto specifico (si veda sotto questo riguardo la distinzione saussuriana fra "materia" e "oggetto" proprio a proposito del "linguaggio" anche se inteso restrittivamente come linguaggio verbale), invece, la filosofia del linguaggio si occupa di linguaggi in maniera programmatica, come già indica la propria denominazione.

Dunque tra linguistica generale e filosofia del linguaggio il rapporto è tra una disciplina *interna* alla semiotica e tuttavia fondativa, ri-

spetto alle semiotiche speciali concernenti l'antroposociosemiosi, ed una disciplina *esterna* ad essa, anch'essa con una funzione fondativa rispetto a tutte le teorie e scienze dei linguaggi umani, ivi compresa la stessa linguistica generale. Sotto questo riguardo il rapporto tra linguistica generale e filosofia del linguaggio è il rapporto che in generale si viene a stabilire tra un settore della scienza e le scienze nel loro insieme, da una parte, e, dall'altra, la ricerca filosofica rivolta a interrogarsi anche sulle condizioni di possibilità delle diverse discipline scientifiche. Detto in maniera forse più semplice, la filosofia del linguaggio si pone, tra l'altro, la questione che nella prospettiva di una critica trascendentale inaugurata da Kant suona: com'è possibile la linguistica generale come scienza? Questione che la linguistica generale in quanto tale non può affrontare, a meno che non si atteggi nel senso della filosofia del linguaggio.

## *La materialità dei segni*

### *1. Segni e non segni*

Se il mondo “reale” fosse costituito di segni indipendentemente dai processi interpretativi, lo si leggerebbe come una specie di libro dai significati già fissi e prestabiliti. I modelli semiotici che sostengono questa posizione hanno dominato a lungo nella storia della cultura. In effetti il segno si costituisce come risultante di un processo interpretativo, in base al quale un interprete si realizza come tale fornendo, come risposta in seguito a una sollecitazione, un interpretante, ovvero attribuisce un significato a un oggetto, che diviene così interpretato. Soprattutto nel mondo umano, storico-sociale, il significato, che si costruisce socialmente in processi interpretativo-comunicativi, non è mai fisso e prestabilito. Anche qui il segno, che per essere tale richiede il segno interpretante, non esiste fuori dall’interpretazione, dai processi della semiosi; il significato del segno sta in un altro segno che lo interpreta, o, meglio, nella relazione tra segni. Ma le interpretazioni sono qui più complesse e meno prevedibili.

Alla stessa maniera non è nemmeno possibile accettare quelle concezioni che teorizzano due tipi di esistenza definiti e nettamente distinti tra di loro: cose che sono segni, da una parte, e cose che sono non segni, dall’altra. Anche questa prospettiva si fonda sulla fallacia

che attribuisce ai segni una vita autonoma i cui significati sussisterebbero antecedentemente ai processi del comunicare, dell'interpretare e del significare. La possibilità di contraddire tali orientamenti è sostenuta da più parti ma trova la formulazione forse più incisiva nei *Lineamenti di una teoria dei segni*, del 1938, di Morris:

Nulla è intrinsecamente segno o veicolo segnico; ma diventa e rimane tale solo in quanto permette che qualcosa si renda conto di qualcos'altro per mezzo della sua mediazione. I significati non debbono venir localizzati in un qualche posto del processo semiotico, come se fossero degli esistenti; vanno invece caratterizzati nei termini di questo processo preso nella sua interezza. "Significato" è un termine semiotico, non un termine della lingua cosale; dire che in natura ci sono dei significati non è affermare che ci sia una classe di entità così come ci sono alberi, rocce, organismi e colori, bensì che ci sono oggetti e proprietà funzionanti in processi di semiosi (Morris 1954: 116-17).

Si può dire che mentre non tutto è segno, vale a dire niente si presenta come segno se non, come sappiamo, in quanto interpretante, come risposta, o come reso oggetto di interpretazione, d'altra parte non c'è nulla che non sia potenzialmente segno. Pur non nascendo direttamente come segno, una volta che un corpo qualsiasi – oggetto materiale, evento, fatto naturale, artefatto – entri nella semio-biosfera, esso diviene segno aggiungendo alla sua materialità fisica anche quella segnica.

Corpi che nascono (letteralmente) come segni sono tutti i corpi viventi, dai microrganismi ai macrorganismi. Ciò dice della stretta connessione fra semiotica e biologia. Ma corpi che "nascono" appositamente come segni sono anche i segni verbali, orali e scritti. Contrariamente a quei corpi che, nell'ambito della cultura, in seconda battuta soltanto, assumono un valore segnico, i segni verbali, pur essendo dotati di una loro corporeità fisica – la voce, la grafia –, non sussistono fuori dalla loro specificità segnica e perciò diversamente dalle cose trasformate in segni, non svolgono altra funzione al di là di quella segnica.

Ciò giustifica ma non autorizza la pretesa, ad un certo momento dello studio dei segni, della linguistica, in quanto scienza del verbale, di avere a che fare con il segno in quanto tale e di valere quindi come modello nello studio di tutti gli altri segni. In effetti, nella semiosi complessiva all'interno della stessa antroposemiosi, pare che la semiosi verbale occupi soltanto l'uno per cento. Si pensi al suo ruolo all'interno della semiosi complessiva, dove lo stesso uso del suono o tanto più della "voce" occupa un posto molto limitato!

Tuttavia è anche vero che l'*uomo* e la *parola* si somigliano, come diceva Peirce. E ciò noi interpretiamo nel senso che entrambi sono se-

gno per sé, sono interpretanti. Ma alla stessa maniera, aggiungiamo, si somigliano – a dispetto di concezioni antropocentriche, ma perfettamente in coerenza con l’affermazione di Peirce secondo cui “l’intero universo è perfuso di segni” – un qualsiasi essere vivente, dalla cellula procariotica agli eucarioti, e una parola. Ciò per cui una parola, e a maggior ragione un testo verbale, e un essere vivente si somigliano è perché hanno entrambi, in quanto segni per sé, in quanto interpretanti, un alto grado di *materialità semiotica*.

D’altra parte, mentre è errato dividere la realtà fra segni e non segni, possiamo certamente distinguere tra artefatti umani che sono segni verbali e tutti gli altri artefatti umani che sono segni non verbali, anche se questa terminologia, “verbale” e “non verbale” o “extra-verbale”, impiegata in questo caso e, a maggior ragione, nell’ambito della semiosi in generale, pecca di eccessiva presunzione fonocentrica e glottocentrica.

Si tratta di caratterizzare gli artefatti segnici verbali rispetto agli artefatti segnici non verbali, e di precisare meglio che cosa s’intende quando si afferma che, diversamente dal segno non verbale, che, pur smettendo di essere segno, conserva la propria esistenza come corpo, il segno verbale non ha residui in grado di svolgere funzioni extrasegniche. È ciò che faremo nel paragrafo successivo, dove il nostro discorso si colloca evidentemente nell’antroposemiotica.

## 2. *Segni verbali e segni non verbali nell’antroposemiotica*

Si potrebbe far consistere la differenza, nell’ambito del mondo umano, tra i segni verbali e i segni non verbali nella *materia di cui sono fatti*. Senonché sia i segni verbali sia i segni non verbali sono impastati di materia fisica extrasegnica. Abbiamo già detto che tutto può trasformarsi in segno; i segni non verbali sono corpi divenuti segni, corpi dotati di una propria materialità oggettuale trasformata in valore segnico: i mattoni di un edificio, il metallo degli utensili, le pietre preziose di un gioiello, la stoffa di un abito, le foglie di un albero, il corpo di un essere umano o di un animale qualsiasi sono tutti candidati possibili alla significazione umana. Alla stessa maniera, la materia di cui sono fatti i segni verbali, fonica se pensiamo al linguaggio orale, grafica (inchiostro sulla carta, incisioni su pietra o su rame) quando si tratta della parola scritta, non è significativa per sé ma può diventarlo, e pertanto non serve come criterio di distinzione tra segni verbali e segni non verbali.



Con riferimento alla *funzione comunicativa* possiamo distinguere tra cose non verbali trasformate in segni – oltre ai segnali, per esempio, i sintomi, le tracce, gli indizi, vale a dire i segni indicali – che in quanto tali non presuppongono una intenzionalità comunicativa, da una parte, e i segni verbali prodotti appositamente con intenzione comunicativa, dall'altra. Ma nemmeno l'intenzionalità comunicativa è un fattore discriminante poiché è possibile produrre significati e provocare interpretazioni non previsti in origine dal parlante, di cui il parlante non è consapevole e che, a loro volta, si prestano ad essere interpretati come indizi, tracce o sintomi indipendentemente dalla intenzione comunicativa alla fonte.

Un altro approccio per distinguere il verbale dal non verbale, nel segno umano, ci riconduce pur sempre alla questione della materialità, ma questa volta non si tratta della *materialità extrasegnica*, bensì di ciò che abbiamo chiamato *materialità semiotica*. Quest'ultima implica la plurivocità del segno, la sua alterità rispetto a una determinata possibilità interpretativa. Il significato del segno interpretato non è mai pienamente sviluppato o compreso da un unico interpretante, ma, al contrario, rispetto al segno che lo interpreta e vi conferisce significato, il segno interpretato resiste con il proprio spessore semiotico. In altre parole, il segno interpretato conserva sempre un "residuo segnico" non interpretato rispetto al segno interpretante, esso è sempre altro rispetto all'interpretante, e in quanto residuo segnico contribuisce a determinare la condizione di plurivocità dei segni. Tutto ciò conferisce al segno una specifica materialità, diversa da quella fisica e da quella relativa alle sue funzioni extrasegniche.

Ma anche la materialità semiotica analogamente alla materialità fisica extrasegnica non è un fattore discriminante per la distinzione fra segni verbali e segni non verbali. Possiamo invece identificare il fattore discriminante tra il verbale e il non verbale nella *materialità di tipo "strumentale extrasegnico"* in contrasto alla mera "materialità fisica". Il carattere di strumento designa la materialità per mezzo della quale il segno svolge una funzione non segnica oltre alla funzione segnica. La "materialità strumentale extrasegnica" non è presente nei segni verbali poiché, come abbiamo visto, essi non svolgono alcuna altra funzione all'infuori di quella segnica: la materialità strumentale extrasegnica riguarda perciò unicamente i segni non verbali.

### 3. *Corpi e segni*

Un notevole contributo allo sviluppo della nozione di materialità strumentale extrasegnica è già stato dato fin dagli anni Sessanta da Rossi-Landi con il concetto di “residuo corporeo dei messaggi non verbali”.

Osserva Rossi-Landi:

I costumi, i riti e i rituali, le mode, l’etichetta, i codici e le regolazioni stradalali, la cucina, gli istituti sociali, politici e legali, i mercati economici, e così via, sono tutti, fra le altre cose, sistemi di segni [...]. È con la sua intera organizzazione sociale che l’uomo comunica (Rossi-Landi 1994: 110).

In quanto risultante, oltre che dei processi evolutivi biologici, anche e inseparabilmente da essi, dei processi di produzione storico-sociali, l’uomo opera, consapevolmente ma anche inconsapevolmente, per mezzo di sistemi segnici, sia verbali sia non verbali, e in essi si riproduce. Una volta che si è accettata la premessa che i segni della sociosemiosi non sono prestabiliti fuori dai processi della riproduzione sociale, che il segno è tale in virtù dei rapporti sociali di comunicazione e non per una qualche inerente qualità naturale, possiamo distinguere tra entità non verbali trasformate in segni, da una parte, e segni verbali, dall’altra.

È possibile parlare del singolo segno in termini di cellula isolata soltanto per un processo di astrazione. Sappiamo che i segni non sussistono separatamente e autonomamente gli uni dagli altri. Il concetto di semiosi illimitata di Peirce dimostra che un segno è segno in quanto sta per qualcos’altro nel processo di differimento senza fine da un segno interpretante all’altro. Rossi-Landi parte dal livello epifenomenico, la totalità segnica, sulla base della convinzione che sia più facile scomporre l’intero nei suoi vari componenti (e dimostrare che i segni sono anche corpi), che non procedere all’inverso per illustrare passo per passo come i corpi che non sono segni vengano trasformati in segni pur rimanendo corpi. Il suo metodo richiama vagamente quello impiegato da Sherlock Holmes, quando, rivolgendosi a Watson, spiega che il proprio successo nello sbrogliare apparenti enigmi è dovuto alla capacità di ragionare all’indietro (cfr. l’ultimo capitolo del racconto di A. Conan Doyle, *A Study in Scarlet*).

Rossi-Landi isola la totalità segno o “cellula” che egli identifica nell’unione del *signans* con il *signatum* (termini agostiniani introdotti per evitare l’ambiguità mentalistica del “*signifié*” saussuriano) separando i quali perviene alla formulazione del concetto di “residuo segnico” di

centrale importanza nella teoria dei segni rossilandiana. Attraverso questo lavoro di scomposizione, infatti, Rossi-Landi descrive la fisiologia del segno, il suo funzionamento, evidenziandone la sua costitutiva materialità semiotica. I residui sono rintracciabili sia dalla parte dei *signantia* sia dalla parte dei *signata*:

Un *signans* ha dunque sempre un aspetto corporale che può essere individuato prima, durante o dopo il funzionamento del segno (come minimo, deve esserci durante tale funzionamento). Un *signatum*, invece, può essere qualcosa di immateriale nel senso in cui un sentimento, una relazione logica, una merce non sono oggetti materiali. Uscire dalla totalità segnica dalla parte del *signans* significa mettersi a descrivere le cose che esistono obiettivamente nel mondo esterno; uscirne dalla parte del *signatum* significa estendere lo sguardo anche al mondo soggettivo e a quello sociale (Rossi-Landi 1985: 164).

Dal punto di vista della comunicazione sociale fra individui, il lavoro umano segnico opera sulla generica “sostanza sociale” (vale a dire “le azioni e passioni umane d’ogni tipo, gli istituti, i rapporti degli uomini fra loro e con la natura”, *ibidem*), che fa da sottosfondo e da principio unificatore tra le varie istanze della comunicazione coagulate nel *signatum*.

Una volta scesi sotto il primo livello, quello della totalità-segno, ciò che rimane non è il segno, ma semplicemente i suoi residui. Tutti i segni sono una totalità di tipo peculiare e in quanto totalità il segno è composto di porzioni segniche e non segniche. Tali porzioni possono preesistere o meno alla totalità ma in ogni caso sono prodotte o riprodotte nello stesso processo che genera la totalità-segno. Nessuna singola parte svolge il ruolo della totalità, cosicché, una volta che la totalità sia stata ridotta alle sue parti, la funzione segnica decade. Ciò che resta rispetto all’estinzione della totalità è il residuo che già di per sé merita attenzione:

[...] il segno è una sintesi di *signans* e *signatum* che galleggia, dalla parte del *signans*, su di un mondo inesauribile di corpi materiali e, dalla parte del *signatum*, su di un altrettanto inesauribile mondo di comportamenti e istituti sociali. Sia i corpi sia gli istituti sono visti come residui; o meglio, essi possono essere sistematicamente raggiunti e descritti in termini semiotici attraversando i residui in entrambe le direzioni (ivi: 165).

Scomposto nelle sue parti, restano residui irriducibili sia dalla parte del *signans* sia dalla parte del *signatum* di tipo materiale, corporeo e sociale. Dalla parte del *signans* abbiamo *corpi* – naturali o artefatti e in ogni caso sono anche sociali oltre che essere corpi materiali – che fun-

gono da veicolo segnico; dalla parte del *signatum* abbiamo i “residui sociali” che corrispondono sia all’interpretante nel senso di Peirce, alla intensione, al senso, al *lektón*, sia alla estensione, al referente, al *denotatum*. In altre parole, Rossi-Landi individua una duplice materialità del segno, fisica e storico-sociale. Ma al di là della nozione di residuo segnico come residuo sociale, ci interessa vedere come in Rossi-Landi venga sviluppata la nozione di residuo corporeo non segnico del segno.

Oltre a sottolineare la presenza della “materialità extrasegnica fisica e corporea” di tutti i segni, abbiamo visto che il concetto di “residuo corporeo non segnico” indica il tipo di materialità che serve come criterio di distinzione tra i segni verbali e i segni non verbali, trattandosi della “materialità strumentale extrasegnica”. Una volta che decade la funzione segnica dei segni che nascono espressamente come segni, non ci resta altro, visto che essi coincidono interamente con la funzione segnica. I “corpi” dei segni verbali sono pertinenti soltanto nella misura in cui trasmettono significato; essi non svolgono nessun’altra funzione al di fuori di quella segnica. D’altra parte, il segno che non nasce espressamente come segno – un corpo non segnico a cui viene attribuita una funzione segnica – può svolgere una funzione strumentale extrasegnica anche quando cessa di funzionare come segno. Tali corpi sono sia naturali, nel senso che esistono già in natura, sia culturali, vale a dire, sono artefatti umani prodotti espressamente per svolgere funzioni non segniche.

Qualsiasi cosa nell’universo, qualsiasi pezzetto di materia fisica, qualsiasi sequenza di energia, qualsiasi corpo, può trasformarsi in segno nel contesto storico-sociale della semiosi. Contrariamente ai segni prodotti espressamente come tali, che affermano la propria specificità di corpo materiale unicamente all’interno della rete dei segni, i corpi non segnici ai quali viene conferita una funzione segnica possono liberamente entrare e uscire dalla rete segnica senza per questo perdere la loro specificità di corpo non segnico anche quando sono investiti di valore segnico. La pelliccia indossata da una donna svolge una funzione strumentale extrasegnica quando, per esempio, serve per proteggere dal freddo. Allo stesso tempo, però, la stessa pelliccia può servire come *status symbol* nel momento in cui viene interpretata come indicativa del successo finanziario di chi la porta. Il tacchino messo in mostra nella vetrina di un negozio è un esempio di corpo “naturale” trasformato in segno e indica che in quel negozio sono in vendita tacchini. Ma nel momento in cui si mangia il tacchino, ciò di cui il nostro corpo si nutre non è il segno bensì il tacchino in quanto residuo corporeo non segnico.

#### 4. Altri aspetti della materialità segnica

Finora si è considerata la distinzione fra la *materialità extrasegnica* suddivisa in materialità fisica e strumentale, da una parte, e la *materialità semiotica*, dall'altra, che presuppone quella fisica. Si è anche individuato nella *materialità strumentale extrasegnica* un criterio di distinzione fra questi due ordini di segni. Possiamo ora completare la nostra descrizione relativa ai segni dell'antroposociosfera individuando ulteriori aspetti o tipi differenti di materialità semiotica a cui accenneremo brevemente.

Si potrebbero analizzare i segni dell'antroposociosfera da una diversa angolazione mettendo a fuoco il livello effettivo di complessità e di articolazione, vale a dire la quantità di lavoro in essi contenuta. Da questo punto di vista si può dire che certi segni contengono più materialità di altri, nel senso che sono più elaborati, più articolati e contengono perciò più lavoro nella loro effettiva composizione. Una tale concezione della materialità esiste già in linguistica come testimonianza, per esempio, la teoria di André Martinet (cfr. 1967) che individua nel segno verbale due livelli: quello del fonema, del valore fonologico minimo, e quello del monema, del contenuto semantico minimo.

Con l'individuazione della relazione omologica fra segni verbali e artefatti umani non verbali, Rossi-Landi, rispetto a Martinet, fa un ulteriore passo in avanti e descrive il segno verbale in termini della quantità di lavoro in esso contenuto per la sua produzione. Se prendiamo in considerazione la fabbricazione di un'automobile, ci rendiamo conto che essa contiene una quantità di lavoro maggiore e assai più complessa rispetto alla bicicletta. Alla stessa maniera è possibile considerare i segni verbali dal punto di vista della quantità di lavoro umano necessario per la loro produzione, come pure dal punto di vista del grado di articolazione che contengono. L'individuazione della relazione omologica tra la produzione linguistica e la produzione non linguistica comporta anche il vantaggio di poter evidenziare la relazione tra la produzione materiale, linguistica e non linguistica, e la prassi sociale facendo risaltare i segni in tutta la loro complessità.

Prendendo posizione contro certi linguisti che si limitano ad identificare una doppia articolazione, Rossi-Landi (1977: 108-20, v. anche 1985) individua dieci livelli di articolazione secondo una scala di progressiva complessità per quantità di lavoro, articolazione ed elaborazione nel passaggio dai livelli più bassi di manipolazione umana della materia fisica ai livelli più alti. Dal punto di vista della produzione materiale oggettuale, ciò implica una progressione da ciò che Rossi-Lan-

di chiama “materiemmi” a tutti i sistemi segnici oggettuali dell’unità produttiva. Dalla parte della produzione materiale linguistica vi è una corrispondente progressione dal livello dei fonemi al livello di tutti i sistemi segnici verbali dell’unità produttiva, dagli elementi pre-significativi privi di contenuto semantico agli elementi con i più alti livelli di valore semantico.

In termini pratici si tratta della differenza, dal punto di vista della elaborazione e dell’articolazione, tra il romanzo e il singolo capitolo, tra la singola parola e il testo intero, ecc. Inoltre, tra il livello di articolazione e il livello di elaborazione non c’è necessariamente un rapporto di equivalenza. Ad un alto livello di elaborazione non corrisponde necessariamente un alto livello di articolazione e viceversa. Non c’è dubbio che un testo intero sia più elaborato e più articolato di una singola parola, e tuttavia la singola parola può raggiungere altissimi livelli di elaborazione dal punto di vista della materialità storico-ideologica, che però, trattandosi della singola parola, non trova corrispondenza sul piano della complessità di articolazione. Un esempio analogo, nell’ambito del mondo della produzione materiale di artefatti, può essere il brillante con le sue molteplici sfaccettature. Dal punto di vista della quantità di lavoro necessario per la trasformazione della pietra preziosa in gioiello, il livello di elaborazione che il prodotto finale contiene è altissimo, a questo però non corrisponde un livello altrettanto complesso di articolazione o di livelli differenti di manifattura.

Per tornare al segno verbale, la parola, come soprattutto Bachtin ha dimostrato, non è mai un’entità neutra. Al contrario, essa risuona della voce altrui, delle valutazioni ideologiche e orientamenti di tradizioni passate, presenti nel momento stesso del loro uso. Le parole della lingua viva hanno già un preciso orientamento rispetto al parlante, che se ne appropria arricchendola di nuovi significati e di nuove accentuazioni interpretative. Così intesa anche la singola parola, pregna di intenzioni altrui, della coscienza altrui, della tradizione storico-culturale che la genera, può essere considerata una entità particolarmente elaborata:

La parola della lingua è parola semialtrui. Essa diventa “propria”, quando il parlante vi installa la propria intenzione, il proprio accento, quando padroneggia la parola e la associa alla propria ispirazione semantica e espressiva. Prima di questo momento di appropriazione la parola non è nella lingua neutra e impersonale (non è dal vocabolario, infatti, che il parlante prende la parola!), ma sulle labbra altrui, negli altrui contesti, al servizio delle altrui intenzioni: di qui essa deve essere presa e fatta propria (Bachtin 1979b: 101).

Possiamo dunque parlare anche di una resistenza materiale che il parlante trova nelle sue proprie stesse parole. E possiamo chiamare questa ulteriore materialità, “materialità ideologica”.

Abbiamo suddiviso la materialità semiotica in materialità *ideologica* e in materialità di *elaborazione/articolazione*. Ora vi possiamo aggiungere la materialità *extraintenzionale* e la materialità di *alterità di significazione*.

Benché elencati separatamente, tutti questi aspetti sono compresenti nella costituzione del segno, anche se in misura diversa a seconda del genere di discorso in questione. Insieme i vari aspetti della materialità dei segni generano il loro “valore”: il valore segnico è allora espressione dinamica del rapporto tra contenuto ideologico, “lavoro” interpretativo, alterità segnica. La “materialità dell’alterità di significazione” allude all’alterità del segno, al margine di spostamento rispetto ad un qualsiasi interpretante, alla sua resistenza e consistenza semiotica, alla capacità di deriva e di deviazione rispetto ad un unico percorso interpretativo, di distanziamento; essa allude alla fuga degli interpretanti al di là dei limiti della comunicazione intenzionale e consapevole.

## 5. Considerazioni conclusive

Alla luce della nostra discussione condotta fin qui, possiamo ora delineare come ipotesi di lavoro una tipologia della materialità dei segni, vale a dire, possiamo ora distinguere tra i vari tipi di materialità attivi nei processi della produzione segnica.

Procedendo dalla “realtà extrasegnica” alla “realtà segnica”, il primo tipo di materialità è la “materialità fisica”. Si tratta della materialità extrasegnica dei segni pertinente a qualsiasi percorso interpretativo considerando tutti i rinvii possibili da un interpretante all’altro che caratterizzano qualcosa come segno.

Dalla parte della materialità extrasegnica, oltre alla materialità fisica abbiamo individuato la “materialità strumentale”. Quest’ultimo tipo di materialità è assente nei segni verbali, vale a dire, in quei segni prodotti espressamente a fini comunicativi, mentre è presente nei segni non verbali, in tutti quei corpi che svolgono una funzione segnica ma che hanno inoltre usi e funzioni non segniche.

Avendo esaurito la sfera della materialità extrasegnica dell’antroposociosemiosi e procedendo alla vita propriamente segnica, passiamo dalla parte della “materialità semiotica” identificabile nella oggettività storico-sociale dei segni generati dalla storia e in quanto tale

antecedenti al soggetto individuale che se ne appropria e li interpreta. Da questo punto di vista i segni sono autonomi rispetto al soggetto; hanno una propria capacità di resistenza e di autosufficienza rispetto al lavoro interpretativo del singolo individuo. In questo senso il segno è anche dotato di “materialità ideologica”.

Inoltre, la materialità semiotica comporta un altro tipo di materialità determinata dal fatto che i segni si presentano e si impongono indipendentemente dalla volontà e dal controllo del soggetto. Possiamo chiamare questo tipo di materialità la “materialità semiotica extraintenzionale”.

La materialità semiotica riguarda anche la plurivocità del segno. Da questo punto di vista l’interpretante non esaurisce l’interpretato, che anzi si immette in più percorsi interpretativi assumendo significati differenti e alieni rispetto a quelli previsti da un interpretante qualsiasi: l’interpretato è costitutivamente altro rispetto ad uno specifico interpretante. Designiamo questo tipo di materialità “materialità di alterità di significazione”. Quanto più il segno è plurivoco tanto più questo tipo di materialità semiotica è consistente.

Infine, un altro tipo di materialità semiotica è dato dal grado di elaborazione e/o di articolazione nel senso in cui un *enuntiatum* è più elaborato e più articolato della singola parola, mentre un testo scritto è più elaborato e più articolato dell’*enuntiatum* e il sistema culturale considerato come testo è più articolato e più elaborato del “testo” individuale. Chiamiamo questo tipo di materialità semiotica (identificabile nella omologia stabilita da Rossi-Landi tra la produzione di segni e la produzione di artefatti), “materialità di elaborazione” e “materialità di articolazione”. Tale tipo di materialità è caratteristica di quei segni che nascono come artefatti, ma non è assente nei segni “naturali” dato che anche essi sono segni nel momento in cui divengono oggetto di un lavoro interpretativo più o meno complesso.

Per concludere, proponiamo il seguente schema come mappa semplificata e provvisoria di possibili itinerari da sviluppare nello studio della materialità dei segni storico-sociali:

#### La materialità nell’antroposociosemiosi

Materialità extrasegnica	{	<i>materialità fisica</i>
	{	<i>materialità strumentale</i>
Materialità semiotica	{	<i>materialità ideologica</i>
	{	<i>materialità extraintenzionale</i>
	{	<i>materialità di alterità significante</i>
	{	<i>materialità di elaborazione/articolazione</i>



## *Intersemiosi e traduzione*

### *1. Traduzione e comunicazione*

Il rapporto tra comunicazione e traduzione può essere presentato in questi termini: generalmente un processo comunicativo è un processo traduttivo, sicché la comunicazione è compresa dentro alla traduzione; al contrario, la traduzione non si lascia racchiudere nell'ambito della comunicazione. Se rappresentiamo la comunicazione e la traduzione con due cerchi concentrici, quello della comunicazione è compreso in quello della traduzione. Ciò in due sensi diversi di "comunicazione": uno ristretto e l'altro ampio.

Per il senso ristretto di comunicazione: se consideriamo la comunicazione come un processo di esteriorizzazione, rispetto a un'identità – un individuo, una coppia, un gruppo, una comunità di individui, una razza, una specie, comunicare è tradurre: da tipi di segni ad altri, da sistemi segnici ad altri, da canali ad altri canali, da materiali segnici ad altri materiali segnici.

Per il senso ampio: la comunicazione non si riduce a esteriorizzazione; come processo di esteriorizzazione, la comunicazione presuppone soggetti già formati che, sulla base di sistemi segnici e canali e in determinati contesti, si "trasmettono" qualcosa, i "messaggi", circa determinati referenti. Ma a fondamento della comunicazione come

esteriorizzazione c'è la comunicazione in cui i soggetti della comunicazione-esteriorizzazione, gli oggetti che fanno da referenti e le cose da comunicare, come pure gli stessi codici, i programmi, i modelli della comunicazione, i contesti si costituiscono. Ciò vale non solo per la comunicazione umana ma per la comunicazione in ogni forma di semiosi di qualsiasi forma vivente. La comunicazione che sottende i processi della comunicazione-esteriorizzazione è fondata sulla traduzione, anzi è essa stessa traduzione.

La comunicazione come esteriorizzazione presuppone la comunicazione come processo formativo dell'individuo e, se ci riferiamo alla comunicazione tra soggetti umani, presuppone la formazione di questi soggetti, sia in quanto "corpi culturalmente viventi", sia in quanto "menti" risultanti da un processo di comunicazione come interiorizzazione di segni e sistemi segnici appartenenti al loro ambiente culturale.

Il concetto della comunicazione come esteriorizzazione diviene un'idea semplicistica se intende la comunicazione secondo il modello di un oggetto che passa da un luogo ad un altro. In effetti si tratta di una traduzione sia da parte dell'emittente, sia da parte del ricevente, con tutti i rischi di "tradimento" che ogni traduzione comporta. Infatti tradurre non è codificare e decodificare. Le operazioni di "decodificazione" e di "codificazione", se certamente presenti in essa non la esauriscono affatto. Perché tradurre è in primo luogo interpretare. Come tale, la traduzione è costitutiva del segno se conveniamo con Peirce che non c'è segno senza interpretante e che il significato di un segno non è "esprimibile" senza un altro segno che faccia da interpretante. Tra significato e traduzione intercorre un rapporto di indissolubile interdipendenza. Il significato, in quanto "percorso interpretativo" (v. Ponzio 1994a), si realizza entro processi di traduzione, anzi la semiosi stessa è un processo di traduzione. A questo punto sarebbero opportune alcune considerazioni preliminari sul concetto di "segno", articolanti si intorno ai seguenti temi: significare e interpretare; la rete dei segni; il carattere semiotico del significato; interpretare i segni verbali; interpretare e rispondere; interpretazione e dialogo. Ma qui dobbiamo limitarci a rinviare a Ponzio 1994a, e a Ponzio 1997a.

## 2. Per una tipologia della traduzione

Da quanto finora abbiamo detto si intravede che la traduzione non riguarda soltanto il mondo umano, l'*antroposemiosi*, ma è una modalità costitutiva della semiosi dell'intero mondo vivente, cioè della biose-

miosi nell'ambito dell'intera biosfera. Ciò va tenuto presente anche se noi qui tratteremo soprattutto della traduzione nell'ambito del significare umano. (Vari esempi di traduzione – che noi successivamente chiameremo endosemiosa e intersemiosa – sono dati in Sebeok 1998a e 1998b).

Generalmente si dà anche in questo ambito un senso ristretto a “traduzione”. Tradurre non è solo passare da una lingua ad un'altra. Oltre a questo significato comune di “traduzione”, che però si riferisce a un'operazione non altrettanto comune, va considerato anche quello per il quale la traduzione è interna a una stessa lingua; e un altro ancora per il quale la traduzione avviene dal verbale al segnico non verbale in generale e viceversa, e tra sistemi segnici non verbali, tra linguaggi non verbali diversi. Possiamo riprendere la terminologia di Roman Jakobson che distingueva tre forme di traduzione: a) la traduzione *endolinguale* (in inglese, *intra-lingual*) o *riformulazione*, che consiste nell'interpretazione dei segni verbali per mezzo di altri segni verbali della stessa lingua; b) la traduzione *interlinguale* (in inglese, *inter-lingual*) o *traduzione propriamente detta*, che consiste nell'interpretazione dei segni verbali di una lingua per mezzo dei segni verbali di un'altra lingua; c) la traduzione *intersemiotica* (in inglese, *intersemiotic*) o *trasmutazione* che consiste nell'interpretare segni verbali per mezzo di sistemi segnici non verbali (v. Jakobson 1966: 56-64) e viceversa. Tuttavia aggiungeremo alla tipologia di Jakobson alcuni altri termini che possono contribuire all'eliminazione degli equivoci fra linguaggio e lingua che sorgono quando indifferentemente in riferimento a entrambi si usa l'aggettivo “linguistico” (e derivati: “interlinguistico”, “endolinguistico”).

In riferimento alla traduzione nel mondo vivente in generale, indipendentemente dal mondo culturale umano, noi proponiamo di chiamare *traduzione intersemiosa* quella fra due o più sistemi segnici e *traduzione endosemiosa* quella interna a un sistema segnico.

Ove intervenga un linguaggio (e dunque c'è antroposemiosi perché di linguaggio si può parlare a rigore soltanto in questo ambito) ivi compreso eventualmente anche il verbale, la traduzione intersemiosa si specifica come *intersemiotica*.

E quando si tratta di traduzione unicamente tra linguaggi, ivi compresa quella dal segnico non verbale al verbale e viceversa, si può parlare di traduzione *interlinguistica*. In questa espressione l'aggettivo *linguistico* deriva da *linguaggio*.

Possiamo parlare di *traduzione endolinguistica* quando essa avviene all'interno di un solo linguaggio.

Quando si tratta invece di *traduzione linguistica*, limitata all'interno del verbale, possiamo indicarla come *endoverbale*.

Quest'ultima si specifica in: a) *interlinguale* quando consiste nel passaggio da una lingua all'altra; e in b) *endolinguale* quando, invece, avviene all'interno di una stessa lingua (evidentemente entrambe queste espressioni, "interlinguale" e "endolinguale", derivano da *lingua*).

La traduzione endolinguale, quella che avviene all'interno di una stessa lingua, può essere distinta in:

bi) traduzione dal verbale orale al verbale scritto e viceversa. Parleremo in questo caso di traduzione *endolinguale diamesica* (da *diamesia*, variazione linguistica relativa al mezzo usato per esprimersi);

bii) traduzione *endolinguale diafasica* (da *diafasia*, variazione linguistica relativa a diversi registri: colloquiale, formale, professionale, ecc.);

biii) traduzione *endolinguale diglossica* (da *diglossia*: termine usato da Fishman e Ferguson per indicare una situazione di bilinguismo socialmente connotato in cui si presenta una dicotomia tra *high language*, lingua alta, e *low language*, lingua bassa, per esempio quella tra lingua standard o nazionale e dialetto). Lo schema nella pagina seguente può essere d'aiuto per tenere presente questa ripartizione.

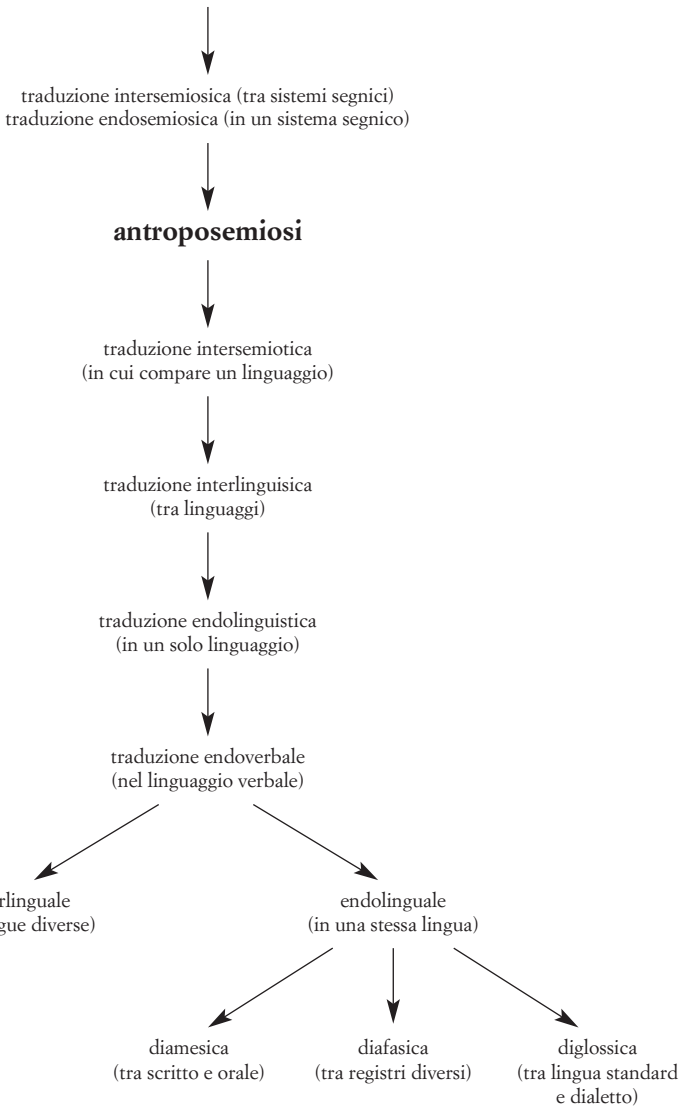
### 3. La traduzione endolinguale o riformulazione

Se possiamo tralasciare di occuparci direttamente degli altri tipi di traduzione per concentrare la nostra attenzione su ciò che comunemente si intende per "tradurre", un accenno almeno, anche in funzione delle riflessioni che seguono sulla traduzione tra le lingue, merita la traduzione che abbiamo indicato come "endolinguale".

Sia da parte di chi comunica, sia da parte di chi interpreta è necessario un processo di riformulazione, di traduzione *endolinguale*. "Ogni enunciazione concretamente espressa è una *riformulazione*" (Ponzio 1997a: 113).

La traduzione endolinguale non è tanto una faccenda di incontro di mondi segnici verbali e non verbali individuali, o come si dice comunemente di esperienze individuali, ma dipende soprattutto dal fatto che una lingua è una realtà pluridiscorsiva, è fatta di linguaggi diversi e vive di questa diversità: diversità di registro, di strato sociale, di professione, di sesso, di generazione, ecc. Se si considera il plurilinguismo come elemento costitutivo della lingua, sul quale ampiamente rifletteva Giacomo Leopardi nello *Zibaldone*, si conviene con George

# semiobiosfera



Schema: *Tipi diversi di traduzione*

Steiner (cfr. 1994), ma anche, molto prima di lui, con Peirce e soprattutto con Welby (cfr. 1983; v. anche Petrilli 1998a), sul fatto che la traduzione non è una pratica accessoria, ma è essenziale al comportamento segnico verbale. In Steiner, però, a differenza di Welby e di Peirce, l'estensione in senso endolinguistico di traduzione non trova una giustificazione in una teoria del segno, in base, cioè, a una riflessione che mostri che il concetto di traduzione è essenziale alla definizione stessa di segno. Come abbiamo detto, infatti, non c'è segno senza *interpretante*, e dunque il significato sussiste soltanto nei rapporti di reciproca traduzione tra i segni.

Ogni considerazione metalinguistica ricorrente nel parlare ordinario, ciò che Antonio Gramsci (1975: 206) indica come “grammatica spontanea” e che si manifesta in espressioni come “che cosa vuoi dire?”, “spiegati meglio”, “quando dico... intendo...”, ecc., o, come lo stesso Gramsci dice “con la caricatura e la presa in giro”, è una traduzione endolinguale. Qualsiasi richiesta di chiarimento, di spiegazione è una richiesta di traduzione, nel proprio linguaggio, del linguaggio altrui, per rendere possibile l'assunzione di modalità espressive estranee in base a un riadattamento, a una riformulazione, che tenga conto del linguaggio, o dei linguaggi, di cui è fatto il soggetto a cui la spiegazione è rivolta.

Il rapporto tra linguaggi diversi è necessario non solo alla semplice appropriazione di un determinato lessico, ma anche alla presa di coscienza linguistica da parte del parlante, cioè alla sua capacità di riflessione distanziandosi da abitudini, stereotipi, usi fissati nel parlare ordinario o in determinati linguaggi speciali (settoriali e specialistici). È grazie al carattere plurilinguistico e pluridiscorsivo di una lingua che un parlante anche monolingue, effettuando traduzioni endolinguale, tanto maggiormente quanto più è in grado di farne, può realizzare una coscienza critica nei confronti della propria stessa lingua. Da una lingua si può uscire solo trasferendosi in un'altra lingua. Ma se ciò non accade per limiti di conoscenza delle lingue straniere sono possibili, tuttavia, spostamenti all'interno di una stessa lingua, padroneggiando e facendo dialogare i linguaggi in cui essa generalmente consiste.

#### 4. Traduzione interlinguale e discorso riportato

La traduzione è certamente una forma di discorso riportato. Qui il discorso d'autore, cioè quello riportante, del traduttore, così come avviene nel discorso diretto, non appare, è azzerato, o perlomeno ha que-

sta pretesa. Si dà direttamente la parola a colui di cui si riporta il discorso. Anzi, se da questo punto di vista la traduzione somiglia al discorso diretto, a differenza di quest'ultimo, essa porta all'estremo l'azzeramento del discorso d'autore, cioè del discorso riportante, sicché non ha più bisogno di notazioni, di espedienti indicatori, le virgolette, o le lineette, per indicare confini tra discorso proprio e discorso altrui. Da questo punto di vista potremmo dire che la traduzione si presenta come una sorta di drammatizzazione: alla stessa maniera in cui l'autore di un testo teatrale dà direttamente la parola ai suoi personaggi, e la sua parola d'autore non compare affatto (se non in qualche prescrizione per la messa in scena), nella traduzione la parola dell'autore, del traduttore, cioè di colui che riporta il discorso altrui in un'altra lingua, non compare: essa è divenuta la parola diretta di colui il cui discorso viene tradotto. Il discorso d'autore, quello riportante, quello del traduttore, è diventato, o perlomeno ha la pretesa di essere, nient'altro che discorso altrui, discorso riportato nella forma più diretta possibile. Come autore, il traduttore si è annullato. Questa specie di abnegazione della parola d'autore, fino alla propria elisione, sta alla base dell'immagine ricorrente del traduttore come semplice portavoce. Se merita di essere da qualche parte menzionato nel testo tradotto, egli certamente vi ha un ruolo del tutto marginale ed estrinseco perché come autore ha negato se stesso lasciando spazio ad un unico autore, quello a cui appartiene il testo tradotto. Lì dove ci sono due voci non ne deve restare che una: almeno questo è l'obiettivo della traduzione.

Nel discorso indiretto la parola propria e la parola altrui sono nettamente distinte e convivono in un rapporto dialogico che può andare dal semplice esporre, mostrare deferente e ossequioso, anche con appello all'autorità di un autore nella forma dell'*ipse dixit*, fino alla citazione del testo altrui con lo scopo di discuterlo e di rifiutarlo. Invece, nella traduzione la parola propria (del traduttore) non c'è più, almeno così sembra, c'è solo la parola altrui. Si potrebbe dire che la traduzione ha nei confronti di quest'ultima una pura funzione di indicazione, una funzione ostensiva: mostra e basta. Da questo punto di vista la traduzione si discosta completamente dal riportare il discorso altrui nella forma del discorso indiretto. Qui, infatti, il discorso riportante non solo è costretto a manifestarsi ma ha una funzione analitica nei confronti del discorso riportato. È costretto a spiegarlo, a chiarirlo, a esplicitarne il senso e in qualche maniera a far sentire la propria posizione nei confronti di esso. La funzione ostensiva del traduttore comporta che, invece, il testo venga lasciato sussistere senza alcun intervento su di esso, venga presentato tale e quale esso è. Da

una parte, dunque, ci sarebbe un discorso interpretativo del discorso altrui, dall'altra quello del traduttore come semplicemente ostensivo.

In realtà la traduzione è anch'essa inevitabilmente interpretazione e il traduttore non è nient'altro che una delle tante maschere che l'autore di un testo può indossare e questa maschera è quella di un fedele portavoce che non interpreta, che non analizza, che non discute, che non prende posizione, ma che fedelmente riporta. Quello che vogliamo sostenere è che la traduzione è, come discorso riportato, un discorso indiretto sui generis che si presenta nella forma "mascherata" di discorso diretto.

Le modalità che, con differenze interne, le lingue prevedono circa il discorso riportato sono, com'è noto, il discorso diretto, il discorso indiretto e il discorso indiretto libero. Ora a noi sembra che dovrebbe essere aggiunta una quarta modalità, quella del discorso riportato nella forma di traduzione dalla sua lingua ad un'altra.

Nel discorso indiretto libero compaiono, nella struttura sintattica del discorso indiretto ovvero del discorso che riporta, parole ed espressioni che sono certamente discorso diretto, riportato, ma che non sono isolate, non sono tra virgolette, e che, tuttavia, incastonate come sono risuonano in una maniera diversa rispetto alla loro intonazione originaria. Qui è il discorso diretto ad essere mascherato da discorso indiretto, e questa maschera può diventare anche caricatura con una gamma di toni che vanno dalla contraffazione benevola, alla parodia, al "fare il verso" ironicamente, alla polemica, o al distanziamento satirico. Mentre, dunque, il discorso indiretto libero è caratterizzato dalla presenza, nel discorso riportante, del discorso riportato, discorso diretto travestito da discorso indiretto, invece, nella traduzione accade un'altra forma di travestimento o di manipolazione della parola altrui.

La traduzione, in effetti, è discorso indiretto se per discorso indiretto intendiamo quello che analizza, interpreta, esplicita, chiarisce, scioglie ambiguità, decide sensi, stabilisce qual è l'intonazione, l'orientamento, l'intento, con cui qualcosa viene detta. Il traduttore è costretto a fare tutto questo. Il discorso riportante è onnipresente nella forma del discorso riportato al punto che sono stati eliminati tutti gli indicatori sintattici e di punteggiatura che possono distinguere la voce del traduttore dalla voce di chi è tradotto. Dunque, se il discorso indiretto libero è un discorso diretto mascherato (mascherato, a differenza dal discorso diretto sostituito, in cui esplicitamente la sostituzione viene dichiarata, come, ad esempio, nell'"Addio ai monti" di Lucia nei *Promessi Sposi* di Alessandro Manzoni) da discorso indiretto, la traduzione è discorso indiretto mascherato da discorso diretto.



Il passaggio da una lingua all'altra comporta inevitabilmente che la lingua d'arrivo si metta all'opera per spiegare ciò che è detto nella lingua di partenza. Il fatto stesso che una lingua venga guardata con gli occhi di un'altra lingua, fa sì che il testo da tradurre venga osservato, analizzato, interpretato, sottoposto a un lavoro di chiarificazione. E siccome dalla più piccola enunciazione al testo più complesso ogni discorso non è detto direttamente in una lingua ma sempre mediata nei linguaggi di cui una lingua è fatta, la traduzione è anche incontro di linguaggi diversi, interpretazione di un linguaggio con un altro linguaggio, che, per quanto simile possa essere a quello della lingua di partenza, per quanto possa avere con esso un rapporto di corrispondenza (al linguaggio conversazionale della lingua *a*, il linguaggio conversazionale della lingua *b*; al linguaggio burocratico della lingua *a*, il linguaggio burocratico della lingua *b*; al linguaggio religioso della lingua *a*, il linguaggio religioso della lingua *b*, ecc.), produce inevitabilmente uno slittamento, uno spostamento, alcune volte un abbassamento. Quando la Bibbia fu tradotta in tedesco, la sacralità del suo linguaggio subì, com'è noto, un inevitabile abbassamento, una contaminazione, una profanazione.

Inoltre, come risulta chiaramente per la traduzione della Bibbia in tedesco, non si deve pensare che ci sia da una parte il testo da tradurre con il suo linguaggio specifico, dall'altra la lingua pronta con il suo corrispettivo linguaggio che traduce. Nel lavoro di traduzione le lingue si costituiscono, si formano, si trasformano. Come nel caso del tedesco, la lingua deve molto alla traduzione, deve il suo stesso essere diventata lingua, tanto che Lutero è considerato il padre del tedesco moderno. Ma ciò vale anche per altre lingue di cultura europee:

La lingua prosastico-letteraria francese fu creata da Calvino e Rabelais, ma anche la lingua di Calvino, la lingua dei ceti medi della popolazione ("bottegghai e artigiani") era una voluta e consapevole riduzione, quasi un travestimento della sacra lingua della Bibbia. Gli strati medi delle lingue popolari, diventando la lingua delle alte sfere ideologiche, e della Sacra scrittura, erano percepiti come un travestimento riduttivo di queste alte sfere (Bachtin 1979b: 434).

Si potrebbe dire che ogni lingua non parla in discorso diretto ma sempre in discorso indiretto perché ogni lingua, soprattutto le lingue moderne, devono molto al lavoro del riportare il discorso altrui espresso in un'altra lingua sotto forma di traduzione. A questo proposito è particolarmente significativo questo passo di Bachtin, ripreso dagli *Appunti del 1970-71*:

La specifica curvatura della lucidità, semplicità, democraticità, libertà propria di tutte le lingue moderne. Con certe limitazioni, si può dire che esse (soprattutto il francese) sono tutte nate dai generi popolari e profanatori e, in una certa misura, si sono tutte determinate nel corso di un lungo e complesso processo che ha espunto l'altrui parola sacra e in generale la parola sacra e autoritaria con la sua incontrovertibilità, assolutezza e assenza di riserve. La parola dai confini consacrati e inespugnabili e quindi la parola inerte, con limitate possibilità di contatti e combinazioni. La parola che frena e paralizza il pensiero. La parola che esige una deferente ripetizione e non un ulteriore sviluppo, correzioni e integrazioni. La parola avulsa dal dialogo: essa può essere soltanto citata all'interno delle repliche, ma non può diventare essa stessa replica tra le altre di pari diritto. Questa parola era dappertutto, limitando, indirizzando e frenando il pensiero e la viva esperienza. Nel corso della lotta contro questa parola e della sua espunzione (mediante gli anticorpi parodici) si sono appunto formate le lingue moderne. Le cicatrici ai margini della parola altrui. Le tracce della struttura sintattica (in Bachtin 1988: 349-50).

La traduzione in quanto discorso indiretto mascherato da discorso diretto, in quanto spiegazione e spiegamento della parola altrui, non può avere nei suoi confronti un carattere deferente, non può considerarla come parola autoritaria, come avente dei confini propri e inaccessibili, come parola che si sottrae al contatto e si chiude in un'altra autosufficienza. Come il discorso indiretto e come il discorso indiretto libero, la parola traduce è una parola che necessariamente attrae e coinvolge in un rapporto dialogico la parola da tradurre. Questa non è più citata rispettosamente ma fatta entrare in un gioco interpretativo in cui è coinvolta senza possibilità di sottrarsi. Le sue belle pretese di autonomia, di identità e di appartenenza al proprio autore vengono rivelate come tali ed essa si ritrova intrisa di dialogicità come lo era nel suo costituirsi come parola "propria" appartenente al suo autore.

Ogni parola diretta è in realtà parola indiretta perché riprende e riporta la parola altrui in forme diverse che vanno dall'imitazione alla parodizzazione, al distanziamento critico, alla polemica. La parola diretta di un autore è soltanto parola indiretta che si è congelata, irrigidita, sclerotizzata. La traduzione riconduce la parola che riporta al suo stato fluido, la libera dalla sua ossificazione, facendola tornare a vivere nel suo contesto originario che è quello del discorso indiretto, del discorso che interpreta, che risponde, che spiega, che prende posizione. Questo carattere indiretto non è soltanto lo stato originario della parola, del discorso, ma è anche quello della lingua e dei suoi linguaggi interni. La traduzione restituisce non solo alla parola il suo co-

stitutivo carattere dialogico nei confronti delle altre parole, ma anche restituisce alla lingua e ai linguaggi il loro carattere dialogico nei confronti delle altre lingue e degli altri linguaggi. Infatti la vita di una lingua è inimmaginabile, come dice Gramsci (1975: 207), “fuori dal quadro delle altre lingue, che influiscono per vie innumerevoli e spesso difficili da controllare su di essa (chi può controllare l’apporto di innovazioni linguistiche dovute agli emigrati rimpatriati, ai viaggiatori, ai lettori di giornali in lingue estere, ai traduttori, ecc.?)”.

Le implicazioni di quanto abbiamo fin qui detto sono le seguenti: la traduzione interlinguale (tra le lingue) non presenta differenze di principio con la traduzione endolinguale (dentro ad una “stessa lingua”). In entrambi i casi interviene un’interpretazione, una spiegazione. Alla richiesta “che cosa vuoi dire? spiegati meglio”, che Gramsci indica come introduzione a quella che chiama “grammatica normativa non scritta”, si può rispondere tanto riformulando l’enunciazione nella stessa lingua quanto in una lingua diversa: dipende soltanto dal tipo di rapporto che i parlanti hanno tra di loro rispetto ai linguaggi e alle lingue. In ogni caso si tratta di una riformulazione che necessariamente precisa il senso e orienta l’interpretazione. E come ci risulta normale che chi sta riformulando nella stessa lingua, eventualmente facendo uso di un altro linguaggio interno ad essa, il proprio discorso o quello altrui, possa introdurre questa riformulazione con espressioni del tipo “intendo dire, intende dire, che”, “voglio dire, vuole dire, che”, le quali avviano il discorso indiretto, dovrebbe altrettanto risultarci normale introdurre la traduzione interlinguale con espressioni del genere, addirittura con la trasformazione della prima persona nella terza, “it’s cold”, “dice che fa freddo” oppure “how are you?”, “dice che vuol sapere come sta il suo interlocutore”, e se ciò non avviene è bene che si sappia che è semplicemente sottinteso. La traduzione è discorso indiretto anche quando si presenta sotto forma di discorso diretto.

Ma c’è di più, che anche il parlare diretto di una lingua, dato che, come dice Bachtin, prendiamo le nostre parole dalle labbra altrui, è in realtà sempre un parlare indiretto (v. anche Deleuze e Guattari 1997), è pur sempre discorso altrui riportato come “proprio” o che perlomeno deve fare fatica a realizzarsi come “proprio” facendosi spazio in un parlare che originariamente è un parlare altrui. Ciò avvicina il discorso tradotto da una lingua all’altra al discorso riformulato, ivi compresa quella riformulazione, con gradi diversi che vanno dalla imitazione alla parodizzazione alla caricatura alla polemica più o meno palese e nascosta, che identifichiamo come nostro proprio discorso.

Non solo, ma dalle considerazioni che abbiamo fatto sopra risulta che il rapporto di traduzione interviene non soltanto in ogni discorso che è sempre interpretazione, riformulazione, discorso riportato, discorso indiretto, ma anche in ogni lingua per il fatto che la traduzione interlinguale fa parte della configurazione stessa di una lingua. Una lingua è predisposta, è disponibile alla traduzione perché essa vive di traduzione, non soltanto all'interno dei propri linguaggi ma anche all'esterno con altre lingue.

Questo ha delle evidenti conseguenze sulla questione della traducibilità interlinguale di cui ci occuperemo in seguito. Qui possiamo anticipare qualcosa dicendo che la traducibilità è inerente al fatto che il segno per essere tale ha bisogno necessariamente di un altro segno che funga da interpretante, che ne dica il significato. D'altra parte la traducibilità è collegata con la capacità del verbale di poter funzionare come metalinguaggio di se stesso a differenza del segnico non verbale. Il linguaggio verbale ha la caratteristica di poter parlare di sé e ciò tanto meglio può farlo se dispone di linguaggi verbali diversi e ancora di più se dispone di lingue diverse. Se ci sono dei limiti nella riformulazione verbale del segnico non verbale come, per esempio, riformulare verbalmente un brano musicale, e tuttavia se ne può sempre dare una interpretazione con le parole, non ci sono limiti alla riformulazione verbale del segnico verbale. Se ci sono limiti sono solo limiti soggettivi, momentanei, casuali, dovuti a una povertà di risorse linguistiche diverse. La conoscenza di più linguaggi verbali e tanto più di lingue diverse agevola moltissimo la possibilità di riformulazione, di traduzione endoverbale. Per cui la pluralità di lingue è strettamente collegata con la possibilità di traduzione. Possiamo tanto meglio tradurre, riformulare, interpretare quante più lingue abbiamo a disposizione. Era ciò che aveva ben compreso Leopardi quando considerava la traduzione non un semplice mezzo di comunicazione ma una condizione per poter riflettere, capire ed esprimersi meglio. La conoscenza di più lingue, egli diceva, permette di poter fare ricorso ad un'altra lingua per esprimere o esplicitare meglio o chiarire o precisare ciò che in una lingua è difficile dire.

Se il pensiero è sempre sdoppiato, come dice Peirce, in interpretante e interpretato, se esso è sempre riformulazione, discorso che riporta un altro discorso, maggiore è la distanza dialogica tra interpretato e interpretante e minore sarà il rischio della spiegazione che si riduce a tautologia. La padronanza di più lingue di conseguenza consente di avere a disposizione la distanza che permette di guardare al discorso di una lingua dal punto di vista di un'altra e dunque di dar-

ne un'interpretazione adeguata basata non sulla riduzione tautologica all'identità ma sullo spessore ampio e critico dell'alterità.

### 5. *Forme diverse di traduzione interlinguale*

Da quanto abbiamo detto risulta che il rapporto tra testo-traduzione e testo-originale non è un rapporto diretto, in cui il testo originale sia la causa e il testo tradotto l'effetto. Si sa che la traduzione che si proponga di tradurre ogni parola con una parola corrispettiva, *verbum verbo reddere*, è molto spesso la traduzione peggiore. Ed è anche la traduzione difficilmente possibile per il semplice fatto che quelle che sono le parole di una lingua non corrispondono in modo biunivoco alle parole di un'altra lingua. Sugli equivoci del termine "parola" si è espresso Martinet in un saggio dedicato a questo termine (in Benveniste, Chomsky *et alii* 1968): si dovrebbe invece parlare di monemi. Per quanto riguarda le parole, lì dove in una lingua troviamo un'unica parola, è per esempio il caso del tedesco, si deve nella traduzione necessariamente ricorrere a più "parole". Per usare la tipologia di Peirce concernente il rapporto tra interpretato-interpretante, vale a dire il rapporto indicale, il rapporto simbolico e il rapporto iconico, possiamo dire che il testo-traduzione con il testo-originale non è in un rapporto meramente indicale. Qualsiasi sia l'adeguatezza della traduzione (De Mauro 1994: 81-95 ne indica sette forme: adeguatezza denotativa, sintattico-frasale, lessicale, espressiva, testuale, pragmatica, semiotica o culturale concernente un contesto di usanze e di valori) certamente non si tratta di semplice corrispondenza indicale.

Naturalmente, come Peirce chiarisce nella sua tipologia, non c'è nessuno dei suoi tre tipi che non sia accompagnato, sia pure in misura minimale, dagli altri due: sicché indicialità, simbolicità e iconicità si danno sempre, come egli dice, in forma degenerata. Certamente il testo-traduzione non solo non esisterebbe senza il testo tradotto ma risente nella sua conformazione complessiva, a seconda delle forme di adeguatezza che esso cerca di realizzare, del testo originale. In qualche maniera la traduzione è in un rapporto parassitario rispetto al testo che viene tradotto. Questa dipendenza ci può far parlare di indicialità. Se tale rapporto di indicialità aumenta in maniera esagerata la traduzione non solo perde di valore ma addirittura può perdere in adeguatezza rispetto al testo originale. Il testo-traduzione, per essere un interpretante adeguato, come ogni interpretante, non deve ripetere l'interpretato, ma deve stabilire con esso un rapporto di comprensione rispondente,

un certo rapporto di distanziamento dialogico. La capacità interpretativa del traduttore è direttamente proporzionale alla diminuzione del carattere semplicemente indicale del suo testo da quello che viene tradotto. Potremmo anche dire che la traduzione non è con il testo-originale in un rapporto di deduzione: dato il testo originale non ne deriva inevitabilmente questa traduzione. Ciò non è niente di diverso da quello che abbiamo precedentemente detto, che non si tratta di un rapporto necessario, di un rapporto di causa e di effetto, e tantomeno di un rapporto di contiguità dato che la traduzione può avere una sua esistenza autonoma, staccandosi dal testo originario.

Tra testo-traduzione e testo-originario non intercorre però neppure un rapporto meramente simbolico, convenzionale. Se si interpreta il rapporto interpretato-interpretante nella traduzione in questi termini, si giunge all'idea falsa che passando da una lingua all'altra lo "stesso significato" sia trasferito in significanti diversi passando da una convenzione linguistica ad un'altra. In effetti non si tratta dello "stesso" significato che transiterebbe dal testo-originale al testo-tradotto ma di un rapporto di comprensione rispondente che la traduzione tenta rispetto all'originale. Ed è nella interpretazione che essa ne dà, che il significato originale si decide, si determina, e resta tale fino a quando un'altra traduzione non proponga un interpretante diverso, cioè un diverso significato. Non c'è molta differenza da questo punto di vista fra leggere un testo nella sua stessa lingua o tradurlo in un'altra lingua. Sia il testo-lettura sia il testo-traduzione non sono che interpretazioni del significato del testo, il quale non può avere altra esistenza che quella in una qualche interpretazione.

Il tipo di rapporto interpretato-interpretante che rende meglio il carattere della traduzione è quello iconico. La indicialità e la convenzionalità sia pure necessariamente presenti vengono superate in direzione della iconicità. Se per icona intendiamo con Peirce un segno che ha maggiormente la tendenza a non dipendere da un rapporto causale e neppure da un rapporto convenzionale (malgrado la presenza anche della indicialità e della convenzionalità), ma che è soprattutto caratterizzato dalla somiglianza con ciò a cui si riferisce, possiamo dire che il rapporto tra traduzione e testo-originale è essenzialmente iconico, la traduzione deve somigliare all'originale. Questa somiglianza, proprio come Peirce chiarisce a proposito dell'icona, non impedisce ma anzi è la condizione che la traduzione possa avere una sua capacità di inventiva, di creatività e di autonomia rispetto al testo che è tradotto. Anzi l'icona viene caratterizzata da Peirce come quel segno che è maggiormente capace di valere per sé indipendentemente da ciò a

cui somiglia. Una traduzione può avere aspirazioni e pretese diverse, può essere semplicemente testo che accompagna parola per parola il testo originale, ma può anche avere la pretesa, e riuscirvi benissimo, di ricreare il testo originale in un'altra lingua fino al punto che la traduzione può valere per sé e, se si tratta della traduzione di un testo letterario, non solo in prosa ma anche in poesia, assurgere essa stessa a testo esteticamente valido.

Sotto questo punto di vista va riconsiderata la questione se sia possibile tradurre la poesia, cioè realizzare il valore poetico nella traduzione. Da quanto abbiamo detto ciò non equivale al fatto che la traduzione abbia un rapporto di somiglianza isomorfica con l'originale. Indipendentemente da una superficiale somiglianza sul piano del ritmo, della metrica, o della rima, la traduzione può raggiungere il valore letterario dell'originale, ed anche, e casi del genere non sono pochi, riuscire a superarlo. Su questo torneremo quando, nel paragrafo successivo, parleremo di traduzione, linguaggi settoriali e linguaggi speciali. Qui ci interessa soltanto precisare che cosa intendiamo per valore letterario in modo che lo si possa attribuire alla traduzione (naturalmente a questa questione potremo soltanto accennare).

Con Bachtin possiamo individuare la specificità della parola letteraria nel fatto che essa, a differenza dalla parola in tutte le sue diverse funzioni extraletterarie, non è più, come normalmente avviene nel parlare, o perlomeno come in esso si pretende, parola diretta, parola propria, parola oggettiva, coincidente con il soggetto del discorso che in esso appunto si oggettiva, si realizza, si identifica (cfr. Bachtin 1988). La parola letteraria è quella che evidenzia della parola il carattere indiretto, che si presenta come parola oggettivata, raffigurata, distanziata dall'io del discorso. Essa non è più parola con cui l'autore si identifica ma parola altra, tale che chi la usa possa dire "io" senza che questo pronome si identifichi con sé. Ciò accade in un romanzo narrato in prima persona, accade in un dramma in cui il drammaturgo fa parlare direttamente i personaggi, accade persino nella poesia lirica e nella autobiografia dove interviene sempre un certo distanziamento tra chi scrive e l'io del discorso: *exotopia* (termine bachtiniano) che è condizione della letterarietà.

Ora, abbiamo detto che la traduzione è discorso diretto distanziato dal suo autore-traduttore. Il traduttore, infatti, può dire "io" e nessuno lo identifica con l'io del discorso, anche quando ciò avviene nella forma della traduzione orale e simultanea. L'ambasciatore dice: "Thank you for receiving me. I am indeed very happy to be here"; e l'interprete traduce: "Grazie per l'accoglienza. Sono davvero molto felice

di essere qui". E nessuno degli astanti si sognerebbe di pensare che è l'interprete ad essere felice e a ringraziare. Ma abbiamo anche detto che la traduzione è discorso distanziato anche dal suo autore originario perché essa apparentemente ha la forma del discorso diretto. In realtà si tratta, per il carattere interpretativo, analitico, espositivo della traduzione, di discorso indiretto mascherato da discorso diretto. La parola oggettiva dell'autore originario è diventata nella traduzione parola raffigurata. E se lo era già perché il testo originario era un testo letterario e dunque la sua parola era già parola oggettivata, adesso nella traduzione potremmo dire che la parola è oggettivata due volte. Questa capacità di exotopia, di distanziamento, di extralocalizzazione potenzialmente presente nella traduzione in quanto traduzione, ci può far dire che – contrariamente a certi pregiudizi che si possono avere nei confronti della traduzione di un testo letterario, soprattutto di un testo poetico –, essa in qualche maniera si trova in una posizione agevolata rispetto al movimento del discorso verso la letterarietà.

Vogliamo dire che non c'è nessun impedimento al fatto che la traduzione di un testo letterario possa conservare il valore estetico. Anzi, essa si trova nelle migliori condizioni per poterlo realizzare, ricreare, e addirittura in modo da essere preferita al testo originale, o perlomeno ad avere rispetto ad essa una completa autosufficienza e autonomia. D'altra parte, è anche vero che tradurre è tradursi, che il traduttore traducendo un testo si traduce in esso. La traduzione di un testo con valore estetico, la traduzione di un testo poetico, richiede inevitabilmente uno sforzo di traduzione non solo concernente il testo da tradurre, ma anche il traduttore stesso. È il linguaggio del traduttore ad essere tradotto e non soltanto quello del testo da tradurre. E se ciò avviene la traduzione è effettivamente comprensione rispondente, è effettivamente interpretazione dialogizzata, che tiene conto del testo da tradurre e vi risponde con lo sforzo addirittura di tradurre se stesso. In effetti i testi nella traduzione sono due: l'autore traduttore e l'autore tradotto. E l'operazione della traduzione coinvolge entrambi al punto che il testo traducendo si traduce nel testo da tradurre. E se quest'ultimo ha valore estetico il primo può acquistare esso stesso nell'esercizio della traduzione questo valore. E non soltanto nel testo attualmente prodotto della traduzione ma anche in altri testi che il traduttore-autore può produrre. È ciò che, per esempio, avviene nel Foscolo che traduce Sterne. Qui il traduttore traducendo si traduce al punto che da Jacopo Ortis diviene, nel corso di questa traduzione che dura per gran parte della sua vita, Didimo Chierico (sotto questo aspetto rinviamo a Ponzio 1997a: 158-65).



## 6. Traduzione, enunciazione, linguaggi e generi discorsuali

A rigor di termine, non si parla (sia nell'orale sia nello scritto) mai in una lingua ma sempre in un linguaggio della lingua. Solo la frase appartiene direttamente alla lingua, la lingua nella sua astrattezza indeterminata. Ma la frase non è di nessuno, non è in nessun contesto, non è rivolta a nessuno, non è detta in nessun senso preciso. Invece, l'enunciazione – che è una concreta espressione, intenzionale, assunta da un soggetto, rivolta ad un interlocutore, contestualizzata in un discorso, legata ad un contesto situazionale, e che è una risposta, dentro ad un tessuto dialogico, la quale a sua volta richiede risposta –, è sempre dentro ad un linguaggio. Generalmente il lavoro di traduzione non ha a che fare con frasi ma con enunciazioni. Soltanto un traduttore di testi di linguistica, di grammatica, di teoria della lingua, in cui generalmente si assume la frase come oggetto di analisi, potrebbe trovarsi nella situazione di tradurre frasi. L'ambiguità, o plurivocità, di una frase a causa del suo isolamento, può variare da lingua a lingua. Sicché, può facilmente accadere che una frase assunta come esempio, e talvolta con la pretesa di valere non come esempio di una regola relativa alla lingua a cui appartiene ma come esempio di regole generali del linguaggio umano, non solo non debba ma anche non possa essere tradotta. La pretesa da parte di Chomsky di dare frasi, in inglese, che valgano come esempio delle regole universali del linguaggio che la sua grammatica generativa trasformazionale si propone di stabilire, si infrange miseramente di fronte al fatto che quelle frasi tradotte, per esempio in italiano, non possono più essere usate come esempio. È sintomatico che in tutte le traduzioni dei testi di Chomsky in italiano le sue frasi-esempio vengano lasciate nell'originale inglese.

Il traduttore di testi orali o scritti in realtà non si trova mai di fronte alla frase ma di fronte all'enunciazione. Ci è capitato nelle traduzioni, soprattutto in quelle dei compiti a scuola, di aver trovato con contentezza e un senso di sollievo “la frase” consultando il dizionario bilingue e magari di aver avvertito il compagno di banco che a pagina tale “si trova la frase” già pronta in traduzione. In realtà quella che abbiamo trovato non è la frase ma l'enunciazione, detta da qualcuno (infatti molto spesso accanto alla “frase” è indicato il nome dell'autore che l'ha formulata) in un contesto e in un genere discorsuale determinato. L'enunciazione può certo presentare ambivalenze e ambiguità e dunque difficoltà di traduzione. Ma tali ambivalenze e ambiguità non hanno niente a che fare con quelle della frase, che non possono essere utilizzate come esempio di difficoltà di traduzione ma

semplicemente del fatto che la frase in quanto spezzone isolato della lingua, nella sua astratta indeterminazione, non appartenendo a nessuno, non essendo rivolta a nessuno, non dice niente a nessuno, può essere intesa in moltissimi sensi perché di fatto non ne ha nessuno.

Nell'errore di scambiare le insormontabili difficoltà di dare un senso alla frase con le difficoltà della traduzione incorre Giulio C. Lepschy (1981: 456-57, nella sua voce *Traduzione* dell'*Enciclopedia Einaudi*). Egli prende la frase inglese "His friend could not see the window" e, considerandone la possibilità di traduzione in italiano, conclude che il traduttore dovrebbe scegliere tra ventiquattro traduzioni diverse per questa semplice frase. In realtà, il traduttore non si trova mai di fronte a scelte del genere in cui, come lo stesso Lepschy è costretto a dichiarare, in realtà non è possibile nessuna scelta. Ma se, invece, il traduttore ha a che fare con questa frase diventata enunciazione, non c'è più ambivalenza o ambiguità o difficoltà di traduzione, perché il traduttore italiano saprà automaticamente se deve dire "amico" o "amica", "suo" o "sua", "riuscì" o "riusciva", "finestra", "finestrino", "sportello". Dunque è una scelta infelice quella di assumere questo caso come esempio della difficoltà della traduzione. In effetti, si può in generale dire che un linguista che si occupa di frasi, cosa che spesso la linguistica fa, sia essa la linguistica tradizionale tassonomico-strutturalista o generativo-trasformativa, nulla è in grado di dire al traduttore e nulla circa le difficoltà di traduzione dato che non si traducono generalmente frasi ma enunciazioni.

Come dice Bachtin (1988), la frase è la cellula della lingua come sistema astratto, l'enunciazione, invece, è la cellula del discorso concreto. E il discorso e, dunque, l'enunciazione fanno sempre parte di un genere discorsuale. Possiamo quindi parlare di linguaggio, o generi discorsuali, o di linguaggi settoriali, o di registri, o di linguaggi speciali, riferendoci al tessuto a cui un testo, dalla singola enunciazione ad un complesso più ampio come un intero discorso, un saggio, un libro, ecc., appartiene.

Con Sobrero (1993a: 237-78) possiamo chiamare "linguaggi speciali" (Sobrero dice "lingue" ma noi preferiamo dire "linguaggi" lasciando la parola "lingue" per indicare l'italiano, il francese, l'inglese, ecc.) le varietà di linguaggi in cui una lingua consiste distinguendoli in linguaggi speciali *settoriali* (il linguaggio conversazionale, sportivo, politico), e i linguaggi speciali *specialistici* (professionali, scientifici, ecc.). La stessa cosiddetta lingua standard è un linguaggio settoriale: un'enunciazione in lingua standard è un'enunciazione in un genere discorsuale determinato.

Tradurre significa sempre tradurre un testo appartenente ad un linguaggio speciale, conversazionale, burocratico, scientifico, ecc., oppure potremmo dire appartenente a un genere di discorso. Tra “linguaggio speciale” e “genere di discorso” ci sono delle differenze che già risultano se, per esempio, diciamo che il “linguaggio accademico” è un “linguaggio speciale” e che una “lezione universitaria” è un “genere di discorso”; e il linguaggio accademico può manifestarsi tanto nel genere di discorso “lezione”, quanto nel genere di discorso “dispensa”, quanto nel genere di discorso “manuale”. Ma qui non possiamo soffermarci su questa differenza e useremo l’una o l’altra espressione indifferentemente tenendo tuttavia conto che esse non combaciano. Per il fatto che la lingua non vive se non nei linguaggi di cui è fatta e in cui si manifesta, la competenza traduttoria è necessariamente relativa alla conoscenza di questi linguaggi, è competenza di determinati generi discorsuali, di determinati linguaggi settoriali e specialistici.

Si potrebbe dire che il traduttore che traduce da una lingua all’altra non esiste. Si tratta in realtà di un traduttore che traduce da un linguaggio specialistico, e da un genere discorsuale determinato appartenenti a una lingua, al linguaggio specialistico e al genere discorsuale appartenenti a un’altra lingua. Dunque la competenza traduttoria è sempre relativa alla competenza di determinati linguaggi e generi discorsuali. In questo senso si può dire che il traduttore è uno specialista, non in quanto traduttore ma in quanto specializzato in un determinato linguaggio speciale. Ciò può essere anche espresso dicendo che non solo non esiste il traduttore generico ma potremmo anche mettere in discussione la possibilità stessa della professione di traduttore. Un testo di medicina evidentemente non può essere tradotto da chi semplicemente professi “la traduzione”, ma da chi professi anche la medicina e conosca il linguaggio della medicina della lingua di partenza e della lingua di arrivo.

Ciò vale anche per un testo di filosofia e per un testo di letteratura, un romanzo e tanto più un testo poetico. È possibile tradurre un testo poetico? La domanda dovrebbe essere posta anche nei confronti di un testo di medicina, di un testo di filosofia, ma pure nei confronti di un testo di cucina. Per tradurre Artusi basta un “buon” traduttore generico? Tradurre un testo poetico non è una faccenda di competenza traduttoria semplicemente ma una faccenda di competenza “poetica”: *Scrittori tradotti da scrittori* è il titolo di una collana Einaudi.

Con Bachtin (1988) possiamo distinguere nei generi di discorso i *generi primari o semplici*, cioè i generi della parola oggettiva, diretta, e i *generi secondari o complessi* in cui i primi sono raffigurati, sicché la

loro parola diventa parola non più oggettiva ma oggettivata, parola indiretta, distanziata. Questi ultimi sono i generi letterari come il romanzo, i generi teatrali, la poesia lirica, ecc., mentre i generi primari sono tutti i generi discorsuali extraletterari.

Ebbene, potremmo dire che pure la traduzione può essere considerata un genere secondario perché anche qui si tratta di raffigurazione di altri generi ivi compresi i generi che, a loro volta, consistono in questa raffigurazione, vale a dire, i generi letterari. Ciò nello specifico sta a significare due cose: il carattere extralocalizzato della parola traduttiva che la avvicina alla parola letteraria perché, come questa, è parola non oggettiva ma oggettivata; e il suo carattere espositivo, esplicativo, analitico che la rende, come abbiamo detto, solo apparentemente, in maniera mascherata, parola diretta, ma in realtà si tratta di parola indiretta. Quest'ultimo aspetto, per il carattere necessariamente disambiguante, esplicativo, interpretativo-decisionale della traduzione può allontanare la parola traduttoria dalla parola letteraria, soprattutto dalla parola poetica che, invece, è allusiva, ambigua, polisemica. Ciò fa della traduzione un genere secondario particolare mettendola in una situazione di intrigante avvicinamento con la parola letteraria. Quest'ultima, collocata sullo stesso suo piano, quello dei generi discorsuali secondari, la sfida e ne evidenzia il difficile equilibrio tra parola oggettivata, come quella letteraria, e parola analitica come quella, al limite, di un discorso scientifico. Si tratta di una sfida perché la parola letteraria al tempo stesso si avvicina e si allontana, è affine ed estranea alla parola traduttiva.

Non è questa la sede per approfondire questo discorso. C'è interesse però sviluppare queste considerazioni evidenziando il fatto che l'appartenenza del genere discorsuale traduzione ai generi discorsuali secondari, nel senso suddetto, può far giocare alla traduzione un ruolo importante nella riflessione metalinguistica. E ciò a conferma di quanto già sopra abbiamo osservato. Nei generi secondari e dunque anche nella traduzione, l'enunciazione entra nel contesto del discorso che la raffigura, che la riporta, stabilendo con esso un rapporto dialogico, ed evidenziando così tutto lo spessore della sua portata dialogica. Come ha osservato Bachtin, nei generi di discorso secondari è possibile cogliere aspetti del dialogo costitutivo dell'enunciazione che i generi del discorso primari semplici, diretti, oggettivi, non rivelano. L'oggettivazione che il genere discorsuale comporta, il suo carattere di parola indiretta, anche se mascherata da parola diretta, conferisce alla traduzione un ruolo particolare rispetto a quello dei linguaggi settoriali e dei linguaggi speciali che essa traduce, un ruolo che dovrebb-

be essere tenuto presente quando si voglia cogliere tutto lo spessore dialogico del parlare orientandosi in quella direzione che Bachtin chiama metalinguistica. Egli dice:

se ci si orienta in modo unilaterale sui generi primari, si volgarizza inevitabilmente tutto il problema (il grado estremo di questa volgarizzazione è dato dalla linguistica behaviorista). Sono l'interrelazione dei generi primari e secondari e il processo di formazione storica di questi ultimi a gettare luce sulla natura dell'enunciazione (e, prima di tutto, sul problema complesso dell'interrelazione tra la lingua e l'ideologia, la concezione del mondo) (Bachtin 1988: 247-48).

Se si estende al genere discorsuale in generale ciò che Maria Corti dice del genere letterario, si può cogliere quanto sia importante la dialogizzazione dei generi a cui la traduzione contribuisce:

La scelta di un genere è già scelta di un certo modello interpretativo della realtà, sul piano sia tematico sia formale. Ogni genere porta le sue restrizioni nel cogliere il reale e il verosimile, ha una funzione selettiva e provocatoria, i suoi codici non sono mai neutrali, sono, per così dire, invenzioni umane, di lunga durata, che avviano il messaggio, in quanto tale, in una certa direzione (Corti 1976: 153).

La traduzione endolinguale è un importante correttivo, come abbiamo detto, alla chiusura monologica di ciascuno dei linguaggi speciali, settoriali e specialistici, e in questo senso la promuoveva Victoria Welby sperimentando la parola di un linguaggio settoriale o specialistico traducendola in quella di un altro. Ora, anche se la traduzione interlinguale è la traduzione dal linguaggio settoriale o specialistico in un corrispondente linguaggio settoriale o specialistico della lingua d'arrivo, tuttavia il suo carattere di genere discorsuale secondario o complesso, di parola oggettivata le consentono pur sempre un distanziamento critico nei confronti della parola e del suo linguaggio speciale o settoriale di appartenenza che vengono tradotti.

Perciò possiamo ritornare adesso su quanto abbiamo detto prima – per attutirlo e forse anche correggerlo – quando abbiamo osservato che il traduttore che traduce da una lingua all'altra, al limite, non esiste: il traduttore traduce sempre da un linguaggio specialistico e da un genere discorsuale determinato appartenenti a una lingua, al corrispondente linguaggio specialistico e al genere discorsuale appartenenti ad un'altra lingua. Sicché, dicevamo, la competenza traduttiva è sempre relativa alla competenza di determinati linguaggi e generi discorsuali e, perciò, in questo senso si può dire che il traduttore è uno specialista

non in quanto traduttore ma in quanto specializzato in un determinato linguaggio speciale. E, perciò, siamo arrivati al punto di poter concludere che non esiste il traduttore generico e forse potremmo mettere in discussione la possibilità stessa della professione di traduttore.

Adesso possiamo tornare su tutto questo e dire che la competenza traduttoria non si riduce alla competenza di determinati linguaggi e generi discorsuali, ma richiede la capacità di distanziamento che permetta di impiegarli non in maniera oggettiva, ma oggettivata. Se è vero che non esiste il traduttore generico, è anche vero che la padronanza di un linguaggio speciale e specialistico in due lingue, quella di partenza e quella di arrivo, non basta per tradurre. Ci vuole una competenza specifica di traduttore, una professionalità traduttoria che consiste nel professare la traduzione come genere discorsuale in cui la parola è oggettivata, raffigurata, in cui, sia pure all'interno di un solo linguaggio speciale o specialistico, si realizza il dialogo fra parola propria e parola altrui. Uno stesso genere discorsuale, uno stesso linguaggio speciale, tradotto, non risuona più come lo stesso: esso presenta un'alterità che è quella dell'incontro con la parola traduttoria che lo raffigura. Nella realizzazione di questo dialogo, nell'aprire la parola propria alla parola altra, consiste l'interpretazione del traduttore; è questo, possiamo dire, il suo mestiere specifico.

### *7. Traduzione, bilinguismo e poliglossia*

Nella situazione in cui il parlante parli due o più lingue, possiamo considerare la traduzione come mezzo e come espressione di ciò che viene indicato come "plurilinguismo dialogico". Con questa espressione s'intende la capacità di confronto e di interazione dialogici tra le lingue, presente nel parlante bilingue o plurilingue. Chi parla più lingue può essere in grado soltanto di passare da una lingua all'altra, ma non di considerare una lingua in rapporto all'altra, di vederla con gli occhi dell'altra. Le due lingue convivono nel parlante ma senza incontrarsi, senza dialogare tra di loro.

La traduzione diventa da questo punto di vista la possibilità di considerazione di una lingua dal punto di vista di un'altra lingua, di poterla dunque guardare dall'esterno con gli occhi di un'altra (v. Bachtin 1979b). La possibilità di utilizzare come interpretante di un segno verbale, qualsiasi esso sia (un singolo termine, un'intera enunciazione, un intero testo), un segno verbale di un'altra lingua, richiede il passaggio da ciò che gli studiosi del bilinguismo chiamano "bilingui-

smo funzionale”, cioè la semplice capacità di comunicare in due lingue diverse (spesso favorita da ambienti multiculturali e plurilingue), a una vera e propria competenza bilingue, vale a dire ad una capacità di riflessione metalinguistica nei confronti delle lingue.

Il tradurre da una lingua all'altra da parte del bilingue è al tempo stesso indicatore ed esercizio attraverso il quale egli realizza una padronanza critica delle lingue che parla, tanto maggiore e più estesa se la capacità di traduzione concerne il movimento a doppio senso tra due lingue. La traduzione da questo punto di vista come inerente alla competenza bilingue non rientra semplicemente nella sfera della competenza comunicativa ma riguarda la formazione linguistica complessiva della consapevolezza linguistica e dunque della capacità critica del parlante. Tanto la “consapevolezza linguistica” quanto la “coscienza metalinguistica”, la prima implicita e spontanea, la seconda intenzionale, formale ed esplicita, sono fortemente favorite da una situazione di bilinguismo che è diventato interazione dialogica tra le lingue, che è divenuto “bilingualità”, espressione con cui Hamers e Blanc (in *Bilingualité et bilinguisme*, 1983) indicano la piena padronanza di due lingue da parte del parlante bilingue (v. Titone 1996).

L'esercizio della traduzione blocca l'automatismo della competenza comunicativa nel senso che costringe ad una riflessione metalinguistica sulla lingua, ad un suo impiego mediato, consapevole, ad un distanziamento dalla propria lingua in modo da averne una visione critica. È noto che nell'apprendimento di una lingua straniera di tipo scolastico, tanto più se tardivo, siamo portati ad esprimerci in essa traducendo dalla nostra lingua. La scarsa padronanza della lingua straniera si misura dal fatto che formuliamo il nostro pensiero nella lingua materna e poi lo traduciamo. Questo livello è certamente indicativo di una scarsa competenza comunicativa, benché la competenza linguistica, cioè la conoscenza delle regole della lingua straniera, possa essere anche buona, e bisogna attendere una fase di automatismo in cui ci accada di pensare nella seconda lingua per poter dire di possederla effettivamente. Tuttavia bisogna anche riconoscere che questo raggiunto automatismo, con la conseguente competenza comunicativa, ci fa perdere la coscienza dei rapporti, delle somiglianze, delle differenze tra le due lingue, ci fa passare dall'una all'altra con disinvoltura senza che esse si incontrino dialogicamente tra di loro e si considerino l'una con gli occhi dell'altra.

La conoscenza di una seconda lingua, non semplicemente come strumento comunicativo, ma come fattore formativo rivolto allo sviluppo della consapevolezza linguistica del parlante, dovrebbe avere

nella traduzione la pratica centrale e costante della propria realizzazione. Il riconoscimento dell'importanza della traduzione nell'insegnamento delle lingue straniere è connesso con una concezione dell'apprendimento di una seconda o di una terza lingua non inteso semplicemente come incremento degli strumenti comunicativi, ma come sviluppo del linguaggio in quanto abilità cognitiva complessa (v. *ivi*: 18). La traduzione con la sua necessaria coscienza metalinguistica diventa fondamentale lì dove si riconosca che la conoscenza di un'altra lingua serve per superare barriere non soltanto di ordine comunicativo, ma anche di ordine cognitivo presenti nel parlante vincolato ad un'unica lingua.

Se chiamiamo "poliglossia" o "bilinguismo consecutivo" l'acquisizione per apprendimento formale, generalmente scolastico, di una o più lingue oltre la prima appresa per assimilazione ambientale, possiamo dire che la traduzione ha nella poliglossia un ruolo particolarmente importante. Ciò soprattutto se includiamo nella conoscenza linguistica la coscienza metalinguistica. Del resto la conoscenza di una seconda lingua dovrebbe mirare proprio alla formazione di una conoscenza metalinguistica non soltanto riguardo alla seconda lingua ma anche e soprattutto nei confronti della prima lingua. Da questo punto di vista, come osserva Titone, la "bilingualità, come stato psicologico implicante fattori intellettivi e atteggiamenti motivazionali, sembra essere un fattore particolarmente forte nell'influenzare lo sviluppo della coscienza metalinguistica perfino in bambini molto piccoli cresciuti in uno stato di bilinguismo simultaneo" (*ivi*: 190-91).

Ci sono state teorie dell'apprendimento linguistico fondamentalmente basate sul comportamentismo nella sua versione più riduttiva e meccanicistica. Tali teorie hanno mirato soprattutto alla realizzazione della conoscenza della seconda lingua in funzione unicamente comunicativa e secondo un rapporto diretto, immediato, mirando alla realizzazione di automatismi sulla base dello stimolo risposta e alla massima velocizzazione dell'apprendimento linguistico sulla base di una "full immersion".

Non ci soffermeremo qui sui limiti di queste procedure di apprendimento ma ci interessa evidenziare come in esse è proprio la conoscenza metalinguistica ad essere trascurata. E ciò in conseguenza del fatto che si può anche pervenire a una buona competenza comunicativa della seconda lingua senza che però quest'ultima riesca a comunicare con la prima e viceversa. Ciò a cui si rinuncia a priori, perlomeno al livello di progettazione didattica, anche se poi sono possibili i recuperi per iniziativa personale, è un bilinguismo o plurilinguismo



dialogizzato nel senso che abbiamo detto. Di ciò si dovrebbe tener conto soprattutto nell'insegnamento della lingua straniera nella scuola elementare dove evidentemente non è tanto la funzione comunicativa a funzionare da obiettivo e da incentivo quanto soprattutto, sia pure sotto forma di gioco, la curiosità per le differenze tra le due lingue, che un loro diretto raffronto può evidenziare, non fosse altro che per mostrare il carattere relativo non solo della nominazione delle cose ma anche della ripartizione delle esperienze dei vissuti e delle coordinate spazio-temporali. È significativo che nei *Nuovi programmi didattici per la scuola primaria*, 1995, l'insegnamento della lingua straniera venga considerato come un incremento alla "organizzazione delle conoscenze", alla consapevolezza critica, capace di superare pregiudizi collegati con la visione del mondo della propria lingua. Esplicitamente si dice che esso deve contribuire alla riflessione sulla propria lingua, "in situazioni di contrasto o analogia tra l'italiano e la lingua straniera" (*Nuovi programmi didattici per la scuola primaria*).

Tutto ciò che abbiamo detto a proposito della traduzione interlinguale in riferimento al bilinguismo vale anche per quello che possiamo indicare, in contrapposizione al "plurilinguismo esterno", come "plurilinguismo interno" a una stessa lingua. La possibilità di padroneggiare più linguaggi di una stessa lingua con l'aggiunta della capacità di metterli a confronto, di tradurli, l'uno nell'altro, è la condizione primaria della riflessione critica e della presa di coscienza del proprio rapporto con la lingua. Aniché coesistere separatamente, senza comunicare tra di loro, le lingue, i linguaggi, i diversi registri linguistici, i dialetti tra di loro e con la lingua standard o nazionale, possono entrare in rapporto di traduzione all'interno di una stessa coscienza linguistica. Si può dire dunque che più c'è, nella coscienza linguistica di una stessa persona, traduzione interlinguale (tra lingue diverse), più c'è traduzione endolinguale (tra linguaggi di una stessa lingua), quest'ultima tanto di tipo diafasico (tra registri diversi), quanto di tipo diglossico (tra lingua standard o nazionale e dialetto), più c'è traduzione diamesica (tra diversi mezzi di espressione verbale, orale e scritto, ivi comprese in quest'ultimo, la digitazione, la scrittura non lineare dell'ipertesto tramite computer, ecc.), e tanto maggiore sarà la consapevolezza linguistica, la quale è inseparabile dalla formazione complessiva della persona. Ma invece del confronto dialogico tra lingue, linguaggi, registri e mezzi espressivi, può esserci una situazione analoga a quella descritta da Bachtin nel saggio "La parola nel romanzo" (1934-35):

[...] il contadino analfabeta, infinitamente lontano da ogni centro e ingenuamente immerso in una realtà quotidiana immobile e per lui incontrollabile, viveva in alcuni sistemi linguistici: Dio lo pregava in una lingua [meglio: in un linguaggio] (lo slavo ecclesiastico), le canzoni le cantava in un'altra, nella cerchia familiare parlava in una terza, e quando si metteva a dettare a un alfabetista una supplica per le autorità del suo distretto, cercava di parlare anche una quarta (ufficiale, "burocratica"). Queste sono tutte *lingue diverse* [*linguaggi diversi*] anche dal punto di vista dei connotati dialettologico-sociali astratti. Ma queste lingue [*linguaggi*] non erano *dialogicamente correlate* nella coscienza linguistica del contadino, il quale passava dall'una all'altra senza pensarci, automaticamente: ognuna di esse era indiscutibile nel suo posto, e il posto di ognuna era indiscutibile. Egli non sapeva ancora guardare una lingua [un linguaggio] [...] con gli occhi di un'altra lingua [...] (Bachtin 1979b:103).

Tornando alla traduzione interlinguistica e al bilinguismo si può dire che la conoscenza di due o più lingue tanto che sia agevolata dall'appartenenza a una comunità bilingue, tanto che si tratti di poliglossia o di bilinguismo consecutivo nel senso che la seconda o terza lingua vengono acquisite per apprendimento formale, scolastico, bisogna mirare al plurilinguismo dialogico in quanto esso soltanto permette di parlare di una vera e propria padronanza linguistica. La "potente, chiarificante istanza delle lingue straniere", il "correttivo, critico derisorio" fornito dalla possibilità di vedere una lingua con gli occhi di un'altra lingua è la condizione di una coscienza metalinguistica. E la traduzione costituisce in tutto questo uno dei momenti più forti di rapporto dialogico tra le lingue. Di questo bisogna che si tenga conto nell'insegnamento delle lingue straniere se esso è rivolto ad ottenere non un meccanico (*saper*) parlare una lingua ma una consapevolezza metalinguistica di ordine fonologico, sintattico, semantico, che la traduzione agevola tramite la riflessione sui rapporti tra una lingua e l'altra. Ciò significa però anche che la pratica della traduzione deve avvenire in un contesto strumentale in cui sia presente anche la teoria, in cui siano presenti anche basi di linguistica contrastiva e di teoria della traduzione.

## 8. Interpreti e traduttori

Se consultiamo su un buon dizionario di lingua italiana le voci "tradurre", "traduzione", "traduttore", e "interpretare", "interpretazione" e "interprete" possiamo farci un'idea dei "luoghi comuni" relativi a queste parole. Qualsiasi teoria si voglia proporre della traduzio-

ne, e qualsiasi sia la nostra concezione dell'interprete e del traduttore dobbiamo inevitabilmente partire dai luoghi comuni e fare i conti con essi. Per altro, esiste una scuola di "interpreti e traduttori" che già orienta questi due termini nel senso di una precisa professionalità. Se consultiamo il dizionario Devoto-Oli troviamo che "tradurre" (a parte il significato detto "letterale" di trasferire una persona o cosa da un luogo ad un altro e quello burocratico di trasferimento di un detenuto da un carcere a un altro, che potrebbero gettar luce metaforica sulla traduzione, soprattutto il secondo, come liberazione momentanea di un testo dal carcere della sua lingua per trasferirlo nel carcere di un'altra) significa "trasferire un testo, scritto od orale, in lingue diverse dall'originale". Tale traduzione può essere "all'impronta", "alla lettera", "a senso", "per estensione". Tradurre "indica lo svolgimento in diversa formulazione di un dato concetto: t. in parole chiare, in parole povere; t. in cifre un affare; t. un'idea nel marmo, sulla tela". Troviamo in queste definizioni tutti e tre i significati di traduzione indicati da Jakobson (1966: 56-64): la traduzione interlinguale; la traduzione endolinguale; la traduzione intersemiotica. Il "traduttore" viene definito come "esecutore di una traduzione"; e la traduzione come "elaborazione di un testo allo scopo di riproporlo in un'altra lingua" (e qui i significati di traduzione endolinguale e intersemiotica, attribuiti al verbo tradurre, vengono cancellati). Interessanti sono gli interpretanti (definizioni) che il dizionario propone a proposito di interpretare, interpretazione, interprete. "Interpretare" equivale a "tradurre", ma può essere anche usato per fare riferimento "alla recitazione teatrale o cinematografica o anche all'esecuzione musicale"; "interpretazione" equivale a "traduzione di un fatto in termini valevoli sul piano intellettuale e pratico", ma anche alla "resa di un personaggio o di un testo da parte di un attore o di un esecutore". Infine, per quanto riguarda "interprete" questa parola viene definita, in primo luogo, come "persona che si assume la traduzione di un fatto in termini valevoli sul piano intellettuale e pratico": gli i. della *Divina Commedia*. Soltanto in senso "arcaico" "interprete" indica "traduttore". Significa anche "intermediario tra autore e fruitore in un testo musicale e drammatico". Solo in senso secondario significa "professionista incaricato di rendere possibile, durante una tempestiva traduzione, il colloquio o la corrispondenza tra persone di lingua diversa: è i. presso l'ambasciata americana".

Riprendendo questi vari significati, sulla base delle considerazioni fin qui fatte, potremmo dire che tradurre e interpretare non possono essere distinti, come pure, di conseguenza, il traduttore e l'interprete.

Il traduttore è necessariamente un interprete. E ciò non nel significato di traduttore simultaneo ma nel senso che, più o meno, meglio o peggio, il traduttore si rende interprete di un testo e di un autore alla maniera in cui lo fa l'esecutore di un brano musicale o l'interprete di un testo drammatico o cinematografico. La domanda che si pone Lepschy (1981: 453): "deve il traduttore cercare di identificarsi con l'autore, e sostituirsi a lui [...] o deve invece porsi come un interprete e un intermediario [...]?" riceve un'immediata risposta che va nella direzione della seconda alternativa se si considera traduzione come interpretazione e l'interprete non semplicemente a sua volta sinonimo di traduttore ma anche nel senso dell'attore o del musicista che esegue. L'interpretazione, come nel caso dell'attore, non può essere totale immedesimazione. Del resto abbiamo detto che il discorso della traduzione appartiene ai generi secondari o complessi nel senso di Bachtin, e che la sua parola è discorso indiretto mascherato da discorso diretto. D'altra parte Bertoldt Brecht raccomandava all'attore di non identificarsi nel personaggio che impersonava ma di prenderne le distanze, di mostrarlo, dove qui "mostrare" non è evidentemente un fatto puramente deittico, ostensivo, ma è, come nella traduzione, una spiegazione-spiegamento, con funzione analitica ed espositiva. Infatti, per dirla con le parole dello stesso Lepschy: "il traduttore non è, di solito, un imbroglione, che cerca di farsi credere Omero, o Shakespeare, o Goethe" (*ibidem*). Del resto proprio se un "imbroglio" del genere avvenisse, il testo sarebbe tutt'altro che rispettato. Il rispetto del testo consiste, invece, proprio nel fatto che a questa identificazione il traduttore non mira affatto. D'altra parte, però, il seguire passo passo, parola per parola il testo, è tutt'altro che far sentire la voce dell'autore e realizzare la simulazione del suo ascolto: ciò non ottiene altro che quel genere di testo che per convenzione si indica come "traduttore", cioè, secondo la simpatica definizione che ne dà il Devoto-Oli, "quel libretto contenente la traduzione di classici greci o latini [ma ovviamente anche di altre lingue], ad uso di studenti pigri e sprovveduti" (Devoto-Oli: voce *traduttore*). La situazione paradossale che il massimo di identificazione con l'originale si ribalti in una traduzione del livello di un "traduttore" è ironicamente descritta in *Pierre Menard, autor del "Quijote"* di Borges (1939): "Non volle comporre un altro *Chisciotte* – cosa che è facile – ma *il Chisciotte*. Inutile specificare che non pensò mai a una trascrizione meccanica dell'originale; il suo proposito non era di copiarlo. La sua ambizione mirabile era di produrre alcune pagine che coincidessero – parola per parola e rigo per rigo – con quelle di Miguel de Cervantes" (Borges 1980: 39).

Poiché la traduzione non è semplice trasferimento da una lingua all'altra, come si trasferisce un oggetto o come si traduce un prigioniero da un carcere all'altro, i problemi che si presentano al traduttore lo coinvolgono necessariamente come interprete dell'autore, del testo. Sono interessanti sotto questo riguardo le pagine dedicate da Milan Kundera in *I testamenti traditi* alle prevaricazioni del traduttore in nome di regole del tutto estranee al testo che traduce (v. Kundera 1994: 104-23). Ciò accade, per esempio, quando per evitare la "traduzione letterale" il traduttore vuole dare valore letterario alla metafora, accrescendone esageratamente l'espressività fino a travisarne il senso. Un'altra fallacia in cui incorre il traduttore che ubbidisce a regole generali come quella che ci insegnano a scuola di evitare le ripetizioni è ciò che Kundera chiama "riflesso di sinonimizzazione" (ivi: 112), che consiste nel ricorrere a una vasta gamma di sinonimi secondo le regole del *bello stile* pur di evitare l'oltraggio della ripetizione all'eleganza stilistica. Kundera mostra errori del genere, riferendosi alle traduzioni francesi, a proposito di alcuni importanti passi di *Il Castello* di Kafka, dove la metafora, la ripetizione, l'essenzialità del vocabolario svolgono un ruolo centrale nella caratterizzazione della parola letteraria kafkiana, dove la sua "melodia incantatoria è fondata interamente sulle ripetizioni" (ivi: 119). Motivi "estetici" superficiali e di "semplificazione" possono indurre il traduttore a spezzare un periodo troppo lungo o un paragrafo che si prolunga per più pagine. Naturalmente ci sono differenze da una lingua all'altra nella capacità di reggere a un intreccio di subordinate troppo complesso e troppo ampio. Ma anche qui non si possono seguire regole generali. Kundera fa notare che i paragrafi visualizzano un certo movimento della prosa e non possono essere cambiati a piacere; e lamenta che i due unici paragrafi che costituiscono il terzo capitolo del manoscritto di *Il Castello* diventano cinque nell'edizione di Max Brod, e novanta e novantacinque nelle due maggiori traduzioni francesi (Vialatte rivista poi da Claude David e Bernard Lortholary).

I problemi della traduzione di testi letterari certamente non sono gli stessi della traduzione di testi estranei ai generi della letteratura; ma, tenerli presenti può servire a evidenziare la necessità del mantenimento di un rapporto dialogico tra interprete e testo, a qualsiasi genere appartenga, che è l'unica condizione di un rapporto in cui l'interprete non prevarichi, neppure con la pretesa dell'immedesimazione, ma instauri un rapporto di alterità: è l'alterità tra interpretato e interprete, condizione ed espressione insieme della dialogicità fra testo che legge e traduce e testo letto e tradotto, ciò che, in effetti, sancisce

“i limiti dell’interpretazione”. Quanto Bachtin dice in *Per una metodologia delle scienze umane* (1974) a proposito del carattere dialogico del testo può gettare luce sul rapporto dialogico della traduzione:

Il testo vive soltanto venendo a contatto con un altro testo (con un contesto). Soltanto nel punto di questo contatto di testi si accende una luce che illumina avanti e indietro e rende un testo partecipe al dialogo. Sottolineiamo che questo contatto è un contatto dialogico tra i testi (enunciazioni) e non un contatto meccanico di “opposizioni”, possibile soltanto nell’ambito di un solo testo (ma non del testo e dei contesti) tra gli astratti elementi (*segni* all’interno del testo) e necessario soltanto nella prima fase della comprensione (della comprensione del significato e non del senso). Al di là di questo contatto c’è il contatto di persone e non di cose (al limite) (Bachtin 1988: 378).

La comprensione del senso, condizione dell’interpretazione traduttiva, si realizza necessariamente sullo sfondo della comprensione dialogico-attiva tra interprete e testo.

### 9. Traduzione e traducibilità

Possiamo adesso occuparci della questione della traducibilità, vale a dire della possibilità o impossibilità di tradurre da una lingua ad un’altra, sulla base di quanto finora abbiamo detto. Si potrebbe dire che sotto forma di accenni e in maniera frammentaria tale questione è stata, sia pure implicitamente, già affrontata nei paragrafi precedenti. Adesso è opportuno che lo si faccia in maniera diretta e unitaria. E ciò può anche avere il senso di trarre le conclusioni di quanto abbiamo detto nei paragrafi precedenti.

Chiedersi se le lingue comunicano tra di loro è una domanda mal posta. Due lingue, per quanto possano essere vicine sul piano della loro formazione storica, non comunicano. Se due parlanti di due lingue diverse riescono a comunicare ciascuno parlando la propria lingua è perché ciascuno conosce la lingua dell’altro sia pure nella forma limitata della comprensione passiva. Ma mai potrebbero farlo sulla base di una capacità di comunicazione delle lingue tra di loro, le quali da questo punto di vista non comunicano affatto. Ciò non significa evidentemente che lingue coesistenti non abbiano avuto rapporti tra di loro nei loro processi di formazione e di trasformazione e non continuino ad averne, oltre che ad essere in collegamento, per esempio, in quanto lingue neo-latine, o in quanto lingue germaniche, con un passato in qualche maniera comune. Ma questa comunanza non impedi-

sce le differenze e la non sovrapponibilità dei due complessivi universi di discorso che due lingue, per quanto vicine, rappresentano. Ogni lingua ha una sua particolare specificità su tutti i livelli in cui può essere analizzata: fonologico, intonazionale, sintattico, semantico, lessicale, pragmatico, semiotico-culturale. È noto l'inganno che parole "simili", o quasi, di lingue diverse possono produrre sul traduttore sprovveduto. È il caso di quei termini ed espressioni che vengono indicati come "falsi amici".

Soprattutto Hjelmslev (1968) ha contribuito a mostrare come la stessa materia, "purport", sia sul piano dell'espressione sia sul piano del contenuto, venga organizzata in maniera differente dalle diverse lingue.

Quindi possiamo dire che le lingue in quanto tali non comunicano tra di loro. Ma la domanda giusta per quanto riguarda la traduzione concerne non la comunicazione ma la esprimibilità. E dunque la questione della traducibilità è questa: ciò che è detto in una lingua può essere espresso in un'altra lingua?

La risposta non dovrebbe essere di tipo induttivo, cioè andando a verificarla volta per volta in tutti i casi e tra tutte le lingue. Ne dovrebbe, dato l'ambito in cui siamo, vale a dire, quello storico-culturale o, come si dice, delle scienze umane e non in qualche disciplina formale, essere di tipo deduttivo facendola derivare da qualche premessa teorica o da qualche assioma. La risposta che possiamo dare, in questo caso, è di tipo abduttivo o ipotetico-deduttivo, vale a dire ottenibile sulla base di un'inferenza che permette un'ipotesi da verificare volta per volta.

In quest'ultimo senso possiamo dire che tradurre è sempre possibile e ricaviamo questa convinzione dal carattere metalinguistico del verbale. La traduzione interlinguale avviene nell'ambito di un terreno comune a tutte le lingue, il verbale. È traduzione interverbale alla stessa maniera in cui lo è quella endolinguale, cioè quella che avviene tra linguaggi di una stessa lingua. Ed è evidente che un parlante bilingue che non abbia, riguardo le due lingue di cui è competente, difficoltà traduttive di tipo interlinguale, possa averne, invece, sul piano della traduzione endolinguale nei confronti di linguaggi speciali (settoriali e specialistici) all'interno di una stessa lingua.

La traducibilità interlinguale concerne dunque un terreno comune ed anche una pratica comune a cui il parlante di una sola lingua è esercitato, vale a dire, quella della esprimibilità transverbale. Il verbale ha, rispetto a se stesso, questa caratteristica specifica che lo differenzia dai linguaggi non verbali: la capacità metalinguistica. Il segnico verbale può dire di sé, rendersi oggetto, interpretato, a differenza del segnico

non verbale (a ciò si potrebbe aggiungere anche la capacità del verbale di esprimere i linguaggi non verbali sicuramente in maniera maggiore di quanto non sia il contrario ma ciò qui non interessa). Abbiamo visto come avere a disposizione più linguaggi all'interno di una stessa lingua accresce la possibilità di uso metalinguistico da parte del parlante. E tuttavia il distanziamento tra metalinguaggio e linguaggio-oggetto, permesso dal plurilinguismo interno a una stessa lingua, è certamente inferiore a quello fornito da un'altra lingua. Se dunque consideriamo il problema della traducibilità in termini di esprimibilità dobbiamo senz'altro convenire che il rapporto con un'altra lingua favorisce l'esprimibilità e che la traduzione non solo è possibile ma incrementa la capacità metalinguistica del parlante.

D'altra parte, in quanto la traduzione interlinguale è traduzione interverbale essa si realizza sulla base di ciò che Rossi-Landi chiama "parlare comune", vale a dire, sulla base di un "insieme di tecniche umane relativamente costanti", "come qualcosa di ampiamente internazionale (e non di limitato in ambiti nazionali-culturali)" (1998: 165). Ciò implica che il rapporto di somiglianza, come già abbiamo visto, che la traduzione deve comportare fra testo originale e testo tradotto non è né un rapporto di isomorfismo, né un rapporto di superficiale analogia, ma deve invece contenere *rapporti omologici* che sono di ordine genetico-strutturale e che sono dovuti al fatto che i due testi, malgrado la differenza relativa alle lingue di appartenenza, hanno una specie di filigrana comune che è ciò che Rossi-Landi appunto chiama il "parlare comune".

Per la capacità metalinguistica del verbale è sempre possibile una riformulazione di ciò che viene detto, sia che questa riformulazione avvenga nello stesso linguaggio e nella stessa lingua, sia, e anzi tanto meglio, se avviene in un altro linguaggio e in un'altra lingua. La traducibilità è inerente al verbale. Da questo punto di vista essa non solo è resa possibile dal "parlare comune" in contrasto con concezioni delle lingue come sistemi chiusi e autosufficienti e con le estremizzazioni delle differenze tra le lingue in termini di teoria della "relatività linguistica". Ma possiamo anche dire che la traducibilità in quanto uso metalinguistico è una caratteristica comune delle lingue, che quindi fa essa stessa parte di ciò che con Rossi-Landi stiamo chiamando "parlare comune".

Inoltre, come discorso riportato, la traduzione si avvale di una pratica a cui tutte le lingue sono addestrate, vale a dire, quella del riportare il discorso altrui. Ogni lingua secondo regole sintattiche diversificate prevede forme di discorso diretto, indiretto e indiretto libero, a



cui, comparando francese, tedesco e russo e facendo riferimento ad autori che di ciò si sono occupati quali Ch. Bally, E. e G. Lerch e E. Lorck, Bachtin, nel libro apparso sotto il nome di Vološinov nel 1929, *Marxismo e filosofia del linguaggio* (v. Vološinov 1976), dedica l'intera ampia terza parte.

Del rapporto tra discorso riportato e traduzione ci siamo occupati sopra nel paragrafo dedicato a questo tema. Qui possiamo riprendere il discorso per dire che la traducibilità da una lingua all'altra si avvale di questa disponibilità o di questo allenamento di qualsiasi lingua a riportare il discorso altrui, secondo modalità che si sono nella tradizione coagulate sotto forma di regole. Ma al discorso riportato è abituata non solo la *langue* ma anche la *parole*. La *parole* individuale è sempre più o meno discorso riportato nella forma della imitazione, della stilizzazione, della parodizzazione, della polemica diretta o nascosta (insomma secondo tutte quelle modalità a cui lo stesso Bachtin ha dedicato una precisa analisi nelle pagine delle sue due diverse stesure del *Dostoevskij*, del 1929 e 1963).

La presenza della parola altrui nella parola propria, il fatto che la parola propria si debba fare spazio tra le intenzioni della parola altrui e quindi il suo carattere costitutivamente dialogico, favorisce la disposizione dialogica della parola traduttiva. Dunque, sia per l'inclinazione della lingua sia per l'inclinazione della enunciazione a riprendere e a riportare il discorso altrui, l'attitudine a riportare la parola altrui da una lingua all'altra sotto forma di traduzione è già iscritta nel funzionamento linguistico e nella tradizione linguistica che rendono possibile il parlare. Semmai le maggiori difficoltà che il traduttore può incontrare sono quelle relative al fatto che l'enunciazione o il testo che egli traduce appartengono a linguaggi speciali (settoriali o specialistici) che egli non conosce bene o non maneggia adeguatamente. Ma ciò non è nulla di diverso dalle difficoltà di traduzione endolinguale, presenti cioè nel passaggio da un linguaggio all'altro nell'ambito di una stessa lingua. Pertanto queste difficoltà non possono essere chiamate a convalida di concezioni che sostengono l'intraducibilità interlinguale.

Se dal livello della traduzione interlinguale ci spostiamo nella direzione di un territorio più ristretto, quello della traduzione endolinguale, possiamo trovare in quest'ultima, come abbiamo visto, giustificazioni circa la traducibilità interlinguale. Ma anche se ci spostiamo nella direzione di un territorio più allargato, cioè dal verbale in generale (in cui avviene la traduzione interlinguale e endolinguale) a quello dei linguaggi (umani) verbali e non verbali, l'ipotesi della traducibilità può

trovare ulteriore sostegno nel fatto che si traduce anche al livello interlinguistico: un testo teatrale e la sua messa in scena, un romanzo e il suo rifacimento filmico, un brano musicale e la sua esecuzione in danza, una novella e la rappresentazione in balletto, ecc. E in qualche maniera è possibile trovare traduzioni in quanto riformulazioni, cioè di tipo endolinguistico, all'interno di uno stesso linguaggio (nella forma di citazione, imitazione, rifacimento, ispirazione, stilizzazione sia in pittura, sia in musica, ecc.). Dunque a maggior ragione, per la capacità metalinguistica del verbale, è possibile la traduzione interlinguale.

Se ci spingiamo ancora a un livello più ampio passando dal linguistico al semiotico, possiamo dire che la traduzione non è che un aspetto della generale capacità o meglio necessità di un segno, per essere tale, di essere trasposto in un altro segno, cioè del fatto che non c'è segno senza interpretante.

Per quanto riguarda quel tipo di traduzione a cui si fa spesso riferimento per dichiararne l'impossibilità, e cioè la traduzione di un testo letterario, e soprattutto di un testo poetico, anche sotto questo riguardo le considerazioni che abbiamo fatto sul carattere oggettivo, distanziato, indiretto, exotopico della parola traducete possono essere richiamate per avvalorare, invece, la tesi della traducibilità. Infatti, risultano rapporti di somiglianza, non superficiali ma omologici, cioè per formazione e per struttura, tra la parola letteraria e la parola poetica, da una parte, e la parola traduttiva, dall'altra. Entrambe si differenziano dalla parola dei generi diretti, dalla parola oggettiva, identificata con il soggetto che la produce. E come la parola letteraria e poetica anche la parola traduttiva appartiene ai generi che raffigurano altri generi di discorso, cioè ai generi complessi e secondari. Queste caratteristiche comuni rendono meno distante di quanto si pensi la parola letteraria dalla parola della traduzione.

Ma "traducibilità" non significa soltanto possibilità di traduzione. La traducibilità indica anche un rapporto aperto tra testo in lingua originale e testo tradotto. Essa, come l'interpretabilità in generale di un testo – interpretabilità in cui la traducibilità rientra come caso specifico – sta a dire anche che la traduzione di un testo resta aperta, che un testo tradotto resta, nella stessa lingua in cui è stato tradotto ed eventualmente da parte dello stesso traduttore, ancora traducibile. Lo spessore segnico di ciò che è tradotto, o la sua complessità, o la sua materialità semiotica, si evidenzia nella non esauribilità dell'originale nel testo che lo traduce. Anche di questo senso di "traducibilità" si deve tener conto quando consideriamo i limiti di una traduzione, come in generale di una interpretazione.

## *I segni senza linguaggio*

Gli animali e tutte le altre creature, non li amo con una cordialità terrestre, le cose terrestri m'interessano meno delle cose cosmiche.

Paul Klee

### *1. La comunicazione e il parlare*

La questione “come comunicano gli animali che non parlano?” non è una semplice curiosità. E neppure è soltanto una faccenda di ordine zoologico o etologico. Intanto c'è da osservare che questa è una domanda plausibile. Generalmente si conviene, al livello di senso comune, che gli animali comunicano. Eppure proprio gli studiosi della comunicazione e dei segni, i semiologi in particolare, hanno circoscritto la comunicazione nell'ambito del mondo umano. C'è ancora chi non ha dubbi nel ritenere che “animale comunicante” possa essere una qualificazione specificante dell'uomo. In realtà, comunicante non è solo l'uomo, ma ogni animale, anzi la caratterizzazione di comunicante riferita all'uomo ne evidenzia semplicemente la sua appartenenza al regno animale. E neppure. Oggi gli studi nell'ambito della biologia mostrano come comunicanti siano anche gli appartenenti agli altri due grandi regni, le piante e i funghi. Non solo, ma la comunicazione è presente anche al livello dei microrganismi, sia al livello delle cellule col nucleo non avvolto da membrana, batteri o procarioti, sia al livello delle cellule più sviluppate e col nucleo avvolto da membrana o eucarioti, di cui i tre grandi regni sono fatti (come lo è anche un quarto regno, quello dei protisti, comprensivo di ciò che

non è né animale, né pianta, né fungo, in quanto la sua nutrizione non avviene né per fotosintesi, né per ingestione, né per decomposizione, ma tramite una compresenza di questi processi: alghe, per esempio). Ormai anche nel linguaggio ordinario si parla di comunicazione intercellulare (e nessuno equivocherebbe pensando che il riferimento è costituito da due persone che comunicano tramite cellulare o telefonino!), di codice genetico, ecc. Sicché, dire che l'uomo è un animale comunicante è come dire che l'uomo è un essere vivente. Infatti, non è certo che dove non c'è vita non ci sia comunicazione, ma non c'è dubbio invece che dove c'è vita c'è comunicazione, al punto che si può dire che vita e comunicazione coincidono. Perciò, rispetto alla suddetta presunta "definizione" dell'uomo, risulta molto più caratterizzante, benché anch'essa assolutamente nulla dica della specificità del genus *Homo*, la sua "definizione" come mammifero.

Ma neppure si può caratterizzare l'uomo qualificandolo "animale parlante". Che non sia il parlare la prerogativa specifica dell'uomo basta ad attestarne l'esistenza di sordomuti, persone umane a tutti gli effetti, capaci di livelli alti di espressione culturale e tuttavia prive di parola.

Già da queste considerazioni iniziali risulta evidente che non è facile occuparsi della questione di come comunicano gli animali che non parlano senza trovarsi a trattare della comunicazione umana. Infatti, "animali che non parlano" è un'espressione che soltanto da un punto di vista antropocentrico è concepibile. Ma non si tratta soltanto di un punto di vista antropocentrico. Tale punto di vista è anche logocentrico perché il parlare è considerato, a torto e facendo torto, come abbiamo detto, ai sordomuti, come condizione necessaria dell'essere umano. A parte la faccenda dei sordomuti, pare che soltanto l'1% della comunicazione umana avvenga tramite il parlare, cioè tramite segni verbali; per tutto il rimanente 99% comunichiamo con segni non verbali. Inoltre, l'apprendimento verbale dell'essere umano avviene sulla base di una comunicazione vitale non verbale tra l'infante e la madre principalmente, oltre agli altri che se ne prendono cura. È inutile dire che la comunicazione non verbale dell'infante è decisiva non solo per la sua sopravvivenza, ma per l'intera formazione successiva della persona.

Se ci soffermiamo meglio sulla questione indicata all'inizio di questo paragrafo, cioè come comunicano gli animali che non parlano, ci accorgiamo che così come l'abbiamo formulata essa contiene qualcosa di impreciso se vogliamo riferirci, come di fatto è, e come sicuramente il lettore ha pensato sin dall'inizio, alla comunicazione degli ani-

mali non umani. Infatti, non è il non parlare che li distingue dall'uomo, non è vero che "al mio cane manca solo la parola" (quando si dice questo, il cane è sempre il "mio" di qualcuno). Che manchi solo la parola è vero per il sordomuto, o per l'infante. Ma è facile incorrere in espressioni del genere, come è facile prendere per buona la formulazione della questione di cui ci stiamo occupando concernente la comunicazione degli animali non umani. Lo stesso Sebeok (1998a), benché abbastanza attento a cogliere le differenze tra comunicazione animale e comunicazione umana, si lascia sfuggire espressioni del tipo "creature senza parola". Eppure proprio lui stesso ha con accanimento sostenuto che ciò che distingue gli altri animali da noi è il fatto che essi sono privi di "linguaggio", inteso come *congegno di modellazione primario* distinto dal parlare e dalle lingue, che sono congegni di modellazione secondari; e lo sono, per giunta, soltanto in seguito a un processo di *exattamento*, come abbiamo detto, perché, invece, originariamente, lo sviluppo del parlare è avvenuto per *adattamento* con funzioni unicamente comunicative (v. sopra, 1.6). Ma su questo torneremo tra poco (v. oltre, 6.6). Quello su cui qui vogliamo ancora soffermarci prima è questa difficoltà di liberarsi da una prospettiva antropocentrica e fonocentrica in cui si incorre malgrado tutte le buone intenzioni e l'ampiezza e la spregiudicatezza delle proprie idee.

## 2. Comunicazione e alterità

Nell'occuparsi della comunicazione degli altri diversi da noi si va soggetti generalmente alla fallacia di attribuire ad essa carenze o somiglianze o potenzialità, ecc. sul metro della propria forma di comunicazione. Persino a Wittgenstein, noto per la sua grande capacità di critica e di apertura mentale, sfuggì nelle sue *Ricerche filosofiche* del 1953 di dire che in russo la copula è sottintesa, per cui i russi dicono "neve rossa" "sottintendendo" la predicazione del verbo "essere" (v. Wittgenstein 1967); e questo è chiaramente un esempio di pregiudiziale assunzione delle caratteristiche della propria lingua come le caratteristiche del pensiero in generale. Sfatature del genere si ritrovano nella filosofia analitica inglese quando, descrivendo le caratteristiche generali del linguaggio ordinario, descriveva in realtà caratteristiche peculiari della lingua inglese. Errore ritrovabile in Chomsky quando pretende di riferirsi alla grammatica universale innata, e invece sta individuando regole relative all'inglese, tanto che gli esempi linguistici che adduce, se tradotti in un'altra lingua, non funzionano più.

Il problema della comprensione della comunicazione degli altri non è soltanto quello del linguista, dell'etnolinguista, dell'antropologo culturale, dove è facile cadere in pregiudizi di ordine linguistico-etnocentrico, ma è anche quello che riguarda la comunicazione degli animali, dove la diversità sembra maggiore e dove attitudini o incapacità vengono stabilite anche sulla base di pregiudiziali di ordine antropocentrico. Si passa così dalla delimitazione della comunicazione, confinandola nell'ambito dell'antroposemiosi, anzi nell'ambito dell'antroposociosemosi, cioè della comunicazione sociale umana e negandola quindi agli animali non umani (sicché la semiotica sarebbe unicamente una scienza umana), all'attribuzione, anche sulla base di mode scientifico-ideologiche, a determinati animali (scimpanzé, cavalli – il famoso fenomeno Bravo Hans –, cani, foche, delfini, ecc.), di capacità cognitive specificamente umane, come il contare, o addirittura la possibilità di apprendere il comportamento verbale. Lo studio della comunicazione animale si decide prima di tutto in base alla capacità di disposizione verso l'altro. Esso ha a che fare, dunque, con il problema dell'alterità. In linea di massima, il rapportarsi all'altro da sé richiede che si evitino tanto le proiezioni del proprio sé e le immedesimazioni, quanto atteggiamenti di allontanamento e di distacco tale da implicare la propria supervalutazione e una collocazione e posizione di dominanza del soggetto osservatore.

### 3. *Omologie e analogie nella zoosemosi*

Conviene ricordare a questo punto che lo studio della comunicazione animale fa parte di quella disciplina che oggi è ormai nota come *zoosemiotica*. Essa, insieme alla *fitosemiotica*, lo studio già esistente della comunicazione delle piante, alla *micosemiotica*, lo studio potenziale della comunicazione nei funghi, alla *microsemiotica*, che si occupa dei batteri o procarioti, e, infine, insieme alla *endosemiotica*, lo studio della comunicazione all'interno dei grandi organismi, rientra nell'ambito della *biosemiotica*. Quest'ultima si occupa della *semiosfera*, ma, come abbiamo detto, in un senso ben diverso da ciò che Lotman intendeva con questo termine limitandolo alla sfera della cultura umana. La *semiosfera* invece coincide con la *biosfera*, sicché una *semiotica globale* coincide con la *biosemiotica* per il fatto che fa coincidere vita e semiosi (come abbiamo detto, che non ci sia vita senza semiosi è certo ed è quello che qui direttamente ci interessa; che ci sia semiosi al di là della vita, questo è da vedersi e non è un argomento qui pertinente) (v. sopra, 1.5, 3.1).

Ci sono due modi per considerare le differenze e dunque per individuare i rapporti con ciò che è altro. Uno è per contrasto e l'altro è per similarità. Il primo generalmente non produce gran che nella individuazione delle specificità. Questo l'aveva ben capito anche Bachtin quando respingeva l'approccio dei formalisti russi, o specificatori, che per spiegare la specificità del linguaggio letterario lo contrapponevano alla comunicazione ordinaria. Bachtin capisce, invece, che è molto più proficua la categoria della similarità e, infatti, in quello splendido saggio che si intitola *La parola nella vita e nella poesia* (1926, trad. it. in Vološinov 1980), riesce a dimostrare la specificità della parola letteraria proprio a partire dai suoi rapporti di somiglianza con la parola della vita ordinaria. Naturalmente non si tratta di considerare somiglianze superficiali, grossolane e apparenti che possono essere indicate con il termine *analogie*. Si tratta, invece, di individuare similarità al livello profondo, sul piano genetico e strutturale, quelle similarità, cioè, che possono essere indicate col termine di *omologia*. Bachtin questo lo sapeva molto bene perché travestito da biologo (il biologo I. I. Kanaev, suo amico e collaboratore) si era occupato anche di problemi concernenti lo sviluppo evolutivo con lo scopo, tra l'altro, di una discussione critica del vitalismo (1925, trad. it. in Bachtin *et alii* 1995), all'epoca abbastanza in forza, al punto che anche il biologo Jakob von Uexküll, a cui Sebeok è particolarmente legato sino a considerarlo uno dei maggiori "criptosemiotici" (come risulta nella quasi totalità dei suoi libri), non ne rimase immune.

Come pure, ben conosceva questa distinzione, indicandola con i termini appropriati, Welby (1983, 1985; v. anche Petrilli 1998a) la quale, nella sua vastissima gamma d'interessi, guardava con particolare attenzione alla biologia genetica. Infatti, è quest'ultima disciplina che distingue l'analogia dall'omologia differenziando le somiglianze non significative scientificamente (*analogie*) tra ciò che addirittura è chiamato con lo stesso nome nel linguaggio ordinario (l'ala dell'insetto e l'ala dell'uccello) da quelle, invece, scientificamente significative (*omologie*), per esempio, l'ala dell'uccello e l'arto superiore umano, la pinna pettorale del pesce. È questa una distinzione che, tra l'altro, taglia di traverso l'errata separazione tra scienze umane e scienze naturali in seguito alla quale, come Sebeok (1998a: 207-29) mostra in un saggio a tale questione dedicato, spesso ci si è preoccupati di gettare un ponte tra le due sponde di questa presunta divaricazione. Infatti, Rossi-Landi, uno dei maggiori critici del separatismo delle scienze, non solo evidenzia l'importanza della similarità per omologia nella individuazione delle differenze e delle specificità, ma addirittura deno-

mina il proprio approccio, la propria “metodica” (*Metodica filosofica e scienza dei segni* è il titolo dell’ultimo suo libro del 1985), “metodo omologico”.

Se si procede in questa maniera il rapporto di alterità tra l’animale umano e l’animale non umano viene evidenziato meglio perché considerato a partire dalle relazioni di omologie individuate sul piano genetico e strutturale, al livello diacronico e al livello sincronico. È un fatto sperimentalmente fondato che gli animali non umani impiegano, o separatamente per ciascuna specie o insieme nella stessa specie, gli stessi tipi di segni che impieghiamo noi. Se si adotta la tipologia di Peirce, che distingue tra simboli (segni soprattutto basati sulla convenzionalità), indici (segni soprattutto basati sulla contiguità o successione causale) e icone (segni basati sulla similarità), possiamo dire che tanto il simbolo quanto l’indice quanto l’icona sono presenti nel mondo animale, sia umano sia non umano. Non solo, ma anche gli animali non umani impiegano nomi e sono in grado di mentire, come Sebeok (1990, 1998a) dimostra dettagliatamente in due saggi dedicati alla nominazione e al mentire degli animali.

La continuità tra mondo animale non umano e mondo animale umano non esclude la discontinuità come già Morris (uno dei maestri, insieme a Jakobson, di Sebeok) aveva espressamente sostenuto. Sappiamo ormai che l’antroposemiosi rientra nell’ambito della zoosemiosi, sicché l’antroposemiotica fa parte della più vasta zoosemiotica. Rendersi conto di questo e cioè rendersi conto della continuità, della similarità (omologia), della connessione evolutiva, è la condizione primaria per poter individuare rapporti di alterità senza cadere nella fallacia di riduzionismi o di separatismi, entrambi incapaci di cogliere l’alterità propria e quella altrui rispetto a identità indifferenti alle differenze proprie e altrui.

#### 4. *Totalità e alterità*

Per quanto riguarda il riduzionismo vanno ricordate quelle forme di esso che procedono in senso contrario a quello che pretende di spiegare sulla base dell’umano il comportamento degli animali non umani. Infatti, soprattutto nell’ambito del comportamentismo è stata predominante la tendenza a considerare le somiglianze tra comportamento umano e comportamento del resto delle altre specie animali, prendendo a modello il comportamento di certi animali non umani, studiati per giunta in laboratorio e anche lontani sul piano del pro-



cesso evolutivo (non solo i cani: il salivante cane di Pavlov, ma anche i ratti), per comprendere il comportamento umano. Proprio Morris, che abbiamo più volte menzionato, è al tempo stesso uno dei maggiori esponenti del comportamentismo insieme a Mead (un comportamentismo non molto lontano, e Morris ne era ben consapevole, dal pragmatismo di Peirce) ed anche uno dei maggiori critici del comportamentismo riduzionista che pretendeva di comprendere la semiosi umana appiattendola al livello della semiosi di animali non umani a sua volta superficialmente trattata.

Questo discorso ci porta anche, sempre in considerazione della questione dell'alterità, a prevenire, o meglio, a evitare di ricadere di nuovo in equivoci – anche questi causati da fallacie riduzionistiche – di tipo biologistico. Che la semiosfera coincida con la biosfera, che la semiotica globale (interessata tuttavia soltanto alla semiosi della vita) coincida con la biosemiotica può essere sostenuto e dimostrato tenendosi ben lontani da forme di biologismo. Morris prima e Sebeok attualmente procedono in tal senso tenendosi distanti sia dal riduzionismo comportamentistico sia da quello biologistico a cui, sia detto di passaggio, Morris era molto esposto all'epoca della ricerca di una "unificazione" delle scienze (uno dei suoi maggiori saggi, quello del 1938 sulla teoria dei segni, faceva parte della *Enciclopedia Internazionale delle Scienze Unificate* di Chicago; v. Morris 1954) sulla base del riconducimento di tutte le scienze alla fisica (fiscalismo).

Anche in questo caso abbiamo a che fare con la questione dell'alterità. Si tratta, infatti, di fare interagire le molteplici scienze, sia le cosiddette scienze umane sia quelle fisico-naturali sia quelle logico-matematiche senza che ci siano prevaricazioni da una parte e dall'altra. Questa loro interazione può avvenire nella maniera più profonda e più efficace se "provocata" nella prospettiva semiotica dato che tutte, indifferentemente, hanno a che fare con i segni e con le interpretazioni. Aniché una superscienza o una filosofia con pretese onnicomprenditive, la semiotica diviene il luogo d'incontro delle molteplici scienze, ciascuna delle quali in dialogo con le altre secondo la sua particolare fisionomia e in base ai suoi particolari interessi: condizione questa di un effettivo dialogo al quale ciascuna può contribuire proprio perché manifesta la sua specifica alterità confrontandola con quella delle altre. Tutte le scienze hanno a che fare con la semiosi, anche se quest'ultima presenta una molteplicità di aspetti diversi che vanno individuati e rispettati nella loro materialità e oggettività proprio come condizione affinché la semiosi possa essere compresa nelle sue differenziazioni da parte di una semiotica globale.

La questione dell'alterità è collegata con quella della totalità. Il rapporto con l'alterità può avvenire a una sola condizione: che nessuna delle parti pretenda di essere la totalità. Quando la semiologia, che secondo la definizione saussuriana è la scienza dei segni nell'ambito della vita sociale (umana) e per giunta dei segni convenzionali e intenzionalmente prodotti per scopi comunicativi, ha preteso di essere la scienza generale dei segni, scambiando l'antroposemiotica, che, come abbiamo detto, è una parte della zoosemiotica, con la semiotica globale, è caduta nella fallacia del prendere la parte per il tutto. Inoltre, la sua origine linguistica comportava che anche al proprio interno tutti gli altri segni venissero considerati e compresi rendendoli alla stregua e su misura dei segni verbali e facendo della linguistica la scienza modello. Si richiede dunque, in primo luogo, per un rapporto di alterità, sia rispetto ai campi di ricerca sia rispetto all'oggetto della ricerca, un metodo detotalizzante che, ridimensionando le pretese imperialistiche di qualche disciplina rispetto alle altre, la riconduca nella sua situazione di parte rispetto a un tutto molto più vasto. Questo tutto molto più vasto bisogna a sua volta che sia preso in considerazione.

La prospettiva di una semiotica globale che inquadri ogni disciplina nel posto che essa occupa nello studio della semiosi diventa dunque la condizione perché nessuna di esse si assolutizzi o scambii il proprio punto di vista per l'unico punto di vista possibile. Un metodo detotalizzante dello studio dei segni e una semiotica globale si presuppongono reciprocamente. La semiotica globale, anziché favorire uno sguardo totalizzante, gioca a favore di un processo di detotalizzazione. Identificare la semiosi con la vita è la condizione per impedire che la semiotica possa rinchiudersi, come dice Sebeok (1985, 1998b) con una sua tipica espressione, in vedute "parrocchiali" e aprirsi, invece, ad una visione quanto più è possibile "ecumenica".

D'altra parte, come abbiamo detto, se ogni vita è semiosi non è detto che la semiosi si esaurisca nella vita. Questo Sebeok lo dice chiaramente rendendo così disponibile la sua semiotica globale ad una detotalizzazione che già Peirce prevedeva quando diceva che tutto l'universo è intriso di segni, anzi è fatto di segni. Una semiotica globale continuamente esposta e disposta alla propria detotalizzazione non può che essere una cosmo-semiosi. E se noi non abbiamo uno sguardo amplissimo di questo genere, uno sguardo che potremmo indicare come lucreziano, riferendoci alla insuperata visione del *De Rerum Natura* di Lucrezio, i rischi di una maggiore o minore miopia non concernono semplicemente i destini di una disciplina, la semiotica, ma ne va di tutta la serie di comportamenti che ne consegue non del nostro

studio dei segni ma della nostra alterità; non dei segni della semiotica ma dei segni stessi della vita. Perché una semiotica globale fa saltare le palizzate, le barriere, i confini che le parti assumono erigendosi a totalità e assolutizzandosi. Le rivela, invece, in un rapporto di inevitabile coinvolgimento, di inestricabile reciproca implicazione, di comunicazione non decisa e non intenzionale, ma subita e al tempo stesso vitale. Ciò fa cadere, o perlomeno rende ridicolo, ogni tipo di boria (un termine polemicamente vichiano): “la boria delle nazioni”. E fa sì che ciascuno si riconosca come responsabile senza possibilità di alibi perlomeno nella vita dell’intero pianeta Terra se non nell’esistenza stessa dell’universo.

### 5. *Alterità e nominazione*

La questione della difficoltà di classificazione, nella tassonomia degli animali, di un animale come l’ornitorinco (che tanto preoccupa Eco, v. oltre, cap. 8), è ben piccola cosa rispetto alla questione, a cui Sebeok (1998a) dedica un intero saggio, concernente i criteri per stabilire che cosa significa “animale”. Dato che la suddivisione stessa tra i tre grandi regni è una suddivisione approssimativa, come ogni tassonomia, è difficile distinguere in maniera netta e precisa “animale” da ogni altro vivente. Sicché si è costretti a postulare un quarto regno in cui incasellare tutto ciò che non è né animale, né vegetale, né fungo, ma “altro”. Questo quarto regno presenta subito una difficoltà di denominazione. Come sempre accade quando si ha a che fare con l’altro, un problema complesso è quello della sua nominazione. Rispetto allo “stesso”, all’“identico”, l’altro è il “non stesso”, il “non identico”, oppure è l’“extra-stesso”, l’“extra-identico”. Per esempio, data la preminenza che tra i segni ha acquisito il segno verbale sulla base del pregiudizio fonocentrico, tutti i segni altri rispetto ai segni verbali vengono facilmente liquidati con il nome di “non verbali” o “extraverbali”. Ciò vale anche per gli animali altri rispetto all’uomo, indicati come “animali non umani”. Anche in questo, evidentemente, c’è la prevaricazione di una parte su tutto il resto. E queste denominazioni a cui abbiamo fatto riferimento sono evidentemente dello stesso tipo dei “nomi” infelici con cui all’interno dello stesso mondo umano vengono chiamati gli altri: “extracomunitari”, “popoli altri”, “gente di colore”, “indiani d’America”, “pelle rossa”, ecc. Espressioni del genere sono ormai entrate nel linguaggio ordinario al punto da sembrarci normali, mentre persone di cultura come siamo, ci scandaliz-

ziamo del fatto che ci sia della gente che ancora parla della balena chiamandola “pesce”. Eppure tale denominazione “popolare” di questo cetaceo è non meno rispondente alla “realtà” di quanto lo sia quella di “mammifero”, e le tassonomie “popolari”, come nota Sebeok, possono essere utili come compensazione della rigidità e dunque della eccessiva astrattezza delle tassonomie scientifiche.

## 6. *Semiosi linguistica e semiosi senza linguaggio*

Anche da questo punto di vista risulta quanto sia importante lavorare alle categorie della semiotica generale – la categoria di segno, di significato, di semiosi, di comunicazione, di interpretazione, ecc. – guardando ad esse dal punto di vista di una semiotica globale in modo da evitare di scambiare caratteristiche particolari di queste categorie, relative a certi ambiti specifici e spesso privilegiati della semiosi, per categorie generali. Non sarà superfluo ripetere, dato l'orientamento dominante della semiotica attuale, che una semiotica generale non è effettivamente praticabile se non assume la prospettiva di una semiotica globale. Al semiotico può sembrare umiliante, lui che si occupa di testi, di interazioni sociali, di settori della semiosfera culturale, di lingue e linguaggi, e persino (massima espressione del suo essere al passo coi tempi) di marketing, ecc., doversi occupare anche di batteri. Eppure, come dice Sebeok, se la semiotica come scienza (o teoria o disciplina o dottrina) generale dei segni non si abbassa a considerare anche i batteri, quando promulgherà le sue definizioni di comunicazione, di segno, di interpretazione e di semiosi, finirà con lo spacciare inevitabilmente ciò che è parziale con ciò che è generale. L'interpretazione effettuata da un procariote o da un eucariote o dal nostro sistema immunitario o dall'organismo in gestazione sulla base di un codice genetico, non è certamente meno importante per la vita umana stessa, considerata sia sul piano filogenetico sia sul piano ontogenetico, di quanto lo sia la comunicazione verbale e non verbale interumana. Anzi è, in senso letterale, vitale; tanto che la comunicazione intercellulare nell'antroposemiosi (quella coi cellulari), avviene a condizione che a livello endosemiosico stia regolarmente avvenendo la comunicazione intercellulare (quella tra cellule) negli organismi del telefonatore e del telefonatario.

La stessa espressione che fa da titolo al libro di Sebeok del 1998, *Come comunicano gli animali che non parlano?*, è una di quelle espressioni “infelici” di cui si parlava sopra. Il parlare occupa un posto mi-

nimale non solo all'interno del mondo animale, ma anche, nell'ambito di esso, all'interno del mondo umano. Sicché è un del tutto immeritato privilegiamento del parlare collegato col pregiudizio fonocentrico a farci usare l'espressione "animali che non parlano" per riferirci ad un'immensa quantità di componenti del regno animale. Talmente diffuso è questo pregiudizio che questa espressione viene accettata e compresa e considerata adatta come titolo di un libro dedicato alla comunicazione degli animali non umani. Non solo, ma essa ci risulta più piacevole e più accattivante – tanto d'averla noi stessi, dopo aver scelto, tradotto e riunito in volume i saggi di zoosemiotica di Sebeok, proposta come titolo della raccolta all'autore, che l'ha subito accettata – rispetto a quella più corretta, "Come comunicano gli animali non umani" oppure ad un'altra altrettanto corretta, "Come comunicano gli animali privi di linguaggio".

Infatti, come abbiamo detto, ciò che è specie-specifico del genus umano fin dalla sua apparizione e che perdura per tutto il corso della sua evoluzione da *Homo habilis* a *Homo erectus* a *Homo sapiens* e a *Homo sapiens sapiens*, è la *capacità di linguaggio*, intesa come capacità di modellazione, caratterizzata dalla *sintassi*, che permette all'uomo di costruire non solo un mondo, come fanno tutte le altre specie animali, ma più mondi possibili. La sintassi o *scrittura* (scrittura *ante litteram*, scrittura prima della trascrizione verbale), comporta la possibilità della costruzione (muta) di più significati e di più sensi, o di più registri, vale a dire, di molteplici significati a seconda dei sensi o dei registri, utilizzando un numero finito di elementi. Parallelamente alla messa in atto della capacità di modellazione, o linguaggio, nel processo evolutivo dell'uomo venivano impiegati, per comunicare, segni non verbali, come fanno tutti gli altri animali. Con la differenza, però, che nel caso degli uomini, questi segni non verbali di comunicazione erano già impiantati sulla capacità di linguaggio (muto) e dunque erano già linguistici.

Quando il parlare fece la sua comparsa nel processo di ominazione acquisendo una sempre maggiore complessità, precisione espressiva ed efficacia interpretativa, lo fece come strumento di comunicazione accanto alle altre modalità di comunicazione non verbale. Ma anche il parlare, vale la pena ripeterlo, presuppone la capacità di linguaggio per il fatto stesso che, con un numero finito molto piccolo di tratti distintivi, cioè i fonemi, e con un numero più o meno determinabile di elementi significanti, cioè i morfemi, può produrre, per esprimerci con Chomsky (1969-70, vol. III), un "numero infinito di frasi", o più esattamente, un numero indeterminato di enunciazioni.

Il parlare, dunque, è anch'esso linguistico, nel senso che è basato sulla capacità di modellazione del linguaggio e sulla sua sintassi o scrittura. Dunque il linguaggio è la procedura di modellazione primaria, mentre il parlare è la procedura di modellazione secondaria (la scrittura come trascrizione del parlare, come mnemotecnica, è terziaria).

Sicché solo per la comunicazione umana, verbale e non verbale, è scientificamente corretto – come abbiamo già spiegato soprattutto occupandoci di quel settore della semiotica che abbiamo chiamato, richiamandoci a Morris “linguistica generale” – parlare di “linguaggi” ed usare l'aggettivo “linguistico”. I linguaggi fanno unicamente parte dell'antroposemosi. Nel resto della zoosemosi non ci sono linguaggi ma sistemi segnici in cui è tuttavia possibile rinvenire – come soprattutto Sebeok (1979) nel suo libro sulla dottrina dei segni si è preoccupato di mostrare – gli stessi tipi di segni usati nei linguaggi. Ecco perché l'espressione giusta da utilizzare come titolo al sopra menzionato libro di Sebeok sarebbe dovuta essere “Come comunicano gli animali che non hanno il linguaggio”. Ma tale è la diffusione del privilegiamento del verbale e l'erronea caratterizzazione dell'uomo come animale parlante, che, anche se avessimo detto così, “linguaggio” sarebbe stato inteso come “linguaggio verbale” e il titolo sarebbe stato interpretato come avente lo stesso significato di “Come comunicano gli animali che non parlano”, senza pensare lontanamente che gli stessi uomini sono animali che comunicano senza il parlare. Quindi tanto valeva intitolare il libro come l'abbiamo intitolato. E poi spiegare tutte queste cose che difficilmente avrebbero potuto essere racchiuse nella sintesi di un titolo, per quanto questo potesse essere, rispetto al contenuto del libro, un interpretante adeguato.

## *Le condizioni di base del parlare*

### *1. Il principio non è la parola*

In questo capitolo ci occuperemo delle condizioni che rendono possibile il parlare. Il parlare, infatti, non è un'attività che possa essere intrapresa arbitrariamente. Essa richiede, invece, delle condizioni precise. Non ci riferiamo soltanto al fatto che tutte le volte che parliamo, parliamo sempre dentro a un determinato genere discorsuale. Parlare fuori dai generi di discorso non è possibile. Ogni nostro parlare è un parlare previsto da un preesistente genere di discorso. Sicché i generi di discorso costituiscono già essi stessi delle condizioni preesistenti che rendono possibile il parlare. Certamente un'ovvia condizione del parlare è anche la competenza linguistica, vale a dire, la conoscenza di una determinata lingua. Si può dunque dire che noi parliamo sempre in una lingua e in un genere di discorso.

Ma la lingua e il genere discorsuale fanno essi stessi parte del parlare. Per cui quando si dice che essi costituiscono le precondizioni del parlare lo si dice differenziando il discorso attuale, individuale, l'enunciazione, la *parole*, dai sistemi di convenzioni linguistiche e dai sistemi di convenzioni discorsuali. Stiamo, in altri termini, differenziando priorità e subalternità distinguendo livelli pur sempre nell'ambito del parlare.

Noi qui, invece, vogliamo prendere in considerazione le condizioni del parlare assumendole come esterne e antecedenti ad esso. Esse già si configurano da questo punto di vista come oggettive, materiali, come indipendenti e fondanti rispetto al parlare. Potremmo anche dire che vogliamo qui riferirci alla condizione trascendentale del parlare intendendo kantianamente “trascendentale” come ciò che preesiste e che funge da base, da condizione di possibilità. Potremmo anche dire in riferimento all’inizio del libro biblico *Genesi* che in principio non può esserci la parola.

In questo capitolo non intendiamo occuparci del rapporto che abbiamo già considerato altrove tra il linguaggio e il parlare, cioè non ci interessa qui considerare il fatto che il parlare, come avente una funzione prevalentemente comunicativa, presuppone il linguaggio come procedura modellizzante, sia sul piano ontogenetico sia su quello filogenetico. Cioè, non intendiamo adesso, nell’esaminare le condizioni del parlare, riferirci al condizionamento che il linguaggio svolge nei confronti di esso.

Invece, le condizioni del parlare che qui ci interessa prendere in esame si situano non nel doppio livello modellazione/comunicazione ma nell’ambito della comunicazione stessa.

Dunque, riepilogando fin qui, prescindere sia dal rapporto sistemi di significazione/comunicazione (*langue/parole*; genere discorsuale/enunciazione) sia dal rapporto modellazione/comunicazione. Ci interessa, invece, prendere in considerazione quelle condizioni del parlare che riguardano il rapporto tra comunicazione non verbale/comunicazione verbale.

Quando parliamo per comunicare, questo “evento” è reso possibile da precedenti condizioni di comunicazione. Potremmo dire in termini di paradosso, ma i paradossi servono spesso a evidenziare meglio come stanno le cose, che, quando parliamo per comunicare, la comunicazione è già avvenuta. Il parlare non instaura rapporti di comunicazione ma semmai li ratifica, li mantiene, li notifica, li dichiara, li esibisce, fornendo “le parole d’ordine” (Deleuze e Guattari 1997) che permettono ai partner di stare in essi, di riconoscersi reciprocamente, e di esprimere la volontà di mantenimento e di conservazione di quei rapporti.

Più o meno avviene sempre come avviene in una dichiarazione d’amore: essa è formulata quando il rapporto d’amore c’è già, ed essa è soltanto una parola d’ordine dalla quale ci si aspetta come risposta una parola d’ordine complementare. Quando in un’aula universitaria il professore inizia a parlare, il rapporto di comunicazione ci dev’es-



sere già perché lui possa avviare la sua lezione; e può dire cose interessantissime, nuove e originali ma la sua lezione dice prima di tutto, “questa è una lezione, accettatela come tale”. Quando il bambino inizia a comunicare con la madre mediante le parole, la comunicazione con lei esisteva già da un pezzo ed era già intensissima, fungendo da condizione necessaria dell’apprendimento del parlare stesso.

## 2. *La parola e il soggetto come risposta*

Se il parlare costituisse le sue stesse condizioni, se fosse autosufficiente, se non dipendesse da altro che da se stesso, se fosse per così dire autopoietico, esso si baserebbe unicamente sull’iniziativa del soggetto parlante. Per la verità, da questo punto di vista, “soggetto parlante” diviene un’espressione che contiene una ridondanza: il soggetto per essere tale deve necessariamente essere parlante, così come il parlare presuppone la sua attribuzione, appartenenza, a un soggetto. In effetti, il parlare non ha una priorità come non l’ha il soggetto nella costituzione dei rapporti di comunicazione. Tutte le volte che si dà soggetto e parlare, una comunicazione è già avvenuta, e ciò che il soggetto dice è relativo a tale comunicazione.

Parlare è sempre rispondere, così come essere il soggetto significa dare una risposta. Qualsiasi cosa il soggetto e il parlare possono costituire e decidere tranne le condizioni che li rendono possibili. Ciò risulta già dal fatto che ogni volta che il soggetto parla, sta rispondendo, e anche dal fatto che il parlare non può costituire e decidere nulla circa il suo essere ascoltato. Che il parlare sia un rispondere e che nulla può fare senza il presupposto dell’ascolto dice chiaramente che l’iniziativa non è del soggetto, dell’io, ma dell’altro: un altro con cui è già in comunicazione, a cui deve rispondere e rendere conto e dal quale gli deve essere concesso l’ascolto, come condizione primaria rispetto alla comunicazione che il parlare può instaurare.

Andrebbe, sotto questo punto di vista, riconsiderata la cosiddetta teoria degli atti linguistici. Alla questione, posta da John L. Austin, *How to do things with words* va risposto che tutto possiamo fare con le parole, tranne due cose: guadagnarsi l’ascolto e autoporsi la domanda. A meno che non si tratti di domanda retorica, di domanda finta, di domanda addomesticata, di domanda che non mette affatto in discussione, ma è solo un pretesto della parola, da cui il parlare deriva come risposta.

### 3. *L'aver ascolto come condizione dell'atto linguistico*

È facile aver fatto esperienza del fatto che per quanto si parli e si parli non si è ascoltati. È illusorio credere che per essere ascoltati bisogna parlare. La verità è che affinché ci sia un effettivo parlare, cioè un parlare che sia comunicazione, o che, per dirla nella prospettiva della teoria degli atti linguistici, sia in grado di fare effettivamente qualcosa, bisogna che già si sia ascoltati. In altre parole, non si dà il caso che per essere ascoltati bisogna parlare ma, invece, il caso che per parlare (effettivamente, non a vuoto, ma comunicando, facendo cose) bisogna essere ascoltati.

Uno parla e parla, e non succede nulla, non succede neppure che riesca ad ottenere l'ascolto. L'ascolto è una sorta di grazia. Per parafrasare il modo di presentare le cose nella comunicazione tra l'uomo e Dio da parte del protestantesimo, potremmo dire che le azioni del parlare non contano nulla da sole, non producono un bel niente se a colui che le compie non sia stata anticipatamente concessa gratuitamente, come una sorta di stato di grazia, a priori, senza che lui se lo sia meritato con le parole, l'ascolto.

Che le parole siano azioni non significa che esse in quanto tali abbiano una capacità di incidenza come azione. Le parole sono azioni, ma come azioni possono non contare nulla.

Ciò vale tanto per quelle forme del parlare che possono essere di resa, di arrendevolezza, di autoconsegna all'altro come nel discorrere amoroso dove il soggetto più che essere soggetto *di* è soggetto *a*, sia in quelle forme del parlare in cui chiaramente il soggetto del discorso esercita un potere: comandare, accusare, condannare, dichiarare, proclamare, nominare, battezzare, ecc.

Non sono le azioni e neppure le parole come azioni che rendono amato o amabile colui che ama. Quest'ultimo riceve amore indipendentemente dalle sue azioni e dalle sue parole in quanto azioni, comprese quelle in cui notifica e dichiara il proprio amore. Se le sue parole d'amore trovano rispondenza, certamente non dipende da esse. Esse, più che fare il rapporto, lo registrano.

Alla stessa maniera, se la parola che proclama o che condanna o che battezza, una volta che è stata detta, modifica la situazione qual era prima che fosse detta, ciò dipende dal fatto che preesiste un rapporto di comunicazione tale che colui che parla per proclamare, per condannare o per battezzare può farlo, gli è riconosciuto il potere di farlo, ha la "licenza" per poter compiere queste azioni con le parole. La parola che condanna non produce la situazione nella quale essa con-

danna, ma, evidentemente, la presuppone. L'azione del condannare da parte del giudice presuppone il riconoscimento di chi condanna come giudice. E questo riconoscimento non può essere fatto semplicemente consistere in un'azione verbale che ha proclamato giudice il soggetto che ora compie l'azione verbale del condannare.

#### 4. *L'azione verbale come azione preceduta dall'atto comunicativo*

L'azione verbale non presuppone un'altra azione verbale. Essa, come abbiamo detto, è una parola che risponde, ma ciò a cui risponde, non al livello superficiale delle battute di un dialogo formale, non è a sua volta una parola, è una situazione comunicativa che non è stata prodotta dal parlare. Si potrebbe anche dire che le azioni che le parole compiono al livello dello scambio comunicativo, al livello del "mercato linguistico", presuppongono rapporti sociali, rapporti di comunicazione che non sono a loro volta rapporti di parole. In altri termini, i rapporti di produzione dei rapporti di parole non sono a loro volta rapporti di parole.

Una conseguenza che immediatamente risulta da quanto fin qui abbiamo detto è che l'azione verbale non solo è limitata ma presuppone condizioni comunicative non verbali. I limiti del verbale sono anche i limiti del soggetto il quale, prima di essere *soggetto di* è già *soggetto a*.

Potremmo anche dire che è improprio parlare di "atti linguistici".

Non ci riferiamo al fatto che bisognerebbe specificare il "linguistico" (che può essere verbale o non verbale) come "linguistico-verbale", oppure che si dovrebbe, per evitare equivoci, parlare di "atti verbali".

È, invece, proprio la parola "atto" che in questo caso risulta impropria. Infatti, noi fin qui abbiamo preferito usare l'espressione "azione verbale". Proponiamo una distinzione tra *atto* e *azione*. Quest'ultima appartiene a un soggetto, è collegata con la coscienza, è intenzionale, è programmata e decisa, presuppone l'iniziativa del soggetto. L'atto, invece, è ciò che è avvenuto prima dell'azione così intesa. In esso il soggetto è coinvolto, è implicato, si trova agito, deciso, ed è soggetto come *soggetto a*. Quando il soggetto parlante fa qualcosa con le parole, quando realizza delle *azioni* verbali, l'atto è già avvenuto: l'azione comunicativa delle parole presuppone come sua condizione necessaria un atto comunicativo che non può essere ridotto ad azione verbale.

Gli "atti performativi" sono in effetti azioni performative, azioni la cui iniziativa è del soggetto e che possono *fare* qualcosa, come qualsiasi azione comunicativa, ma che come qualsiasi azione comunicati-

va presuppongono atti comunicativi fuori e indipendenti dall'iniziativa del soggetto.

### 5. Azione performativa e significatività

Se l'azione comunicativa decide del proprio significato non è essa stessa a decidere della propria significatività. L'azione performativa può fare delle cose perché è azione interpretata come significativa.

Essere significativo vuol dire *avere valore*. E questo valore non può essere dato dallo stesso soggetto che significa con la sua azione. Se l'azione performativa del condannare oltre ad avere un significato diventa un evento che cambia le cose è perché essa è anche significativa, ha un valore, un peso, una portata. Tutto questo presuppone un precedente atto comunicativo che glielo abbia conferito. L'azione verbale performativa è una azione che per avere significato dev'essere interpretata; ma per essere anche azione performativa, cioè capace di incidenza, di modificazione, deve avere avuto già un'interpretazione che è antecedente e fondante rispetto al rapporto che essa costituisce nel momento in cui avviene. Questa antecedenza riguarda quell'interpretazione che gli ha già conferito significatività.

Questo termine "significatività" è usato da Welby (1983, 1986a) in una correlazione triadica con altri due, "senso" e "significato". Riprendendo questa terminologia potremmo dire che il significato dell'azione presuppone prima di tutto un "senso", intendendo questo termine non solo nella sua accezione di "orientamento", "direzione", ma anche nella sua derivazione da "sentire". Per essere performativa, l'azione verbale dev'essere "sentita", se anche forse non sentita da chi la compie, certamente sentita dai partner del contesto comunicativo a cui il parlante si rivolge.

Sentire è più che ascoltare. In italiano abbiamo due significati diversi di sentire: sentire come rivolgere l'orecchio, come sottoporre ad audizione, come rendere qualcosa oggetto di esame, d'interrogazione. Il sentire in questo senso è sempre esercizio di un potere e di una volontà, esso si realizza come "voler sentire", ed è proprio del professore che interroga, del commissario di polizia, del confessore, dello psicoanalista. Sotto questo riguardo il sentire come voler sentire è completamente in contrasto con l'ascoltare. Ma "sentire" ha anche un altro significato, quello di provare una sensazione, di avvertire in maniera immediata attraverso i sensi, di essere affetto da qualcosa che colpisce dall'esterno, o da uno stato d'animo che viene subito e che

quindi si presenta nel senso letterale di “passione”. Qui “sentire” è collegato con l’“essere soggetto a”, indica coinvolgimento, partecipazione, non indifferenza: sentire in questo senso vuol dire essere preso. Potremmo dunque porre l’ascolto in una situazione intermedia tra il sentire come “voler sentire” e il sentire come “essere preso”.

L’ascolto se si discosta completamente dal voler sentire, è, invece, situato nell’ambito del sentire come essere preso. Secondo quest’ultima accezione “sentire” è più che ascoltare ed è anche condizione dell’ascoltare. Per fare un esempio potremmo dire che lo psicoanalista *vuole* sentire; e se, invece, si viene a trovare in una situazione di ascolto, ciò è a causa di quell’incidente di percorso che Sigmund Freud chiamava “*transfert*”. Il *transfert* è il sentire come essere preso, e senza di esso si possono determinare i significati ma non se ne può cogliere il senso, che richiede che non ci si ponga di fronte a un soggetto in analisi, a un oggetto di analisi, a un “paziente”, ma in un rapporto che coinvolge e nel quale si è presi, come in un rapporto d’amore.

Oltre che il senso nell’accezione che lo collega all’ascolto, l’azione verbale presuppone la significatività. Quest’ultima si differenzia dal senso per il fatto che mentre questo è collegato con i sensi, con i sentimenti, o passioni, la significatività rimanda a determinati valori fissati e vigenti nell’ambito di una comunanza che può essere quella minimale di una coppia o quella di una comunità sociale più o meno estesa e comprensiva.

Sia Rossi-Landi (cfr. 1998), sia, prima di lui, Vološinov (-Bachtin) (1980: 19-60) hanno riflettuto sul rapporto tra “significati espliciti” e “significati sottintesi”. Rossi-Landi parla di “significati di partenza”, quelli espliciti, direttamente comunicati, e di “significati aggiuntivi”, quelli impliciti, non detti, mostrando come i primi abbiano bisogno, per sussistere come tali, dei secondi. Bachtin dice che ogni enunciazione è un “entimema”, perché lascia sempre implicito qualcosa, come fa un sillogismo in cui una delle due premesse sia sottintesa. In maniera meno diretta o perlomeno senza una riflessione apposita in Rossi-Landi e, invece, in modo palese e approfondito in Bachtin, risulta che i “significati aggiuntivi”, come significati sottintesi, hanno a che fare con i valori, o più esattamente, che ciò che è sottinteso sono valori comuni ai partner coinvolti nel rapporto di comunicazione. Ciò vuol dire che non solo qualcosa ha significato ma anche che è significativo. Lo stesso Morris (v. *Significazione e significatività*, 1964, in Morris 1988: 29-126) ha riflettuto ampiamente su questa duplice valenza dell’espressione “avere significato” dicendo che ciò che è *meaning* può esserlo sia come *signification*, cioè in senso semantico, sia come *signifi-*

*cance*, cioè in senso assiologico. Il significato sottinteso che implica valori è ciò che abbiamo chiamato con Welby “significatività”.

L’azione verbale mette in scena significati espliciti o significati di partenza che presuppongono, per essere tali sul piano semantico e sul piano pragmatico, significati impliciti o significati aggiuntivi per i quali, per distinguerli dai primi, è opportuno fare ricorso all’espressione “significatività”.

Se il significato dell’azione verbale, quello esplicito sul piano semantico e sul piano pragmatico, è nelle mani del soggetto, quest’ultimo non dispone, invece, della significatività sottintesa e dunque antecedente rispetto all’azione verbale, sulla base della quale soltanto l’azione verbale può diventare parola performativa. Anche il senso, cioè che la parola sia sentita come dev’essere, è in qualche maniera gestibile da parte del soggetto. Ci sono espedienti retorici, oratori, per “far sentire” la propria parola. Non è così per la significatività che presuppone contesti comunicativi preesistenti al soggetto che parla. Sicché possiamo dire che la parola può donare il senso e il significato, ma non la significatività che invece riceve. La significatività è nelle mani di altri.

L’azione verbale può essere anche rivolta a modificare o a sovvertire i contesti comunicativi preesistenti mettendo in discussione e sostituendo i valori della significatività abituale. Ma ciò avviene pur sempre sulla base di un contesto comunicativo in cui tali valori non possono essere più dati come scontati e quindi come sottintesi e divengono dunque oggetto diretto di tematizzazione, di discussione e di critica. Finché un rapporto comunicativo, sia quello minimale di una relazione di coppia, sia quello di una comunità la più ampia ed estesa possibile, perdura, la significatività dell’azione verbale è data dai valori sottintesi in quel contesto. Quando questa significatività è messa in discussione dalla parola è perché il consueto contesto comunicativo è entrato in crisi.

Dunque ancora una volta l’azione verbale dipende dalla situazione comunicativa in cui essa avviene. E se la parola riesce a metterla in discussione, a proporre e a realizzare nuovi referenti assiologici, è sempre perché la situazione comunicativa lo richiede, lo sollecita e, per il livello di crisi di valori in essa intervenuta, risulta matura per la proposta e l’attivazione di nuovi valori e di nuovi programmi comunicativi ad essi collegati. Non solo affinché sia plausibile ma anche concepibile la messa in discussione verbale dei valori comunicativi sottintesi, bisogna che questi ultimi abbiano già subito un processo di deterioramento. Sicché la comunicazione non si svolge più automaticamente, non procede più senza intoppi, ma comincia a presentare situazioni di disturbo, di rumore, di entropia, che possono finire per esserle letali.

Barthes parla (ed è anche il titolo di una delle ultime raccolte dei suoi saggi critici) di “brusio della lingua” volendo riferirsi a quell’insieme di automatismi verbali per i quali essa è paragonabile a un motore che va, sicché il suo rumore è diventato un brusio a cui non si fa più attenzione (cfr. Barthes 1988). Noi, invece, alla luce di quanto abbiamo detto potremmo parlare di un “brusio della comunicazione” che sussiste senza che vi si presti attenzione fino a quando non si inceppa la catena di trasmissione che va dai valori sottintesi della situazione comunicativa ai sensi e ai significati dell’azione verbale rendendola significativa. E, se l’azione verbale riesce ad avere una sua incidenza, è solo perché è la risposta adeguata alla situazione comunicativa data la sua situazione di crisi e di contraddizione. E dunque, anche in questo caso, la parola capace di essere performativa è pur sempre risposta e vale, ancora una volta grazie ad una situazione che essa non ha prodotto, come nuova parola d’ordine.

D’altra parte le relazioni comunicative con cui si formano, circolano, si deteriorano e muoiono le parole d’ordine, non sono mai omogenee e prive di contraddizioni interne. Sicché, per quanto adeguata a una situazione comunicativa, la parola d’ordine risuona, proprio perché adeguata anche alle sue contraddizioni, come se avesse un margine che deborda rispetto alla funzionalità ad essa, un’eccedenza che in qualche maniera anticipa nuovi rapporti comunicativi. Nel saggio intitolato *Criteri per lo studio ideologico di un autore*, Rossi-Landi (1985: 167-192) 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 esemplificativo 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 fino 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, per così dire, doppio livello 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, come abbiamo detto, 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 che sono quelli stabiliti da quanto viene rappresentato. Con Bachtin di *Per una filosofia dell'azione responsabile* (1920-24, v. trad. it. Bachtin 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.

Abbiamo visto sopra la distinzione tra *atto* e *azione*, mostrando 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, come abbiamo detto, 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, etica, 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 "architetonica", come la chiama Bachtin nel saggio citato, incentrata non tanto intorno al soggetto e i suoi ruoli quanto intorno 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 scappatoie, senza limiti, 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 renda identico agli altri che pure vi appartengono e, dunque, con essi intercambiabile.

Qui possiamo contrapporre, con Bachtin, alla "responsabilità speciale", la "responsabilità morale", oppure, con Lévinas (v. 1983, 1990a), alla "responsabilità relativa", alla identità di ruolo e di rappresentanza la "responsabilità assoluta". Il centro della architettura 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 un'architettura di cui egli è il centro. In tale architettura ogni significatività pre-costituita 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 Bachtin del testo già citato del 1920-24, 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 i suoi partner. Né in tal senso è sufficiente la significatività concernente la responsabilità speciale. Ma decisivo è l'atto morale con cui il singolo ha già sottoscritto prima di ogni parola un determinato rapporto comunicativo.

## *Semiotica e logica*

### 1. *Semiotica come fenomenologia costitutiva*

La semiotica come teoria generale del segno si occupa anche della questione dei fondamenti, dei principi, delle condizioni di possibilità e come tale assume necessariamente un atteggiamento filosofico. Da questo punto di vista è difficile distinguere la *semiotica* dalla *filosofia del linguaggio*.

Noi in questa sezione ci occuperemo di problemi che riguardano al tempo stesso la semiotica e la filosofia del linguaggio. Ci interessano la *logica* e la *teoria della conoscenza* considerate nella prospettiva della loro *formazione*. Come direbbe Edmund Husserl, le nostre riflessioni riguardano “problemi di origine” (v. Husserl 1995: 11). Inoltre, la logica e la teoria della conoscenza o gnoseologia hanno inevitabilmente a che fare con l'*ontologia*, vale a dire con la dottrina del qualcosa in generale, dell'essere in generale, già per il fatto che non è possibile predicazione, cioè giudizio, senza che il giudizio predicativo consista nel predicare l'essere di qualcosa. D'altra parte, la semiotica stessa, già nel momento in cui definisce il segno come qualcosa che è interpretato da un interpretante, “non può non riflettere su questo qualcosa” che, in quanto essere, rientra in quell'ambito della riflessione filosofica che costituisce l'ontologia (Eco 1997: 6).

Ma anche nei confronti dell'ontologia va posto un problema di origine. Tale problema non può ridursi alla questione di come l'essere venga ad essere e si riveli attraverso il linguaggio verbale e i segni in generale, perché ciò significherebbe assumere una posizione acritica nei confronti dell'ontologia. Dall'orizzonte dell'essere è possibile uscire; anzi l'essere si costituisce a partire da questa "uscita", da questo "fuori", che non è il nulla. Il quale, invece, è già dentro al meccanismo di produzione dell'essere, dell'*essanza* o *essamento* (Lévinas), cioè del venire a essere e del perseverare nell'essere, della dialettica della riproduzione dell'essere. Ci riferiamo qui a quella complessa e articolata problematica che eccede dall'orizzonte dell'ontologia e che concerne quanto Lévinas (1983) indica con l'espressione "altrimenti che essere". A differenza dell'essere altrimenti che è un'*alternativa* nell'essere e dunque nell'ontologia, l'altrimenti che essere non è inglobabile nell'essere e ne costituisce non l'alternativa ma l'alterità. Con lo stesso Lévinas possiamo chiamare *metafisica* questa dimensione altra rispetto all'ontologia. L'ontologia presuppone la metafisica. L'altrimenti che essere non è l'al di là dell'essere ma semmai il suo al di qua, la sua condizione di possibilità, il suo fondamento. Potremmo caratterizzarlo pertanto come *trascendentale*. Senonché ciò risulta fuorviante perché ne farebbe una prerogativa mentale e una condizione conoscitiva. L'alterità rispetto all'essere di cui stiamo parlando pur essendo condizione dell'essere non è soltanto tale e non si esaurisce in questa funzione; anzi, si potrebbe dire, che essa "non è nata per questo". *L'alterità dell'altrimenti che essere si colloca prima di tutto in una dimensione etica e non conoscitiva*. Essa sussiste, interessa, preoccupa, responsabilizza, non in funzione della determinazione dell'essere. Su tutto questo torneremo. Per ora ci basta dire che la questione dell'origine dell'ontologia, ma anche del giudizio predicativo e dunque della logica tira in causa necessariamente la metafisica.

Possiamo riassumere tutto ciò dicendo che viene a stabilirsi un rapporto molto stretto tra *semiotica*, *filosofia del linguaggio*, *gnoseologia* (teoria della conoscenza), *logica*, *ontologia* e *metafisica*. Un autore in cui tutto ciò massimamente si trova esplicitamente collegato è Peirce. Ed è a lui che soprattutto ci riferiremo. Ma nella rivendicazione dell'ineliminabilità della metafisica nei confronti dell'ontologia, una parte molto importante è stata più recentemente svolta, attraverso una serrata discussione con la filosofia heideggeriana, da parte di Lévinas. Inoltre, nella nostra riflessione, ci faremo guidare, come già stiamo facendo, dalle analisi fenomenologiche di Husserl, soprattutto l'ultimo Husserl, in particolare quello di *Esperienza e giudizio*. Ma molti altri

autori possono contribuire alla nostra discussione tra i quali mi limiterò a ricordare, ma vi torneremo in seguito, Welby e Rossi-Landi, specialmente quello di *Significato, comunicazione e parlare comune*, dove direttamente si occupa della questione della fondazione, cioè delle condizioni di possibilità, del significare e del comunicare.

La semiotica deve riflettere sulle condizioni di possibilità della costituzione di ciò che Husserl chiama il mondo già dato, già fatto, già determinato. E ciò anche con lo scopo di un'analisi critica della sua attuale configurazione e in vista di una riprogettazione alternativa. Potremmo dire che è la semiotica ad assolvere il compito complessivo di quella che Husserl chiama la *fenomenologia costitutiva* e che consiste nel chiarire l'intero complesso delle operazioni "che conduce alla costituzione di un *mondo possibile*" (ivi: 46, corsivo nostro). E di Husserl ci interessa soprattutto la precisazione che egli aggiunge alla frase citata: "quando si dice 'possibile' si intende che si tratta proprio della forma essenziale del mondo in generale e non del nostro mondo reale esistente di fatto" (*ibidem*). Ciò significa indagare sulle strutture e sui processi di modellazione del mondo umano non semplicemente nella sua fattualità, realtà e storicità, ma anche nelle sue potenzialità e possibilità. Ciò rende specifica questa indagine anche nel senso che verte su una modalità specie-specifica di costruzione del mondo. Infatti, a differenza degli altri animali, l'animale umano si caratterizza per la sua capacità di costruzione di più mondi possibili. E se con Sebeok chiamiamo "linguaggio" il *congegno di modellazione* umano del mondo, possiamo dire che esso esiste unicamente nella specie umana perché solo quest'ultima è in grado di costruire non un solo mondo come avviene per ciascun'altra specie, ma più mondi reali o immaginari, concreti o fantastici (v. Sebeok 1998b).

La semiotica può presentarsi dunque come *logica trascendentale* nel senso husserliano, perché è la fenomenologia della semiosi che può spiegare i problemi di costituzione di mondi possibili. Con ciò stesso si ribadisce la critica husserliana nei confronti dei limiti della psicologia perché questa ha a che fare con un soggetto già costituito, situato in un mondo a sua volta già così e così determinato, mentre come logica trascendentale la semiotica intende ricostruire le operazioni possibili a cui il mondo già dato e il soggetto psicologico devono il loro essere divenuti quelli che sono.

La semiotica in quanto filosofia del linguaggio non può evitare il problema, come dice Eco (1997: 4), "che cosa è quel qualcosa che ci induce a produrre segni?", o anche "che cosa ci fa parlare?". Questo problema può ricondurci, come Eco appunto procede, al concetto di

“oggetto dinamico” di Peirce, facendoci rispondere che è l’oggetto dinamico “che ci spinge a produrre semiosi”: “produciamo segni perché c’è qualcosa che esige di essere detto. Con espressione poco filosofica ma efficace, l’Oggetto Dinamico è Qualcosa-che-ci-prende-a-calci e ci dice ‘parla!’ – o ‘parla di me!’, o ancora, ‘prendimi in considerazione’” (ivi: 5). Questa risposta, come osserva Eco, presuppone già una teoria della conoscenza, ma prima che il qualcosa che ci induce a produrre segni possa essere indicato come oggetto dinamico, noumeno, materia bruta, è qualcosa di indeterminato che sveglia l’attenzione e precede l’atto di percezione, che è già semiotico. Eco fa dunque ricorso al concetto peirciano di *Ground*, da intendere non come “sfondo su cui si ritaglia qualcosa” ma come “un qualcosa che si ritaglia su uno sfondo ancora indistinto” (ivi: 46), e se lo traduciamo, come si fa in Peirce 1980, con “base”, “esso non sarebbe tanto una base dell’Oggetto Dinamico quanto una base, un punto di partenza, per la conoscenza che tentiamo di averne” (*ibidem*), esso è una sensazione. Dunque esso è “base” o “fondamento” del processo conoscitivo “non metafisico [ipostatizzato], altrimenti il *Ground* sarebbe la sostanza, qualcosa che si candida oscuramente a diventare *subiectum* di predicazioni. Invece appare esso stesso come predicato possibile, più come un ‘è rosso’ che come ‘questo è rosso’” (ivi: 81).

Noi affronteremo queste questioni secondo un quadruplice aspetto:

1) la questione dell’originarsi della semiosi come percezione a partire da una sollecitazione non ancora determinata da parte del *ground*.

Sotto questo riguardo proprio sul passaggio da “è rosso” a “questo è rosso” svolge un’analisi approfondita Husserl in *Esperienza e giudizio*. Qui si mostra la genesi del giudizio predicativo “S è p” a partire da una situazione di totale passività del soggetto che è “affettato” da un qualcosa di non ancora determinato che provoca il volgersi verso di esso dell’io. In Husserl, tuttavia, si assume come punto di partenza della ricostruzione fenomenologica l’io, non, come già abbiamo detto, l’io psicologico ma l’io come sintesi delle condizioni di possibilità della costruzione dell’io psicologico e del suo corrispettivo “mondo già dato”. L’avvio è dato, in altri termini, dalla coscienza intenzionale, che è il presupposto della fenomenologia husserliana.

È però possibile un’ulteriore “regressione” rispetto a quella compiuta da Husserl fino a pervenire ad un’analisi fenomenologica del rapporto tra il corpo e il suo mondo circostante non ancora determinato nella forma di soggetto-predicato ma semplicemente dato al corpo in termini di puro e semplice godimento, di “*jouissance*”: è l’analisi che Lévinas svolge particolarmente in *Totalité et infini*. Qui non

c'è un soggetto e un predicato ma ciò che si dà alla percezione in termini di *jouissance* si dà nella forma impersonale come quando diciamo “piove” o “fa caldo”: non “questo è rosso” e neppure “è rosso” ma semmai “rosseggia”. In questa regressione non si tratta di un passaggio dalla logica alla gnoseologia, dal predicato alla sensazione come se queste cose si collocassero su territori diversi e separati; si tratta, invece, di un passaggio dalla logica-gnoseologia e dal predicato-sensazione al livello in cui essi tutti trovano la loro origine.

E forse questo ci permette di dire che neppure nel pensiero peirciano si verifica un passaggio di questo genere dalla logica alla gnoseologia e dal predicato alla sensazione al punto che si possa parlare di una svolta databile intorno al 1885 (v. Fumagalli 1995: 3, ripreso da Eco in 1997: 80). In effetti, anche in Peirce si tratta, più che di una svolta o di un passaggio, di un approfondimento volto a indagare l'originarsi dell'“oggetto immediato” a partire da un venirci incontro della “cosa in sé” ossia dell'“oggetto dinamico”. E d'altra parte, non soltanto la logica, la gnoseologia sono coinvolte in tale questione, ma anche l'ontologia, nel senso che si tratta della problematizzazione dell'essere stesso e del senso in seguito allo spostamento verso un livello antecedente ed eccedente che rientra nell'ambito della metafisica.

Inoltre, nel concetto levinasiano dell'accadere impersonale, ciò che egli indica con l'espressione *il y a*, proprio perché qui siamo nella dimensione della *jouissance*, del puro e semplice egoistico godimento, non c'è sensazione nel senso di rappresentazione e di fase iniziale di un processo conoscitivo, ma di sensazione inseparabilmente collegata con un senso di piacere, dunque connotata, sia pure in maniera inespressa, in senso assiologico, non morale ma estetico;

2) il prodursi dei segni verbali e non verbali umani come interpretanti dell'oggetto dinamico, a partire dal suo imporsi come *ground*, grazie al congegno di modellazione specie-specifico che con Sebeok abbiamo chiamato “linguaggio”.

Benché paia che la tipologia dei segni sia la stessa per gli uomini e per gli animali non umani i segni umani assumono una configurazione specifica perché collegati con la capacità di costruzione di più mondi possibili. Con lo stesso numero abbastanza limitato di elementi si possono produrre non solo significati diversi ma ambiti di senso diversi: si può “scrivere” con due pietre soltanto, a seconda della loro disposizione, non solo producendo significati diversi nello stesso registro (per esempio relativamente alla caccia: preda a destra, preda a sinistra, di grossa o piccola taglia, ecc.) ma sensi diversi, cioè

significati appartenenti a diversi registri (segni relativi alla caccia, alla guerra, all'amore, ecc.);

3) la questione del rapporto tra ontologia e metafisica da cui non può prescindere la problematica della connessione semiotica-logica e l'impostazione della semiotica come logica trascendentale.

Come abbiamo già accennato l'essere e dunque l'ontologia non sono autosufficienti e chiusi in se stessi: la realtà ha, come inseparabile da sé, la sua ombra; l'identità contiene al proprio interno, pur non riuscendo a inglobarla, l'alterità; la totalità è aperta all'"*infinito*", espressione che va intesa considerando l'"in" di in-finito sia come negazione sia come proposizione con valore locativo: l'idea cartesiana che il meno contiene il più, l'eccedente, l'illimitato;

4) la fondazione etica del rapporto tra coscienza ed essere.

Come dice Eco, la questione che la semiotica cognitiva in quanto filosofia del linguaggio deve affrontare non è soltanto quella del *terminus ad quem*, cioè il termine a cui ci riferiamo quando parliamo o in generale produciamo segni, ma anche del *terminus a quo*, cioè che cosa ci fa parlare o in generale produrre segni. Insomma la questione di ciò che spinge a produrre semiosi e a costituirsi come soggetto, come io. Se rispondiamo a questa domanda facendo unicamente riferimento all'oggetto, cioè, all'oggetto dinamico, dicendo che è esso che "esige di essere detto", come dice Eco, la risposta alla questione non solo è parziale ma non tiene conto del contesto complessivo in cui l'esigenza di dire si manifesta. Cioè, non si tiene conto che la relazione con l'oggetto è sempre mediata dalla relazione con l'altro, non l'altro come cosa, ma come altri, come altra persona. Si potrebbe dire che, in effetti, è il rapporto con altri quello che ci fa parlare, che esige che il soggetto dica. Non è casuale che Eco, prendendo in considerazione solo l'oggetto dinamico, sia costretto a parlarne usando metafore riprese dal rapporto interpersonale: usando il verbo "esigere", o l'espressione "prendimi in considerazione", "parla di me", o quell'altra espressione di cui egli scherzosamente dice di sperare che venga tradotta in tedesco in modo che "in Italia sia presa filosoficamente sul serio" (ivi: 389), vale a dire "qualcosa-che-ci-prende-a-calcio" (ivi: 5).

Come ampiamente ha mostrato Bachtin (v. 1968, 1988a; v. anche Vološinov 1976), si parla non soltanto riprendendo le parole altrui, ma sempre tenendo conto dell'altro in un rapporto di inevitabile coinvolgimento e implicazione tale che parlare è sempre rispondere, in primo luogo rispondere di sé, giustificarsi. L'io parla per rendere conto all'altro. Come dice Lévinas (1991: 141-151), il primo caso in cui l'io si declina non è il nominativo ma l'accusativo. È l'altro che mette

in questione l'io. E la questione del qualcosa, dell'essere è inscindibile dalla questione dell'io stesso, che deve in primo luogo rispondere di sé, del posto che occupa nel mondo, e del suo rapportarsi ad altri. Ciò comporta che la *filosofia prima*, come sostengono autonomamente sia Bachtin (v. particolarmente, 1995a, 1998) sia Lévinas, sia l'*etica*. Come dice Lévinas, la questione principale non è perché c'è l'essere e non piuttosto il nulla, ma piuttosto perché il mio essere qui in questo posto, in questa dimora, in questa situazione, mentre un altro ne è escluso? Non è la coscienza intenzionale l'origine della semiosi umana ma, come dice Lévinas, una *coscienza non intenzionale*, intesa non in senso conoscitivo ma in senso etico, più esattamente la "cattiva coscienza", che cerca di giustificarsi, di acquietarsi, di mettersi a posto nei confronti delle questioni che l'altro, con la sua stessa presenza, solleva, pacificandosi come "buona coscienza".

## 2. *La semiotica come logica trascendentale: la questione del "ground"*

Il *ground*, come dice Peirce e come vedremo meglio in seguito, è una *firstness* e, sul piano della tipologia dei segni, rientra nell'*iconicità*. Il momento successivo è quello della *secondness* e della *indicalità*. A questo proposito, Eco, con Armando Fumagalli (1995), s'imbatte nel problema se si tratta di immediatezza intuitiva anteriore a ogni attività inferenziale o se è intervenuto, perlomeno nel secondo momento, qualche processo inferenziale. Se è vera la prima ipotesi, per cui c'è solo "il puro sentimento che qualcosa mi sta di fronte", un'intuizione "priva di ogni contenuto intellettuale", la "polemica anticartesiana del giovane Peirce" mostrerebbe qualche punto debole (v. Eco 1997: 81): vale a dire saremmo ritornati alla concezione cartesiana dell'evidenza esterna al processo interpretativo. Attraverso Husserl possiamo uscire da questa contraddizione perché con le sue analisi fenomenologiche si mostra la possibilità di risalire, nello studio del processo percettivo, alle "evidenze immediate" o, come egli anche dice, "esperienze schiette" rispetto alle "evidenze mediate" o "esperienze fondate", senza con ciò abbandonare la prospettiva kantiana di una *logica trascendentale*, dato che le evidenze schiette o immediate sono pur sempre operazioni relative alle *leggi* o alle *strutture essenziali* della percezione, benché ancora ad un livello "antepredicativo".

Ricostruendo l'originarsi del giudizio predicativo e dunque studiando i processi di formazione della logica, Husserl considera le operazioni della soggettività distinguendo quest'ultima dalla *soggettività*



*psicologica* che si trova già in un mondo precostituito. Le operazioni che gli interessano e che portano alla formazione del giudizio predicativo sono operazioni della *soggettività trascendentale*. Quest'ultimo concetto è evidentemente kantiano e, benché per Husserl non si diano evidenze, per quanto immediate, che non siano operazioni di questa soggettività trascendentale, egli può parlare, relativamente alle "esperienze massimamente fondate", di esperienze "massimamente schiette" o di "evidenze immediate". Non diversamente da Peirce (si vedano soprattutto i saggi del 1868, *Questions Concerning Certain Faculties Claimed for Man*, in Peirce 1984: 33-57, e *Some Consequences of Four Incapacities*, in Peirce 1980: 45-85), per Husserl non ci sono idee che siano assolutamente non determinate da altre, e tuttavia egli riprende, dandogli un senso relativo, il concetto di "evidenza" di Cartesio. È sintomatico il seguente passo di *Esperienza e giudizio* dove il riferimento a Cartesio serve a convalidare una procedura di ricostruzione di operazioni trascendentali:

Nel concetto di trascendentale non si deve qui porre altro che il motivo originale, inaugurato da Cartesio, del regresso alle sorgenti ultime delle formazioni conoscitive per cui il soggetto conoscente riflette su di sé e sulla propria vita conoscitiva (Husserl 1995: 45).

Sia con Peirce sia con Husserl siamo fuori dall'antinomia empirismo-innatismo (che invece viene riproposta ingenuamente nella teoria del linguaggio di Chomsky che intende tornare a Cartesio come se Peirce e Husserl non fossero mai esistiti) perché entrambi (ancora una volta a differenza di Chomsky) procedono a partire da Kant. Sicché al richiamo a Cartesio, passando per il trascendentalismo kantiano, si aggiunge in Husserl la precisazione che l'incontro dell'oggetto con il soggetto ai livelli più bassi della percezione non è un incontro con una *tabula rasa* nel senso dell'empirismo e anche del positivismo ingenui:

Ci occuperemo tosto espressamente del modo in cui il giudicare antepredicativo, come grado inferiore dell'attività dell'io (grado della recettività), o dell'osservare percettivo, dell'esplicitare, ecc., si distingue dal grado superiore della spontaneità del giudicare predicativo.

In tal senso amplissimo di attività-d'io di grado inferiore o superiore, il giudicare non può essere scambiato con il *belief* passivo che Hume e il positivismo seguente accolgono come un dato sulla *tabula* della coscienza (ivi: 55).

Eco (1997), partendo dalla polemica (giovanile) di Peirce contro l'intuizionismo cartesiano e quindi contro la concezione che sussista

qualche potere di introspezione e di intuizione e dalla conseguente tesi peirciana che ogni conoscenza, anche al più basso livello di percezione, si realizza per ragionamento ipotetico, si chiede come si costituisca il *ground* quale momento iniziale del processo conoscitivo. Nella fase di apparizione del *ground* non dovrebbe esserci già un ragionamento inferenziale. Se così fosse, non ci sarebbe distinzione tra il *ground* e l'oggetto immediato. L'oggetto immediato è l'oggetto che viene rappresentato nel rispetto in cui viene pensato (cfr. *CP* 8.343, 5.286), è il *type* di cui l'oggetto dinamico, che scatena la sequenza di risposte interpretative, è il *token*. L'oggetto immediato, in quanto interpretato sulla base di un *type*, non è più, come il *ground*, una sensazione singolare e indeterminata, ma rientra già, come individuo, in una classe, è già l'individuale di un universale. Quindi, secondo Eco "in un certo senso (anzi in tutti) Peirce non spiega in modo soddisfacente come si passi dall'impressione al concetto" (Eco 1997:47). Attraverso l'esempio (o l'apologo, o la parabola) di Marco Polo e l'unicorno e di Kant e l'ornitorinco, Eco mostra come per la costituzione dell'oggetto immediato si proceda tramite la determinazione dell'ignoto – che non si presenta mai come del tutto ignoto – per mezzo del riferimento (con maggiore difficoltà per casi come quello dell'ornitorinco rispetto a casi come quello del rinoceronte scambiato inizialmente per un unicorno), per qualche somiglianza, a ciò che è noto all'interno di una certa "enciclopedia".

È proprio il concetto di *somiglianza* che crea la difficoltà della distinzione tra *ground* e oggetto immediato. Infatti, la somiglianza caratterizza per Peirce il presentarsi di qualcosa come *firstness*, come presenza, "such as it is", come pura qualità; nello stesso tempo è per la somiglianza che l'oggetto immediato si costituisce in quanto interpretante, il *type*, di un certo interpretato, il *token*. Allora Eco ragiona così:

[...] il Ground non dovrebbe essere neppure un'icona se l'icona è somiglianza perché non può avere rapporti di somiglianza con nulla, se non con se stesso. Qui Peirce oscilla tra due nozioni: per un verso, l'abbiamo visto, il Ground è una idea, un diagramma scheletrico, ma se è tale è già Oggetto Immediato, piena realizzazione della Thirdness; per un altro verso esso è una *likeness* che non assomiglia a nulla. Esso soltanto mi dice che la sensazione che provo in qualche modo promana dall'Oggetto Dinamico (ivi: 84).

E prosegue dicendo che in tal caso, anche contro Peirce, quando è impreciso, dobbiamo liberare il concetto di *somiglianza* da quello di *comparazione*, dicendo che "la comparazione si dà nei rapporti di *similitudine*". Realizzata questa "liberazione" che sembrerebbe fatta in fun-

zione del riservare il concetto di somiglianza – una volta distinto dalla comparazione e dalla similitudine – per il *ground*, per l'icona, per la *firstness*, invece conclude che non si può spiegare l'icona né dicendo che è una similitudine, “e neppure dicendo che è una somiglianza”. Sicché “l'icona è il fenomeno che fonda ogni possibile giudizio di somiglianza, ma non può venirne fondato” (*ibidem*). Inoltre, fatta questa operazione di eliminazione dall'icona sia del concetto di comparazione-similitudine, sia (inaspettatamente) anche di quello di somiglianza, Eco passa a differenziare l'icona dall'“immagine” mentale. In Peirce, il concetto di icona è collegato sia con la somiglianza sia con la comparazione, sia con la similitudine e sia con l'immagine mentale; e se Eco si accanisce tanto per isolare l'icona da tutto ciò è perché si sta riferendo all'“iconismo primario” presente nel momento del *ground*:

non voglio dire che non si debbano ammettere immagini mentali [per quanto concerne il concetto di icona, evidentemente] o che in certi momenti Peirce [non evidentemente] abbia pensato all'icona in termini di immagine mentale. Dico che per concepire il concetto di iconismo primario, quello che si instaura nel momento del *Ground*, bisogna abbandonare persino la nozione di immagine mentale (*ibidem*).

Eco ha il merito di aver indicato l'importanza della questione dell'iconismo primario. Non è chiaro, però, come si possa parlare di icona staccando questo concetto da quello di somiglianza e di immagine (mentale, come egli aggiunge), mentre ci sembra convincente la distinzione tra somiglianza, da una parte, e similitudine, dall'altra.

In una nota, Eco collega la sua decisione di separare l'iconismo primario dall'immagine mentale in coerenza con la critica di Peirce allo psicologismo e, perciò, ritiene che la spiegazione del processo dell'iconismo primario “senza fare ricorso a eventi o rappresentazioni mentali” non tradisca lo spirito di Peirce (ivi: 394, n. 28). Qui non apriremo una discussione sul concetto di “mentale” in Peirce, che è già di per sé esente da connotazioni psicologistiche. Per “mente” Peirce intende il rapporto interpretato-interpretante senza alcun riferimento ad un soggetto psicologicamente inteso, e non invece qualcosa che presupponga un io o un soggetto dato all'esterno di questo rapporto e indipendentemente da esso. Nel caso dell'iconismo primario ci troviamo ad un livello molto basso, costitutivo, del rapporto interpretato-interpretante. In ogni caso, non ci sono motivi per separare l'icona primaria dalla somiglianza, dall'immagine (mentale) e dalla mente (non psicologicamente intesa).

Se ci riferiamo alle analisi condotte da Husserl in *Esperienza e giudizio* intorno al presentarsi originario delle “predatità passive” ottenuto facendo astrazione da ogni qualificazione di notorietà, familiarità di ciò che ci affetta (in virtù delle quali qualificazioni esso sussiste nella sensazione già in qualche maniera noto e interpretato), troviamo che la somiglianza gioca anche a questo livello un ruolo importante. Infatti, se si prescinde per astrazione dal riferimento all’oggetto già saputo come ciò che produce la sensazione (secondità, indicialità) e se prescindiamo dalla familiarità per abitudini e convenzioni in cui ciò che ci affetta sussiste come già dato (terzità, convenzionalità, simbolicità) e, per quanto sconosciuto, in qualche maniera già noto (il rinoceronte o l’ornitorinco di Eco), noi ci veniamo a trovare, dice Husserl, in un puro caos, in una mera confusione di dati (cfr. Husserl 1995: 70). Quando il colore non è colto come il colore di una cosa, di una superficie, come macchia di un oggetto, ecc., ma come semplice qualità, cioè si trova a quel livello che Peirce chiamerebbe della primità, cioè al livello in cui qualcosa non rinvia ad altro che a se stessa ed è significativa per sé, esso si presenta tuttavia come una unità per *omogeneità* che contrasta contro qualcos’altro, cioè con l’eterogeneità di altre datità: per esempio, del rosso sul bianco. La somiglianza al livello dell’iconismo primario è appunto questa omogeneità che si staglia in contrasto con l’eterogeneità: “l’omogeneità o somiglianza”, dice Husserl, “può avere gradi diversi fino al limite dell’omogeneità completa, dell’eguaglianza senza differenze” (ivi: 67-68). In contrasto con la somiglianza sussiste sempre più o meno una certa dissomiglianza. “Omogeneità ed eterogeneità sono il risultato di due modi fondamentali diversi di unione associativa” (*ibidem*). Husserl parla di “associazione immediata” come “sintesi primaria” che permette il presentarsi di *un* dato, di *una* qualità e precisa che “ogni associazione immediata è associazione di somiglianza” (ivi: 69). Potremmo dire che la somiglianza è ciò che permette l’unificazione sintetica dell’iconismo primario.

Ora, ovviamente, questa associazione primaria non è nulla di psicologico. Qui l’antipsicologismo di Husserl s’incontra con l’antipsicologismo di Peirce. Si potrebbe parlare di associazione primaria trascendentale come condizione di possibilità della costituzione del segno. Questo trascendentale è certamente di ordine mentale, ma “mente” non è qui riferita necessariamente alla mente umana ma concerne qualsiasi rapporto interpretato-interpretante in situazioni di “protosemiosi” (Prodi 1977).

Recuperata la “somiglianza” dentro al concetto di icona va anche ripresa la nozione di “immagine” – mentale se si vuole aggiungere

questa ovvia precisazione dato il contesto di discorso, che è quello dell'“iconismo primario”. Sotto questo riguardo è interessante il paragrafo intitolato *Somiglianza e immagine* del saggio del 1948 di Lévinas, *La realtà e la sua ombra* (ora in Lévinas 1984). Qui Lévinas si occupa anche egli di un rapporto originario con l'oggetto, non percepito e non determinato come tale, rispetto “al simbolo o al segno o alla parola”, e si chiede, “che cosa differenzia l'immagine rispetto al simbolo o al segno o alla parola?” (Lévinas 1984: 180). E Lévinas risponde così: “Il modo stesso in cui essa [l'immagine] si riferisce al suo oggetto: la somiglianza” (*ibidem*); aggiungendo che ciò presuppone un arresto della mente sull'“immagine in se stessa” e conseguentemente “una certa opacità dell'immagine”. “Il segno, invece, è trasparenza pura, poiché non ha nessun valore di per se stesso”. E continua:

Ma allora bisogna tornare all'immagine intesa come realtà indipendente che somiglia all'originale? No, ma a patto di considerare la somiglianza non come il risultato di un confronto tra l'immagine e l'originale [la similitudine e la comparazione di cui parla Eco escludendole dall'icona primaria, ma escludendo da essa anche la somiglianza!], ma come il movimento stesso che dà luogo all'immagine. La realtà non sarebbe soltanto ciò che è, ciò che si svela nella verità, ma anche il suo doppio, la sua ombra, la sua immagine (*ibidem*).

Come si vede, questa impostazione del problema della somiglianza e dell'immagine concernente l'icona distinta dal segno vero e proprio e dunque non inserita nella terzità e nella interpretazione concettuale avvia una messa in discussione del primato dell'ontologia perché mostra un “altrimenti” rispetto a ciò che è, che non è a sua volta un “essere altrimenti”, ma è fuori e prima dell'essere, dell'identità, della individuazione, della differenza. L'immagine è l'alterità dell'essere, il suo doppio, la sua ombra. La realtà non si esaurisce in ciò che è. Oltre ad essere se stessa ha una sua insopprimibile alterità, essa somiglia a qualcosa d'altro, a qualcosa di altrimenti del suo essere. Siamo qui condotti in quell'ambito di discorso che concerne la “metafisica”: metafisica nel senso in cui appunto ne parla Lévinas, ma di cui parla anche Maurice Merleau-Ponty in *Sens et Non-sens* (1948, cfr. trad. it. 1966). Lévinas descrive così, nel saggio del 1948, l'“eccedenza” rispetto all'essere di cui nel 1935 aveva già parlato in termini di “evasione” e di cui parlerà nel 1974 in termini di “altrimenti che essere”:

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 pittorresco. Il pittoresco è sempre 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 arretrate rispetto al suo essere, come "vesti" di un'anima che si è ritirata da questa cosa, come una "natura morta". Eppure tutto questo è la persona, è la cosa. C'è dunque in questa persona, in questa cosa una dualità, una dualità nel suo essere. Essa è ciò che è ed è estranea a se stessa e c'è un rapporto tra questi due momenti. Diremo che la cosa è se stessa ed è la sua immagine. E che questo rapporto tra la cosa e la sua immagine è la somiglianza (Lévinas 1984: 180).

Potremmo dire che l'immagine è l'oggetto dinamico che non si esaurisce nell'identità dell'oggetto immediato, ma, come *ground*, cioè come icona primaria, si impone sempre di nuovo (*immer wieder*, direbbe Husserl) all'interpretante come alterità irriducibile rispetto ad esso. "L'originale si dà", dice Lévinas, "come se fosse a distanza da sé, come se si ritraesse, come se qualcosa nell'essere ritardasse sull'essere". C'è una specie di "coscienza dell'assenza dell'oggetto" che caratterizza l'immagine rispetto alla presenza dell'oggetto immediato e ciò significa, dice Lévinas, "un'alterazione dell'essere stesso dell'oggetto, un'alterazione che fa sì che le sue forme essenziali appaiono come un abbigliamento bizzarro che esso abbandona nel ritrarsi" (ivi: 181; per un'analisi del rapporto identità/alterità in questo saggio di Lévinas del 1948, v. Ponzio 1994b: 137-52).

Ma torniamo all'iconismo primario. A questo livello originario possiamo pervenire, come ci dice Husserl, soltanto per via di astrazione. Questa astrazione può essere il risultato della riduzione fenomenologica della *epoché*, della messa in parentesi del mondo già dato e delle relative abitudini interpretative. Ma ad esso si può anche pervenire attraverso la visione artistica. L'immagine è l'alterità di ciò che è, la sua estraneità a se stesso, il suo doppio. E l'arte proprio all'immagine si rivolge perché essa raffigura appunto quest'altra faccia dell'essere. Essa non rappresenta la realtà ma raffigura il suo doppio. In altri termini, ciò che Lévinas chiama immagine è proprio della visione artistica; l'immagine è l'alterità dell'oggetto interpretato che l'exotopia artistica rivela facendolo risultare "doppio", cioè non solo oggetto di conoscenza sottoposto a un concetto, ma anche immagine. Come mostra Merleau-Ponty a proposito di Cézanne, la pittura è ricerca di ciò che è altro rispetto all'atteggiamento abituale riguardo agli oggetti familiari e alle

convenzioni. “Bisogna farsi un’ottica”, diceva Cézanne, “io intendo per ottica una visione logica”. Questa visione logica è il risultato di un processo astrattivo che permette una regressione ad un rapporto con un oggetto che potremmo dire di iconismo primario. Come osserva Merleau-Ponty in *Il dubbio di Cézanne*:

Viviamo in un ambiente di oggetti costruiti dagli uomini, tra utensili, in case, strade, città, e il più delle volte non li vediamo se non attraverso le azioni umane di cui possono essere i punti di applicazione. Ci abituiamo a pensare che tutto ciò esiste necessariamente ed è incrollabile. La pittura di Cézanne mette in sospenso queste abitudini [...]. Ecco perché i suoi personaggi sono strani e come visti da un essere di un’altra specie. È un mondo senza familiarità [...]. La sua pittura non nega né la scienza né la tradizione [...]. Si tratta, dopo aver dimenticato tutte le scienze, di riaffermare, *valendosi* di tali scienze, la costituzione del paesaggio come organismo nascente [...]. Per quel pittore, una sola emozione è possibile, il sentimento di estraneità, ed un solo lirismo, quello dell’esistenza sempre ricominciata (Merleau-Ponty 1966: 35-36).

Nel caso della pittura di Cézanne si tratta di tornare ad un rapporto percettivo in cui domina quasi del tutto quella che Peirce chiama la categoria della primitività in modo da “dare l’impressione di un ordine nascente, di un oggetto mentre sta apparendo, mentre si sta agglomerando sotto i nostri occhi” (ivi: 25). E questo agglomerarsi avviene in base a processi di associazione basati sulla somiglianza.

Quella che Lévinas chiama immagine si fonda anch’essa sulla somiglianza e, come l’icona di Peirce, è indipendente da ciò a cui somiglia. Parafrasando Lévinas con la terminologia di Peirce si potrebbe dunque dire che al contrario del simbolo e dell’indice che sono trasparenti, l’immagine è un segno che presenta una certa opacità. “Un’icona”, dice Peirce, “è un segno che possiederebbe un carattere che lo rende significante anche se il suo oggetto non esistesse; esempio, un tratto di gesso che rappresenta una linea geometrica” (CP 2.304).

Ecco perché al livello inferenziale l’abduzione, basandosi sull’icona, può discostarsi dal mondo già dato, già costituito, dalle convenzioni e dalle abitudini consolidate ed essere “il processo di un’ipotesi esplicativa” (CP 5.571). Aggiunge Peirce, l’abduzione

è la sola operazione logica che introduca una nuova idea; perché l’induzione non fa che determinare un valore e la deduzione si limita a trarre le conseguenze necessarie da una pura ipotesi. La deduzione prova che qualcosa *dev’essere*; l’induzione mostra che qualcosa è realmente così com’è; l’abduzione suggerisce semplicemente che qualcosa può essere (*ibidem*).

Di ciò torneremo ad occuparci quando nel capitolo 10 (p. 155) prenderemo in considerazione la procedura inferenziale e la sua tipologia. Qui di seguito, invece, ci occuperemo di come si forma il nucleo, la cellula del tessuto inferenziale, cioè rivolgeremo la nostra attenzione alla formazione dell'enunciazione, del giudizio predicativo, quale cellula del testo dell'argomentazione inferenziale.

### 3. *Genesi del giudizio predicativo*

Nell'occuparci della formazione del giudizio predicativo a partire da quel livello che abbiamo indicato come iconismo primario, o come protosemiosi, seguiremo le analisi condotte da Husserl. La considereremo alla luce della prospettiva della semiotica di Peirce. Del resto, quest'ultima, come già risulta da quanto abbiamo detto, non è molto distante dalla fenomenologia husserliana, che, per conto proprio e indipendentemente da Peirce, si orienta anch'essa in senso semiotico (Husserl è autore di uno scritto intitolato *Semiotik*), oltre ad essersi occupato ampiamente dei segni e della loro tipologia nelle *Ricerche logiche*.

Indagando sui processi della percezione al livello più basso, quello della affezione, delle predatità passive e della loro struttura associativa, Husserl attribuisce la ricettività al grado infimo di attività percettiva all'"io". Questo io, già abbiamo detto, non è il soggetto psicologico, ma l'io trascendentale. Ora dobbiamo chiarire meglio il senso di questa affermazione e spiegare come si possa parlare di "io" una volta fatta astrazione da qualsiasi riferimento alla relazione con altri, da qualsiasi abitudine sociale, da ogni presupposto di oggettività, vale a dire di implicita o esplicita verifica, o appello, o testimonianza che chiami in causa altri. "Io" è un concetto relativo che presuppone un "tu". Nell'analisi husserliana, invece, la relazione con il "tu" è stata messa tra parentesi (cfr. Husserl 1995: 63 sgg.).

L'astrazione che qui stiamo chiamando "io" riguarda ciò che Husserl chiama "sfera di appartenività" (Husserl 1960: 150) e che Lévinas indica come "dimensione dell'interiorità". Se si fa astrazione del suo "essere-per-sé" o "per-altri" (cioè del suo essere per la coscienza), perde il suo senso di io (in quanto il senso "io" non sussiste da solo ma in coppia con "tu"), e, tuttavia, continua a sussistere "come ente puramente appartenitivo", come Leib, come corpo vivente. La pluralità degli "io" è resa possibile proprio da questa vita corporea di ciascuno, che rende ciascuno irriducibilmente altro rispetto agli altri. La differenzia-



zione interindividuale rispetto alla coscienza si fonda sulla differenziazione nella vita corporea di ciascuno. In questo senso ciascuno io è *esistenza per sé* prima di essere coscienza di sé: come chiarisce Lévinas, per sé “non, inizialmente, in vista di una propria esistenza e neppure come auto-rappresentazione di sé”, ma per sé, “come nell’espressione ‘ognuno per sé’, per sé come è per sé, ‘ventre affamato che non ha orecchie’, capace di uccidere per un boccone di pane” (Lévinas 1990a: 118). L’io esistente per sé, l’io come ente appartenitivo o l’*Ur-ego* di Husserl è l’io nel rapporto diretto con il mondo, che solo secondariamente e parzialmente si rivela nella coscienza. Esso è strutturato socialmente, “soltanto che”, come scrive Husserl:

non sa nulla di un ambiente umano, non sa nulla di una realtà o anche soltanto della possibilità reale di ‘altri’ [...], quindi non sa nulla di un corpo proprio comprensibile per gli altri, non sa nulla del fatto che altri soggetti potrebbero considerare lo stesso mondo [...] (Husserl 1965: 476).

Il *solus ipse* così considerato è l’io trascendentale al quale sia stata tolta la coscienza dell’alterità. Esso è il risultato dell’operazione del porre tra parentesi l’orizzonte interpersonale del mondo. Il *solus ipse* non è un soggetto ideale o qualcosa di mitico, ma è una dimensione reale del soggetto concreto, è la sua alterità rispetto a ciò che è come identità, indipendentemente dalla dimensione dell’essere per sé, dell’essere per la propria coscienza e per la coscienza altrui. L’io esistente per sé, di cui parla Lévinas, non è il per-sé di Jean-Paul Sartre, che è già coscienza. Può, invece, essere paragonato a ciò che Sartre ne *L’Essere e il Nulla* indica come *Ego*. L’*Ego*, che è “il polo unificatore degli *Erlebnisse*”, dei vissuti propri in quanto propri, non appartiene al dominio della coscienza (cfr. Sartre 1964: 150):

La coscienza che ho dell’io non lo esaurisce mai e neppure è essa che lo fa venire all’esistenza: l’*Ego* si dà sempre come *qualcosa* che è là, prima di quella – e nello stesso tempo come possessore di profondità che debbono svelarsi a poco a poco (ivi: 151).

L’io in sé non è ancora il per-sé ma è semplicemente, e richiede la coscienza che gli conferisca l’esistenza personale; tuttavia, è esso il fondamento della coscienza e del processo di personalizzazione. Questa esistenza fuori dal dominio della coscienza è l’esistenza al livello della vita immediata del corpo. Il corpo, come soprattutto Merleau-Ponty ha mostrato, prima di essere *per me o per altri* è il corpo che vive per sé ai livelli più elementari della percezione.

Perciò, fatta astrazione dell'orizzonte intersoggettivo dell'io e del mondo, ciò che resta come io non è un modo particolare di vedere la realtà, di rappresentarsela, di valutarla, di possederla e di trasformarla, che sono tutte operazioni che richiedono la relazione intersoggettiva. Dice Lévinas al livello dell'immediatamente vissuto, del precategoriale, "per l'io essere non significa né opporsi, né rappresentare qualcosa, né aspirare a qualcosa ma goderne" (Lévinas 1990a: 116). La relazione immediata con l'estraneo consiste nel fruirne, nel vivere di esso nella *jouissance*. A questo livello, tra l'io, il corpo proprio, e quello di cui vive non intercorre alcuna distanza. Esso è ciò di cui vive. L'individualità si realizza sulla base del modo particolare con cui il corpo proprio vive le 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). La *jouissance* costituisce il presupposto e il limite di ogni identità al livello del categoriale ed è l'alterità rispetto ad essa, l'altrimenti che essere rispetto all'essere del mondo. Ciò che costituisce la singolarità originaria di ciascun io e impedisce la sua completa coincidenza con un altro io è la sua vita corporea. Tuttavia, questa stessa vita corporea che rende ciascuna esistenza singolare è anche ciò che mette in relazione l'io con l'altro ad un livello antecedente a qualsiasi presa di coscienza, decisione, convenzione, contratto.

Se dunque consideriamo questo livello di astrazione rispetto alla coscienza dell'altro, non c'è più di fronte all'io un mondo di cose, di oggetti così e così fatti, individuati e distinti, consaputo come dotati di particolari proprietà fisiche, di particolari valori, come utilizzabili in un certo senso, come avviene quando l'io ha a che fare, abitualmente, con un mondo in comune con gli altri, con un mondo oggettivo. Al livello astratto della *jouissance*, ciò con cui l'io si trova indissolubilmente coinvolto nel senso che ne vive è del tutto anonimo, non si individua in una cosa, è pura qualità, non è determinazione di alcun sostrato. Ci troviamo al livello di ciò che Peirce chiamerebbe la primità e che non ha a che fare con un processo interpretativo conoscitivo ma puramente fruitivo come immediato vivere qualcosa. Ciò che l'io vive in modo immediato esiste senza riferimento ad un oggetto che possa fare da soggetto delle qualità percepite. Si potrebbe dire, come si esprime Lévinas, che esiste in modo del tutto impersonale come il fatto "piove" o il fatto "fa caldo" (ivi: 143). Non si ha qui a che fare con un mondo se non come un insieme di accadimenti impersonali, un complesso di percezioni non attribuibili a qualcosa che ne sia la causa e che quindi presuppongano la categoria della secon-

dità. Ci si trova nel dominio del “c’è”, dice Lévinas, dell’*“il y a”*, in cui nulla è in modo stabile e definitivo e che è paragonabile, per la sua determinazione e instabilità, come ancora dice Lévinas, al fiume di Cratilo in cui non è possibile immergersi neppure una volta nella stessa acqua. Percepire il mondo in modo immediato al livello in cui non c’è ancora distinzione tra l’io e il mondo, e le cose non sono esperite nella loro individualità, significa non essere di fronte a qualcosa, ma “essere all’interno di...” (ivi: 136; per un’analisi di questi aspetti in Lévinas, v. Ponzio 1995e).

Vanno a questo punto precisate due cose per evitare alcuni equivoci:

a) il livello di messa tra parentesi – per motivi di analisi e come risultato di un’astrazione – del riferimento all’alterità e al sociale, come pure del riferimento ad un soggetto già costituito, che presuppone l’alterità e il sociale, non significa altro che la messa in parentesi della *coscienza* del sociale e dell’alterità. Ma il sociale e l’alterità restano pur sempre. Qualcosa di non diverso accade nella critica di Peirce allo psicologismo. L’“anonimizzazione” e la “depersonalizzazione” del processo di interpretazione non significa la negazione della intersoggettività; e se Peirce sembra anche “sensibile” alla intersoggettività ciò non dipende – e questa affermazione risulta molto curiosa in bocca all’autore di *I limiti dell’interpretazione!* – dal fatto “che, si sa, a Peirce si può fare dire tutto a seconda di come lo si rivolti” (Eco 1997: 394). Negli autori che stiamo considerando – Peirce, Husserl, Lévinas, Merleau-Ponty – che la dimensione dell’interiorità o la sfera dell’appartentività, o corpo proprio sia la condizione della relazione di alterità, non vuol dire che esso sussista rispetto ad essa in modo autonomo. La vita corporea considerata separatamente dalla coscienza di sé è già strutturata socialmente. L’io, dice Lévinas, “in quanto filiale non inizia nel godimento” (Lévinas 1990a: 151) ma nella relazione con gli altri dai quali è nato e con coloro con i quali coesiste o che sono vissuti prima di lui. La possibilità di astrarre la dimensione della vita vissuta del corpo proprio dal riferimento ad altri significa soltanto che tale dimensione non richiede, per sussistere, il riconoscimento dell’altro e la comunicazione con esso ma è, invece, il presupposto di tale riconoscimento e della propria costituzione di sé come io e come altro;

b) all’astrazione della dimensione della appartentività o interiorità o *Ur-ego*, ecc. si perviene per astrazione soltanto a partire dal livello in cui già sussiste l’autocoscienza, in cui l’altro c’è già e in cui il mondo è già determinato non come mondo solo per me ma come “nostro mondo”, come mondo oggettivo. Come osserva Husserl nelle *Medi-*

*tazioni cartesiane*, se la sfera originale dell'io come pura sensibilità e la sfera dell'altro vengono concepite come di fatto separate, sarebbe un enigma la loro possibilità di comunicazione:

L'enigma sorge quando ambedue le sfere originali vengono tenute distinte mentre questa distinzione presuppone che l'esperienza dell'estraneità abbia fatto l'opera sua (Husserl 1960: 173).

Se ora ritorniamo al problema della genesi del giudizio predicativo attraverso una ricerca di ordine semiotico, va in primo luogo detto che questa prospettiva semiotica ci permette di uscire dai limiti della linguistica. La semiotica si presenta da questo punto di vista come una sorta di meta-linguistica, perché non è facendo riferimento alle leggi linguistiche, cioè relative a questo o a quel sistema verbale, che si può pervenire ad una fondazione della logica. Come logica trascendentale, la semiotica è necessariamente una sorta di meta-linguistica. Se, come sostiene Husserl, “la lingua non ha soltanto i propri fondamenti fisiologici, psicologici (nel senso della psicologia naturalistica tradizionale) e storico-culturali, ma anche i propri fondamenti a priori” (Husserl 1968: 162), la semiotica deve rivolgersi a tali fondamenti a priori quando deve ricercare le origini del giudicare predicativo.

Questo a priori non è dato da una qualche grammatica universale innata. In una direzione del genere procede Chomsky. Al contrario, per Husserl, soprattutto quello di *Esperienza e giudizio*, quest'a priori è di ordine trascendentale e va ricercato nelle modalità essenziali secondo cui si struttura la sfera percettiva-corporea al livello del pre-categoriale.

Mentre Chomsky ricerca le strutture profonde, da cui le strutture superficiali della frase derivano, presupponendo una grammatica universale innata, Husserl le ricerca nell'analisi della percezione e della costituzione delle forme giudicative (per un confronto tra Chomsky e Husserl sotto questo riguardo, v. Ponzio 1974a, cap. III). Se con Chomsky possiamo distinguere la struttura superficiale, “il libro che è sul tavolo è rosso” e le sue strutture profonde “il libro è rosso”, “il libro è sul tavolo”, a differenza di Chomsky Husserl non fa derivare tale distinzione da meccanismi mentali innati ma piuttosto dalle modalizzazioni originarie del rapporto di interazione tra soggetto e oggetto a partire dai livelli più bassi della percezione ovvero della semiosi. Husserl mostra come la proposizione del tipo “S p è q” (il libro rosso è sul tavolo) deriva dalla modificazione (o come direbbe Chomsky “trasformazione”) della proposizione “S che è p è q” (il li-

bro che è rosso è sul tavolo) e quest'ultima deriva dalla modificazione delle predicazioni semplici "S è p", "S è q".

Queste proposizioni sono tra di loro in un rapporto di interpretato-interpretante; e ciascuno di esse esprime modificazioni nell'interpretazione dovute a una differenza di interesse del soggetto nei confronti della determinazione "p". Tale interesse va descrescendo nel processo semiosico-interpretativo, dall'ultimo tipo di proposizione al primo. Nelle proposizioni della forma "S è p", "S è q", oppure "S è p e q", l'interesse tematico per "S" è egualmente ripartito su tutte le determinazioni di "S": "nel seguito dell'osservazione tutte le determinazioni che compaiono in fila hanno per lo sguardo tematico lo stesso 'peso'" (Husserl 1995: 207). Quando, invece, l'interesse percettivo non è eguale rispetto alle diverse determinazioni di "S", si hanno le altre proposizioni sopraindicate. Dice Husserl:

L'interesse può puntare direttamente alla determinazione "q" ed essere interesse per "p" solo incidentalmente. Nella ricettività ciò vuol dire che, mentre a "p" è gettato solo un raggio fuggevole dello sguardo ed esso viene colto solo per incidenza, il peso principale sta su "q" che è preso nello sguardo in maniera preminente [...]. Correlativamente, nella sfera predicativa non avrà luogo un'attività determinativa, procedente in modo semplice, nella forma "S è p e q", ma il compiersi attivo della sintesi "S è q" assumerà il carattere della *proposizione principale* e la sintesi "S è p", quello della *proposizione secondaria* (*ibidem*).

Nell'espressione "S che è p è q", "l'io non è diretto in un *raggio semplice* alla sintesi identificativa ma in un *raggio doppio* che si scinde in raggio principale e in raggio secondario" (*ibidem*). Nella forma "S p è q", "nessun raggio, nemmeno secondario, si dirige più alla sintesi di 'S' e di 'p', ma 'S' viene preso già come 'p' e spontaneamente non si compie che il passaggio a 'q'" (ivi: 209). A questo livello in cui siamo, dove attraverso l'esercizio della percezione, in base al costituirsi di gerarchie di interessi tematici, si costituisce l'abilità di assegnare strutture profonde e superficiali a un campo infinito di frasi, di controllare cioè quella che Chomsky chiama "grammatica generativa", siamo ad un livello abbastanza elevato della semiosi. Nelle analisi che seguono bisogna vedere come la stessa sintesi di "S" e di "p" nel giudizio "S è p" si origina.

L'astrazione da cui dobbiamo partire riguarda i processi semiosici percettivi nei quali siano implicati l'*indice* e il *simbolo*, vale a dire percezioni nelle quali ci sia il riferimento all'oggetto come ciò che ci stimola, che ci affetta, in un rapporto di causalità e/o contiguità con la

percezione, o ci sia il riferimento al mondo abituale già dato sulla base di abitudini e convenzioni ormai funzionanti in maniera automatica e passiva. Per dirla con Husserl, l'astrazione riguarda il presupporre che ci sia solo un "campo di rilievi" non attribuibili ad un oggetto, né appartenenti a un mondo oggettivo, esistente anche per altri (cfr. Husserl 1995: 66). Questo campo di rilievi è significativo per sé e in questo senso è segnicamente caratterizzato dalla iconicità. Si tratta di "rilievi" per qualcuno, evidentemente, cioè per l'interprete, che però ancora non si dà come io, soggetto, coscienza, ma come corpo percettivo nelle modalità sopra descritte.

Questo campo di rilievi, prima che l'io vi abbia esercitato una produzione di senso, in quanto avente senso per sé, non è un puro caos, una confusione di dati, ma si presenta come iconicamente strutturato in base alla somiglianza, che, come abbiamo visto, opera nel senso della omogeneità e della eterogeneità dando luogo a sintesi originarie, per esempio, alla percezione di rosso su bianco. È in base alla associazione immediata di somiglianza che un dato sensibile può essere colto, perché ciò, come dice Husserl, "accade sempre sul fondamento del suo risaltare" (ivi: 70). Senza l'immediata associazione di somiglianza non potrebbe esserci "rilievo", non potrebbe esserci "risaltare". Qui il riferimento è ad ogni specie di segni iconici, uditivi, visivi, tattili, propriocettivi. Come dice Husserl:

Il dato risalta per la sua intensità da una pluralità di dati che affettano l'io. Per esempio nella sfera sensoriale un suono, un rumore, un colore ci colpiscono in misura maggiore o minore. Essi stanno nel campo percettivo ed emergono, esercitando sull'io, prima ancora che siano appresi, uno stimolo maggiore o minore. Allo stesso modo può colpirci un pensiero che ci viene in mente; un desiderio, una brama, può sorgere in noi imponendosi a partire dallo sfondo. La forza con cui qualcosa ci si impone è condizionata dalla maniera più o meno acuta in cui essa risalta e, nella sfera sensoriale, dai contrasti e dalle discontinuità qualitative di distanza rilevante e simili. Nel dominio delle datità non sensibili non si può certo parlare di tali discontinuità qualitative; esiste pur tuttavia qui qualcosa di analogo: tra i diversi impulsi oscuri di pensiero che ci muovono, si eleva per esempio su tutti gli altri un pensiero che ha una sensibile azione sull'io in quanto per così dire gli si muove contro (ivi: 70).

Il qualcosa che risalta può essere impropriamente indicato come "oggetto", alla stessa maniera in cui impropriamente si parla di "io". Come Husserl chiarisce in una nota (*ibidem*) non si può propriamente ancora parlare di oggetti a questo livello di "passività originaria". Nell'impiego che qui faremo del termine "oggetto" e del termine "io", bi-

sogna dunque sempre tener conto di questa precisazione. Quanto più forte è lo stimolo tanto più forte è la tendenza dell'io a rivolgersi all'oggetto. Questo volgersi dell'io può essere descritto come *obbedire* alla tendenza dell'essere attratto dall'oggetto o, meglio, dallo stimolo. E da qui ha inizio una percezione attiva come cogliere attivamente gli oggetti che risaltano nel campo percettivo. A partire dal volgersi dell'io, dal suo essere "risvegliato" dall'oggetto, ha inizio un processo di attenzione e di interesse in cui avviene un progredire delle prensioni dell'oggetto da parte dell'io che obbedisce alla tendenza a rendere l'oggetto raggiungibile da più parti. Husserl descrive l'esplicarsi di questa tendenza come un "fare" molteplice dell'io" (ivi: 75). L'io cerca sempre di ottenere, a partire dall'originaria apparizione, nuove apparizioni per portare l'oggetto a presentarsi da tutti i lati. Questi nuovi modi di apparizione che l'io mira a produrre vengono da Husserl denominati "immagini". Qui "immagine" vale nel senso in cui si dice "farsi un'immagine di qualcosa" che non significa necessariamente vederla. Possiamo parlare di un processo di mutevoli immagini tattili, acustiche, olfattive, propriocettive, ecc. Possiamo dire che la tendenza dell'io è quella di costruirsi delle icone che progressivamente e in maniera unitaria siano rivolte alla produzione dell'icona dell'oggetto. Qui l'oggetto, l'oggetto dinamico, si presenta da sé in successive apparizioni in seguito alle cinestesi dell'io (muovere gli occhi o la testa, mutare la disposizione del mio corpo, voltarmi, ecc.), rivolta a portare l'oggetto a manifestarsi da tutti i lati possibili. C'è qui un rapporto di attività e di passività dell'io, di ricettività e di produttività:

    Che le immagini si presentino sta "in mio potere"; io posso anche interrompere la loro successione, per esempio posso chiudere gli occhi. Ma è fuori dal mio potere che, *quando* lascio procedere le cinestesi, si presenti un'immagine diversa. Di fronte a questa io sono meramente ricettivo; quando pongo in azione queste o queste altre cinestesi di fronte all'oggetto, si presenteranno queste o queste altre immagini. Questo vale per la quiete come per il moto, per il cambiamento come per l'assenza di cambiamento (ivi: 76).

È interessante il carattere pragmatico del rapporto dell'io con l'oggetto, il volgersi dell'io può essere caratterizzato come un "io-faccio"; e come un "io-faccio" sono anche caratterizzati i movimenti volti alla comprensione dell'oggetto cioè le cinestesi. Husserl distingue: 1) un fare che non è un "fare dell'io" ma un fare prima del volgimento e che consiste nel vagare dell'attenzione non ancora focalizzata; e 2) l'"io-faccio" che non include in sé nulla dell'agire volontario: l'io muove gli

occhi, ecc. involontariamente mentre è rivolto attenzionalmente all'oggetto (cfr. ivi: 77).

La formazione del giudizio predicativo inizia quando l'io lascia fare alla sua tendenza del volgimento rivolgendosi all'oggetto che diventa *tema*. Perché si possa parlare di *tema* in senso proprio è necessario che l'interesse abbia una sua relativa durata e che la comprensione dell'oggetto abbia un suo svolgimento. Quando ci si rivolge a qualcosa ma in modo fugace, passeggero, come ad un rumore mentre l'interesse è focalizzato altrove e poi si torna subito all'oggetto di interesse, non si può parlare di tema in senso proprio. Bisogna dunque distinguere gli atti del volgersi dell'io, che sono durevoli e che costituiscono il tema, da quelli, invece, che sono passeggeri. Husserl a tale proposito parla di "atti dell'inter-esse dell'io" (ivi: 78). Affinché si vada costituendo l'essere di qualcosa sicché si arrivi al giudizio predicativo "S è p", bisogna che dagli "atti dell'inter-esse dell'io", che riguardano l'essere circostante, l'*Umwelt*, si vadano differenziando atti volti all'essere di qualcosa come loro tema.

Il tendere dell'io all'esplicazione non è un tendere cieco e senza orientamento, ma un procedere secondo aspettative. L'interesse per l'oggetto è inseparabile da queste aspettative. Da una fase percettiva all'altra, da un'immagine all'altra, le aspettative possono essere soddisfatte o deluse. Può accadere che si interrompa il presentarsi dell'oggetto che esce dal campo percettivo perché si sottrae, o è sottratto, oppure perché si intromette un altro oggetto che attrae su di sé l'attenzione dell'io. Ma può anche accadere che le aspettative vengano deluse nel senso che un'immagine successiva dell'oggetto possa smentire l'immagine complessiva che l'io si stava facendo di esso. Si costituisce in tal modo una configurazione del tipo *non così ma altrimenti*: i momenti della vecchia delimitazione dell'immagine complessiva vengono annullati da una nuova immagine. È in questo modo che Husserl descrive il *fenomeno originario della negazione o fenomeno dell'altrimenti*.

Si mostra quindi che

la negazione non è innanzitutto affare del giudicare predicativo ma appare nella sua forma originaria già nella sfera antepredicativa dell'esperienza percettiva (ivi: 81).

Non sempre le aspettative dell'io nel suo avanzare percettivo subiscono una delusione netta. Le intenzioni d'attesa possono entrare in crisi anche nel modo del dubbio per il quale ciò che veniva atteso non è del tutto cancellato dalla nuova percezione. Si crea così il modo di



valere di due percezioni che si sovrappongono senza che l'una possa scalzare l'altra ma che valgono entrambe, nel modo dell'essere discorde. C'è qui, come nel caso della negazione, un impedimento nel corso dell'interesse percettivo tendenziale, che la negazione risolve e supera nella forma "non così ma altrimenti" e che, invece, il dubbio mantiene per un periodo temporale più o meno breve o lungo. Quando una delle due percezioni (l'esempio di Husserl: è uomo o manichino, quello che vedo in vetrina?) (cfr. ivi: 83-84) riceve una maggiore inclinazione alla credenza, un maggior peso di credibilità, allora si viene a costituire uno stato non più di dubbio ma di probabilità. Un passaggio importante nel processo di costituzione del giudizio predicativo è che, nello spostarsi dell'interesse dell'io da S a p, questo spostamento non comporti l'abbandono di S ma anzi venga realizzato per l'ulteriore comprensione di S. Con questo passaggio siamo usciti dalla sfera della ricettività dominante ed entriamo, invece, in quella delle prese di posizione da parte dell'io. L'io continua ad essere interessato a S e proprio per questo si rivolge a p che è tematizzato solo in quanto è una determinazione di S. Nei singoli atti che conducono da S alle sue determinazioni p, q, ecc., S non viene abbandonato ma anzi ulteriormente appreso: "Il processo è un'osservazione in sviluppo, un'unità di osservazione articolata. Attraverso l'intero processo esso conserva il carattere di tema" (ivi: 103). Ciò significa che S, da una parte, e p e q, ecc., dall'altra, vengono a distribuirsi su due dimensioni diverse: S riceve il senso di un sostrato e p e q vengono esplicitati come momenti, proprietà, determinazioni di questo *sostrato* ossia come le determinazioni di un dispiegamento di S. Con il formarsi di un "oggetto sostrato" di "qualcosa" che ne è una "determinazione", ci troviamo, dice Husserl, "*al punto d'origine della prima delle cosiddette categorie logiche*" (ivi: 104). Ciò che qui accade è una "coincidenza esplicativa" che dev'essere distinta dalla "coincidenza identificativa". Quest'ultima consiste nel ritenere che l'oggetto percepito è sempre lo stesso oggetto S, che si tratta sempre dello stesso sostrato. La coincidenza esplicativa consiste, invece, nel ritenere che tutte le determinazioni p, q, ecc., sono determinazioni attraverso cui S viene esplicitato, particolarità dello stesso S. Queste due sintesi percettive, quella della coincidenza identificativa e quella della coincidenza esplicativa, sono le condizioni di possibilità del giudizio "S è p".

Vanno considerati due punti particolarmente interessanti della fenomenologia della semiosi costitutiva del giudizio predicativo. Il primo è che tra le operazioni dell'io costitutive dell'oggetto, attraverso l'esplicazione delle sue determinazioni, vanno anche considerate

quelle in cui l'io pone qualcosa "come-se". Si tratta della posizionalità "come-se" della fantasia (cfr. *ivi*: 151-55). Il giudizio predicativo in quanto basato sulla capacità di modellazione che Sebeok chiama linguaggio e che è in grado per l'uomo, a differenza delle altre specie animali, di produrre più mondi possibili fuoriesce dai confini del mondo reale e può spaziare nel mondo della fantasia. Ma il "come-se" non riguarda soltanto la possibilità di costruzione di oggetti e mondi immaginari. Il giudizio predicativo non può fare a meno di avvalersi di procedure metaforiche al punto tale che è difficile distinguere, se non impossibile, tra letterale e metaforico. Come diceva Welby (1983, 1986b), la stessa espressione letterale è una metafora che ci permette di parlare del verbale come se si trattasse di scrittura. Il "come-se" permette di determinare qualcosa in base a qualcos'altro che può farne da interpretante nella forma, appunto, del "come-se". Perciò il "come-se" fa parte, in maniera costitutiva, della predicazione.

Il secondo punto è che il volgersi interessato dell'io verso l'oggetto è, come abbiamo già detto, un *agire*, come lo è il successivo processo conoscitivo. La *predicazione è un agire* e da questo punto di vista essa è parallela all'*azione pratica*. Husserl così distingue l'agire conoscitivo dall'agire pratico:

Quando parliamo di agire, noi pensiamo prevalentemente a un fare esterno, a un elaborare oggetti esterni, che sono dati da sé, a partire da altri oggetti che si danno pure da sé. È vero che nell'agire conoscitivo vengono precostituite nuove oggettività, ma un tal produrre ha un senso del tutto diverso dal produrre cose mediante cose [...]; inoltre, cosa che qui è della massima importanza, la produzione delle oggettività categoriali nell'agire conoscitivo non costituisce *il suo scopo ultimo* [...]. Lo scopo dell'attività conoscitiva non è la *produzione di oggetti*, ma una *produzione della conoscenza di un oggetto dato da sé*, quindi il tenerlo come esso è in quanto durevolmente reidentificabile (*ivi*: 182).

Questo parallelo tra attività pratica e attività conoscitiva è particolarmente importante per non separare il giudizio predicativo dalle operazioni collegate con la percezione, con il corpo proprio, e con l'ambiente circostante, a partire dalle quali esso trova la sua genesi. È significativo da questo punto di vista che la tendenza conoscitiva possa essere descritta (anche questa è una determinazione *come-se*) come se fosse una tendenza desiderativa. C'è un rapporto tra le due tendenze che è qualcosa di più di una semplice "analogia", come dice Husserl, e che potrebbe farci parlare di "omologia". Come la tendenza conoscitiva,

la *tendenza desiderativa* porta a un agire realizzante che inizia con un “*fiat*”, e nel procedere dell’agire essa si appaga sempre di più, sì che da mera intenzione che era diviene un conseguimento. La via verso lo scopo può essere facile, consistere in un semplice agire, oppure può essere complessa, passare per scopi intermedi che sono intenzionati in speciali atti di volontà, e hanno il carattere di atti subordinati di fronte alla “mira” dominante. Mentre cresce il soddisfacimento della mira durante il corso dell’azione e ci si approssima allo scopo, si determina un sentimento di crescente appagamento (*ibidem*).

Le considerazioni fatte a proposito della genesi del giudizio predicativo a partire dai vissuti del corpo e dalle sue cinestesi valgono anche come fondamento delle descrizioni strutturali in termini di strutture sintagmatiche secondo la prospettiva della teoria della grammatica generativa di Chomsky. In altre parole, ciò che Chomsky assume come presupposto, vale a dire l’individuazione, nell’ambito di una determinata frase, del sintagma nominale, del sintagma verbale e del sintagma aggettivale, può ricevere una spiegazione che non sia quella chomskiana della esistenza di una grammatica generativa innata se si prendono in considerazione le analisi della percezione al livello di processi semiosi non categoriali, come avviene nella fenomenologia di Husserl (cfr. Ponzio 1974a: 100-106; v. anche Ponzio 1994a: 87-128).

Come mostra Husserl non si può spiegare la formazione sintattica del soggetto, del predicato, ecc. se non risalendo a un altro genere di formazione: le *forme del nucleo*. La formazione nucleare è

il presupposto della formazione sintattica, del rivestimento del nucleo quale materia sintattica, con le forme di funzioni, come forma-soggetto ecc. Una formazione come quella del soggetto presuppone una materia dotata della forma della sostantività (Husserl 1995: 191).

Il *soggetto* presuppone la forma nucleare della sostantività che, a sua volta, presuppone la costituzione, nel processo percettivo, di un sostrato. Il predicato presuppone la forma nucleare dell’*aggettività* che, a sua volta, presuppone l’individuazione di qualcosa, nel processo percettivo, come determinazione. La forma della sostantività sta ad indicare l’essere per sé, l’essere sostrato, la sostanzialità, che non è nulla di già dato ma deriva da un processo di sostanzializzazione, di sostratizzazione. La forma dell’*aggettività* è la forma dell’essere in qualcosa, designa l’insostanzialità dell’oggetto di determinazione.

Torniamo ora al concetto di *ground* come punto di partenza dell’interesse che dà origine alla semiosi rivolta a un oggetto dinamico. Possiamo dire, alla luce di ciò che precede, che da esso prende l’av-

vio la percezione ed esplicazione di un sostrato ancora indeterminato attraverso la coincidenza esplicativa di tale sostrato con una sua determinazione o con più determinazioni. Dopo il passaggio dal sostrato alla determinazione ed eventualmente ad altre determinazioni, l'interesse si rivolge nuovamente al sostrato ma nel suo arricchimento di senso in seguito alla comprensione delle sue determinazioni. Si giunge dunque al momento in cui il sostrato è esplicitamente considerato come un sostrato di una determinazione; sicché l'oggetto-sostrato assume la forma del soggetto predicativo. È accaduto che il *terminus a quo* (per usare l'espressione di Eco – 1997: 4 – ma che è anche la stessa espressione con cui Husserl descrive il processo che stiamo considerando) da *ground* è divenuto il tema-soggetto; da esso l'attività predicativa va verso la determinazione, il predicato, come il correlativo *terminus a quem*. L'oggetto dinamico è l'oggetto che, a partire dal *ground*, si manifesta nelle sue diverse determinazioni ovvero nei diversi giudizi predicativi che lo riguardano.

# *Funzionalità e infunzionalità dei segni. Linguaggio e inventiva*

## *1. Semiotica e inventiva*

In questo capitolo considereremo il comportamento semiosico umano – che, come abbiamo già detto, si caratterizza rispetto alla semiosi del resto del mondo animale – in quanto capace di “semiotica” in funzione dell’inventiva.

Cominceremo col mostrare la stretta connessione che intercorre tra la *capacità di linguaggio* e la *capacità semiotica* nell’essere umano.

Il linguaggio rende possibile, tramite quella procedura che abbiamo chiamato “sintassi” o “scrittura”, la costruzione di più mondi possibili. Ciò comporta che l’*Umwelt* di un individuo umano non solo non è necessariamente identica a quella di un altro individuo, benché possano far parte della stessa comunità e quindi partecipare a una specie di *Umwelt* collettiva che entrambe le comprende o le sostiene. Ma comporta anche che la singola *Umwelt* individuale non sia mai qualcosa di omogeneo, proprio perché è fatta di un processo di riscrittura che utilizza materiali di precedenti costruzioni, attraverso un lavoro di decostruzione e ricostruzione.

Potremmo anche dire che la *capacità di linguaggio* in quanto capacità di modellazioni molteplici si manifesta come *capacità di linguaggi*, cioè come produzione di una grande varietà di sistemi segnici, tut-

ti caratterizzati rispetto a quelli degli animali non umani in quanto “linguaggi”.

È tale varietà di linguaggi a permettere quel distanziamento da ciascuno di essi – reso, infatti, possibile dal guardarlo con “gli occhi” di un altro linguaggio – che è la condizione della presa di coscienza, della riflessione, della progettazione e cioè di quel comportamento che abbiamo chiamato “semiotico”.

Si comprende, dunque, come *semiotica*, intesa come condotta specificamente umana, *linguaggio* e *inventiva* siano tra di loro strettamente connessi. Infatti, essi si implicano reciprocamente. Affinché sia possibile non solo il comportamento secondo un determinato linguaggio, cioè la semiosi, ma anche il comportamento secondo un determinato metalinguaggio, cioè la semiotica, è necessaria l’inventiva, cioè la capacità di “vedere” le cose “come se”. Ed entrambe queste capacità sono rese possibili da quel particolare meccanismo di modellazione proprio dell’uomo che è il linguaggio.

## 2. *Inventiva e antroposemosi*

Stiamo di conseguenza sostenendo che l’inventiva e quindi anche l’innovazione, la creatività sono riscontrabili unicamente nel mondo umano, nell’antroposemosi. Ciò non toglie che alcune loro “prefigurazioni” siano riscontrabili anche nel mondo degli animali non umani.

Negli studi di etologia e di zoosemiotica si possono trovare molteplici esempi a conferma di ciò. C’è un importante saggio di Sebeok dedicato a questo argomento e intitolato addirittura *Prefigurazioni dell’arte* (in Bonfantini *et alii* 1998: 257-319) dove, con riferimento al comportamento di specie animali diverse e soprattutto agli uccelli, in particolare i cosiddetti “uccelli di raso”, si mostra la presenza di una sorta di “senso estetico” nell’ambito della zoosemosi non umana. Ma, come lo stesso Sebeok e prima di lui anche Morris hanno sostenuto, ciò dimostra soltanto la presenza di analogie, spinte fino ad essere anche omologie, tra il mondo umano e il mondo degli animali non umani. Ma queste somiglianze non escludono le differenze; e la continuità della vita e quindi della semiosi non esclude la discontinuità delle specie. Ora, per quanto si possa parlare di “inventiva” e di “senso estetico” negli animali non umani, ciò vale pur sempre come un traslato e come una proiezione, più o meno consapevole, di caratteristiche e atteggiamenti umani. In effetti, per quanta innovazione si possa riscontrare, anche con l’aiuto umano, nella costruzione, per esempio, dei ni-

di e dei “giardini” degli uccelli di raso, ciò che impedisce di poter parlare di “inventiva” e di “creatività”, in senso letterale, è la mancanza, in questi casi, di linguaggio, cioè della procedura modellizzante in grado di produrre più mondi e, cosa più complessa, di valutare l’uno in considerazione dell’altro e di scegliere, anche al livello di progetto, l’uno anziché l’altro.

### 3. *Comunicazione, significazione, significatività*

Potremmo approfondire questa differenza dicendo che nel mondo animale vi è comunicazione e significazione. Fra le due vi è un rapporto di reciprocità, perché se è vero che non sarebbe possibile la comunicazione senza la significazione, si può anche sostenere che, senza la comunicazione, non potrebbe esserci significazione. Se, come fa Eco (1975), diciamo “comunicazione” e intendiamo “processi comunicativi”, e diciamo “significazione” e intendiamo “sistemi segnici”, potremmo finalmente giungere a sostenere, come fa lui, che la comunicazione si fonda sulla significazione. Ma, in effetti, se per “comunicazione” non si intende soltanto ciò che avviene in mezzo a, *tra*, un emittente e un ricevente, assunti come già dati, come già formati e come aventi già un codice comune a disposizione, ma anche ciò che sta *alla base* della loro relazione, della loro formazione e dei messaggi da comunicare e del codice con cui li comunicano, allora non sussiste alcuna priorità della significazione rispetto alla comunicazione.

Fatto questo chiarimento possiamo riprendere il discorso dicendo che se in tutto il mondo animale c’è comunicazione e significazione, nel mondo animale umano c’è anche, oltre naturalmente alla significazione e alla comunicazione, la *significatività*.

Per “significatività” intendiamo la possibilità di qualcosa di avere valore per sé e quindi di essere segno indipendentemente dalla funzione di significazione e di comunicazione. Questa autonomia della significatività rispetto alla comunicazione e alla significazione può essere fatta consistere anche nel fatto che qualcosa non vale in quanto mezzo e neppure in quanto fine che sia pur sempre tale subordinatamente a un altro fine, e che dunque non è che mezzo, ma come fine in sé.

Se cerchiamo di descrivere ciò che stiamo chiamando “significatività” facendo ricorso alla tipologia del segno di Peirce, cioè alla tricotomia icona, indice e simbolo, possiamo dire che la significatività consiste nella massima manifestazione della autonomia di cui è capa-

ce il segno nel quale predomina l'*iconicità* rispetto alla necessità meccanica dell'indicalità e al carattere convenzionale del simbolo.

Nella significatività predomina quella categoria che Peirce chiama "primità" o "orienza" o "originarietà", cioè l'essere di una cosa "quale esso è senza riguardo a nient'altro" (CP 2.89). È questo poter valere senza riguardo a nient'altro ciò che costituisce la significatività. Il fatto che la primità o orienza o originarietà è "qualcosa che è ciò che è senza riferimento ad alcunché d'altro fuori di esso, sciolta da qualsivoglia forza e da qualsivoglia ragione" (CP 2.85) fa sì che tale qualcosa si presenti come alterità, ma non come alterità relativa bensì come alterità assoluta.

Anche nel mondo animale esistono segni iconici. E dato che abbiamo definito il segno in quanto essenzialmente interpretante, in quanto risposta, possiamo dire che è iconico quel segno la cui risposta consiste nell'esibire un'immagine che si avvicini al suo interpretato.

Ora, se anche fuori dall'antroposemiosi si danno segni iconici, ciò che qui caratterizza l'*iconicità* e dunque realizza segni caratterizzati dalla significatività è il fatto che qui l'interpretante, la risposta, presenta una capacità innovativa perché non solo esso consiste nell'esibire un'immagine che si avvicini all'interpretato ma anche nell'essere un interpretante che – per il suo carattere eminentemente iconico e quindi fortemente dominato dalla categoria della primità – ha una sua alterità e autonomia, una capacità di valere per sé, perché non del tutto motivato, giustificato, compensato da ciò a cui somiglia.

#### 4. *Significatività, scrittura, infunzionalità*

Poiché la significatività consiste nel valere per sé, essa consiste nell'alterità; e poiché riguarda la possibilità di non avere soltanto un valore come mezzo, essa si presenta anche in termini di *infunzionalità*. È già significativo il titolo del libro di Augusto Ponzio (1997b) *Elogio dell'infunzionale*, che di questi aspetti si occupa.

Nella ricerca di Ponzio il concetto di "infunzionale" riprende e chiarisce meglio alcune nozioni da lui precedentemente impiegate quali "spreco", "dispendio", "significante", "spostamento", "significanza", "significatività", "scrittura", "opera", riprese ed elaborate a partire da autori diversi, soprattutto Barthes, Morris, Lévinas.

Il termine "significante" indica il residuo semiotico rispetto alla comunicazione e alla significazione; il "significante" è l'eccesso rispetto ad un determinato significato. Con l'espressione "spostamento" si al-



lude al margine di fuoriuscita del significante rispetto a un determinato percorso interpretativo. Il termine “opera” considerato nell’accezione di Lévinas (1985, 1990a) non si limita ad opere artistiche, ma esprime una qualità segnica di pratiche significanti, incluse anche le opere artistiche, caratterizzate da un grado massimo di apertura verso l’alterità. Il concetto di “opera” riguarda il corpo – il volto, lo sguardo, l’ascolto, il gesto – inteso come “prossimità” con l’altro, come intercorporeità, eccedente la coscienza, la rappresentazione, la soggettività. Come movimento fuori dal tempo e dallo spazio della contemporaneità, come l’eccedente, il sovrappiù rispetto al bisogno, alla funzionalità, alla produttività, l’opera riguarda ogni comportamento umano in quanto tale e non soltanto l’opera artistica: è l’arte a partecipare al carattere dell’opera, che in qualche modo è riscontrabile in tutti i prodotti umani in quanto appartenenti al “tempo grande”, al tempo dell’alterità. L’opera allude alla relazione di alterità che, per Lévinas, analogamente a Bachtin (1993c, 1995a) è una relazione etica. Come “scrittura” si intende la scrittura inerente ai segni, al linguaggio, alla procedura di modellazione specie-specifica dell’uomo, la scrittura prima della lettera (Lévinas 1986: 8).

La scrittura è indipendente dalla semiosi funzionale al bisogno, inclusi i bisogni comunicativi, ed è ritrovabile, anche fuori dal segno verbale, tutte le volte che si instaura quel movimento verso l’alterità che Lévinas chiama “opera”. “La scrittura, in questo senso, è la pratica orientata secondo il movimento dell’*opera*” (Ponzio 1994a: 229).

Il termine “significazione” indica il modo di essere dei segni con livello minimo di spostamento mentre “significanza” designa la condizione dei segni in cui lo spostamento e quindi l’autonomia del significante sono particolarmente consistenti. La significanza sta dalla parte dell’opera, di ciò che chiamiamo “scrittura”.

Con “significatività” si propone un’ulteriore specificazione rispetto a “significanza” che, in effetti, la lingua italiana permette con questi due termini ai quali invece corrisponde l’unico termine inglese “*significance*”.

Riprendendo il problema di Morris del rapporto tra semiotica e assiologia, ma anche richiamandoci a Welby e alla sua problematizzazione del rapporto tra significato e valore, possiamo impiegare l’espressione “significatività” per sottolineare la condizione dell’“avere significato” nel senso di “avere valore”, e quindi per evidenziare la dimensione etica dei processi del significare, distinguendola sia dalla “significazione”, vale a dire il modo di essere del segno con livello minimo di spostamento, sia dalla “significanza”, il modo di essere del se-

gno con livello massimo di spostamento, di distanziamento. Naturalmente gli aspetti della produzione segnica sono separabili solo sul piano metalinguistico, cioè quando, o nel parlare ordinario, o nella riflessione filosofica o scientifica, ci serve distinguere “significato” in senso semantico da “significato” in senso assiologico.

Anche il termine “scrittura” è plurivoco. Basti pensare alla distinzione proposta da Barthes tra “scrittura transitiva” o “trascrizione” e “scrittura intransitiva”, o al concetto di scrittura elaborato da Jacques Derrida in rapporto alla sua concezione della differenza, o ancora da Ponzio, che, gettando un ponte tra le filosofie europee e le filosofie americane, impiega il termine non soltanto in senso di Barthes, Derrida, Blanchot e Lévinas, ma, avvalendosi delle ricerche di Sebeok e le riflessioni di quest’ultimo sulla questione dell’origine del linguaggio, sulla differenza tra il “linguaggio” e il “parlare”, lo impiega per indicare la predisposizione alla creatività, all’inventiva, rintracciabile unicamente presso l’uomo nel peirciano “gioco del fantasticare”, nella levinasiana “opera”, nella significanza del dire. Dice Lévinas:

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 dov’è necessario cercare l’origine del linguaggio (1996: 260-61).

In questa prospettiva, la pratica della scrittura è la pratica della modellazione del mondo all’insegna della creatività, dell’invenzione, dell’alterità; come pratica del significare inscritta nell’umano, come suo tratto specie-specifico, precedente la comunicazione stessa. La scrittura *ante litteram*, la scrittura che viene prima della lettera, modella la materia semiotica.

Al concetto di scrittura così intesa possiamo accostare il suggestivo concetto levinasiano di “traccia” poiché entrambi questi termini indicano la “significanza” della significazione, la *signifiance*, il Dire rispetto al Detto. La significanza del dire come prossimità dell’uno-per-l’altro, contatto, intercorporeità e la scrittura, la *scrittura* intransitiva, vanno insieme. Entrambi condividono la condizione di autonomizzazione dal detto, il carattere di *surplus* infunzionale rispetto allo scambio di messaggi, di eccedenza, di fuoriuscita dall’essere e dalle categorie che lo descrivono. Per Lévinas la parola umana è già scrittura per la capacità del linguaggio di significare sempre di più di quanto non dica, per l’eccedenza del significante rispetto al significato, del Dire sul Detto (v. Lévinas 1986, Prefazione). Nell’esposizione, da parte di Ponzio, di quanto dice Lévinas:

In quanto espressione dell'Altro, in quanto contrazione dell'Infinito nel Finito, in quanto traccia, presenza di un'assenza, la parola si presenta come scrittura indipendentemente dal fatto di essere *scritta* nel senso letterale del termine. La scrittura sussiste nel linguaggio "prima che lo stilo o la penna la fissino sotto forma di lettere su tavolette, su pergamena o su carta. Letteratura *ante litteram!*", perché il linguaggio non ha il semplice statuto di strumento, non si esaurisce nella letteralità di ciò che prescrive o tematizza o fa conoscere, ma è anche l'enigma dell'*espressione*, del *volto*, del rivelarsi di ciò che non si disvela, è anche la letterarietà di un rapporto in cui l'invocazione, il contatto, la presenza, l'intrattenimento costituiscono il testo, mentre ciò che è comunicato, rappresentato, è solo pre-testo. Come traccia, come scrittura, scrittura intransitiva e non trascrizione, come "scrittura letteraria" – non intesa in senso letterale – il linguaggio *presenta* (è "espressione", "volto") e non si limita a *rappresentare* (Ponzio 1995e: 19).

Spesso nello studio dei segni si è insistito troppo sulla loro funzionalità. Perciò, uno dei meriti della semiotica globale di Sebeok è quello di aver mostrato come i segni sia nell'antroposemiosi, sia nella semiosi in generale non sono necessariamente connessi con l'espletamento di una funzione. I segni hanno anche un funzionamento fine a se stesso, presentano una sorta di eccedenza rispetto alla funzione. Ciò vale sia per i segni nei comportamenti rituali, sia quelli degli uomini sia quelli degli altri animali. Pure il linguaggio verbale, spesso ridotto alla sua funzione di comunicazione, è, proprio in quanto linguaggio, in quanto scrittura, anche una specie di gioco che permette all'uomo di immaginare, di fantasticare, di smontare e di rimontare la rappresentazione della realtà e di mutare il modello interpretativo. Anche nell'ambito della conoscenza e della ricerca scientifica non sarebbero possibili l'innovazione e l'invenzione senza questa disposizione del linguaggio all'infunzionale.

### 5. *Infunzionalità, ontologia, soggetto*

Tener conto della significatività e dell'infunzionale nello studio dei segni, significa poter orientare la semiotica anche nel senso della critica del soggetto e dell'ontologia. Ciò consente la messa in discussione del discorso filosofico tradizionale e delle sue manifestazioni stereotipate nel discorso ordinario, in quanto fondato sulla logica dell'identità, su una visione sclerotizzata del soggetto, che in tal modo può essere intrappolato nell'ordine del discorso e reso un soggetto unitario, monologico, funzionale a un progetto unitario, a una conclusione. La critica

di Welby (1983, 1986a; v. anche Petrilli 1998a) all'istanza "fredda e dura" della identità e della funzionalità è appunto rivolta al recupero del rapporto fra segno e infunzionalità, tra segno e significatività.

La relazione di alterità è la relazione dialogica con un sovrappiù, un "altrimenti che essere" (Lévinas), un'eccedenza non-inglobabile, fuori dalla totalità, non riducibile all'intenzionalità tematizzante, al medesimo: un'eccedenza che provoca un senso di inquietudine, di inadeguazione alla legge, di desiderio dell'infinito, di responsabilità senza alibi per l'altro.

La relazione di alterità genera la necessità di evasione rispetto alle costrizioni dell'Essere, del Discorso, del Sapere, dell'Identità; di fuoriuscita rispetto al rapporto soggetto-oggetto, mezzo-fine, dare-avere, essere-non essere. Guardare al segno oltre la significazione vuol dire ricondurre, come dice Lévinas, il Detto al dire, il detto alla "respirazione che si apre all'altro e significa ad altri la sua significanza stessa". Riconduzione che è dunque

un incessante disdetto del Detto, al Dire sempre tradito dal Detto le cui parole si definiscono attraverso parole non-definite, movimento che va dal detto al disdetto in cui il senso si mostra, va in rovina e si mostra – navigazione in cui l'elemento che sorregge l'imbarcazione è anche l'elemento che la sommerge e minaccia di inghiottirla (Lévinas 1983: 224).

Il detto appare come tematizzazione e oggettivazione del dire, il luogo di manifestazione del dire. Il detto, e con esso il sistema linguistico, l'ontologia, opera una riduzione nei confronti del dire che ad esso si sottomette come prezzo per la sua manifestazione, ma senza per questo annullarsi. Infatti, pur lasciandosi tradurre nel detto che lo tradisce, il dire vi resiste con la propria alterità, condizione della stessa significatività, restando al di là e al di qua dei linguaggi ufficiali.

L'"altrimenti detto" di Lévinas riguarda la comunicazione vista dalla parte del significante nel rapporto di eccedenza con il significato, in un rapporto dove segno e significato non coincidono. L'"altrimenti detto" del linguaggio è sul piano della soggettività l'"altrimenti che essere"; entrambi questi concetti dicono della possibilità di vicinanza con l'ineffabile, l'effimero, l'infunzionale, l'infinito, e pur dovendosi manifestare nel detto, anzi proprio per questo, vivono e sussistono nel gioco degli scarti tra gli interpretanti.

## *Semiotica e soggettività*

il corpo grottesco è cosmico e universale: in esso sono sottolineati gli elementi comuni a tutto il cosmo: la terra, l'acqua, il fuoco, l'aria; è direttamente legato al sole e agli astri; vi si trovano i segni dello zodiaco; riflette in sé la gerarchia cosmica; questo corpo può fondersi con i diversi fenomeni della natura: montagne, fiumi, mari, isole e continenti; può riempire l'intero universo.

Michail M. Bachtin 1979a: 348-49.

### *1. Soggetto e segno*

Nei confronti della nozione di soggetto e di quelle ad esso collegate o sostitutive, come "io", "individuo", "persona", "psiche", la semiotica può dare un contributo non indifferente ad una visione critica. Ciò anche in funzione della costruzione di una teoria che, pur avvalendosi dei rapporti delle scienze psicologiche, antropologiche e storico-sociali, possa tuttavia mostrare una sua specificità già per il fatto che il comportamento del soggetto o comportamento mentale o comportamento della persona viene inteso in base al suo carattere segnico.

Abbiamo visto come Peirce dia al concetto di mente un carattere molto ampio, facendolo coincidere con qualsiasi processo in cui sia presente un rapporto interpretato-interpretante (v. sopra, 1.6). Noi qui lo assumeremo in un'accezione ristretta delimitandolo nell'ambito della antroposemiosi.

La concezione della mente come rapporto interpretato-interpretante è particolarmente importante per evitare forme di identificazione del soggetto pensante. Il soggetto non ha come oggetto soltanto ciò che gli si presenta di fronte, ma è esso stesso continuamente sdoppiato in una parte che si interpreta e in una parte che è interpretata. Il soggetto è un "processo semiotico" se con questa espressione inten-

diamo l'uso dei segni per riflettere sui segni, se intendiamo cioè una metasemiosi.

Ogni volta che il soggetto esplicitamente o implicitamente predica qualcosa di sé e dunque si realizza come coscienza dai livelli più bassi della percezione ai livelli più alti della consapevolezza, sta effettuando operazioni interpretative che possono essere di tipo induttivo, o deduttivo, o abduktivo. Ogni predicazione è un'inferenza: "io sento freddo e in realtà io avverto sensazioni di un certo tipo e le interpreto come sensazioni di freddo". "Ho freddo", dunque, diventa "penso, ritengo, presumo di aver freddo". Ma anche quest'ultima espressione dovrebbe essere formulata non nel senso di "io penso", "io ritengo", "io presumo", ma come "io penso di pensare che...", "io penso di ritenere che...", "io credo, presumo, mi sembra di presumere che...", ecc. È come se l'io non possa prendere coscienza di sé direttamente ma attraverso un gioco di riflessi e di rifrazioni.

Alla stessa maniera in cui in un periscopio ciò che vediamo lo vediamo in uno specchio in cui si riflette un altro specchio, così, nel prendere coscienza di qualcosa, una sensazione, un sentimento, ecc., non possiamo dire di sentire direttamente la sensazione o di provare direttamente il sentimento; possiamo dire invece che riteniamo, presumiamo, interpretiamo, che stiamo avvertendo quella sensazione o nutrendo quel tale sentimento. Spingendo più avanti il paragone del periscopio, potremmo dire che in tutte le situazioni in cui vediamo qualcosa, quello che crediamo di vedere per lo più non ci è dato direttamente, ma attraverso un susseguirsi di ipotesi e di inferenze, di passaggi deduttivi, automatici e con qualcuna delle premesse sottintese.

Questo spezzettarsi, questo sfaccettarsi del soggetto in più piani, in più lati, in più punti di vista a partire da ciascuno dei quali ciascun altro può essere osservato, fa sì che il soggetto non può mai darsi come qualcosa di unitario, e la sua stessa identità è sempre presunta, come interpretato di un interpretante, che è il punto di vista secondo il quale l'io guarda e considera la propria identità. Questo gioco di rinvii da interpretato a interpretante comporta che nell'identità sia necessariamente presente l'alterità. C'è un *altro* io, il quale fa da interpretante, che dice che questo io che io sono ha freddo, avverte il tale sentimento, non si sente bene, ecc. Il soggetto in quanto segno è necessariamente un gioco di rinvii interpretativi, dove l'identità del segno non può sussistere se non in presenza di un altro segno.

Ciò può essere espresso anche dicendo – in considerazione del fatto che, come abbiamo detto nel primo capitolo di questo libro, il se-

gno è in primo luogo un interpretante, una risposta – che l'io è costitutivamente *strutturato in maniera dialogica*. Più precisamente esso è un *dialogo* che cerca di organizzarsi in maniera unitaria, coerente, orientata in un determinato senso, come una *narrazione*, come un *testo narrativo* (v. Ponzio, *Dialogo e narrazione*, 1991). Il dialogo è la realtà dell'io; l'identità è una sua illusione ottenuta attraverso sforzi di trovare un percorso narrativo, un percorso unitario nel susseguirsi delle domande e delle risposte in cui di fatto il soggetto consiste.

Per quanto riguarda il rapporto tra semiosi e pensiero o mente, Peirce osserva che così come diciamo che il corpo è in movimento e non che il movimento è nel corpo, alla stessa maniera si dovrebbe dire che noi siamo in pensiero e non che il pensiero è in noi (cfr. *CP* 5.289, n.1). In altre parole, non abbiamo prima la mente, da una parte, e poi i segni in cui si esprime, dall'altra. La realtà stessa della mente è segnica, "ogni pensiero è segno" (*CP* 1.538). Si sviluppa dialogicamente in termini di attività segnica o flussi semiosici in continua trasformazione, in maniera più o meno innovativa. E, come Peirce ripete in più occasioni, è nella natura del pensiero crescere e svilupparsi continuamente (*CP* 2.32), e aggiungiamo che ciò tende ad avvenire estensivamente, in prospettiva "cosmosemiotica", vale a dire, in relazione all'intero universo della significazione.

## 2. Soggetto e alterità

Considerata alla luce del suo inevitabile rapporto con l'alterità, la nostra concezione della soggettività, dell'io, si ridimensiona. La riflessione di Peirce ha particolarmente contribuito alla ridefinizione del soggetto. L'essere umano, l'io, è un segno. Esso coincide con il linguaggio verbale e non verbale di cui il soggetto è impastato, il quale non è altro che un processo semiosico, in cui attraverso l'impegno interpretativo-propositivo vengono tracciati potenzialmente infiniti percorsi di significazione. Come dice Peirce, "gli uomini e le parole si educano reciprocamente; ogni aumento nell'informazione di un uomo coinvolge ed è coinvolto da un corrispondente aumento nell'informazione della parola" (*CP* 5.313). E ancora più esplicitamente:

non vi è alcun elemento nella coscienza dell'uomo che non abbia qualcosa che gli corrisponda nella parola; [...]. Infatti, la parola o il segno che l'uomo usa è l'uomo stesso. Poiché, così come il fatto che ogni pensiero è un segno, considerato insieme al fatto che la vita è una sequenza di pensieri, dimostra che

l'uomo è un segno; alla stessa maniera, che ogni pensiero sia un segno esterno, dimostra che l'uomo è un segno esterno. Vale a dire, l'uomo e il segno esterno sono identici, nello stesso senso in cui le parole *homo* e *man* sono identiche. Quindi il mio linguaggio è la somma totale di me stesso; poiché l'uomo è il pensiero (CP 5.314).

In quanto segno, vale a dire, un segno in via di sviluppo, il soggetto si configura come ente dialogico e relazionale, come soggetto aperto, qualcosa in divenire nella interrelazione intrapersonale e interpersonale con altri segni e con altri soggetti. I confini del soggetto-segno non sono definiti una volta per tutte, non sono delimitabili se non nell'incontro dialogico con altri segni, con altri soggetti:

L'uomo individuale, poiché la sua esistenza separata è soltanto il risultato dell'ignoranza e dell'errore, se è qualcosa di scisso dai suoi simili, e da ciò che egli ed essi devono essere, è soltanto una negazione. Questo è l'uomo,

...l'uomo orgoglioso,  
Più ignorante di ciò di cui ha maggiore certezza,  
La sua vitrea essenza  
(Shakespeare, *Measure for Measure*, II, 2)  
(CP 5.317).

La persona umana si forma nella comunità umana dalle cui esperienze in qualche maniera è determinata, si sviluppa in rapporto alle esperienze altrui e mai isolatamente. Anzi, in base a quanto abbiamo detto, si potrebbe aggiungere che l'io, il soggetto, è esso stesso una comunità che ubbidisce alla logica dell'alterità. L'io è una comunità di soggetti dialogicamente interrelati tra loro. Se prendiamo la parola "individuo" in senso letterale di "non diviso o non divisibile" potremo dire, con Peirce, che:

Due cose qui sono importanti da acquisire e da ricordare. La prima è che una persona non è assolutamente un individuo. I suoi pensieri sono ciò che egli "dice a se stesso", vale a dire, dice a quell'altro io che sta appena prendendo vita nel flusso del tempo. Quando uno ragiona, è quest'io critico che egli cerca di persuadere; e qualsiasi pensiero è un segno, ed appartiene principalmente alla natura del linguaggio. La seconda cosa da ricordare è che la cerchia sociale dell'uomo (per quanto in senso stretto e ampio si possa intendere questa espressione), è una sorta di persona poco compatta, in certo qual modo di livello più alto della persona di un organismo individuale (CP 5.421).

Il discorso "proprio" in effetti non è mai proprio ma risuona del discorso altrui. Secondo la prospettiva peirciana, ma anche con Bach-



tin e Lévinas, possiamo dire che la parola non è mai neutra né, in senso stretto, personale. È sempre impregnata di parole, pensieri, esperienze, azioni e sentimenti altrui.

Ai concetti di “personalità”, di “*personal self*”, di “*individual self*”, che implicano un io autosufficiente, o come dice Peirce, un io finito, egli contrappone un io in comunione con altri io, l’io finito, il “*personal self*”, è un “fenomeno illusorio”, benché le diverse forme di egoismo non se ne rendano conto e non solo: l’illusione di potersi egoisticamente isolare finisce col creare anche le condizioni per tale isolamento.

Il carattere sociale e comunitario dell’io non contrasta con la sua singolarità e unicità e con l’alterità della sua significazione rispetto a qualsiasi processo interpretativo che lo riguardi. L’unicità dell’io, la sua irriducibilità a un referente, è svelata e sviluppata nella relazione con l’altro. In quanto unico, l’io è ineffabile (v. CP 1.357); sotto questo aspetto potremmo dire con Lévinas che l’io è il *dire* al di qua del *detto*, la *significanza* al di qua delle parole. E tuttavia, l’ineffabilità dell’io e la sua unicità non comportano il sacrificio della comunicabilità, poiché ciò che l’io è per sé è pur sempre comunicabile in qualche misura, non fosse altro che per comunicare l’incomunicabilità stessa. Di conseguenza, nella concezione di Peirce, né la solitudine, né il mutismo contrassegnano la condizione umana nella sua specificità, nella sua natura più profonda. L’animale umano è un animale che comunica, né l’orientamento alla comunicazione, le sue potenzialità comunicative comportano la distruzione della sua singolarità (v. CP 7.591-92). Semmai, come osserva Vincent Colapietro (1989: 118): “essere umano è esistere nella tensione *tra* solitudine e solidarietà – la tensione tra le profondità interne dello spirito umano e le espressioni esterne di queste profondità interne”.

### 3. *Corpo proprio e segno*

Visto in prospettiva semiotica, anche il corpo si configura, lo vedremo meglio in seguito (v. oltre, capitolo 12), come strutturato in maniera interrelazionale, come materia segnica dell’azione, dell’agire, del significare, del comunicare dell’io, materia nella quale l’io è incorporato ma non imprigionato:

Quando io comunico il mio pensiero e i miei sentimenti a un amico con cui sono in rapporto di grande simpatia, sicché i miei sentimenti passano in lui e io

sono consapevole di ciò che egli sente, non vivo io nel suo cervello come nel mio proprio – nel senso più letterale? È vero, la mia vita animale non è lì ma la mia anima, ma il mio sentire, pensiero, attenzione, sì [...]. Ogni uomo ha un'identità che trascende di molto il mero animale; – un'essenza, un significato per quanto sottile possa essere. Egli non può conoscere la sua propria essenziale significatività; del suo occhio è lo sguardo. Ma che egli abbia davvero questa identità eccedente – come ce l'ha una parola – è l'espressione vera ed esatta del fatto di simpatia, di sentimento solidale – ivi compresi gli interessi non egoistici – e tutto ciò ce lo fa avvertire come un valore assoluto (CP 7.591).

Non è indifferente per la concezione della persona umana il fatto che il soggetto sia inevitabilmente soggetto incarnato, ma non in un corpo isolato, bensì già, fin dall'inizio, collegato a un altro corpo, e, in tutta la sua vita successiva, situato nell'intercorporeità, sul piano sincronico e diacronico: corpo incarnato dunque nella evoluzione biologica, nella specie, nella socialità e nella storia culturale.

Un ruolo fondamentale va riconosciuto al corpo nello sviluppo della consapevolezza, ossia della coscienza. Essa è coscienza incarnata. Il corpo costituisce la condizione del pieno sviluppo della consapevolezza, dell'uomo come *animale semiotico*. L'io si sviluppa in relazione con altri corpi attraverso cui estende i propri confini, i confini del mondo di cui fa esperienza. La parola è un'estensione del corpo. Essa, potremmo dire echeggiando Bachtin, getta un ponte tra il corpo mio e il corpo dell'altro. Per riferirsi al corpo, Peirce spesso ricorre all'espressione "flesh and blood" (v. CP 1.337, 7.591) che serve a marcare il corpo fisiologico che solo per astrazione può essere distinto dal corpo semiotico, così come solo per astrazione sussiste la distinzione tra la materialità fisica, extrasegnica e strumentale (v. sopra, capitolo 4), da una parte, e la materia segnica, dall'altra, che ha pur sempre un referente fisico sia pure non sempre immediato, come per esempio, nel caso del sogno o del pensiero silenzioso.

Con l'acquisizione del linguaggio verbale si è gettati nel mondo sociale con l'esplosione di segni e di sensi e il conseguente ampliamento del proprio mondo percettivo, cognitivo e desiderante. Come afferma Bachtin-Vološinov, la parola può essere considerata come un ponte che collega il mio io ad altri io, un territorio comune condiviso fra parlanti e interlocutori (v. Vološinov 1980). Come dice Peirce, attraverso l'acquisizione del linguaggio verbale, i confini del proprio mondo si estendono e si amplificano e il bambino prende coscienza del contatto preesistente con altri corpi.

La mente non è qualcosa che "risiede" da qualche parte all'interno nel corpo, reclusa e impenetrabile, confinata in un unico corpo sia pu-

re correlata col mondo reale, e che soltanto successivamente viene rivestita di linguaggio verbale (v. CP 5.128). Nel momento stesso in cui comunico la mia parola, i miei pensieri, il mio sentire, la mia attenzione, essi abitano il corpo dell'altro, e così la mia parola, che è essa stessa corpo, ha la capacità di abitare più luoghi simultaneamente. Perciò, l'identità di ciascuno di noi trascende i limiti del corpo inteso meramente in senso fisiologico ("l'organismo è soltanto uno strumento del pensiero", dice Peirce, CP. 5.315): è un'identità, come abbiamo detto, proiettata all'esterno (*outreaching identity*: v. CP 7.591), ed è in tale orientamento che trova il proprio senso, il proprio valore. Descrivere la soggettività in termini di processi semiosi, e ricordando che secondo la logica dell'alterità il segno trascende i propri limiti in qualsiasi sua manifestazione, comporta poter affermare proprio questo: che l'identità del soggetto considerata in qualsiasi istante non è confinata ad un unico luogo, ma è una forma incarnata capace di materializzarsi anche contemporaneamente altrove.

#### 4. *Pensiero e linguaggio. "Mondo interno" e "mondo esterno"*

Quanto alla relazione fra pensiero e linguaggi verbali e non verbali, non c'è il pensiero, da una parte, e i segni che lo rivestono, dall'altra. Al contrario, l'unico pensiero di cui si può avere consapevolezza è il pensiero nei segni (v. CP 5.251). Teorizzando una relazione di essenziale continuità tra il pensiero e le interazioni sociali, il pensiero e il discorso, il pensiero e il pensiero, l'approccio semiotico alla soggettività evidenzia il carattere intersoggettivo del pensiero stesso: "Dalla proposizione che ogni pensiero è un segno consegue che ogni pensiero deve rivolgersi a qualche altro, deve determinare qualche altro, poiché questa è l'essenza di un segno" (CP 5.253). La totalità delle manifestazioni della mente è modellata nei segni, tanto che una relazione di identità viene a stabilirsi tra la mente e la semiosi: "il contenuto della coscienza e tutta la manifestazione fenomenica della mente sono un segno che risulta per inferenza" (CP 5.313). I segni sono la materia di cui è fatto il pensiero, oltre ad agire come mezzi tramite i quali si realizza la comunicazione. Con l'analogia che Peirce stabilisce tra la natura della persona umana e una parola, è suo intento mostrare la validità della sua definizione della persona umana come segno.

Come Bachtin (cfr. Vološinov 1976), Peirce ritiene che il mondo interno derivi dal mondo esterno, vale a dire sia fatto di segni interiorizzati dal mondo esterno. Il che non esclude la possibilità di realiz-

zare segni privati, segreti, segni non detti rispetto al mondo pubblico stesso, al mondo ufficiale. Anzi, i segni privati così intesi, o se preferiamo, i “segni segreti”, offrono al soggetto la possibilità di distanziamento dal mondo pubblico esterno. La persona umana abita un mondo doppio, il dentro e il fuori, il mondo dei percetti e il mondo delle fantasie, un mondo fatto di sistemi segnici privati, di immaginazione e di fantasticherie (v. CP 5.487), un mondo in cui il dentro e il fuori interagiscono tra loro in un rapporto di reciproca responsività, in cui il dialogo interno sia rispecchia sia modella il dialogo esterno, e viceversa. Come dice Colapietro (1989: 117) spiegando il pensiero di Peirce (v. CP 5.493): “L’interazione del mondo interno e del mondo esterno consiste primariamente in *esperienza* (l’azione diretta del mondo esterno su quello interno) e in *deliberazione* (l’azione indiretta del mondo interno su quello esterno mediante l’operare degli abiti)”. E in questa stessa possibilità di abitare un mondo doppio, un mondo fatto anche di sistemi segnici privati, di immaginazioni e fantasticherie, Peirce individua una dimensione segnica che caratterizza specificamente l’umano.

Coerentemente con la teoria dei segni e quindi con l’interpretazione semiotica dell’io, che egli descrive in termini di identità proiettata all’esterno, Peirce sostiene il principio della conoscibilità:

Noi non possiamo sapere nient’altro che ciò di cui facciamo direttamente esperienza. Così tutto ciò che possiamo eventualmente conoscere si rapporta all’esperienza. Tutte le creazioni della nostra mente non sono che composizioni con i tasselli della nostra esperienza. Sicché tutte le nostre idee non sono che idee di esperienze reali o trasposte. Una parola non significa altro che l’idea che richiama. Perciò non possiamo neppure parlare di un oggetto che non sia un oggetto conoscibile. L’inconoscibile di cui parlano Hamilton e gli agnostici non può essere nient’altro che il conoscibile inconoscibile. L’assolutamente inconoscibile è un’esistenza-non-esistente. L’inconoscibile è un’eresia nominalistica (CP 6.492).

Peirce insiste sull’inconcepibilità dell’“assolutamente inconoscibile” in vari luoghi della sua opera (“il significato di una parola è la concezione che trasmette; ora, l’assolutamente inconoscibile non ha nessun significato perché non vi si connette nessuna concezione. È quindi una parola senza significato”, CP 5.310). Una qualsiasi “sostanza”, l’io compreso, è la totalità delle sue manifestazioni fenomeniche, che, in linea di principio, non sono sottese da entità inconoscibili.

Ma che l’io sia un io conoscibile non esclude l’esistenza di zone d’ombra della mente. Vale a dire che pur negando la possibilità del-

l'assolutamente inconoscibile e quindi dell'"io personale" (*personal self*) come fenomeno nettamente scisso e separato da un altro "io personale", da altri soggetti (v. *CP* 8.82), non si intende ammetterne la trasparenza o totale accessibilità. Anzi, Peirce riconosce la fondamentale importanza per la vita sociale umana dell'interiorità. La sfera interiore, il pensiero non vocalizzato, non trascritto, il sogno, la coscienza e l'ideologia non ufficiali, tutto ciò che vogliamo evocare bachtinianamente con il concetto di "tacere" o di "taciturnità", seppure teorizzati attraverso le loro manifestazioni esterne, dicono della mutevolezza, dell'indeterminatezza, dell'incertezza, dell'elusivo come componenti strutturali alla vita umana stessa e quindi della sua non totale accessibilità né da parte del pensiero proprio, né del pensiero altrui al pensiero razionale.

Come abbiamo già detto, quindi, la mente umana, il soggetto, in qualsiasi momento, è una manifestazione fenomenica, un segno in via di sviluppo secondo le leggi dell'inferenza. Il pensiero è inferenziale così come lo è il metapensiero che pone ad oggetto di analisi il pensiero, i processi inferenziali stessi. Il soggetto prende coscienza della propria personalità secondo gli stessi meccanismi con cui prende coscienza dell'io degli altri, dove ha buon gioco la categoria della dialogicità. Può anche accadere che laddove sia maggiore il distanziamento, il grado di alterità tra l'io e l'altro, come nel caso di due personalità distinte, maggiore sia la capacità di comprensione e di rispondenza al sentire e al pensiero dell'altro. In ogni caso, come osserva Peirce (v. *CP* 6.160), l'accesso all'altro di me non è essenzialmente diverso dall'accesso all'altro da me.

Lo sviluppo della coscienza avviene attraverso un processo che si orienta dall'esterno all'interno, dal pubblico al privato, e non viceversa (con Bachtin possiamo distinguere tra la coscienza ufficiale e non ufficiale, cfr. Vološinov (-Bachtin) 1976); di conseguenza, la coscienza è il risultato di un processo di introiezione, la cui conoscenza, lungi dall'esaurirsi in un lavoro di introspezione, è possibile grazie allo sguardo che si ri-volge all'esterno, al mondo sociale, alla relazione interpersonale. Come abbiamo detto, il mondo vissuto dal soggetto è perlomeno doppio, il mondo interno e il mondo esterno, i moti dell'interiorità e quelli dell'esteriorità che interagiscono continuamente tra loro.

Precisata la concezione di Peirce di mondo interno, privato, da una parte, e mondo esterno e pubblico, dall'altra, e della relazione di continuità che li lega, dobbiamo sottolineare intanto che egli distingueva nettamente tra le due dimensioni, ricordando che l'esistenza del mon-

do privato dice della possibilità di prendere le distanze dal mondo pubblico, ufficiale, e di costruire un proprio sistema di segni e valori diverso da esso anche se con esso pur sempre in rapporto. Allo stesso tempo la consapevolezza del proprio mondo privato, della coscienza non ufficiale implica saper differenziare criticamente un mondo dall'altro, la capacità di prendere le distanza dal mondo dell'altro, esterno, di distanziarsi dalla coscienza pubblica, oltre a marcare la specificità di ciascun mondo individuale nell'intreccio con l'altro. Inoltre, il movimento verso l'interno comporta il saper distinguere tra la sfera dell'immaginazione e la sfera dell'attuale e dell'effettivo, e mostra come nel passare da un mondo all'altro le nostre azioni nel mondo effettivo siano modellate dalle nostre disposizioni per l'azione immaginaria, per il gioco del fantasticare, così come queste ultime sono in qualche misura modellate dall'azione degli esistenti su noi.

### 5. *Controllo e critica*

Il soggetto oltre a poter essere descritto in termini di semiosi, azione e abiti, presenta un'altra caratteristica fondamentale nella capacità di coscienza razionale che, con Peirce, possiamo descrivere in termini di "controllo". Con quest'espressione intendiamo la capacità di critica, di verifica, la disposizione alla confutabilità, la capacità di regolare il proprio comportamento alla luce di norme e ideali e aspirazioni, sì da "assumere un abito o disposizione a rispondere a un determinato tipo di stimolo in una data maniera" (CP 5.440).

Passando da gradi bassi di distanziamento e di critica dove i comportamenti interpretativi, ubbidendo a determinate abitudini, restano sostanzialmente immutati, incontriamo un livello intermedio dove le modalità interpretative e gli abiti di comportamento si modificano e giungiamo alla fine a un metalivello in cui tali processi diventano essi stessi oggetto di interpretazione, in cui il controllo è soggetto al controllo, la critica è soggetta alla critica: "Ora il controllo stesso può essere controllato, la critica stessa sottoposta a critica" (CP 5.442).

Di particolare interesse è il fatto che nella categoria dell'autocontrollo, da cui scatta l'autonomia e la libertà di significazione, Peirce faccia rientrare l'immaginazione, che in definitiva sottende ogni potere intellettuale (v. CP 6.286), la propensione a sognare ad occhi aperti, nella misura in cui contribuisce alla formazione di abiti, come quando il comportamento tende a tradurre nella pratica ciò che in qualche maniera è stato già concepito nel gioco del fantasticare. La propensione

umana a fantasticare e a riflettere intorno a ideali, aspirazioni, passioni rientra nella dimensione morale o etica della significazione.

Anche nella sfera morale, così come è tracciata dalla tensione verso la realizzazione di ideali e aspirazioni, è compreso il compito del controllo e della critica (cfr. MS 675, 15-16 – in questo modo ci riferiamo ai manoscritti inediti di Peirce depositati presso la Houghton Library della Harvard University, USA). Il soggetto, la coscienza, va modellandosi sia per l'influenza della forza inerte della esperienza sia per il potere della immaginazione e quindi in definitiva per la forza di attrazione che esercita su di noi l'alterità. Gli ideali non agiscono direttamente sugli esistenti ma li modellano rispettando la natura delle cose che modellano. Perciò, secondo Peirce, la modalità di influenza degli ideali non è la forza bruta ma ciò che egli chiama "l'amore creativo". E l'effetto, a prescindere dall'intento, dell'amore creativo è quello di condurre le cose soggette a tale influenza alla loro realizzazione.

## 6. *Ragione e ragionevolezza*

La semiotica, per la sua ampiezza di prospettiva, dovrebbe tener conto e rendere conto della "ragione delle cose". Al tempo stesso, la disposizione alla detotalizzazione quale condizione di una totalizzazione critica e dialogica, ci può fare dire che la capacità di cogliere la *ragione* delle cose non può essere disgiunta dalla *ragionevolezza*. Come qualche volta Ponzio ha detto nelle sue lezioni: "bisogna che l'uomo al più presto – dati i rischi (per la semiosi e per la vita) inerenti all'attuale situazione storica – da animale razionale diventi animale ragionevole".

Sia Peirce sia Welby hanno notevolmente contribuito ad una scienza globale del segno capace di prendere in considerazione i processi del significare in tutta la loro complessità e articolazione, di considerare il significato sia dalla parte della significazione sia dalla parte del senso e della significatività. Per entrambi l'approccio alla vita dei segni ovvero ai segni della vita non può essere puramente descrittivo, e quindi non può avere pretese di neutralità. Esso sarebbe parziale e inadeguato per la comprensione delle forze che muovono l'universo e di quanti lo abitano.

Inoltre, anche per una migliore comprensione della coscienza e del comportamento umano, la semiotica deve estendersi non soltanto nella direzione della zoosemiotica e della biosemiotica, come ci indica Sebeok, ma anche nella direzione di ciò che possiamo chiamare "co-

smosemiotica”, comprensiva della “geosemiotica” e della “eliosemiotica”, come si può inferire sia da Welby, sia da Peirce.

Dal punto di vista della semiotica sociale umana, il nostro sguardo, inoltre, deve abbracciare i campi dell’etica, dell’estetica e dell’ideologia. Quindi deve estendersi oltre i confini logico-cognitivi dei processi semiosici per mettere a fuoco problemi di ordine assiologico e dunque problemi concernenti la nostra capacità e disposizione riguardo alla valutazione e alla critica, muovendosi così nella direzione della “teleosemiotica” (come vedremo nell’ultimo capitolo). Welby (1986d; v. inoltre Petrilli 1998a) coniò il termine “significs” per indicare l’ampiezza della propria teoria del significato che include quindi anche la problematica della relazione tra segni e valori. Infatti, il termine “significs” designa la disposizione verso la valutazione, e quindi il valore conferito a qualcosa, la sua pertinenza, portata, valore di significazione, significatività.

Da parte sua, Peirce, coerentemente con il “pragmaticismo”, sviluppa una semiotica cognitiva in stretto rapporto con lo studio del comportamento sociale dell’uomo e la totalità dei suoi interessi. Ne consegue che il problema della conoscenza comporta necessariamente considerazioni di ordine assiologico. La ragionevolezza è intesa come processo del significare dialettico-dialogico, come sviluppo non ostacolato da pregiudizi, ma orientato dalla ricerca dell’altro e dalla disponibilità verso di esso, come processo incompiuto e incompatibile, regolato dal principio della continuità o, con un’espressione di Peirce, “sinechismo”. La direzione è appunto quella indicata da Peirce per la quale i limiti dello gnoseologismo in semiotica vengono superati. Potremmo indicarla come “pragmatico-etica” o “operativo-valutativa” o, come abbiamo proposto sopra, come “teleosemiotica”. È significativo che, nell’ultima fase della sua ricerca, Peirce abbia rivolto la propria attenzione specificamente alle scienze normative: oltre la logica, l’etica e l’estetica, e abbia quindi considerato la questione dei fini ultimi o del *summum bonum*, del valore ultimo, che egli ben lungi dall’identificare nella soddisfazione individuale (edonismo) o nel bene della collettività (utilitarismo inglese), fa consistere in ciò che chiama “processo evolutivo” o più precisamente “crescita della ragionevolezza”:

Quasi tutti ora concorderanno che il bene ultimo, in qualche maniera, sta nel processo evolutivo. Se è così, non è nelle reazioni individuali, nella loro separatezza, ma in qualche cosa di generale o continuo. Il sinechismo è fondato sulla nozione che la coalescenza, il divenire continuo, il divenire gover-



nato da leggi, il divenire istintivo con idee generali, non sono che fasi dello stesso processo della crescita della ragionevolezza. Ciò si rivela essere vero, in primo luogo, nella esattezza matematica nel campo della logica, e quindi si può inferire il suo valere metafisicamente. Ciò è opposto al pragmatismo come è inteso da C. S. Peirce ma lo include come un suo stadio (CP 5.4).

Si può inferire dalla prospettiva semiotica di Peirce che la concezione dialogica dei segni – e quindi della coscienza umana – e la logica dell'alterità che la sottende costituiscono una vera e propria condizione necessaria per la sua dottrina della continuità o *sinechismo*, la dottrina che “tutto ciò che esiste è continuo” nello sviluppo dell'universo e del soggetto umano che ne fa parte. La dialogicità e l'alterità rendono conto della logica del *sinechismo* e, quindi, della forza motrice esercitata sui processi evolutivi dalla continuità, inesattezza, incertezza, inaccertabilità e, in ultima analisi, dal *fallibilismo* (v. CP 1.172).

La relazione dialogica tra l'io e l'altro, sia l'altro da sé sia l'altro di sé, emerge come una delle condizioni più importanti per la continuità del processo creativo. Il fattore principale della creatività è l'amore. Secondo Peirce gli sviluppi più avanzati della ragione e della conoscenza sono basati sul potere creativo della ragionevolezza e sulle forze dell'*agapismo*. Nella concezione di Peirce dell'evoluzione, che egli sviluppa con riferimento al vangelo di Giovanni e alla teosofia di Emanuel Swedenborg, la ragione riscaldata dall'amore, accesa dal soffio di *Agape*, diviene ragionevolezza, sicché anche l'odioso diventa amabile:

È facile rendersi conto che l'affermazione di S. Giovanni è la formula di una filosofia evolutiva che insegna che la crescita avviene soltanto dall'amore, non dirò dal *sacrificio* di sé, ma dall'ardente impulso di realizzare l'impulso più alto di un altro. [...] Non è distribuendo giustizia nella cerchia delle mie idee, che posso farle crescere, ma è amandole e curandole, come farei nei confronti dei fiori del mio giardino. La filosofia che possiamo trarre dal vangelo di S. Giovanni è che questa è la maniera in cui si sviluppa la mente; e, quanto al cosmo, soltanto in quanto esso è mente e così ha vita, è capace di ulteriore evoluzione. L'amore, riconoscendo i germi dell'amabilità nell'odioso, lentamente lo riscalda portandolo alla vita e lo rende amabile. Questo è il tipo di evoluzione che ogni attento lettore del mio saggio “La legge della mente” riconosce come prevista dal *sinechismo* (CP 6.289).

Così concepita, la ragionevolezza è dotata del potere di trasformare l'orrore nei confronti dell'estraneo, dell'alieno, la paura dell'altro, intesa come paura che uno sente nei confronti dell'estraneo rispetto a

lui, in simpatia per l'altro divenuto amabile. Sviluppando il discorso di Peirce nella direzione della filosofia della soggettività di Lévinas, potremmo aggiungere che l'amore riscopre, al di sotto della paura dell'altro che aleggia intorno alla crosta indurita dell'identità dell'io, la *paura per l'altro*, per la sua incolumità, paura che lo inquieta e lo preoccupa nella sua alterità. L'amore, la ragionevolezza, la creatività trovano il loro comune fondamento nella logica dell'alterità e della dialogicità, e, come gli autori finora citati ci insegnano, mettono in sintonia la dinamica evolutiva della coscienza umana con quella dell'intero universo.

### 7. Logica e amore creativo

Scrive Welby in una lettera a Peirce del 22 dicembre 1903:

Posso dire in conclusione che vedo chiaramente quanto abbiamo perso e continuiamo a perdere per la barriera che erigiamo tra emozione e intelletto, tra il sentire e il ragionare. La distinzione naturalmente è bene che resti. Sono l'ultima persona che la vorrebbe evanescente. Ma vorrei dire questo: la differenza, per esempio, tra i nostri livelli standard più alti dell'amore e quelli dell'animale è che i primi implicano la conoscenza dell'ordine logico. Noi sappiamo *che, che cosa, come* e soprattutto *perché* noi amiamo. Quindi la logica è legata a quello stesso sentire che noi mettiamo in contrasto con essa, ma mentre agli occhi nostri la logica è meramente "formale", meramente "strutturale", meramente questione di argomento, "freddo e duro", ci serve una parola che esprimerà la combinazione di "logica e amore". Ed è quanto ho tentato di fornire con la "significs" (Welby/Peirce, 22 dicembre 1903, in Hardwick 1977: 157).

Sviluppando il pragmaticismo in riferimento alla questione della soggettività, dell'io considerato come un insieme di azioni, pratiche, abiti, Peirce, in una fase avanzata dei suoi studi, individuava, come caratteristica profonda dell'io, il "potere" che da lui viene contrapposto alla "forza" e che fa dell'io un centro orientato verso un fine, "*purpose*". Ciò può essere messo in rapporto a quanto intendeva Welby con i termini "*purport*" o "valore ultimo" nel descrivere il senso, il valore di significazione del terzo elemento della sua triade del significato, cioè la "significatività". Il potere non è la "forza brutta" ma è "il potere creativo della ragionevolezza", che, con il suo orientamento agapastico, sa governare ogni altra forma di potere (v. CP 5.520). Potremmo dire che il potere, l'ideale della ragionevolezza, è la capacità di aprirsi all'attrazione che l'altro esercita sull'io; coincide con la pro-

pensione a rispondere all'altro, e la modalità di questa apertura, di questa propensione, è il dialogo.

Il dialogo è inerente allo stesso processo inferenziale per il fatto che in ogni ragionamento le premesse e la conclusione stanno tra loro come le battute di un dialogo. La logica, considerata come effettivamente è strutturata, è una *dia-logica*. Quel tipo di inferenza che va sotto il nome di abduzione è quello maggiormente predisposto all'apertura verso l'alterità e dunque l'innovazione. Sul piano inferenziale, l'abduzione è il nome di un tipo di argomentazione, di sviluppo o transizione da un interpretante all'altro previsto dalla logica, ma che – soprattutto nelle sue espressioni più azzardate – va oltre la logica dell'identità, in quanto descrive un tipo di sviluppo che si caratterizza per il suo modo di procedere estroso, creativo, inventivo.

Nell'abduzione si instaura tra interpretato e interpretante un rapporto di reciproca autonomia basato sulla similarità, sull'attrazione, un rapporto in cui domina l'iconicità. Diversamente dalla induzione e dalla deduzione (anche in questo caso le categorie principali sono tre), la procedura argomentativa abduttiva è rischiosa, vale a dire, avanza prevalentemente per tentativi e ipotesi con un margine minimo lasciato alla convenzionalità e alla necessità meccanica. In quanto superamento della logica dell'identità e dello scambio eguale tra le parti, l'abduzione sta dalla parte dell'eccedenza, della fuoriuscita, della *dépense*, del dare senza ritorno, del dono oltre lo scambio, del desiderio. Essa procede sempre, più o meno, a livello dell'"interessante" e si articola nella relazione dialogica e disinteressata tra interpretanti, una relazione regolata dalla legge dell'amore creativo, una procedura argomentativa a carattere *agapastico*.

Nello sviluppo *ticastico* – a cui associamo la simbolicità in termini semiotici e l'induzione in termini argomentativi –, il caso determina nuovi percorsi interpretativi dagli esiti imprevedibili di cui alcuni vengono fissati in "abiti". Nello sviluppo *ananastico* – collegato all'indicabilità e alla deduzione – i nuovi percorsi interpretativi sono determinati dalla necessità, da cause sia interne (lo sviluppo logico di idee, di interpretanti già accettati) sia esterne (le circostanze) rispetto alla coscienza. Invece, nello sviluppo *agapastico*, il rinvio tra interpretanti, essendo di tipo iconico e abduttivo, non procede né per la forza del caso, né per la cieca necessità, ma si svolge, come dice Peirce, "per una immediata attrazione all'idea stessa la cui natura è indovinata ancor prima di essere posseduta dalla mente, per il potere della simpatia, vale a dire, in virtù della continuità della mente" (CP 6.307).

Nello sviluppo tucastico il caso, paradossalmente, genera l'ordine. Il risultato fortuito genera la legge e quest'ultima, a sua volta, trova una sua spiegazione, apparentemente contraddittoria, in termini dell'azione del caso. È il principio che, dice Peirce, informa il lavoro di Charles Darwin sulla origine delle specie e la selezione naturale. Allo sviluppo anancastico è associata la logica intesa in senso ristretto di causa necessaria. Qui la conclusione che deriva dalle premesse è obbligata ed esclude ogni altra modalità argomentativa e quindi ogni possibilità di libera scelta (v. CP 6.313). Nell'anancismo tra interpretato e interpretante si instaura, in termini semiotici, un rapporto di tipo indicale, e, in termini argomentativi, di tipo deduttivo. Il rapporto tra la conclusione e le sue premesse è di reciproca costrizione e, in quanto tale, si tratta di un rapporto a basso grado di alterità e di dialogicità.

Il fine dello sviluppo agapastico è lo sviluppo stesso (del cosmo, del linguaggio, del pensiero, del soggetto), è la continuità del significare, lo sviluppo di un'idea. L'evoluzione creativa a ritmo di ipotesi, scoperte e salti qualitativi avviene, come dice Peirce, per l'effetto combinato dell'agapasticismo e del sinechismo in un universo regolato dal principio della continuità e della relazionalità, dove nessun dato, idea o individuo esiste come fatto isolato. Tutto questo riguarda anche il processo di costituzione dell'io.

L'apprendimento, la generazione di senso, di valore, di significatività nelle loro espressioni più alte, vale a dire, più creative, giocose, aperte, dialogiche, critiche e generative, consistono in processi segnici a carattere prevalentemente abduktivo, iconico ed agapastico. È quanto emerge anche dalla teoria di Welby del segno, del significato e del soggetto.

In una serie di inediti del primo Novecento (v. Petrilli 1998a), Welby propone il concetto del tutto originale di *mother-sense* ("senso della madre" o "senso materno") sostituito successivamente con il termine *primal sense* ("senso originario") e la variante *primary sense* ("senso primario"), che svolge un ruolo di fondamentale importanza nella propria visione della produzione/interpretazione di senso, di significato, di significatività e della costruzione/interpretazione del mondo. 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 di senso, come sempre ipoteticamente isolabili nella teoria, ma strettamente intrecciate nella prassi.

si, vale a dire nelle pratiche produttrici di “senso” (inteso in un’accezione ampia, come inclusivo del “significato” e della “significatività”).

Il senso materno è, per Welby, la fonte generatrice di senso e di capacità critica, 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 ancor prima di essere posseduta o prima che ci posseda. In quanto capacità di conoscenza che, nel linguaggio di Peirce, possiamo intendere anche come 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 e non del *gender*, del genere sessuale. Si tratta di “un retaggio comune dell’umanità”, dice Welby, anche se, sul piano storico-sociale, per come sono andate storicamente le cose, soprattutto la donna oggi ne è portatrice. Welby, invece, considera l’“intelletto” come sapere orientato dal valore di identità; esso 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, il ragionare, 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. Il regno della conoscenza dominato dall’intelletto è fondamentalmente sotto la giurisdizione del maschio, dice Welby, ma ciò è vero per motivi socio-culturali e certamente non a causa di una particolare propensione naturale per il ragionamento razionale esclusiva del maschio. L’intelletto è una derivazione del senso materno dal quale però non deve staccarsi: il prezzo sarebbe lo svuotamento di senso, e di significatività, la sua omologazione e appiattimento sull’identità. Di ciò che l’intelletto deve industriarsi a raggiungere, il senso materno – con la sua capacità al tempo stesso di conoscere e di trascendere i limiti – “sa” già nel doppio senso della parola “sapere”, *scire* e *sapere*.

Con il “senso materno” siamo dalla parte di processi del significare caratterizzati dall’alterità, o, in termini semiotici, dalla dimensione iconica dei segni; il senso materno o “senso di genere”, come Welby anche lo chiama, allude alla forza creativa e generativa di senso che deriva dalla capacità di avvicinare cose che apparentemente sono distanti l’una dall’altra e che tuttavia si attraggono tra di loro; sul piano argomentativo stiamo dalla parte delle procedure logiche di tipo abduktivo in quanto regolate dai valori di alterità, creatività, dialogicità, libertà e desiderio.

A proposito di quest'ultimo, bisogna ricordare che Peirce stabilisce esplicitamente un rapporto tra significato e desiderio per la loro comune appartenenza alla sfera segnica ed assiologica e per la connessione del valore, e quindi del significato come valore, con la desiderabilità. Inoltre, nell'epistolario fra Welby e Mary Evelyn Boole – moglie del famoso logico e matematico George Boole – una parte cospicua è dedicata alla discussione delle leggi del pensiero e del nesso tra logica, amore, passione e potere (cfr. Welby 1929: 86-92).

Per Welby, nella logica, come è intesa da lei, la dimensione più ampia generativa del senso, il livello originario, il “senso primario”, il “senso materno”, “di genere”, la “matrix”, la “maternità di genere”, si intreccia con la vita razionale, intellettuale, in un rapporto di dialettica interdipendenza e di reciproco arricchimento. C'è un rapporto di comprensione rispondente e quindi di reciproco potenziamento tra il senso primario e la vita razionale, necessario al pieno sviluppo del senso critico e della capacità di cogliere il massimo valore, significato e portata di qualsiasi esperienza nella sua totalità. Il senso primario, di Welby, o senso materno, dice, per esprimerci con Lévinas (1983), della significatività al di qua della significazione. Il senso materno concerne il reale, in quanto parte delle pratiche umane, e l'ideale, in quanto è la condizione in virtù della quale l'umanità può aspirare alla continuità e al perfezionamento nella generazione di mondi attuali e possibili e dei processi del significare in generale.

Il concetto di logica in Welby può anche essere associato a quello di Peirce quando questi descrive “il grande principio della logica” in termini di “autoresa” (*self-surrender*). Questo non significa, chiarisce Peirce, che l'io debba abbassarsi per raggiungere un trionfo finale, e se dovesse avvenire così, di tale scopo non si deve fare la regola cui attenersi (v. CP 5.402, nota 2).

Il rapporto tra umiltà e fragilità dell'io, da una parte, e disponibilità rischiosa ad avventurarsi verso ciò che è altro con fiducia, dall'altra, è già raffigurato nel mito platonico di Eros (nel *Convivio*), una sorta di divinità intermedia o demone, che è 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 Welby la connessione tra l'arricchimento dell'io e 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”. Anche questa “insoddisfazione” è inclusa nel concetto di “senso materno” con cui Welby segnala la necessità di recuperare l’istanza critica delle capacità intellettive umane, in primo luogo la capacità di apertura e spostamento di senso, un dono, una dote, che l’essere umano ha, che grazie anche ai meccanismi soprattutto della logica abduittiva gli permette la previsione e la “traduzione”, nel senso più ampio di questo termine, cioè come interpretazione e verifica del segno di un linguaggio con un interprete che è segno di un altro linguaggio.

È significativo per il nostro discorso su ciò che potremmo chiamare l’“etica della critica” che, in una lettera del 21 gennaio 1909, Welby concorda con l’osservazione di Peirce che la logica è “l’etica dell’intelletto”:

Certamente sono d’accordo con la sua definizione di inferenza logica, e concordo che la logica sia in effetti un’applicazione della morale nel senso più ampio e alto del termine. Questo è del tutto consono con la testimonianza del senso originario (Welby/Peirce, gennaio 21, 1909, in Hardwick 1977: 91).

Il rigore scientifico dell’argomentazione nasce dalla procedura logica agapastica, dal senso primario e quindi dal coraggio di ammettere la necessità strutturale – ai fini dell’evoluzione del segno, del soggetto e della coscienza umana – dell’inesattezza, dell’instabilità e della crisi.

Abbiamo voluto soprattutto richiamarci direttamente a Peirce e a Welby affinché il nostro discorso sulla semiotica dell’io, con particolare riferimento ai processi cognitivi e alle strutture logiche, prendesse una piega nella direzione degli aspetti emotivi e assiologici, che secondo noi non possono essere trascurati, pena la fallacia gno-seo-logistica, dall’approccio semiotico.

Anche nel paragrafo successivo, per sviluppare la problematica del pluralismo dell’io che già si manifesta nello sdoppiamento necessario alla coscienza di sé, il quale sdoppiamento si complica assumendo ulteriori sfaccettature quanto più critico e metadiscorsivo si fa il comportamento dell’autoriflessione, ci avvarremo dell’importante analisi di Welby del rapporto tra *Ident* e *Self*.

## 8. “*Ident*” e “*Self*”

Gli inediti di Welby (per una descrizione dei quali, v. Petrilli 1998a) includono un fascicolo intitolato *Subjectivity* con scritti redatti tra

1903 e 1910, dedicato al problema della soggettività analizzata in termini della complessa e articolata relazione tra *I* e *Self*.

L'identità del soggetto è multipla, sfaccettata e plurivoca e si va delineando e modellando nella relazione dialogica tra le sue parti. Ciò che Welby chiama *I*, o, introducendo un neologismo, *Ident*, si sviluppa nella relazione con il *Self*, o meglio, con i suoi molteplici *Selves*, che formano le varie facce dell'*Ident*, sicché nell'analisi di Welby l'alterità emerge chiaramente come condizione necessaria per la costituzione della soggettività.

Nello stabilire una distinzione tra *I* e *Self*, Welby precisa che “Il sé (*Self*) è incluso nell'io, *ma non è vero l'inverso*. Il genere umano (*race*) come l'individuo (*the individual*) ha un sé (*Self*) perché è un io (*I*)”. Il *Self* è una rappresentazione dell'io, gli appartiene, è ciò che *abbiamo* e quindi non possiamo *essere*; l'io è ciò che *siamo* e quindi allude a ciò che non possiamo *avere*. Il mio io appartiene ad altri così come il mio (*mine*) appartiene a (ma non coincide con) me (*me*).

Per rendere l'idea della distanza tra le varie parti costitutive della soggettività, Welby evoca l'etimologia della parola “persona” riferita alle maschere dell'attore. L'io o l'*Ident* può essere associato con il “senso materno”, la matrice del senso, mentre il *Self* o la persona o la maschera può essere considerato come una delle sue possibili espressioni o realizzazioni, o, come dice Welby, “rappresentazioni”.

In sintonia con la concezione dinamica e generativa dell'esistente come già si andava delineando nella ricerca scientifica tra fine secolo e inizio del Novecento, Welby sostiene che anche l'*Ident* è energia, un motore primario che si manifesta nel *Self*, che infonde energia nel *Self*, vale a dire nei nostri multipli ed effimeri *Selves*. Il *Self*, per il quale Welby propone anche il termine *ephemeron*, è mortale, effimero come il corpo. L'io, invece, tende oltre la mortalità del corpo e del *Self*, verso l'immortalità. L'io coincide con l'attività del donare, del dare in perdita, e, in quanto dono, tende oltre il possesso stesso. L'*Ident*, nel senso di Welby, si riferisce a quella parte dell'identità umana che resiste ed è altro – vale a dire, la materialità, l'alterità del segno e del soggetto come segno – nel flusso continuo del mutamento il cui ritmo è scandito dal susseguirsi, sovrapporsi, moltiplicarsi e il convivere dei nostri molteplici *Selves*.

L'identità così fatta risulta non unitaria e compatta, ma presenta qualcosa di eccedente, qualcosa di più rispetto ad essa ed è dotata, dice Welby, di valore logico: è la logica creativa dell'amore e dell'abduzione di cui abbiamo parlato sopra. In un altro inedito, intitolato *I and Self*, del 23 novembre del 1907, Welby si esprime come segue:



L'“io” (I) è in senso pieno ed *effettivo*. Infatti, appartiene all'elemento creativo dell'universo, l'energia del concepire (*conception*) che include il procreatore ed è sia il riproduttore (*reproducer*) sia ciò che evolve (*evolvent* [or *evolutant*?]). Quindi l'io è tutt'uno con l'attivo (*active*) e con l'“attore” (*actor*) che può *impersonare* ed effettivamente *impersona* (*impersonate*) e recita (*play*) una varietà inesauribile di persone e di parti, pur restando inviolabilmente identico e illimitabilmente rappresentativo.

Come dice Welby, il *Self* non coincide con l'io ma ne è una sua rappresentazione, ponendosi come sua apertura, mezzo, strumento, modalità altra e mai come fine in sé. Perciò, contrariamente alla tendenza ad esaltare il *Self*, a stabilire tra il *Self* e l'io un rapporto di sostituzione, di usurpazione, di identificazione, si tratta di convenire sul fatto che l'identità deriva dalla relazione di reciproca alterità tra i molteplici *Selves* costitutivi dell'*Ident*, tra il proprio *Self*, meglio *Selves*, e il proprio *Ident*. L'identità è il risultato aperto, generativo e dinamico della relazione dialogica di distanziamento e differenziazione del *Self* rispetto all'*Ident*. La concezione generativa della coscienza umana elaborata da Welby richiama quella di Peirce di cui abbiamo già parlato.

Analogamente a Peirce, il quale sostiene che “l'amore di sé non è amore” (“self-love is no love”) (CP 6.288), il “peccato” capitale, dice Welby, “consiste nel permettere ai nostri *Selves* di esigere e procurarsi gratificazioni, piaceri e agi per sé: essere avidi del benessere a spese dell'umano”, in altre parole, consiste nel permettere al *Self* di trasformare *Selfness* (egoità) in *Selfishness* (egoismo). Benché l'azione delle forze centripete del *Self* possa essere necessaria alla “conservazione del sé *qui*”, alla “sopravvivenza *ora*”, la condizione dell'essere orientati univocamente verso il sé, generalmente blocca lo sviluppo evolutivo in quanto genera “*Self-regarding Selfishness*” (l'egoismo del riguardarsi). Anzi, in realtà, “l'egotismo (*egotism*), propriamente parlando, è impossibile: io non posso amare l'io o incentrarmi sull'io, poiché io sono ciò che essenzialmente irradia: ciò che è attività vivente, conoscente: è soltanto *Selfism* ciò che intendiamo, non *egoism* [...]”.

L'etica edonista, l'ideologia dominante dell'epoca, secondo Welby, comporta la riduzione della vastità del cosmo alla condizione di mera parte annessa dell'egoista e parassita planetario, e quindi comporta, secondo la prospettiva dell'identità monologica, la riduzione delle differenze nella relazione tra *I* e *Self* a vantaggio del *Self* o meglio dei molteplici *Selves*. Invece, la “funzione suprema del *Self* e dell'*Ident*”, consiste, dice Welby, nel mettersi al servizio dell'*Ident* e collaborare a

generare, conoscere, servire, trasfigurare i nostri mondi attuali e possibili; la missione dei nostri *Selves*, è “padroneggiare i mondi per l’identità nella differenza [...]”. *L’Ident* è uno in tutti, ma anche Tutti in ciascuno. Il nome dell’*Ident* è in primo luogo *multiplesso* – Noi [caso diretto], Noi [casi indiretti], quindi *complesso*, Io, Me. Quell’*Ident* ha, possiede, lavora per mezzo di un *Self*, o persino di molteplici *Selves*”.

L’io, oppure l’*Ident* è il centro generativo di molteplici *Selves*, mentre, al tempo stesso, è una molteplicità che abita ciascuno dei nostri *Selves*. Esso corrisponde, sul piano ontogenetico, al senso materno del piano filogenetico, fonte originante e generativa di qualsiasi forma di responsabilità e potere mentale, sia esso analitico sia costruttivo, che chiama l’essere umano non soltanto a reagire ma anche a creare. Il *Self* è espressione dell’io, del parlante, è mezzo, strumento, attraverso cui l’*Ident* multiplo lavora, con il quale opera.

Non c’è distinzione tra *I* e *I*; mentre, invece, *I* e *Self* non coincidono. Essere significa divenire un nucleo di potere originante ma non originario, è diventare consapevoli del proprio potenziale di significazione e del proprio valore sia filogeneticamente sia ontogeneticamente. I pronomi personali della serie io/noi, tu/voi dicono del nostro “senso dell’ordine universale, del nostro senso della potenza mentalmente creativa, del senso di valore come pure di realtà, e prima di tutto e soprattutto del senso del segno e della sua significazione, la sua significatività naturale e la sua significatività intenzionale – il suo significato”.

La relazione tra l’*I* e il *Self* nei termini teorizzati da Welby, tra il segno che l’io è e i suoi interpretanti, non è di statica eguaglianza, riduzione delle differenze, ma piuttosto di non corrispondenza, differimento e reciproca alterità. La soggettività viene a crearsi nell’interrelazione dialogica tra le sue parti. Il ruolo o la funzione dell’“io”, del “noi” è determinato strutturalmente nella relazione di distanziamento e di rinvio rispetto al *Self*. L’io con i suoi molteplici *Selves* appartiene al “movimento” e alla “funzione” e quindi non può avere riguardo di sé; il *Self* appartiene alla “materia” e alla “struttura”, quindi, dice Welby, sta lì semplicemente. L’identità è divenire (*becoming*), agire (*acting*), fare (*doing*), donare (*giving*).

L’alterità è la logica generativa dell’identità intesa come comunità di *Selves*. L’*Ident* in quanto unità dell’io *che ne deriva* è dialettico, aperto ed eccedente rispetto alla somma totale delle sue parti, i suoi molteplici *Selves*, in rapporto alla quale rappresenta uno straripamento, un valore eccedente. Dice Welby in un inedito dell’11 dicembre, 1906:

Per essere – e in realtà essere è essere dato – ciò che è impotente per l'essere fertile non è; ci deve essere fuoriuscita, ci *deve* essere in qualche senso il dono. È vero che in senso aritmetico alla mera (*bare*) unità si può aggiungere, ed essa può moltiplicarsi. Ma ciò è vero precisamente perché non ha alcun contenuto né alcuna identità, così come non ha alcuna fertilità. La piena identità è generativa, è donatrice del suo stesso sé (*Self*).

Nella descrizione di Welby, l'io è energia centrifuga, il *Self* è energia centripeta. L'*Ident* è orientato verso la negazione del *Self*, come già abbiamo osservato, verso l'essere inteso come divenire, agire, donare, piuttosto che come ricevere, conservare, l'essere *Selfish*. Il collegamento con Bachtin è immediato quando egli, nella propria teorizzazione del segno e del soggetto, ne mette in rilievo la dinamica strutturale tra le "forze centripete" e le "forze centrifughe", tra i processi di "centralizzazione" e di "decentralizzazione", di "unificazione" e di "disunificazione". In tale dinamica si determina, al tempo stesso, sia la (parziale) riconoscibilità del segno e del soggetto che su di esso si fonda, sia l'inafferrabilità, la plurivocità, l'unicità quali emergono nello spazio effimero di un equilibrio sempre incerto, sempre instabile risultante dalle forze in lotta tra di loro (cfr. Bachtin 1979b: 80).

Dunque, nella descrizione di Welby, analogamente a Peirce, l'essere umano è una comunità di parti distinte, ma non separate, bensì interconnesse tra di loro da rapporti di reciproca dipendenza e non esclusione, fondate sulla logica dell'alterità e della non indifferenza delle differenze, che resiste al confondersi indifferenziato delle parti, all'appiattimento dell'altro sul *Self*. Come dice Welby, "confondere è sacrificare la distinzione". Perciò, in quanto fuoriuscita, eccedenza, rispetto alla somma delle sue parti, l'io, l'*Ident*, non è l'"individuo" ma è l'"unico": "L'Unico è la parola che ben potrebbe superare quella insopportabilmente falsa di 'individuo'. È infatti precisamente la nostra di-vidualità che costituisce la ricchezza dei nostri doni". Qui possiamo interpretare ciò che Welby intende per "unico" – che non ha niente a che vedere con l'ipostatizzazione monadica dell'"unico" stirneriano – con il concetto di "alterità non relativa" di Lévinas che implica il coinvolgimento, la compromissione e la non indifferenza nei confronti del mondo e degli altri (v. Lévinas 1990a).

## *Linguaggi, valori e ideologie*

### *1. La lingua e l'ideologia*

Nella realtà sociale, poiché l'interpretazione che conferisce significato è orientata secondo un senso e secondo una significatività, il segno svolge una funzione ideologica, è dotato di *materialità ideologica*. Per ideologia intendiamo un orientamento interpretativo-rispondente che come tale dev'essere necessariamente espresso da un segno. La materialità ideologica è la materialità segnica, che, risultato delle lavorazioni effettuate nel corso delle generazioni umane, si presenta come materialità storico-sociale.

Per “materialità”, come abbiamo già visto, intendiamo qualcosa di oggettivo, di preesistente e di resistente rispetto alla coscienza, in questo caso, vale a dire quello dell'ideologia, non si tratta della materialità fisica ma di materialità semiotica, storico-sociale.

Sulla materialità ideologica si può certamente intervenire per riutilizzarla e riorganizzarla in senso diverso. Quello che abbiamo chiamato “capacità di linguaggio” comporta che l'essere umano può costruire più mondi possibili. La capacità di modellazione, presente in tutto il regno animale, si specifica nell'uomo come capacità di rimodellazione, cioè come capacità di costruzione e ricostruzione. Ma tutto questo richiede “lavoro”, e aveva ragione Rossi-Landi quando sta-

biliva una connessione tra la sua nozione di *a priori* del linguaggio, l'ideologia come progettazione sociale e il lavoro linguistico il quale se in un primo tempo è inteso da lui come lavoro verbale (v. Rossi-Landi 1992a), successivamente (v. Rossi-Landi 1994) è interpretato come lavoro semiotico.

Data la connessione che, nel corso dell'evoluzione umana, si è stabilita tra il linguaggio e il parlare, sicché quest'ultimo, come abbiamo detto, risultato di adattamento in funzione della comunicazione, è divenuto successivamente, per exattamento, funzionale alla modellazione del linguaggio come modellazione secondaria rispetto a quella primaria di quest'ultimo, si è venuto a stabilire un rapporto di indissolubilità tra pensiero e linguaggio verbale. Che il pensiero si possa avvalere di altri sistemi segnici è indubbio: i linguaggi del pensiero sono molteplici. Ma quello verbale ha una posizione egemone al punto che si può dire che il pensiero è interiorizzazione del verbale. Ciò significa che quest'ultimo è il segno ideologico per eccellenza, anche perché la sua materialità, come abbiamo detto sopra, è una materialità completamente semiotica, non avendo esso, a differenza dei segni non verbali, altre funzioni extrasegniche.

Poiché il verbale non esiste fuori da quei sistemi segnici comunitari che sono le lingue, la materialità ideologica, prima ancora di essere presente in una singola enunciazione, preesiste – e anche questa preesistenza, questa oggettività e dunque questa resistenza rispetto alle enunciazioni sono “materialità” – nella lingua. La lingua è orientata ideologicamente ed orienta non solo i comportamenti verbali ma anche i comportamenti non verbali, sì da costringere a “vedere” il mondo e a “comportarsi di conseguenza” in una certa maniera.

A questa costrizione ci si può opporre. Ma questa opposizione è secondaria alla formazione della nostra stessa coscienza che di questa costrizione è il risultato.

Inoltre, tale opposizione è permessa dalla lingua stessa. Infatti, essa non è mai unitaria, ma è fatta di linguaggi diversi con orientamenti diversificati. È ciò che abbiamo chiamato il “plurilinguismo interno”. Le stesse parole non hanno un significato unico e non sono orientate univocamente. Tutto questo favorisce un pensiero capace di un distanziamento critico nei confronti della stessa lingua guardando ad una sua sfaccettatura a partire da un'altra sfaccettatura, guardando ad un suo linguaggio con un altro linguaggio, al significato di una parola alla luce di un altro suo significato.

Ogni lingua, risultato della modellazione primaria del linguaggio, e, a sua volta, modellazione secondaria, una volta costituita, tende –

e questa tendenza non è solo nella sua inerzia, ma è anche espressione della riproduzione dei rapporti sociali di comunicazione funzionale al mantenimento di determinati rapporti di potere – ad autoconservarsi fino a presentare forme di indurimento, di ossificazione, di sclerosi.

Questa specie di “pietrificazione” che la lingua comporta, simile, per usare un’efficace similitudine impiegata da Italo Calvino nelle *Lezioni americane*, al mostro mitologico Medusa o Gorgone, contrasta con la capacità specificamente umana della modellazione del linguaggio, da cui la lingua stessa è nata e che, come abbiamo detto, consiste nella possibilità della rimodellazione. Il plurilinguismo interno alla lingua e la plurivocità delle parole attestano questo contrasto e dicono della debolezza, della fragilità, delle crepe, della base instabile che la crosta indurita della lingua presenta proprio perché modellazione secondaria. Sicché la materialità della lingua, per quanto resistente nei confronti dell’innovazione enunciativa, a sua volta trova una resistenza in una materialità preesistente ai margini del biologico e del sociale, cioè quella del linguaggio. Quest’ultima, se la materialità della lingua può essere indicata come una *materialità storico-sociale*, può essere, invece, considerata come una *materialità di specie*.

Tale materialità, che trova espressione nell’inventiva, nel rinnovamento, nella decostruzione-ricostruzione, nel “gioco del fantasticare” (cfr. CP 2.196-2.200 e 6.452-6.465) può cessare di esistere. Ma ciò può significare soltanto una cosa: che la specie umana si è estinta. E perciò, con il “pessimista” Leopardi, si può ottimisticamente ritenere con convinzione che, finché la specie umana esiste, “la lingua non potrà mai essere geometrizzata” (Leopardi, *Zibaldone*, 23 agosto 1823).

## 2. *Il segnico verbale come materialità ideologica*

Tra segno e ideologia, nell’ambito dell’antroposemosi, si può stabilire per astrazione una distinzione tra il contenuto ideologico e la materialità fisica del segno che agisce da veicolo, strumento di trasmissione e di circolazione dell’ideologia; ma dal punto di vista della materialità storico-sociale, il segno coincide totalmente con l’ideologia.

Inoltre, pur riconoscendo, nella semiosfera socio-culturale, come sempre presente e inevitabile una relazione dialettico-dialogica tra tutti i sistemi segnici nei processi della riproduzione sociale, è possibile riconoscere una certa priorità al segno verbale non perché esso sia più importante o addirittura indispensabile rispetto ai sistemi segnici non verbali, ma per il suo carattere prevalentemente “ideologico”.

Il segno verbale è la materia nella quale soprattutto si formano e si tramandano idee e ideologie (cfr. Rossi-Landi 1985: 242-45). Poiché la parola è l'espressione più alta e più pura dell'ideologia, vale a dire, è il segno con massima risonanza ideologica, si potrebbe individuare nella materialità di tipo ideologico un altro criterio (v. sopra, il capitolo 4, dedicato alla materialità semiotica) di distinzione tra segni verbali e segni non verbali. In effetti, anche se i segni non verbali contribuiscono in qualche misura alla modellazione della realtà, è il segno verbale ad esercitare il potere di modellazione più forte. La realtà così come noi la esperiamo si organizza e si trasforma verbalmente.

Tale convinzione ha condotto alla formulazione delle posizioni estreme della teoria della "relatività linguistica" che descrivono il nostro pensiero e il nostro modo di concepire la realtà come interamente determinati dalla lingua, cosicché dovremmo dire, riscrivendo la nota formula di Wittgenstein (v. 1967), "il nostro mondo è la lingua che parliamo".

Secondo le posizioni della relatività linguistica, descritte nel loro orientamento complessivo da Rossi-Landi con particolare riferimento alla versione datane da Sapir e Whorf, la struttura di una data lingua influisce direttamente sul pensiero del parlante modellandone meccanicisticamente la visione del mondo come pure il comportamento non verbale. Proprio attraverso la critica a questa posizione e contrariamente all'idealismo dei sostenitori della teoria della relatività linguistica come pure alla tendenza di considerare il linguaggio, il pensiero e la realtà come entità precostituite e separate che variamente interagiscano a cose fatte, Rossi-Landi ha il merito di aver ampiamente analizzato, si potrebbe dire nell'intera sua opera, l'interazione dialettica tra linguaggio, pensiero, realtà e contesto economico, sociale e culturale:

Il linguaggio [verbale] è subito presente; ma non certo nella forma di un capitale linguistico costante, suscettibile di venir isolato da tutto il resto e messo a determinare nientemeno che il pensiero. Se vogliamo studiare il modo in cui il pensiero si determina in tutti i suoi sviluppi fino a comprendervi visioni del mondo spontanee o elaborate, dobbiamo volger lo sguardo a tutte le condizioni economiche, sociali e culturali. Troveremo che linguistica è semmai una parte della loro fenomenologia (Rossi-Landi 1994: 167-68).

Il pensiero e la coscienza sono fatti di linguaggi, prevalentemente verbali, di segni linguistici che sono segni socio-ideologici determinati dalla specifica organizzazione storico-economica e culturale di una data società.

### 3. La mediazione segnico-ideologica tra “pensiero” e “realtà”

La coscienza individuale è coscienza sociale sviluppata e organizzata nel contesto di specifiche relazioni comunicative della riproduzione sociale. Di conseguenza non solo la relazione tra linguaggio, pensiero e realtà, sia dal punto di vista dell'individuo che della collettività, è mediata da segni, ma i termini stessi della relazione sono essi stessi costituiti da segni generati nei processi di produzione e di riproduzione di un determinato sistema storico, sociale e economico.

La riformulazione in termini semiotici del materialismo effettuata da parte di Bachtin, Adam Schaff e soprattutto da Rossi-Landi, fa emergere la relazione dialettica tra linguaggi e realtà oggettiva. In considerazione di tale relazione risulta che i linguaggi modellano la nostra visione del mondo ma sono, a loro volta, il prodotto di specifiche relazioni tra le persone, e tra le persone e l'ambiente “naturale”. I linguaggi e la prassi sociale non soltanto sono termini in relazione che non sussistono indipendentemente dalla relazione. Come prodotto della riproduzione sociale, i linguaggi nascono come risposta ad essa, la quale è a sua volta modellata e orientata dai linguaggi. In contrasto alla teoria della relatività linguistica, da una parte, e alle posizioni biologistiche e innatistiche, dall'altra, Ponzio, ponendosi sulla stessa linea teorica di Bachtin, Rossi-Landi e Schaff, propone, per quanto concerne specificamente il linguaggio verbale, la seguente descrizione:

Il linguaggio [verbale] come *mediazione* in funzione di bisogni determinati, è attività trasformatrice, è un aspetto essenziale della *prassi* sociale, e la lingua è il prodotto di tale prassi: essa produce una certa immagine della realtà, come sostengono le concezioni idealistiche del linguaggio, ma è a sua volta un prodotto storico-sociale connesso con lo sviluppo delle forze produttive e con l'organizzazione sociale dei rapporti di produzione. In quanto prodotto e fattore dell'attività pratica dell'uomo, la lingua produce un'immagine della realtà che non è in alcun modo arbitraria (Ponzio 1974b: 126).

La corrispondenza semantica tra segni linguistici e realtà oggettiva, vale a dire il nostro modo di esperire l'universo, non è né diretto né arbitrario. I linguaggi non sono semplicemente il riflesso o l'analogia figurata del mondo. Il mondo oggettivo prende forma con i suoi tratti distintivi per mezzo della mediazione dei linguaggi, che a loro volta sono generati dalla prassi sociale. Di conseguenza, le entità naturali e gli artefatti umani che popolano il mondo, la realtà oggettiva, ci appaiono sempre in forma condizionata per l'azione dei processi socio-cognitivi e linguistici. Il segnico-sociale è organizzato dalla realtà che es-



so, a sua volta, organizza da un determinato punto di vista, secondo la precisa prospettiva di una determinata tradizione storico-culturale, secondo determinati valori, facendosi portatore e interpretante di tale realtà. Lungi dall'apparire in generale e in maniera astratta la "realtà" si articola in rapporto alle varie forme della produzione materiale, della divisione del lavoro, dei sistemi economici, e quindi in rapporto a specifici sistemi ideologico-culturali nella loro totalità.

La nostra consapevolezza della "realtà" è una consapevolezza mediata da procedure segniche. In quanto tale, è condizionata dalle nostre precedenti esperienze individuali e collettive, e dai valori, dalle ideologie e dagli orientamenti specifici di una determinata comunità che trovano la massima espressione nel segno verbale in quanto il segno maggiormente capace di elaborazione ideologica e in cui quindi la materialità semio-ideologica trova massima espressione.

È soprattutto il segno verbale, esso stesso il prodotto di relazioni sociali, che si distingue dalla realtà del fatto naturale o dell'artefatto umano che esso modella e rappresenta. In questo senso abbiamo detto che il segno verbale interviene sulla realtà oggettuale che organizza modellando la nostra visione del mondo. Per dare un esempio, il mondo degli eschimesi conosce svariati tipi di neve, ciascuno dei quali designato con un nome diverso; nel mondo europeo, invece, normalmente non li percepiamo nemmeno, né abbiamo un apparato terminologico pronto per nominarli. Ciò tuttavia non esclude la potenziale capacità di conoscere la realtà variegata della neve e di nominarla qualora ne sorgesse il bisogno.

#### *4. L'approccio semiotico all'ideologia come superamento della falsa dicotomia "base"/"sovrastuttura"*

Sull'uso e abuso nel "marxismo" (quello per il quale Marx avrebbe detto; "io non sono marxista) dei concetti di "base economica" e "sovrastuttura ideologica" incombe il rischio di facili riduzionismi, come sostiene Maria Solimini (1995) nella propria analisi delle problematiche dell'antropologia culturale con gli strumenti dell'antropologia economica.

Contrariamente alle posizioni che distinguono a priori, da una parte, le relazioni sociali e le istituzioni che fungerebbero da fondamentale struttura di base della realtà sociale, e le varie sovrastrutture, dall'altra, i vari livelli della realtà non possono essere fissati una volta per tutte e in generale come "base" o "infrastruttura" e "sovrastuttura", co-

me se fossero precostituiti nei loro rapporti fuori dai reali processi della riproduzione sociale grazie a qualche inerente qualità naturale o essenza. Qualsiasi relazione sociale, qualsiasi istituzione culturale può svolgere ruoli strutturali diversi, anche come “base”, a seconda delle forme della riproduzione sociale e del tipo di rapporto che viene a instaurarsi tra forma culturale e sistema economico:

se come sovrastruttura l'ideologia è intesa non come qualcosa che sta autonomamente sopra alla struttura sociale, ma come interna ad essa, con un ruolo non semplicemente interpretativo e giustificativo, ma organizzativo, formativo – sicchè forme ideologiche e forme di produzione vengano considerate come aspetti inseparabili del processo complessivo della riproduzione sociale – allora diviene chiaro che la spiegazione del rapporto fra “base” e “sovrastrutture” e la comprensione delle forme culturali possono avere inizio là dove si comincino a considerare e descrivere i particolari rapporti interni fra forme culturali e forme di produzione (Solimini 1995: 16).

Le espressioni ideologiche di una data cultura, le forme della coscienza sociale sorgono in rapporto alla base economico-materiale delle relazioni sociali di produzione, vale a dire, in rapporto alle relazioni sociali della produzione verbale e non verbale, da cui sono separabili soltanto per un processo di astrazione. Le varie forme ideologiche di una data cultura sono inerenti alle relazioni di produzione, scambio, e consumo segnico e non segnico nel contesto delle relazioni sociali tra individui.

Ogni ideologia è una specifica espressione della realtà, il prodotto segnico di determinate condizioni sociali: l'ideologia esprime lo specifico orientamento, i valori delle classi sociali, egemoniche e subalterne, è la materia storico-sociale dei segni. In quanto materia segnica, storica e sociale, l'ideologia investe sia la coscienza collettiva sia la coscienza individuale, anch'essa materia ideologica fatta di linguaggi, cioè di segni verbali e non verbali:

La coscienza prende forma e sostanza nel materiale dei segni creati da un gruppo organizzato nel processo del suo rapporto sociale. La coscienza individuale è alimentata dai segni; trae il suo sviluppo da essi; riflette le loro leggi e la loro logica. La logica della coscienza è la logica della comunicazione ideologica, dell'interazione segnica di un gruppo sociale. Se privissimo la coscienza del suo contenuto ideologico, segnico, non rimarrebbe assolutamente niente. La coscienza può dimorare solo nell'immagine, nella parola, nel gesto significativo, e così via. Fuori da tale materiale, rimane il semplice atto fisiologico, non illuminato dalla coscienza, senza, cioè, che i segni diffondano luce su di essa e le diano significato (Vološinov [-Bachtin] 1976: 63).

Nelle parole di Ponzio:

I livelli della coscienza e dell'ideologia sono diversi, ma fra di loro non vi è una differenza di principio: la differenza è data da un diverso grado di elaborazione dei contenuti della coscienza, da una diversa capacità di impiego di materiali e di strumenti sociali che sono *strumenti e materiali segnici*, in primo luogo *verbali*. I contenuti della psiche individuale e i contenuti della cultura fanno parte dello stesso processo generativo; le strutture di produzione della coscienza individuale e le strutture di produzione delle più complesse forme ideologiche sono fundamentalmente le stesse. *I diversi livelli della coscienza e dell'ideologia sono livelli diversi di lavorazione segnica, di lavorazione verbale* (Ponzio 1992b: 130).

Il rapporto tra linguaggi, valori e ideologie va considerato volta per volta nella specificità dei *rapporti di comunicazione*, che, come lo stesso sviluppo odierno del sistema capitalistico chiaramente dimostra, sono anche *rapporti di produzione*, sicché, come dice Rossi-Landi (1994), la *classe dominante* è la classe che esercita il *controllo sulla comunicazione*. La questione, dunque, secondo un approccio semiotico, dell'*ideologia nella sua attuale manifestazione*, va considerata in riferimento al sistema attuale di comunicazione, la cui caratteristica, rispetto alle fasi precedenti della stessa forma capitalistica, è quella della *mondializzazione*.

È quanto ci proponiamo nel prossimo capitolo, dove l'analisi semiotica s'incontra con la questione della "responsabilità": la responsabilità del "semiotico", cioè di quella zona della zoosemiosi che è capace di metasemiosi, di riflessione, di presa di coscienza, in questo senso di *semiotica*. Si tratta dunque della responsabilità non dovuta all'adesione e iscrizione a qualche comunità di specialisti, di studiosi, in quanto semiotici o filosofi del linguaggio, o in quanto assurti al ruolo sociale di "intellettuali". Ci stiamo riferendo alla responsabilità di ciascuno di noi come semiotico, come *significian* (Welby 1985, 1986a), come animale semiotico, in quanto essere umano, in quanto appartenente alla specie umana, e come tale, per la sua capacità semiotica, responsabile di tutta la semiosi e, dunque, di tutta la vita, di questo pianeta.

*Segnità e responsabilità.  
Semiotica planetaria  
e comunicazione mondializzata*

Nell'esperienza grande, il mondo non coincide con se stesso (non è ciò che è), non è chiuso non è compiuto. In esso c'è la memoria, che scorre e si perde nelle profondità umane della materia e della vita illimitata, l'esperienza di vita di mondi e di atomi. E la storia del singolo comincia per questa memoria molto tempo prima rispetto ai suoi atti conoscitivi (al suo "io" conoscibile).

Michail M. Bachtin  
1993c: 195-96.

*1. La mondializzazione e il rischio della fine della comunicazione*

Noi siamo oggi in una fase nuova della storia, che mai come adesso si presenta come storia planetaria: quella della mondializzazione della comunicazione. Occuparsi di semiotica, soprattutto quando la si riduca a scienza o teoria della comunicazione, senza tener conto di ciò, rende inadeguato rispetto a questo evento storico nuovo, il modello di comunicazione, qualsiasi esso sia, che, con una visione miope e anacronistica del genere, si voglia proporre.

La mondializzazione della comunicazione è un fenomeno di superficie, che, come tutti i fenomeni di superficie, può essere compreso a condizione che ne vengano esaminate le basi. E ciò richiede 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 nulla dire della formazione e della contestualizzazione di questi tre elementi), secondo il modello del pacco postale, criticato da Rossi-Landi in un periodo storico, la fine degli anni Cinquanta (e per giunta in un paese non ancora esposto alla riorganizzazione del sistema attuale di produzione, l'Italia), in cui la comunicazione non era quel fenomeno pervasivo che oggi invece (v. Rossi-Landi 1998).

Comprendere in profondità la nostra fase della comunicazione mondializzata, significa comprenderne i suoi rischi, tra i quali la fine stessa della comunicazione. Tale rischio non riguarda, purtroppo, qualcosa di molto più semplice e se si vuole, in confronto, di alquanto banale, vale a dire ciò che si è indicato con il termine “incomunicabilità”: quel malessere soggettivo-individualistico, dovuto proprio al momento di passaggio all'attuale forma della comunicazione – ormai inseparabile dalla forma di produzione – teorizzato e anche rappresentato nel cinema e nella letteratura appunto sotto questo nome. Quando parliamo del “rischio della fine della comunicazione”, ci riferiamo alla fine della vita su questo pianeta.

Occorre una semiotica che abbia una visione planetaria, sia come ampiezza di campo, sia come dimensione temporale, affinché la comunicazione sia considerata qual è, tanto nella attuale specificazione storico-sociale secondo cui si presenta come mondializzata, quanto nella sua coincidenza con la vita del pianeta. Ciò consente la distanza necessaria a un'interpretazione della contemporaneità che non resti chiusa in essa e non si esaurisca in essa. “Mondiale”, questo aggettivo, non va dimenticato, è stato già adoperato per connotare due immani catastrofi: le due guerre che hanno reso possibile l'attuale assetto – con la piccola parentesi dei socialismi reali – della produzione e del mercato mondiali.

## *2. Comunicazione mondializzata e visione individualistica del corpo*

La mondializzazione della comunicazione, con l'espandersi del “biopotere” (Foucault 1996c), con l'inserimento controllato dei corpi nell'apparato di produzione, va di pari passo con la propagazione dell'idea di individuo come entità separata e autosufficiente. Il corpo vie-

ne inteso e vissuto come entità biologica isolata e come sfera di appartenenza dell'individuo. Ciò ha comportato la quasi totale estinzione di pratiche culturali e visioni del mondo basate sul presupposto della intercorporeità, della interdipendenza, dell'esposizione e dell'apertura del corpo (ne restano – espressione di una museificazione generalizzata – residui mummificati, oggetto di analisi degli studiosi di folclore, reperti archeologici conservati nei musei etnologici e nelle storie della letteratura nazionale).

Si pensi alle forme di percezione del corpo della cultura popolare, di cui parla Bachtin (v. 1968, 1979a), le forme del “realismo grottesco”, secondo cui il corpo e la vita corporea non sono affatto concepiti individualisticamente e separati dal resto della vita sul pianeta, dal resto del mondo. Tra i segni del corpo grottesco: le maschere rituali, le maschere della festa popolare, del carnevale, di cui solo un'immagine sbiadita è sopravvissuta fino ai nostri giorni. Il “realismo grottesco” (Bachtin 1979a) della cultura popolare del Medioevo, che preesiste allo sviluppo dell'individualismo collegato con l'ascesa della borghesia, presenta il corpo come non definito, non confinato in se stesso, ma in un rapporto di simbiosi con gli altri corpi e di trasformazione e rinnovamento che travalica i limiti della vita individuale. La fase attuale della comunicazione mondializzata non scalfisce affatto anzi rafforza la concezione individualistica, privata, statica del corpo. Dice Bachtin:

*Il corpo grottesco [...] è un corpo in divenire. Non è mai dato né definito: si costruisce e si crea continuamente, ed è esso stesso che costruisce e crea un altro corpo;*

*[...] il grottesco ignora la superficie cieca che chiude e delimita il corpo come se fosse un fenomeno isolato e determinato. [...]*

Il modo grottesco di rappresentare il corpo e la vita corporea ha dominato per millenni nell'arte e nella letteratura [...].

In questo oceano infinito di immagini grottesche del corpo, infinito sia dal punto di vista dello spazio sia del tempo, che riempie tutte le lingue, tutte le letterature e anche il sistema gestuale, il canone corporeo dell'arte, della letteratura e di qualsiasi linguaggio decoroso dei tempi moderni appare come un'isoletta piccola e limitata. [...] Soltanto negli ultimi quattro secoli ha assunto un ruolo predominante nella letteratura *ufficiale* dei popoli europei [...].

Il tratto caratteristico del nuovo canone corporeo [...] è *un corpo perfettamente dato, formato, rigorosamente delimitato, chiuso, mostrato dall'esterno, omogeneo ed espressivo nella sua individualità* (ivi: 347-50).

I segni e il linguaggio del corpo grottesco privilegiano ed esaltano le parti del corpo, escrescenze ed orifizi del corpo, in cui maggior-

mente si instaura il rapporto di comunicazione con altri corpi e tra il corpo e il mondo, ricorrendo anche a mescolamenti e contaminazioni che non conoscono soluzione di continuità tra umano e non umano, tra animale e vegetale, tra organico e inorganico.

Fra tutti i tratti del *volto* umano, soltanto la *bocca* e il *naso*, e quest'ultimo come sostituto del fallo, hanno un ruolo di primo piano nelle immagini grottesche del corpo. La forma della testa, le orecchie e anche il naso vengono ad avere un carattere grottesco soltanto quando essi si trasformano in *forme di animali o di cose* (ivi: 346).

Le maschere, presenti a livello planetario in tutte le forme culturali precapitalistiche (per esempio, quelle degli indiani d'America, oggetto di studio di Claude Lévi-Strauss in *La voie des masques*, 1975, v. 1985), si prestano ad essere interpretate a partire dalla visione del corpo grottesco. Questa visione è in opposizione con quella oggi dominante del corpo individualizzato, dato, definito, visione questa funzionale alle "tecnologie del sé" (v. Foucault 1992a); è in opposizione con la nostra rappresentazione del corpo come fenomeno isolato e determinato, privo di connessioni ed esente da coinvolgimenti che lo esponcano all'intercorporeità (v. Ponzio 1997b: 37-50) con il mondo e con gli altri corpi.

Lo stesso linguaggio del corpo grottesco, che si ritrova presso tutti i popoli e in tutte le epoche (anche se oggi rimangono sopravvivenze sbiadite quasi soltanto nel linguaggio volgare delle ingiurie e delle parolacce o ghetizzate nella vita privata quotidiana, se non anche bandite da essa in certi momenti storici e in certi strati sociali), si riferisce sempre non a un corpo rigorosamente delimitato, stabile, pienamente realizzato, ma alla connessione del corpo con altri corpi, in un rapporto almeno bicorporale. Tale linguaggio, interdetto dalla cultura ufficiale funzionale al mantenimento dell'ordine costituito e del potere della classe dominante, è ricco di termini e di espressioni che si riferiscono ai comportamenti, alle necessità e alle parti del corpo tramite i quali maggiormente risultano inevitabili rapporti di interdipendenza e compromissione con gli altri corpi e con il mondo.

Nel "linguaggio di piazza", nel linguaggio volgare, dice Bachtin, le distanze tra i partner della comunicazione sono abolite, e gli elogi e le ingiurie non sono in esso nettamente distinguibili, dato che gli elogi sono ironici e ambigui, e al limite sono delle ingiurie, mentre queste ultime non sono del tutto separate dall'elogio. Il linguaggio di piazza è ambivalente, è "un Giano bifronte" (Bachtin 1979a: 180). Questa ambivalenza, questa presenza del negativo e del positivo insieme, conferisce al linguaggio

della cultura comica popolare il suo tipo di parodia, di ironia, di comicità, che fa sì che le sue immagini non siano mai definitive, isolate, inerti, ma siano dotate di un'“ambivalenza rigeneratrice”. Al contrario:

Il corpo del nuovo canone è *un corpo unico*; non ha più alcuna traccia di dualismo; basta solo a se stesso e parla solo per se stesso; tutto ciò che gli succede riguarda soltanto lui, cioè soltanto questo corpo individuale e chiuso in se stesso. Così tutti gli avvenimenti che lo riguardano sono *a senso unico*: la morte non è nient'altro che la morte e non coincide mai con la nascita, la vecchiaia è staccata dalla giovinezza (ivi: 352).

### 3. *Comunicazione mondializzata e separatismo delle scienze*

Come soprattutto Michel Foucault ha contribuito a mostrare, la divisione e il separatismo delle scienze (ma si veda anche la percezione acuta che Rossi-Landi ne aveva nei suoi libri degli anni Settanta) sono funzionali alle necessità ideologico-sociali del nuovo canone del corpo individualizzato, come direbbe Bachtin, a sua volta funzionale all'inserimento controllato dei corpi nell'apparato di riproduzione del nostro sistema di produzione.

Proprio questo separatismo la “dottrina” (termine ripreso da John Locke) dei segni, o semiotica, come Sebeok la intende e la pratica nei suoi ormai numerosi lavori, si propone di superare. Perciò ad essa, nel nostro progetto di semiotica, ci siamo fin dall'inizio richiamati per condurre una critica nei confronti dell'assunzione di parti della semiosi come a sé stanti o addirittura scambiate per la sua totalità.

I segni della interconnessione corporea e del coinvolgimento del corpo individuale in una rete di portata per lo meno planetaria (Welby, un'altra studiosa di segni secondo una visione massimamente interrelazionista, si spingeva verso una concezione “solare” e addirittura “cosmica”: v. sopra, capitolo 1) sono stati poco studiati. Quando ciò è avvenuto essi sono stati studiati in maniera parcellizzata e settoriale secondo esigenze di ordine specialistico, senza che mai se ne cogliesse la “significatività” (termine di Welby), o la portata, sul piano della complessiva esistenza umana (e non solo umana) e della sua futura possibilità (o impossibilità) di sviluppo o sopravvivenza.

Lo stesso studio dei segni umani (si pensi alla semiologia saussuriana e alla sua diffusione e anche alla sua identificazione con la semiotica quale scienza generale dei segni, secondo quel tipo di *idola*, da aggiungere alla tipologia baconiana, che consiste nello scambiare la par-



te per la totalità) è stato limitato per lo più ai segni verbali e ampliato per aggiungervi soltanto i segni non verbali intrisi di linguaggio verbale (si veda il sintomatico conseguente capovolgimento proposto da Barthes [1966; v. sopra, 1.3] del rapporto saussuriano fra linguistica e semiologia), senza tener conto dei segni non verbali della comunicazione animale usati in gran parte anche dall'uomo.

La riduttiva interpretazione della comunicazione umana come trasmissione di informazioni, di messaggi, presuppone, come già precostituiti e individualizzati rispetto al processo comunicativo, l'emittente e il ricevente, il codice e il messaggio, lo stesso contesto, le "cose" da comunicare e gli stessi "bisogni comunicativi" (Ponzio 1997a). Ciò fa perdere di vista il reale spessore della comunicazione che è ben più ampio di quello a cui la si riduce se la si intende come scambio intenzionale di messaggi determinati sulla base di un codice comune stabilito per convenzione tra individui distinti e separati.

È con la ricerca semiotica come è intesa e svolta da Sebeok (a partire dalla seconda metà degli anni Trenta fino ad oggi sulla base dell'insegnamento diretto di due grandi "maestri di segni", Roman Jakobson e Charles Morris) che i segni dell'interconnessione corporea vengono presi in considerazione e resi oggetto di studio secondo una prospettiva che rompe il separatismo delle scienze e mette in discussione il carattere antropocentrico e glottocentrico prevalente nella concezione "semiologica" dei segni e della comunicazione.

Sebeok intende la semiotica come una scienza ben più ampia della semiologia preconizzata da Saussure, secondo il quale essa è la scienza che studia i segni solo nell'ambito della vita socioculturale. L'antroposemiotica è considerata da Sebeok in stretta connessione con la zoosemiotica (lo studio della comunicazione animale ivi compresi i segni umani non verbali) e con l'endosemiotica (lo studio dei sistemi cibernetici all'interno del corpo organico sul piano ontogenetico e filogenetico). I fondamenti biologici, e quindi la biosemiotica, costituiscono, per Sebeok, l'epicentro dello studio sia della comunicazione sia della significazione dell'animale umano. La semiotica di Sebeok unifica ciò che, in generale, altri campi del sapere e della prassi tengono separato per giustificate esigenze di ordine specialistico, ma anche per inutili e anzi dannose settorializzazioni, non prive di risvolti di ordine ideologico spesso mal celati da motivazioni di ordine scientifico.

Partendo dall'ipotesi d'identificazione di semiosi e vita, la semiotica di Sebeok studia l'interconnessione dei segni dalla protosemiosi dell'energia-informazione all'intero processo della complessificazione della semiosi, fatto coincidere con l'evoluzione della vita terrestre

dai procarioti e da esseri viventi monocellulari fino alla diversità multiforme dei tre grandi regni multicellulari – piante, animali e funghi – che, insieme al microcosmo con cui coesistono e interagiscono, costituiscono la biosfera-semiosfera.

#### 4. *Semiotica planetaria e responsabilità*

La semiotica ritrova, in tal modo, i segni della connessione di ciò che è considerato e vissuto come separato collocando la comunicazione umana interindividuale nell'ampio contesto della semiosi terrestre, da quella inerente ai meccanismi molecolari a quella complessiva dell'entità ipotetica battezzata, intorno alla fine degli anni Settanta, "Gaia".

Risulta così un'interconnessione indissolubile costituita dalla rete dei segni, che si estende, secondo il modo di esprimersi di Sebeok, dal mondo lillipuziano della genetica molecolare e della virologia, al mondo a misura d'uomo di Gulliver e, infine, al mondo di Brobdingnag, il gigantesco ecosistema biogeochimico chiamato Gaia.

Per quanto questo insieme, a prima vista, sembri esser fatto di innumerevoli specie viventi separate, ognuna delle sue parti, noi inclusi, esaminata più da vicino, è interdipendentemente connessa a tutte le altre parti. Esso, dice Sebeok con Lewis Thomas, è, per così dire, l'unico ecosistema che si può considerare veramente (benché anche questo soltanto relativamente) chiuso (v. Sebeok 1990: 45-46).

Se sviluppiamo la proposta di Sebeok oltre Sebeok, vedendola in connessione con la situazione sopradescritta della comunicazione mondializzata, e se, sul piano teorico, la colleghiamo con prospettive eticamente orientate come quelle di Welby, Peirce, Bachtin, Morris, la semiotica viene a trovarsi di fronte ad una grossa responsabilità, quella di mostrare i limiti della attuale forma sociale della comunicazione, denunciandone l'esasperato individualismo – e dunque le incongruenze rispetto alle energie, ai mezzi e alle possibilità sociali di interconnessione che essa mette in moto – come pure il pericolo che essa comporta nei confronti dell'intera vita sul pianeta.

Alle tecnologie della separazione dei corpi umani e degli interessi e della vita di soggetti individuali e collettivi, funzionale alla produzione e al sempre maggiore collegamento, fino all'identificazione, di produzione e comunicazione caratterizzante l'attuale forma di produzione (v. Ponzio, *La differenza non indifferente*, 1995, *Comunicazione, comunità, informazione*, 1996, *Elogio dell'infunzionale*, 1997), la semiotica può, se non altro, contrapporre tutta una serie di segni della compo-

missione di ogni istante della nostra vita individuale con la vita intera del nostro pianeta.

Il riconoscimento di questa compromissione, di questo coinvolgimento, con la conseguente responsabilità eccedente qualsiasi diritto positivo e qualsiasi responsabilità con alibi, è tanto più urgente quanto più le ragioni della produzione e della comunicazione mondializzata ad essa funzionale, ci impongono condizioni ecologiche in cui la comunicazione tra il nostro corpo e l'ambiente è resa sempre più difficile e più distorta.

## *Teleosemiotica e alterità*

### 1. *I tre sensi fondamentali della semiotica: semiotica cognitiva, semiotica globale e teleosemiotica*

Nell'ultimo convegno dell'Associazione italiana di semiotica (Torino, 31 ott.-1° nov. 1997) Eco, in una tavola rotonda dedicata alla storia della semiotica, disse a un certo punto: "Come per un medico, comunque faccia medicina, l'obiettivo è pur sempre quello di far star bene la vita, così per il semiotico, comunque faccia semiotica, l'obiettivo è quello di far star 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 tra 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 tra 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.

Noi qui ricordiamo quest'espressione non tanto per questi motivi ma perché, guardando oltre Sebeok e forse sfuggendo alle intenzioni di Eco, essa allude ad una grossa responsabilità del semiotico e con-

ferisce 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 positivistica adeguazione 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.

C'è un'altra frase che Eco disse nello stesso contesto 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 far star bene la semiosi e, aggiungiamo noi, dunque la vita, necessita 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 Lévinas ha dimostrato, costringe la totalità a riorganizzarsi sempre di nuovo in un processo che la rapporta a ciò che Lévinas (1990a) 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" ha nei confronti dell'intera semiosi del pianeta. Perciò bisogna che la semiotica globale, adeguatamente fondata sulla base di una semiotica cognitiva, si apra rispetto ai due sensi – quello quantitativo e quello teoretico di queste due "semiotiche" –, verso un terzo senso di ordine etico caratterizzandosi come "teleosemiotica".

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) *teleosemiotica*.

## 2. *L'umano come segnico e il segnico come umano*

In considerazione di quanto abbiamo detto possiamo situare la teleosemiotica 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 scientifici e, attraverso l'intreccio di scienze naturali, logico-matematiche e storico-sociali, mostri l'inseparabilità della problematica dell'umanesimo da quella dell'alterità.

Un nuovo umanesimo, come Lévinas ha più volte nei suoi scritti mostrato e in particolare nel suo libro del 1972, *Umanesimo dell'altro uomo*, 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. Infatti in ogni evento, in ogni comportamento, in ogni decisione individuale, anzi nell'intero destino dell'individuo, è coinvolta la specie umana dalle sue manifestazioni più remote a quelle più recenti e più prossime, tanto nel suo passato, quanto nel suo futuro evolutivo, sul piano biologico e storico-sociale. Questa rete riguarda la semiosfera 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 teleosemiotica 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 Welby (cfr. 1897: 129-42, 1983: 25-28, 95-98), di superamento dello stesso "elio-centrismo" 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.

Jakobson (1966: 6), riformulando il detto di Terenzio, "*homo sum: umani nihil a me alienum puto*", 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: secondo quest'ultimo senso, *occuparsi di* non significa semplicemente interessarsi di un tema, ma vale come nell'accezione "occuparsi di una persona", "prenderci 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 puto*”. 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 puto*”.

La teleosemiotica non ha da proporre qualche programma secondo cui finalizzare il proprio comportamento, qualche decalogo, 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 particolarmente Morris nella sua tripartizione del libro *Significazione e significatività* (in Morris 1988: 29-126) è riuscito a caratterizzare. La teleosemiotica 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. Nell’espressione “teleosemiotica” la componente “*telos*” non indica qualche valore o qualche fine prestabilito, qualche fine ultimo, qualche *summum bonum*. Il *telos* invece qui è quello della semiosi in quanto tale: come movimento fuori dalla totalità, fuori dalla sua chiusura, come trascendenza rispetto all’essere dato, come semiosi illimitata, come movimento verso l’infinito, come desiderio dell’altro. Il compito precipuo della teleosemiotica è quello di mostrare l’illusoria pretesa di differenze indifferenti.

### 3. Teleosemiotica e critica della forma sociale dominante

La semiotica, non come scienza ma come atteggiamento, nasce e si sviluppa nell’ambito dell’antroposemiosi. Essa è dunque collegata non con la *Umwelt* fissa per ogni specie, propria degli altri animali, ma con la capacità di modellazione specie-specifica dell’uomo, il quale è ca-



pace di produrre più mondi. La semiotica si decide all'interno del mondo di volta in volta prodotto, storicamente e socialmente, dall'uomo. La semiotica è un fatto di specie. Ma la sua effettiva possibilità di realizzazione, di approfondimento, di presa di coscienza è, invece, un fatto di ordine storico-sociale. La nostra *Umwelt* è un prodotto storico-sociale. E dunque anche ogni possibilità di trasformazione o ipotesi alternativa trova in essa, cioè nella realtà storico-sociale così come si è andata determinando, le sue effettive basi, il suo punto di partenza, i suoi termini di confronto, i materiali da impiegare nella critica e nella progettazione.

Di conseguenza, il lavoro critico della teleosemiotica rivolta, come abbiamo detto, a mostrare l'illusorietà di differenze reciprocamente non indifferenti, ad evidenziare, al contrario, l'implicazione, nelle scelte di ciascuno, del destino, in ultima analisi, dell'intero pianeta, deve necessariamente partire dall'analisi e dalla messa in discussione spregiudicata della forma sociale in cui essa attualmente viene proposta. La teleosemiotica deve partire dal punto storico-sociale in cui siamo e dunque prendere l'avvio da una lucida riflessione sulla nostra contemporaneità.

In questa operazione, la teleosemiotica si trova paradossalmente avvantaggiata dal fatto che la mondializzazione della comunicazione-produzione ha già proceduto a una tale omologazione nella modellazione delle forme sociali di produzione, che si può ormai parlare, per tutto il pianeta, di un unico tipo di mercato, di un'unica forma di produzione, di un unico tipo di consumo con la conseguente omologazione non solo dei comportamenti, delle abitudini, delle mode (anche nel senso di "modo di vestire"), ma anche dell'immaginario. Si può dire che nell'attuale forma di produzione ormai dominante fino al punto da includere l'intero pianeta, alla differenza in termini di *alterità* si va sempre più sostituendo la differenza in termini di *alternativa*.

Il vantaggio che una situazione del genere comporta consiste nel fatto che l'analisi si trova di fronte qualcosa di unitario e di conseguenza non deve rivolgersi, disperdendo le proprie energie, a una molteplicità di aspetti. "Vantaggio" qui suona anche in senso ironico perché si tratta del fatto che ci si trova di fronte ad un'unica realtà: è il vantaggio del *monologismo*, il quale però si ritorce in difficoltà di critica. È il plurilogismo che favorisce l'interpretazione e la messa in discussione. La possibilità di critica da parte della teleosemiotica è resa, dunque, estremamente difficile dal fatto che essa deve procurarsi strumenti concettuali che non sono già a portata di mano, deve costruirsi categorie che non

sono quelle dominanti, deve avvalersi di ipotesi le cui basi non sono già gratuitamente fornite dal senso comune.

Noi riteniamo che la teleosemiotica sia lo sguardo di più ampia portata di cui quell'animale semiotico che è l'uomo può essere capace. Di questa capacità, in un testo dedicato ai lineamenti di una teoria dei segni, bisognava non solo rendere conto ma, forse oggi più che mai, anche evidenziarne l'esigenza e l'imprescindibilità. Dire come questo sguardo teleosemiotico debba procedere in maniera dettagliata e articolata nei confronti della nostra attuale forma sociale, non è compito di uno studio come questo rivolto soltanto a stabilire i tratti generali e le basi della semiotica. Ma occupandosi, appunto, di basi, era bene che questo libro dicesse, e l'abbiamo voluto dire come conclusione, che necessariamente la teleosemiotica deve partire dall'analisi quanto più è possibile rigorosa oltre che precisa della situazione attuale della forma sociale dei rapporti di comunicazione-produzione.

## Riferimenti bibliografici

Aristotele

1982 *Metafisica*, in Id., *Opere*, vol. 6, Laterza, Roma-Bari.

Artusi, Pellegrino

1973 *La scienza in cucina e l'arte del mangiare*, Newton Compton, Roma.

Austin, John Langshaw

1974 *Quando dire è fare* (1962), Marietti, Torino.

Bachtin, Michail M. (v. anche Vološinov, Valentin N. e Medvedev, Pavel N.)

1968 *Dostoevskij. Poetica e stilistica* (1963), Einaudi, Torino.

1979a *L'opera di Rabelais e la cultura popolare* (1965), Einaudi, Torino 1995<sup>2</sup>.

1979b *Estetica e romanzo* (1975), Einaudi, Torino.

1980 *La parola nella vita e nella poesia. Introduzione alla poetica sociologica* (1926), in Vološinov (-Bachtin) 1980, pp. 19-60.

1988 *L'autore e l'eroe* (1979), Einaudi, Torino.

1993a *Frammento del primo capitolo di "L'autore e l'eroe"*, in Jachia e Ponzio 1993, pp. 159-84.

1993b *Annotazioni*, in Jachia e Ponzio 1993, pp. 185-96.

1993c *Arte, mondo, memoria, linguaggio* (1950), in Jachia e Ponzio 1993, pp. 194-96.

1995a *Arte e responsabilità* (1919), in Bachtin *et alii* 1995, pp. 41-43.

- 1995b *Per una filosofia dell'azione responsabile* (1920-24), in Bachtin *et alii* 1995, pp. 43-100; ora anche in Bachtin 1998, pp. 19-81.
- 1997 *Problemi dell'opera di Dostoevskij* (1929), Edizioni dal Sud, Bari.
- 1998 *Per una filosofia dell'azione responsabile* (1920-24), con due saggi di A. Ponzio e I. Zavala, Manni, Lecce.
- Bachtin, M.M.; Kanaev, I.I.; Medvedev, P.N.; Vološinov, V.N.  
 1995 *Bachtin e le sue maschere. Il percorso bachtiniano fino a "Problemi dell'opera di Dostoevskij"* (1919-29), Edizioni dal Sud, Bari.
- Bachtin, Nikolaj M.  
 1995 *Conversazione sulle traduzioni*, in Id., *La scrittura e l'umano*, Edizioni dal Sud, Bari, pp. 131-35.
- Barthes, Roland  
 1966 *Elementi di semiologia* (1964), Einaudi, Torino.  
 1985 *L'ovvio e l'ottuso. Saggi critici III* (1982), Einaudi, Torino.  
 1986 *La grana della voce. Interviste 1962-80* (1981), Einaudi, Torino.  
 1988 *Il brusio della lingua. Saggi critici IV* (1984), Einaudi, Torino.
- Bassnett, Susan  
 1991 *Translation and Ideology*, "Koiné", 1/2, pp. 7-32.  
 1993 *La traduzione. Teorie e pratica* (1980), Bompiani, Milano.
- Benveniste, Emile  
 1971 *Problemi di linguistica generale* (1966), Il Saggiatore, Milano.
- Benveniste, Emile; Chomsky, Noam *et alii*  
 1968 *I problemi attuali della linguistica* (1966), Il Saggiatore, Milano.
- Bertalot, Valdo  
 1980 *Tradurre la Bibbia. Problemi di traduzione della Bibbia Ebraica*, Elle Di Ci, Torino.
- Blanchot, Maurice  
 1967 *Lo spazio letterario* (1955), Einaudi, Torino.  
 1977 *L'infinito intrattenimento* (1969), Einaudi, Torino.
- Block De Behar, Lisa  
 1994a *Una retorica del silenzio*, Siglo XXI Editores, Buenos Aires.  
 1994b *Una palabra propriamente dicha*, Siglo XXI Editores, Buenos Aires.  
 1997 *Pierre Menard, «Lettore del Chisciotte»*, in Id. *Al margine di Borges*, Edizioni dal Sud, Bari, pp. 47-58.
- Bonfantini, Massimo A.  
 1984 *Semiotica ai media*, Adriatica, Bari.  
 1987 *La semiosi e l'abduzione*, Bompiani, Milano.
- Bonfantini, M.A.; Caputo, C.; Petrilli, S.; Ponzio, A.; Sebeok, T.A.  
 1998 *Basi. Significare, inventare, dialogare*, Manni, Lecce.

- Borges, Jorge Luis  
 1974 *Obras Completas*, Emecé, Buenos Aires.  
 1980 *Finzioni (1941-44)*, Einaudi, Torino.
- Bülher, Karl  
 1983 *Teoria del linguaggio (1965)*, Armando, Roma.
- Calvino, Italo  
 1993 *Lezioni americane. Sei proposte per il prossimo millennio*, Mondadori, Milano.
- Campbell, Stuart J.; Di Biase, Bruno  
 1988 *Translation Practice in an Australian Context*, Macarthur Institute of Higher Education, Campbelltown.
- Caputo, Cosimo  
 1996 *Materia signata. Sulle tracce di Hjelmslev, Humboldt e Rossi-Landi*, Levante, Bari.
- Carofiglio, Vito  
 1980 (a c. di) *Tradurre. Annali della facoltà di Lingue e Letterature Straniere dell'Università di Bari*, Terza serie, I, 2, Adriatica, Bari.
- Cases, Cesare  
 1996 *La traduzione del sé*, "Indizi", 3, pp. 19-73.
- Chomsky, Noam  
 1969-70 *Saggi linguistici*, 3 voll., Boringhieri, Torino.  
 1981 *Riflessioni sul linguaggio (1975)*, Einaudi, Torino.  
 1985 *La conoscenza del linguaggio*, Il Saggiatore, Milano.
- Colapietro, Vincent M.  
 1989 *Peirce's Approach to Self*, State University of New York Press, Albany.
- Colapietro, Vincent M.; Olshewsky, Thomas M.  
 1996 (a c. di) *Peirce's Doctrine of Signs*, Mouton de Gruyter, Berlin-New York.
- Corbellini, Gilberto  
 1997 *Le grammatiche del vivente. Storia della biologia molecolare*, Laterza, Roma-Bari.
- Corti, Maria  
 1976 *Principi della comunicazione letteraria*, Bompiani, Milano.
- Deledalle, Gérard  
 1990 *Charles Sanders Peirce: An Intellectual Biography (1987)*, ed. by S. Petrilli, John Benjamins, Amsterdam.
- Deleuze, Gilles; Guattari, Felix  
 1997 *Sul ritornello. Millepiani. Capitalismo e schizofrenia. Sez. III (1980)*, Castelvecchi, Roma.

- Delisle, Jean  
1988 *Translation: An Interpretative Approach*, University of Ottawa Press, Ottawa.
- Delisle, Jean; Woodsworth, Judith  
1996 (a c. di) *Translators through History*, John Benjamins, Amsterdam.
- De Mauro, Tullio  
1994 *Capire le parole*, Laterza, Roma-Bari.
- Derrida, Jacques  
1971 *La scrittura e la differenza* (1967), Einaudi, Torino.
- Derrida, Jacques *et alii*  
1988 *The Ear of the Other. Otobiography, Transference, Translation* (1985), University of Nebraska Press, Lincoln-London; ed. or. *L'oreille de l'autre*, V1b Editeur, Montréal 1982.
- Devoto, Giacomo; Oli, Gian Carlo  
1985 *Vocabolario illustrato della lingua italiana*, Le Monnier-Selezione dal Reader's Digest, Milano.
- Diaz-Diocaretz, Myriam  
1985 *Translating Poetic Discourse*, John Benjamins, Amsterdam.
- Doyle, A. Conan  
1981 *A Study in Scarlet*, in Id., *The Penguin Complete Sherlock Holmes*, Penguin Books, Harmondsworth.
- Eco, Umberto  
1975 *Trattato di semiotica generale*, Bompiani, Milano.  
1976 *L'ondata dei segni*, in AA.VV., *Dieci anni in Italia*, Studio Marconi, Milano.  
1978 *Codice*, in *Enciclopedia*, vol. 3, Einaudi, Torino, pp. 243-81.  
1979 *Lector in Fabula*, Bompiani, Milano.  
1981a *Segno*, in *Enciclopedia*, vol. 12, Einaudi, Torino, pp. 628-88.  
1981b *Guessing: From Aristotle to Sherlock Holmes*, "Versus", 30, pp. 3-19.  
1984 *Semiotica e filosofia del linguaggio*, Einaudi, Torino.  
1985 *Sugli specchi e altri saggi*, Bompiani, Milano.  
1989 *Introduction: The Meaning of "The Meaning of Meaning"*, in Ogden-Richards 1989, pp. v-xi.  
1990 *I limiti dell'interpretazione*, Bompiani, Milano.  
1997 *Kant e l'ornitorinco*, Bompiani, Milano.
- Eco, Umberto; Sebeok, Thomas A.  
1983 (a c. di) *Il segno dei tre*, Bompiani, Milano.
- Fano, Giorgio  
1973 *Origini e natura del linguaggio*, Einaudi, Torino; ed. ingl. a c. di S. Petrilli, *The Origins and Nature of Language*, Indiana University Press, Bloomington-Indianapolis 1992.

Foscolo, Ugo

1991 *Il sesto tomo dell'io*, Einaudi, Torino.

Foucault, Michel

1972 *L'ordine del discorso* (1970), Einaudi, Torino.

1977 *Microfisica del potere*, Einaudi, Torino.

1978a *Storia della follia nell'età classica* (1961), Rizzoli, Milano.

1978b *Le parole e le cose* (1966), Rizzoli, Milano.

1978c *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione* (1975), Einaudi, Torino.

1978d *La volontà di sapere. Storia della sessualità 1* (1976), Feltrinelli, Milano.

1985 *La cura di sé. Storia della sessualità 3* (1984), Feltrinelli, Milano.

1992a *Tecnologie del sé* (1988), in AA. VV., *Un seminario con M. Foucault*, Bollati Boringhieri, Torino, pp. 11-47.

1992b *La tecnologia politica degli individui* (1988), in AA. VV., *Un seminario con M. Foucault*, Bollati Boringhieri, Torino, pp. 135-53.

1994 *Poteri e strategie. L'assoggettamento dei corpi e l'elemento sfuggente*, Mimesis, Milano.

1996a *Follia, scrittura, discorso*, Feltrinelli, Milano.

1996b *Scritti letterari*, Feltrinelli, Milano.

1996c *Biopolitica del potere. I rapporti di potere passano attraverso i corpi*, Mimesis, Milano.

Foucault, Michel *et alii*

1994 *Eterotopia. Luoghi e non luoghi metropolitani*, Mimesis, Milano.

Fumagalli, Armando

1995 *Il reale nel linguaggio. Indicalità e realismo nella semiotica di Peirce*, Vita e Pensiero, Milano.

Gorlée, Dinda L.

1991 «Traduttore Tradittore»? *Semiotic Musings on Translation*, in P. Grzybek (a c. di), *Cultural Semiotics: Facts and Facets*, Brockmeyer, Bochum, pp. 21-43.

1994 *Semiotics and the Problem of Translation. With Special Reference to the Semiotics of Charles S. Peirce*, Rodopi, Amsterdam-Atlanta, GA.

1996 *A Eureka Procedure: Pragmatic Discovery in Translation*, "S-European Journal for Semiotic Studies", 8 (2, 3), pp. 241-69.

1997a *Cartografia e traduzione: per un'analisi lessico-semiotica*, in M. Ulrych (a c. di), *Tradurre. Un approccio multidisciplinare*, Utet, Torino.

1997b *Intercode Translation: Words and Music in Opera*, "Target", 9/12, pp. 235-70.

1997c *Bridging the Gap. A Semioticians's view of translating the Greek Classics*, "Perspectives: Studies in Translatology", 5/2, pp. 153-69.

Gramsci, Antonio

1975 *Marxismo e letteratura*, Editori Riuniti, Roma.

- Hardwick, Charles  
 1977 *Semiotic and Significs. The Correspondence Between Charles S. Peirce and Victoria Lady Welby*, Indiana University Press, Bloomington-London.
- Hjelmslev, Louis  
 1968 *I fondamenti della teoria del linguaggio* (1943), Einaudi, Torino.  
 1970 *Il linguaggio* (1963), Einaudi, Torino.  
 1988-91 *Saggi linguistici*, 2 voll., Unicopli, Milano.
- Holmes, James S.  
 1988 *Translated! Papers on Literary Translation and Translation Studies*, Rodopi, Amsterdam.
- Husserl, Edmund  
 1960 *Meditazioni cartesiane* (1929), Bompiani, Milano.  
 1965 *Idee per una fenomenologia pura* (1950), Einaudi, Torino.  
 1968 *Ricerche logiche* (1900-1902), Il Saggiatore, Milano.  
 1984 *Sulla logica dei segni. Semiotica* (1890), in Id., *Semiotica*, Spirali, Milano, pp. 62-96.  
 1995 *Esperienza e giudizio* (1948), Bompiani, Milano 1960<sup>1</sup>.
- Jachia, Paolo; Ponzio, Augusto  
 1993 (a c. di) *Bachtin e...*, Laterza, Roma-Bari.
- Jakobson, Roman  
 1966 *Saggi di linguistica generale* (1963), Feltrinelli, Milano.  
 1968 *Alla ricerca dell'essenza del linguaggio*, in Benveniste, Chomsky *et alii* 1968, pp. 27-46.  
 1971 *Selected Writings*, vol. II, Mouton, The Hague.
- Kafka, Franz  
 1988 *Il processo*, Adelphi, Milano.  
 1990 *Il castello*, Newton Compton, Roma.  
 1991 *Tutti i romanzi e i racconti*, Newton Compton, Roma.
- Kanaev, I.I.  
 1995 *Il vitalismo contemporaneo* (1926), in Bachtin *et alii* 1995, pp. 175-98.
- Krampen, Martin  
 1981 *Phytosemiotics*, "Semiotica", 36, pp. 187-209.
- Kundera, Milan  
 1994 *I testamenti traditi* (1993), Adelphi, Milano.
- Lawendowski, Boguslaw P.  
 1978 *On Semiotic Aspects of Translation*, in T. A. Sebeok (a c. di), *Sight, Sound, and Sense*, Indiana University Press, Bloomington-London, pp. 264-82.



- Leopardi, Giacomo  
 1991 *Zibaldone di pensieri*, 3 voll., Garzanti, Milano.  
 1998 *La varietà delle lingue. Pensieri sul linguaggio, lo stile e la cultura italiana*, La Nuova Italia, Firenze.
- Lepschy, Giulio C.  
 1981 *Traduzione*, in *Enciclopedia Einaudi*, vol. 14, Einaudi, Torino, pp. 446-59.
- Leuven-Zwart, Kitty M. van; Naaijken, Ton  
 1991 (a c. di) *Translation Studies: The State of the Art. Proceedings of the First James S. Holmes Symposium on Translation Studies*, Rodopi, Amsterdam-Atlanta.
- Lévinas, Emmanuel  
 1974 *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger* (1949), Vrin, Paris.  
 1979 *La traccia dell'altro*, Pironti, Napoli.  
 1983 *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza* (1974), Jaca Book, Milano.  
 1984 *Nomi propri* (1976), Marietti, Casale Monferrato.  
 1985 *Umanesimo dell'altro uomo* (1972), il Melangolo, Genova.  
 1986 *L'aldilà del versetto* (1982), Guida, Napoli.  
 1990a *Totalità e infinito* (1961), Jaca Book, Milano.  
 1990b *Trascendenza e intelligibilità* (1984), Marietti, Genova.  
 1991 *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, Siasset, Paris.  
 1996 *Dio, la morte e il tempo* (1993), Jaca Book, Milano.
- Lévi-Strauss, Claude  
 1985 *La via delle maschere* (1975), Einaudi, Torino.
- Lotman, Jurij  
 1984 *O Semiosfere*, "Trudy po znakovym sistemam", 17: 5-23, Tartu: Tartu Riiklikon Uikodi Toimetised 641.  
 1985 *La semiosfera*, Marsilio, Venezia.
- Lucrezio, Caro Tito  
 1992 *La natura delle cose*, Mondadori, Milano.
- Lutero, Martin  
 1998 *Lettera del tradurre*, Marsilio, Venezia.
- Marin, Daniela; Righi, Luisa; Severi, Palma  
 1996 (a c. di) "Indizi. Traduzione e identità", 3.
- Martinet, André  
 1967 *Elementi di linguistica generale* (1960), Laterza, Bari.  
 1988 *Sintassi generale* (1985), Laterza, Roma-Bari.

- Mattioli, Emilio  
 1993 "Aesthetica. Preprint. *Contributi alla teoria della traduzione letteraria*", 37.
- Mead, George Herbert  
 1934 *Mind, Self, and Society*, University of Chicago Press, Chicago.  
 1938 *The Philosophy of the Act*, University of Chicago Press, Chicago.
- Mecacci, Luciano  
 1992 *Storia della psicologia del Novecento*, Laterza, Roma-Bari.
- Medvedev, Pavel N.  
 1978 *Il metodo formale e la scienza della letteratura* (1928), Dedalo, Bari.
- Merleau-Ponty, Maurice  
 1966 *Sens et Non-sens* (1948), Nagel, Paris.  
 1980 *Fenomenologia della percezione* (1945), Il Saggiatore, Milano.
- Morris, Charles  
 1932 *Six Theories of Mind*, University of Chicago Press, Chicago.  
 1937 *Logical Positivism, Pragmatism, and Scientific Empiricism*, Hermann, Paris.  
 1938a *Scientific Empiricism*, in *Foundations of Unified Science. Toward an International Encyclopedia of Unified Science I:1*, University of Chicago Press, Chicago, pp. 63-75.  
 1938b *Peirce, Mead and Pragmatism*, "Philosophical Review", XLVII, pp. 109-27.  
 1948 *The Open Self*, Prentice-Hall, New York.  
 1949 *Segni, linguaggio e comportamento* (1946), Longanesi, Milano.  
 1954 *Lineamenti di una teoria dei segni* (1938), Paravia, Torino.  
 1956 *Varieties of Human Value*, The University of Chicago Press, Chicago.  
 1988 *Segni e valori*, a c. di S. Petrilli, Adriatica, Bari.
- Mounin, Georges  
 1965 *Teoria e storia della traduzione*, Einaudi, Torino.
- Neisser, Ulrich  
 1976 *Psicologia cognitivista* (1967), Giunti-Martello, Firenze.
- Nergaard, Siri  
 1995 (a c. di) *Teorie contemporanee della traduzione*, Bompiani, Milano.
- Ogden, Charles K.; Richards, Ivor A.  
 1966 *Il significato del significato. Studio dell'influsso del linguaggio sul pensiero e della scienza del simbolismo* (1923), Il Saggiatore, Milano.
- Parks, Tim  
 1998 *Translating Style. The English Modernists and their Italian Translations*, Cassell, London-Washington.

Parret, Herman

1994 (a c. di) *Peirce and Value Theory*, John Benjamins, Amsterdam.

Pasolini, Pier Paolo

1972 *Empirismo eretico*, Garzanti, Milano.

1976 *Lettere luterane*, Einaudi, Torino.

1990 *Scritti corsari*, Garzanti, Milano.

Peirce, Charles S.

1931-58 *Collected Papers*, voll. 1-8, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge (Mass.).

1956 *Caso, amore e logica* (1923), Taylor, Torino.

1966 *Pragmatismo e pragmaticismo*, Liviana, Padova.

1975-79 *Contributions to "The Nation"*, 3 voll., ed. by K.L. Ketner, J.E. Cook, Texas Tech Press, Lubbock.

1978 *Scritti di filosofia*, Cappelli, Bologna.

1980 *Semiotica: i fondamenti della semiotica cognitiva*, Einaudi, Torino.

1982-86 *Writings of Charles Sanders Peirce. A Chronological Edition*, vol. 1, 1982, vol. 2, 1984, vol. 3, 1986, vol. 4, 1986, Indiana University Press, Bloomington.

1984 *Le leggi dell'ipotesi*, Bompiani, Milano.

1989 *La logica degli eventi*, Spirali, Milano.

1992 *Categorie*, Laterza, Roma-Bari.

Petrilli, Susan

1981 *Theory of Speech Acts. Annali della Facoltà di Lingue e Letterature Straniere dell'Università di Bari*, Terza Serie, II, 1, Adriatica, Bari, pp. 263-80.

1984a *Significs, semantica e semiotica: teoria del significato di Victoria Lady Welby. Annali della Facoltà di Lingue e Letterature Straniere dell'Università di Bari*, Terza Serie, V, 1-2, Adriatica, Bari, pp. 241-63.

1984b (ed.) *Dialogue, Iconicity and Meaning: Readings, Theuth*, Bollettino dell'Istituto di Filosofia del Linguaggio dell'Università di Bari, Adriatica, Bari.

1986 *On the Materiality of Signs*, "Semiotica", 62, 3/4, pp. 223-45.

1987 (a c. di) "Il Protagora. Per Ferruccio Rossi-Landi", 11/12, XXVII, 1987.

1988 *Significs, semiotica, significazione*, Adriatica, Bari.

1989 *La critica del linguaggio in Giovanni Vailati e Victoria Welby*, in M. Quaranta (a c. di), *Giovanni Vailati nella cultura del '900*, Forni, Sala Bolognese, pp. 87-101.

1990a *The Problem of Signifying in Welby, Peirce, Vailati, Bakhtin*, in Ponzio 1990, pp. 313-63.

1990b *On the Materiality of Signs*, in Ponzio 1990, pp. 365-401.

1990c *Sign and Meaning in Victoria Lady Welby and Mikhail Bakhtin: A Confrontation*, in H. W. Schmitz (ed.), *Essays on Significs*, John Benjamins, Amsterdam, pp. 197-215.

- 1991a *For a Semiotic Narration of Semiotics*, "Semiotica", 87, 1/2, pp. 119-46.
- 1991b *From Peirce (via Morris and Jakobson) to Sebeok: Interview with Thomas A. Sebeok*, in T.A. Sebeok, *American Signatures. Semiotic Inquiry and Method*, The University of Oklahoma Press, Norman-London, pp. 95-105.
- 1992a *Translation, Semiotics and Ideology*, "TTR. Etudes sur le texte et ses transformations", V, 1, pp. 233-64.
- 1992b *The Detotalizing Method, Human Sciences and the Dialogic of Values in Mikhail Bakhtin*, "Social semiotics", 2/2, pp. 98-113.
- 1992c (ed. e introd. pp. 1-36) "Semiotica. *The Correspondence between Morris and Rossi-Landi*", Special Issue, 88, 1/2.
- 1993a (in coll. con A. Ponzio e O. Calabrese), *La ricerca semiotica*, Esculapio, Bologna.
- 1993b *Signs and Values*, "Journal of Pragmatics", 20, pp. 239-51.
- 1993c *Bachtin e Freud: inconscio, segno, ideologia*, in Jachia e Ponzio 1993, pp. 37-54.
- 1993d *Bachtin e Welby: Dialogo e alterità cronotopica*, in Jachia e Ponzio 1993, pp. 101-17.
- 1993e *Dialogism and Interpretation in the Study of Signs*, "Semiotica", 97, 1/2, pp. 103-18.
- 1993f *Thomas A. Sebeok and Semiotics in the United States in the panorama of recent developments in Italian semiotics*, "Semiotica. Semiotics in the United States and Beyond: Problems, People and Perspectives", J. Deely & S. Petrilli (eds.), 97, 3/4, pp. 337-72.
- 1994a (in collab. con A. Ponzio, P. Calefato) *Fondamenti di filosofia del linguaggio*, Laterza, Roma-Bari.
- 1994b (in collab. con A. Ponzio) *Exchange in Alice's World*, in C. Marellò & R. Fordyce (ed.), *Semiotics and Linguistics in Alice's Worlds*, Walter de Gruyter, Berlin-New York, 1994, pp. 74-78.
- 1994c *Signs and Values in Linguistic Work*, in J. Bernard *et alii* (a c. di), *Reading su Ferruccio Rossi-Landi. Semiosi come pratica sociale*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, pp. 135-59.
- 1994d *Categorías Bajtinianas de la literatura para una nueva filosofía del lenguaje*, in A. Ponzio, S. Petrilli, M. Arriaga, *Tres miradas sobre Bajtin*, "Eutopías" 2ª Epoca, Documentos de trabajo, Universidad de Valencia & Asociación Vasca de Semiótica, vol. 64, pp. 21-33.
- 1995a *Materia segnica e interpretazione*, Milella, Lecce.
- 1995b *Between Semiotics and Significs. C. K. Ogden and V. Welby*, "Semiotica", 105, 3/4, pp. 277-309.
- 1995c *For a global approach to semiosis*, "Cruzeiro Semiotico", sett., pp. 27-36.
- 1995d *La Iconicidad en la 'Doctrina de los signos' de Thomas A. Sebeok*, "Cruzeiro Semiotica", sett., pp. 303-13.
- 1996a *Che cosa significa significare?*, Edizioni dal Sud, Bari.

- 1996b *Mass-media e comunicazione totale*, in Ponzio 1996c, pp. 95-101.
- 1996c *Communication, Mass media and Critique of Ideology: Ferruccio Rossi-Landi's Philosophy of Language*, "S-European Journal for Semiotic Studies. Socio-Semiotics", 7, 1-2, pp. 165-88.
- 1996d *Bakhtin read in Italy (1980-1994)*, in S. Lee e C. Thomson (eds.), *Bakhtin Around the World. Bakhtin Newsletter.*, Special Issue, 5, pp. 89-115.
- 1996e *La metafora in Charles S. Peirce e Victoria Welby*, in C.A. Augieri (a c. di), *Simbolo, metafora e senso. Atti del Convegno Internazionale*, Lecce, 27-29 ott. 1994, Milella, Lecce, pp. 145-74.
- 1996f (in collab. con A. Ponzio) *Peirce and Medieval Semiotics*, in V.M. Colapietro e T.M. Olszewsky (eds.), *Peirce's Doctrine of Signs. Theory, Applications, and Connections*, Mouton de Gruyter, Berlin-New York, pp. 351-64.
- 1996g *Linguistic production, ideology and otherness: Augusto Ponzio's contribution to the philosophy of language*, "Semiotica", 112, 3/4, pp. 263-87.
- 1997a *Towards Interpretation Semiotics*, in R. Capozzi (ed.), *Reading Eco. An Anthology*, Indiana University Press, Bloomington-Indianapolis, pp. 121-36.
- 1997b *La luce del testo fra sacralità e profanazione. Victoria Welby dall'esegesi biblica alla significs*, "Athanos. Luce", 8, pp. 26-33.
- 1997c (in collab. con A. Ponzio e M.A. Bonfantini) *TV is dead, video is born: Dialogue on new intermedia communication*, in W. Nöth (ed.), *Semiotics of the Media: State of the Art, Projects, and Perspectives*, Mouton de Gruyter, Berlin-New York, pp. 441-64.
- 1997d *Subject, Body and Agape. Toward Teleosemiotics with Peirce and Welby*, in *Working Papers and pre-publications*, Centro Internazionale di Semiotica e di Linguistica, Università di Urbino, 261-62, pp. 1-39.
- 1998a *Su Victoria Welby. Significs e filosofia del linguaggio*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli.
- 1998b *Alterità, dialogicità, significanza*, in A. Ponzio et alii (a c. di), *Lévinas Vivant. Riflessioni sul pensiero di Emmanuel Lévinas*, Edizioni dal Sud, Bari, pp. 57-81.
- 1998c (in collab. con T.A. Sebeok) *Women in Semiotics (Victoria Lady Welby 1837-1912)*, in G. F. Carr et alii (eds.), *Interdigitations: Essays for Irmengard Rauch*, Peter Langer, New York, pp. 469-78.
- 1998d *Costruzione di senso e interpretazione. Cinema e alterità femminile*, "Idee", 37/38, pp. 235-42.
- 1998e (in collab. con M.A. Bonfantini e A. Ponzio) *Argumentative dialogues and Non. Conditions of dialogic argumentation*, in von Svetla Cmejrková et alii (ed.), *Dialogue Analysis VI. Proceedings of the 6th Conference Prague 1996*, Teil 1, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, pp. 91-100.

1998f *Bakhtin's Research Between Literary Theory and Semiotics*, "S-European Journal for Semiotic Studies", 10 (1, 2), pp. 203-16.

Ponzio, Augusto

1974a *La filosofia del linguaggio*, Milella, Lecce.

1974b *Persona umana, linguaggio e conoscenza in Adam Schaff*, Dedalo, Bari.

1988 *Ferruccio Rossi-Landi e la filosofia del linguaggio*, Adriatica, Bari.

1990 *Man as a Sign*, a c. di S. Petrilli, Mouton de Gruyter, Berlin-New York.

1991 *Dialogo e narrazione*, Milella, Lecce

1992a *Production linguistique et idéologie sociale*, Editions Balzac, Candiac.

1992b *Tra semiotica e letteratura. Introduzione a Michail Bachtin*, Bompiani, Milano.

1993a *Signs, Dialogue and Ideology*, a c. di S. Petrilli, John Benjamins, Amsterdam.

1993b (in coll. con O. Calabrese e S. Petrilli) *La ricerca semiotica*, Esculapio, Bologna.

1994a (in collab. con P. Calefato e S. Petrilli) *Fondamenti di filosofia del linguaggio*, Laterza, Roma-Bari.

1994b *Scrittura, dialogo, alterità. Tra Bachtin e Lévinas*, La Nuova Italia, Firenze.

1994c *Plurilinguismo e pluridiscorsività in Leopardi*, in Id. 1994b, pp. 221-34.

1994d (a c. di) "Athanos. Materia", 5.

1995a *La differenza non indifferente*, Mimesis, Milano.

1995b *I segni dell'altro. Eccedenza letteraria e prossimità*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli.

1995c *El juego del comunicar. Entre literatura y filosofía*, Episteme, Valencia.

1995d *Segni per parlare dei segni*, Adriatica, Bari.

1995e *Responsabilità e alterità in Emmanuel Lévinas*, Jaca Book, Milano.

1995f (a c. di) "Athanos. Mondo", 6.

1996a *Sujet et altérité. Sur Emmanuel Lévinas. Suivi de Deux dialogues avec Emmanuel Lévinas*, l'Harmattan, Paris.

1996b *La rivoluzione bachtiniana*, Levante, Bari.

1996c (a c. di) *Comunicazione, comunità, informazione*, Manni, Lecce.

1997a *Metodologia della formazione linguistica*, Laterza, Roma-Bari.

1997b *Elogio dell'infunzionale*, Castelvecchi, Roma.

Ponzio, Augusto; Lomuto, Michele

1997 *Semiotica della musica*, B.A. Graphis, Bari.

Prete, Antonio

1994 *L'albatros di Baudelaire*, Pratiche, Parma.

1996 *L'ospitalità della lingua*, Manni, Lecce.

1997 *Baudelaire e Poe: traduzione come rivelazione*, in E.A. Poe, *Abitazioni immaginari*, Einaudi, Torino, pp. 207-34.

- Prodi, Giorgio  
 1977 *Le basi materiali della significazione*, Bompiani, Milano.
- Rossi-Landi, Ferruccio  
 1975 *Morris e la semiotica novecentesca*, Feltrinelli, Milano 1953<sup>1</sup>.  
 1977 *Linguistics and Economics* (1974), Mouton, The Hague-Paris.  
 1985 *Metodica filosofica e scienza dei segni*, Bompiani, Milano.  
 1992a *Il linguaggio come lavoro e come mercato*, Bompiani, Milano 1968<sup>1</sup>.  
 1992b *Between Signs and Non-Signs*, a c. di S. Petrilli, John Benjamins, Amsterdam.  
 1994 *Semiotica e ideologia*, Bompiani, Milano, 1972<sup>1</sup>.  
 1996 *Sui segni del mare interpretati dai naviganti* (1972), "Athanos. Il Mondo/Il mare", 7, pp. 22-27.  
 1998 *Significato, comunicazione e parlare comune*, Marsilio, Venezia 1961<sup>1</sup>.
- Sacristán, Carlos Hernández  
 1994 *Naturaleza del traducir*, "Eutopías" 2<sup>a</sup>, época, Documentos de trabajo, Universidad de València e Asociación Vasca de Semiótica, vol. 68.
- Sartre, Jean-Paul  
 1964 *L'Essere e il Nulla* (1943), Il Saggiatore, Milano.
- Saussure, Ferdinand de  
 1972 *Corso di linguistica generale* (1916), Laterza, Roma-Bari 1978<sup>5</sup>.
- Schaff, Adam  
 1994 *Umanesimo ecumenico* (1992), Adriatica, Bari.  
 1995 *Il mio ventesimo secolo* (1993), Adriatica, Bari.
- Schulte, Rainer; Biguenet, John  
 1992 (eds.) *Theories of Translation. An Anthology of Essays from Dryden to Derrida*, The University of Chicago Press, Chicago-London.
- Sebeok, Thomas A.  
 1979 *Contributi alla dottrina dei segni* (1976), Feltrinelli, Milano.  
 1984 *Il gioco del fantasticare* (1981), Spirali, Milano.  
 1985 *Il segno e i suoi maestri* (1979), a c. di S. Petrilli, Adriatica, Bari.  
 1990 *Penso di essere un verbo* (1986), a c. di S. Petrilli, Sellerio, Palermo.  
 1992 *Sguardo sulla semiotica americana* (1991), a c. di S. Petrilli, Bompiani, Milano.  
 1998a *Come comunicano gli animali che non parlano*, a c. di S. Petrilli, Edizioni dal Sud, Bari.  
 1998b *A sign is just a sign. La semiotica globale* (1991), a c. di S. Petrilli, Spirali, Milano.
- Semerari, Giuseppe  
 1960 *Storicismo e ontologismo critico* (1953), Lacaita, Manduria.

- 1961 *La filosofia come relazione*, Edizioni del "Centro Librario", Sapri.
- 1963 *Da Schelling a Merleau-Ponty*, Cappelli, Urbino.
- 1965 *La lotta per la scienza*, Silva, Milano.
- 1966a *Responsabilità e comunità umana* (1960), Lacaita, Manduria.
- 1966b *Scienza nuova e ragione* (1961), Lacaita, Manduria.
- 1969 *Esperienze del pensiero moderno*, Argalia, Urbino.
- 1973 *Filosofia e potere*, Dedalo, Bari.
- 1979 *Civiltà dei mezzi, civiltà dei fini. Per un razionalismo filosofico-politico*, Bertani, Verona.
- 1982 *La sabbia e la roccia. L'ontologia critica di Pantaleo Carabellese*, Dedalo, Bari.
- 1983 *Insecuritas. Tecniche e paradigmi della salvezza*, Spirali, Milano.
- 1988 *Novecento filosofico italiano*, Guida, Napoli.
- 1991 *Filosofia. Lezioni preliminari*, Guerini e Associati, Milano.
- 1992 *Sperimentazioni*, Schena, Fasano.
- 1994 *Sulla filosofia dell'ambiguità di Maurice Merleau-Ponty*, "Athanos. Materia", 5, pp. 75-86.
- Snell-Hornby, Mary
- 1988 *Translation Studies: An Integrated Approach*, John Benjamins, Amsterdam.
- Sobrero, Alberto A.
- 1993a (a c. di) *Introduzione all'italiano contemporaneo. I. Le strutture, II. La variazione e gli usi*, Laterza, Roma-Bari.
- 1993b *Pragmatica*, in Id. 1993a, vol. I, pp. 403-50.
- Solimini, Maria
- 1974 *Scienza della cultura e logica di classe*, Dedalo, Bari.
- 1991 (a c. di) *I diritti delle differenze. Sul sistema dell'apartheid*, Edizioni dal Sud, Bari.
- 1995 *La materia culturale*, Adriatica, Bari 1982<sup>1</sup>.
- Sonea, Sorin
- 1993 *Le strutture biologiche: Batteri*, Jaca Book, Milano.
- Steiner, George
- 1994 *Dopo Babele. Aspetti del linguaggio e della traduzione* (1975), Garzanti, Milano.
- Sterne, Laurence
- 1981 *Per Elisa*, Garzanti, Milano.
- 1983a *Viaggio sentimentale*, Mondadori, Milano.
- 1983b *Tristram Shandy*, Garzanti, Milano.
- Titone, Renzo
- 1996 *La personalità bilingue. Caratteristiche psicodinamiche*, Bompiani, Milano.



- Uexküll, Jakob von  
 1992 *A Stroll through the Worlds of Animals and Man* (1934), "Semiotica", Special Issue, 89-4.h
- Vaughan, Genevieve  
 1978 *Saussure and Vygotsky via Marx*, "Ars Semiotica", 2, pp. 57-83.  
 1980 *Communication and exchange*, "Semiotica", 29, 1/2, pp. 113-43.  
 1997 *For-Giving. A Feminist Criticism of Exchange*, Plain View Press, Austin.
- Venuti, Lawrence  
 1992 (a c. di), *Rethinking Translation. Discourse, Subjectivity, Ideology*, Routledge, London-New York.
- Vertecchi, Benedetto  
 1982 (a c. di), *Scuola elementare e nuovi programmi*, La Nuova Italia, Firenze.
- Vico, Giambattista  
 1971 *La scienza nuova* (1730, 1744), in Id. *Opere filosofiche*, Sansoni, Firenze.
- Virilio, Paul et alii  
 1994 *La deriva di un continente*, Mimesis, Milano.
- Vološinov, Valentin N. (Bachtin, Michail M.)  
 1976 *Marxismo e filosofia del linguaggio* (1929), Dedalo, Bari.  
 1977 *Freudismo. Studio critico* (1927), Dedalo, Bari.  
 1980 *Il linguaggio come pratica sociale* (1926-30), Dedalo, Bari.
- Vygotskij, Lev S.  
 1990 *Pensiero e linguaggio* (1934), Laterza, Roma-Bari.
- Welby, Victoria  
 1897 *Grains of Sense*, J.M. Dent, London.  
 1902 *Translation*, in J. M. Baldwin (a c. di), *Dictionary of Philosophy and Psychology in Three Volumes* (1901-1905), The Macmillan Press, New York-London, vol. 2, p. 712.  
 1929 *Echoes of Larger Life*, Jonathan Cape, London.  
 1931 *Other Dimensions*, Jonathan Cape, London.  
 1983 *What is Meaning?* (1903), John Benjamins, Amsterdam.  
 1985 *Significs and Language* (1911), John Benjamins, Amsterdam; trad. parz. in Id. 1986a, pp. 189-229.  
 1986a *Significato, metafora, interpretazione*, a c. di S. Petrilli, Adriatica, Bari.  
 1986b *Significato e metafora* (1893), in Id. 1986a, pp. 79-107.  
 1986c *Senso, significato e interpretazione* (1896), in Id. 1986a, pp. 109-70.  
 1986d *Significs* (1911) in Id. 1986a, pp. 171-87.

1990 *Senso, significato, significatività* (= Cap. 1, *What is Meaning?*, 1983),  
a c. di S. Petrilli, "Idee. *Genesi del Senso*", 13/15, pp. 145-54.

Wilss, Wolfram

1996 *Knowledge and Skills in Translator Behavior*, John Benjamins, Amsterdam.

Wittgenstein, Ludwig Josef Johann

1964 *Tractatus Logico-Philosophicus* (1921), Einaudi, Torino 1980.

1967 *Ricerche filosofiche* (1953), Einaudi, Torino 1974.

Zanotelli, Alessandro

1996 *Leggere l'impero. Il potere tra l'Apocalisse e l'Esodo*, La Meridiana, Bari.

# *Indici*



# *Indice dei nomi*

- Aristotele, 8.  
Artusi, P., 67.  
Austin, J.L., 97.
- Bachtin, M.M., 9, 11, 46, 57-59, 63, 66-70, 73-74, 76, 78, 81, 87, 101, 104-105, 111-12, 137, 141, 146-47, 149, 157, 163, 168, 170, 172, 174-76, 178.
- Bacon, F., 176.  
Bally, Ch., 81.  
Balzac, H. de, 103.  
Barthes, R., 11, 34, 104, 136, 138, 177.  
Benveniste, E., 61.  
Blanc, M.H.A., 71.  
Blanchot, M., 138.  
Bonfantini, M.A., 134.  
Boole, G., 158.  
Boole, M.E., 158.  
Borges, J.L., 76.  
Brecht, B., 76.  
Brod, M., 77.  
Bühler, K., 11.
- Calvino (Cauvin, J.), 57.  
Calvino, I., 166.  
Cartesio (Descartes, R.), 113.
- Cassirer, E., 11.  
Cervantes Saavedra, M. de, 76.  
Cézanne, P., 118-19.  
Chomsky, N., 15, 24, 31, 33, 61, 65, 85, 93, 113, 124-25, 131.  
Cohen, M.R., 27.  
Colapietro, V.M., 145, 148.  
Corti, M., 69.
- Darwin, C., 156.  
David, C., 77.  
De Mauro, T., 61.  
Deledalle, G., 27.  
Deleuze, G., 59, 96.  
Derrida, J., 138.  
Devoto, G., 75-76.  
Dewey, J., 20.  
Doyle, A.C., 42.
- Eco, U., 19, 91, 106, 108-17, 123, 132, 135, 180-81
- Ferguson, Ch., 52.  
Fishman, J., 52.  
Foscolo, U., 64.

- Foucault, M., 173, 175-76.  
 Freud, S., 11, 101.  
 Fumagalli, A., 110, 112.
- Galeno, 10.  
 Giovanni, S., 153.  
 Goethe, W.J., 76.  
 Gramsci, A., 54, 59.  
 Guattari, F., 59, 96.
- Hamers, J.F., 71.  
 Hamilton, W., 148.  
 Hardwick, C., 154, 158.  
 Hjeltmslev, L., 15, 79.  
 Hume, D., 113.  
 Husserl, E., 106-109, 112-13, 116, 118,  
 120-21, 123-32.
- Ippocrate, 10.
- Jacob, F., 11.  
 Jakobson, R., 51, 75, 88, 177, 183-84.  
 James, W., 20.
- Kafka, F., 77.  
 Kanaev, I.I., 87.  
 Kanizsa, G., 27.  
 Kant, I., 37, 113-14.  
 Kundera, M., 77.
- Legrenzi, P., 27.  
 Leopardi, G., 52, 60, 166.  
 Lepschy, G.C., 66, 76.  
 Lerch, E., 81.  
 Lerch, G., 81.  
 Lévinas, E., 5, 105, 107, 109, 111-12,  
 117-23, 136-38, 140, 144, 154, 158,  
 163, 181-82.  
 Lévi-Strauss, C., 175.  
 Locke, J., 29, 176.  
 Lorck, E., 81.  
 Lortholary, B., 77.  
 Lotman, J., 11, 31, 86.  
 Lucrezio, Caro Tito, 10, 90.  
 Lutero, M., 57.
- Manzoni, A., 56.  
 Martinet, A., 45, 61.  
 Marx, K., 169.
- Mead, G.H., 20, 89.  
 Mecacci, L., 27.  
 Merleau-Ponty, M., 117-19, 121, 123.  
 Monod, J., 11.  
 Morris, C., 4, 11, 18-24, 26, 28, 34, 39,  
 88-89, 94, 101, 134, 136-37, 177-78,  
 184.
- Neisser, U., 27.  
 Neurath, O., 20.
- Ogden, C.K., 11.  
 Oli, G.C., 75-76.  
 Omero, 76.
- Pavlov, I.P., 89.  
 Peirce, C.S., 3-4, 6, 11, 13, 16-18, 20, 25-  
 28, 32, 39-40, 42, 44, 50, 54, 60-62, 88-  
 90, 107, 109-10, 112-16, 119-20, 122-  
 23, 135-36, 141, 143-59, 161, 163,  
 165, 178, 181.  
 Petrilli, S., 27, 54, 87, 140, 152, 156, 159.  
 Polo, M., 114.  
 Ponzio, A., 23-25, 36, 50-52, 64, 118,  
 123-24, 131, 135-39, 142, 151, 168,  
 171, 175, 177-78.  
 Prodi, G., 116.
- Rabelais, F., 57.  
 Richards, I.A., 11.  
 Romanes, G., 11.  
 Rossi-Landi, F., 7-8, 10, 42-45, 48, 80, 87,  
 101, 103, 108, 164-65, 167-68, 171,  
 173, 176.
- Sapir, E., 167.  
 Sartre, J.-P., 121.  
 Saussure, F. de, 11, 15, 33-34, 177.  
 Schaff, A., 168.  
 Sebeok, Th.A., 7, 12-13, 18, 21-25, 28-  
 29, 32, 51, 85, 87-94, 107, 110, 130,  
 134, 138-39, 150, 175-78, 180.  
 Semerari, G., 17.  
 Shakespeare, W., 76, 144.  
 Sobrero, A.A., 66.  
 Solimini, M., 169-70.  
 Steiner, G., 52, 54.  
 Sterne, L., 64.  
 Swedenborg, E., 153.

Terenzio, Afro Publio, 183, 184.  
Thom, R., 11.  
Thomas, L., 178.  
Titone, R., 71-72.

Uexküll, J. von, 11, 13, 87.  
Uexküll, T. von, 11.

Vialatte, 77.  
Vico, G., 91.

Vološinov, V.N., 81, 87, 101, 111, 146-  
147, 149, 170.  
Vygotskij, L.S., 11.

Welby, V., 11, 27, 54, 69, 87, 100, 102,  
108, 130, 137, 140, 151-52, 154, 156-  
63, 171, 176, 178, 183.

Whorf, B.L., 167.  
Wittgenstein, L.J.J., 11, 85, 167.





# *Indice del volume*

<i>Prefazione</i>	VII
1. L'universo dei segni e i segni dell'universo	3
1. Segno e semiosi, p. 3 - 2. Segno e materialità, p. 5 - 3. Segni e non segni. Semiosi e vita, p. 7 - 4. La semiotica come prerogativa dell'antroposemiosi. Ampiezza prospettica potenziale della semiotica, p. 8 - 5. La semiotica come campo disciplinare. La semiotica globale, p. 10 - 6. Interpretante, interprete, mente. Logica e semiosi, p. 12	
2. Prospettive di una semiotica cognitiva	15
1. Semiotica cognitiva e gnoseologia, p. 15 - 2. Semiotica cognitiva e atteggiamento teoretico della filosofia, p. 17 - 3. Semiotica cognitiva, semiotica globale e semiotica generale, p. 18 - 4. La semiotica cognitiva come semiotica generale e la filosofia del linguaggio, p. 19 - 5. Semiotica cognitiva e linguaggio, p. 20 - 6. Ai margini della semiotica cognitiva: logica, assiologia, cognitivismo, p. 25	
3. I settori della semiotica	29
1. La semiotica globale, p. 29 - 2. Semiotica e antroposemiotica, p. 30 - 3. Antroposemiotica e linguistica generale, p. 33 - 4. Linguistica generale e filosofia del linguaggio, p. 35	

4.	La materialità dei segni	38
	1. Segni e non segni, p. 38 - 2. Segni verbali e segni non verbali nell'antroposemiosi, p. 40 - 3. Corpi e segni, p. 42 - 4. Altri aspetti della materialità segnica, p. 45 - 5. Considerazioni conclusive, p. 47	
5.	Intersemiosi e traduzione	49
	1. Traduzione e comunicazione, p. 49 - 2. Per una tipologia della traduzione, p. 50 - 3. La traduzione endolinguale o riformulazione, p. 52 - 4. Traduzione interlinguale e discorso riportato, p. 54 - 5. Forme diverse di traduzione interlinguale, p. 61 - 6. Traduzione, enunciazione, linguaggi e generi discorsuali, p. 65 - 7. Traduzione, bilinguismo e poliglоссия, p. 70 - 8. Interpreti e traduttori, p. 74 - 9. Traduzione e traducibilità, p. 78	
6.	I segni senza linguaggio	83
	1. La comunicazione e il parlare, p. 83 - 2. Comunicazione e alterità, p. 85 - 3. Omologie e analogie nella zoosemiosi, p. 86 - 4. Totalità e alterità, p. 88 - 5. Alterità e nominazione, p. 91 - 6. Semiosi linguistica e semiosi senza linguaggio, p. 92	
7.	Le condizioni di base del parlare	95
	1. Il principio non è la parola, p. 95 - 2. La parola e il soggetto come risposta, p. 97 - 3. L'aver ascoltato come condizione dell'atto linguistico, p. 98 - 4. L'azione verbale come azione preceduta dall'atto comunicativo, p. 99 - 5. Azione performativa e significatività, p. 100	
8.	Semiotica e logica	106
	1. Semiotica come fenomenologia costitutiva, p. 106 - 2. La semiotica come logica trascendentale: la questione del <i>ground</i> , p. 112 - 3. Genesi del giudizio predicativo, p. 120	
9.	Funzionalità e infunzionalità dei segni. Linguaggio e inventiva	133
	1. Semiotica e inventiva, p. 133 - 2. Inventiva e antroposemiosi, p. 134 - 3. Comunicazione, significazione, significatività, p. 135 - 4. Significatività, scrittura, infunzionalità, p. 136 - 5. Infunzionalità, ontologia, soggetto, p. 139	
10.	Semiotica e soggettività	141
	1. Soggetto e segno, p. 141 - 2. Soggetto e alterità, p. 143 - 3. Corpo proprio e segno, p. 145 - 4. Pensiero e linguaggio. "Mondo in-	

terno” e “mondo esterno”, p. 147 - 5. Controllo e critica, p. 150 - 6. Ragione e ragionevolezza, p. 151 - 7. Logica e amore creativo, p. 154 - 8. *Ident* e *Self*, p. 159

11.	Linguaggi, valori e ideologie	164
	1. La lingua e l'ideologia, p. 164 - 2. Il segnico verbale come materialità ideologica, p. 166 - 3. La mediazione segnico-ideologica tra “pensiero” e “realtà”, p. 168 - 4. L'approccio semiotico all'ideologia come superamento della falsa dicotomia “base”/“sovrastuttura”, p. 169	
12.	Segnità e responsabilità. Semiotica planetaria e comunicazione mondializzata	172
	1. La mondializzazione e il rischio della fine della comunicazione, p. 172 - 2. Comunicazione mondializzata e visione individualistica del corpo, p. 173 - 3. Comunicazione mondializzata e separatismo delle scienze, p. 176 - 4. Semiotica planetaria e responsabilità, p. 178	
13.	Teleosemiotica e alterità	180
	1. I tre sensi fondamentali della semiotica: semiotica cognitiva, semiotica globale e teleosemiotica, p. 180 - 2. L'umano come segnico e il segnico come umano, p. 182 - 3. Teleosemiotica e critica della forma sociale dominante, p. 184	
	<i>Riferimenti bibliografici</i>	187
	<i>Indice dei nomi</i>	205

