

segni e comprensione



International

RIVISTA TELEMATICA QUADRIMESTRALE - ANNO XXVI
NUOVA SERIE - N. 78 – SETTEMBRE-DICEMBRE 2012

1

This Review is submitted to international peer review

Segni e comprensione International

Publicazione promossa nel 1987 dal Dipartimento di Filosofia e Scienze sociali dell'Università degli Studi di Lecce, oggi Università del Salento, con la collaborazione del "Centro Italiano di Ricerche fenomenologiche" con sede in Roma, diretto da Angela Ales Bello.

Questa rivista si pubblica anche con contributi del M.I.U.R., per il Prin "Fenomenologia, riflessione etico-politica ed estetica dal Novecento in poi: testi e temi della filosofia dei paesi del Mediterraneo", attraverso il *Dipartimento di Filosofia e Scienze sociali dell'Università del Salento*.

Published in 1987 by the Department of Philosophy and Social Sciences, University of Salento, with the collaboration of the "Italian Centre of Phenomenological Research", in Rome directed by Angela Ales Bello. This review is published in collaboration with M.I.U.R, for the Prin "Phenomenology, ethical-political thought and aesthetic from the twentieth century: texts and themes of the philosophy of the Mediterranean countries", through the *Department of Philosophy and Social Sciences* of the University of Salento.

General Editor/Direttore responsabile

Giovanni Invitto (g.invitto@virgilio.it)

Steering Committee/Comitato direttivo

Giovanni Invitto, Università del Salento (Editor/Direttore responsabile) Angela Ales Bello, Università Lateranense; Angelo Bruno, Università del Salento; Daniela De Leo, Università del Salento; Antonio Delogu, Università di Sassari; Aniello Montano, Università di Salerno; Paola Ricci Sindoni, Università di Messina.

Editorial board/Comitato editoriale

Jean-Robert Armogathe, École Normale Supérieure de Paris (F); Renaud Barbaras, Paris I – Sorbonne (F); Francesca Brezzi, Università di Roma 3 (I); †Bruno Callieri, Università di Roma 1 (I); Mauro Carbone, Université Jean Moulin Lyon 3 (F); Giovanni Cera, Università di Bari (I); Claudio Ciancio, Università del Piemonte Orientale (I); †Françoise Collin, fondatrice di «Les Cahiers du Grif» (F); Umberto Curi, Università di Padova (I); Roger Dadoun, Université de Paris VII-Jussieu (F); Franco Ferrarotti, Università di Roma 1 (I); Renate Holub, University of California – Berkeley (Usa); Roberto Maragliano, Università Roma Tre (I); William McBride, Purdue University, West Lafayette, Indiana (Usa); Augusto Ponzio, Università di Bari (I); Pierre Taminioux, Georgetown University (Usa); Christiane Veauvy, Cnrs (F); Sergio Vuskovic Royo, Universidad de Valparaiso (RCH); Chiara Zamboni, Università di Verona (I)

3

Team/staff di redazione

Siegrid Agostini; Daniela De Leo (responsabile); Lucia De Pascalis; Maria Teresa Giampaolo; Alessandra Peluso; Rosetta Spedicato.

Sede

Comitato Scientifico e Segreteria hanno sede presso il Dipartimento di Filosofia e Scienze sociali, Università del Salento – Via M. Stampacchia – 73100 Lecce – tel.0832.294627; fax 0832.294626. E-mail: segniecomprensione@libero.it.

Amministrazione e pubblicità

Piero Manni s.r.l., Via Umberto I, 51 73016 San Cesario di Lecce – Tel. 0832.205577. Periodico iscritto al n. 389/1986 del Registro della Stampa, Tribunale di Lecce.

Questa rivista è sui siti: <http://www.segniecomprensione.it> e <http://www.mannieditori.it/rivista/segni-e-comprensione>; e ha dei rimandi al Dipartimento di Filosofia e Scienze Sociali e al Siba con i link: dipfil.unile.it/seo-start/page/home.rivista_online/seo-stop/index.php? e sibae.unisalento.it/index.php/segnicompr

NOTE PER GLI AUTORI

I contributi scientifici dal prossimo numero saranno scritti in italiano o in inglese. L'articolo deve riportare, prima del testo, il titolo, Autore e il relativo istituto di appartenenza, indirizzo per la corrispondenza e un abstract (di max 900 battute, scritto in italiano/inglese/francese) con parole-chiave (fino a 5) ed essere redatto secondo le norme redazionali riportate sul sito.

Per la sezione "Saggi" i testi non dovranno superare le venti cartelle di 30.000 battute, spazi inclusi e comprese le note bibliografiche. Per le "Note" non si dovranno superare le 10.000 battute, spazi e note inclusi, con le medesime caratteristiche dei Saggi.

I testi vanno inviati alla Direzione, indirizzati alla seguente e-mail: segniecomprensione@libero.it.

I testi, in forma anonima, verranno esaminati da due referees, esterni al Comitato Direttivo, e competenti nelle diverse tematiche trattate dai contributi. Questi forniranno al Comitato Direttivo gli elementi necessari per valutare la correttezza e l'utilità, segnalando la necessità di modifiche o integrazioni per migliorarne le caratteristiche o evidenziando gli aspetti che, se non correttamente modificati, ne potrebbero impedire la pubblicazione.

The scientific essays can be written in Italian, or English. The article must show before the text, title, author or related institution, mailing address and an abstract (max 900 characters, written in Italian / English / French) with key words (up to 5) and be prepared in accordance with the Editorial Guidelines listed on the site. In the "Essays" documents should not exceed twenty pages of 30,000 characters, including spaces, including the bibliography. For the "Note" should not exceed 10,000 characters, including spaces and notes, with the same characteristics of the essays.

The texts must be sent to segniecomprensione@libero.it.

This Review is submitted to international peer review. This international review means to be an instrument for those who are interested in theory and philosophical methods, focusing on phenomenological and hermeneutical understandings. Content in Italian, English, French and German

INDICE

Saggi

7

Franco Ferrarotti
PAROLA E IMMAGINE
DUE LOGICHE A CONFRONTO

35

Augusto Ponzio
ANALISI STRUTTURALE E "OMOLOGIA DEL PRODURRE".
IL METODO OMOLOGICO DI FERRUCCIO ROSSI-LANDI

44

Susan Petrilli
STRUCTURE AND STRUCTURALISM
IN PHILOSOPHY OF LANGUAGE AND SEMIOTICS

63

Luciano Ponzio
VISIONI DELLO STRUTTURALISMO: BARTHES, DELEUZE, DERRIDA

5

Note

80

Marisa Forcina
FRANÇOISE COLLIN

84

Göran Sonesson
THE MEANINGS OF STRUCTURALISM. CONSIDERATIONS ON
STRUCTURES AND GESTALTEN, WITH PARTICULAR ATTENTION TO
THE MASKS OF LEVI-STRAUSS

102
Stefano Occhiofino
L'APPARIRE DEL MONDO E IL RUOLO DEL SENSIBILE

Resoconti

110
Vinicio Busacchi
PER UNA FILOSOFIA DELLA PERSONA
IN CHIAVE RICŒURIANA

125
Publicazioni ricevute

PAROLA E IMMAGINE DUE LOGICHE A CONFRONTO

di Franco Ferrarotti

Abstract

Today image is better than words because it abolishes the fruition of space and needs no hermeneutical efforts. What we say is always less important and quickly forgotten, but image survives itself and lives again in the undergrounds of the conscience, sometimes clouded, of unaware spectators. The monopoly of knowledge does not concern more or less fragmentary specific information, but it concerns the underlying theoretical and conceptual apparatus and its inevitable selective criteria. In this way, it becomes evident that the monopoly of knowledge is realized in the relationship between a certain type of communication and the world vision carried and supported by this type of communication which makes it possible and plausible. We create "monopolies of knowledge" which close over and over again cultural horizons and opportunities of interchange between religious and socio-political systems whose survival conditions are summarized in a dilemma of coherent simplicity: to talk or to die.

Aujourd'hui l'image est au-dessus du mot car elle abolit l'espace d'embranchement et elle se passe d'efforts herméneutiques. Ce qui est dit est toujours moins important et c'est vite oublié, mais l'image se survit à elle-même, vit, bien qu'assombrie, dans les souterrains de la conscience des spectateurs involontaires. Le monopole de la connaissance ne se réfère pas tant aux informations spécifiques, plus ou moins fragmentaires, qu'à l'apparat théorique et conceptuel sous-jacent et à ses inévitables critères. De cette façon il devient évident que le monopole de la connaissance se réalise dans la relation entre une forme donnée de la communication et de la vision du monde que cette forme porte et soutient et rend ainsi possible et plausible. Des «monopoles de la connaissance» se créent, qui ont tendance à fermer encore plus les horizons culturels et la capacité à échanger des systèmes religieux et socio-politiques pour lesquels les conditions de survie sont résumées dans un dilemme de linéaire simplicité: parler ou périr.

Oggi l'immagine è superiore alla parola poiché abolisce la frizione dello spazio e non ha bisogno di sforzi ermeneutici. Ciò che viene detto è sempre meno importante e viene prontamente dimenticato, ma l'immagine sopravvive a se stessa, rivive negli ipogei della coscienza, per quanto obnubilata, degli inconsapevoli spettatori. Il monopolio della conoscenza non si riferisce tanto alle informazioni specifiche, più o meno frammentarie, quanto invece all'apparato teorico-concettuale sottostante e ai suoi inevitabili criteri selettivi. In questo modo si fa evidente che il monopolio della conoscenza si realizza nel rapporto fra una data forma di comunicazione e la visione del mondo che questa forma veicola e sorregge e rende quindi possibile e plausibile. Si creano «monopoli del sapere» che tendono a chiudere ancora di più gli orizzonti culturali e la possibilità di interscambio fra sistemi socio-politici e religiosi per i quali le

condizioni di civile sopravvivenza si riassumono in un dilemma di lineare semplicità: dialogare o perire.

Prologo

Gli antichi Romani riconoscevano agli *optimates* il diritto di portare in processione i ritratti di cera dei loro, più o meno illustri, antenati. Era la *jus imaginum*. Lo stesso diritto, di fatto, viene oggi riconosciuto alle cosiddette «*very important persons*», cioè ai vip, ai quali i mass media concedono spazi e tempi notevoli, invadono gli schermi televisivi, popolano Internet e Facebook, Youtube, e così via; sono e si incontrano ovunque nello stesso momento, onnipresenti e variamente loquenti. Ma quello che dicono non è molto importante. L'immagine è superiore alla parola. Abolisce la frizione dello spazio e non ha bisogno di sforzi ermeneutici. È auto-evidente e dotata di un indubbio potere di incantamento. Ciò che viene detto è sempre meno importante e viene, del resto, prontamente dimenticato, anche quando sia stato per avventura compreso. Ma l'immagine sfida l'oblio, sopravvive a se stessa, rivive negli ipogei della coscienza, per quanto obnubilata, degli inconsapevoli spettatori. Ma non è solo la società dello spettacolo, come è stato opinato per tempo da Guy Debord. È la società in cui sono crollate le ideologie e con esse, con questi lamentevoli megafoni della ufficialità, si sono liquefatti anche gli ideali. È tornato solo il corpo, le fattezze fisiche a beneficio e come materia privilegiata dell'immagine. Resta purtroppo la pappagorgia. Di qui, i capelli trapiantati, i seni confortati dal silicone, il trionfo delle palestre e il declino della lettura. La classe dirigente – nel senso più lato, come classe governante e classe influenzante – non avrà più molto da dire. Ma sia i politici che gli intellettuali, i fini dicatori del nulla e i vati dell'ovvio, tutti coloro che, motu proprio, si autonominano «arconti dell'umanità» e sentinelle dei valori nobili godono di un diritto all'immagine e all'ubiquità che la parola, scritta o stampata, non avrebbe mai potuto garantire.

In effetti, due logiche si trovano oggi a confronto. C'è una logica della parola, che stimola l'individuo a costruire autonomamente il senso e c'è una logica dell'immagine che preconfeziona il senso per una massa di spettatori cui è preclusa la reciprocità.

È troppo presto per dire, o predire, a quali condizioni le due logiche potranno trovare in futuro, se non una sintesi, un incontro positivo plausibile.

I Dall'homo sapiens all'homo videns

Informazione, formazione, deformazione. Le scienze della formazione sono in crisi. Si parlava, un tempo, di «gioventù bruciata». Poi, si è scritto e parlato di «gioventù orfana», di «gioventù allo sbaraglio, sola e svuotata». Infine, di «gioventù precarizzata». Io stesso ho parlato e scritto di una «strage degli innocenti», vale a dire del genocidio di un'intera generazione¹. Critici benevoli la ritenevano un'iperbole. Oggi risulta una previsione fondata e un dato di fatto, su scala mondiale, pienamente confermato. Ho da sempre sospettato che questa presunta «società del benessere» e iperproduttiva, che qualche sociologo industriale indegno del nome non esitava a definire, con irresponsabile giubilo, come la società della crescita senza posti di lavoro – la jobless growth society – non fosse altro che una società saturnina, pronta a fare figli, a farli anche studiare fino alla maggiore età, per poi divorarli, negando a loro un posto di lavoro ragionevolmente sicuro, a tempo indeterminato.

Oggi mi rendo conto che la gioventù appare frantumata. L'auto-referenzialità è spinta ai limiti dell'egotismo e dell'egocentrismo all'insegna di un edonismo ludico e tragico a un tempo. Si offre a tutti l'illusione di un individualismo flessibile, in apparenza libero, addirittura «liquido», munito di una quantità di aggeggi elettronici che informano e comunicano tutto a tutti in tempo reale su tutto il pianeta.

In realtà, siamo di fronte a un popolo di informatissimi, frenetici idioti che sanno tutto e non capiscono nulla. Come mai? Dov'è finito il pensare non finalizzato, il pensare meditante, assorto, concentrato?

Ad uno sguardo superficiale, nulla sembra mutato. Le famiglie fanno i figli. La scuola fa i cittadini. Il lavoro lega significativamente gli individui alla comunità. Ma le famiglie si sfaldano sotto la pressione del mercato. Viene meno la conversazione. Deperiscono i rapporti inter-personali non utilitari. La scuola arranca, fra studenti che cliccano, ma non studiano, e insegnanti demotivati che sognano lo stipendio dei calciatori. Il lavoro, come contributo al benessere della famiglia e alla comunità, non c'è più; è semplicemente scomparso. I contratti si rinnovano in tre mesi in tre mesi. Milioni di giovani, fra i 18 e 25 anni, appaiono annoiati e rassegnati, non studiano e non cercano un'occupazione regolare, vivono sulle spalle e con i risparmi, sempre più magri, delle famiglie d'origine. I soli ferri o strumenti pedagogici che ci restano, cui viene affidato, almeno implicitamente o faute de mieux, la paidèia, ossia la funzione educativa, fondamentale per qualsiasi società, sono i mezzi di comunicazione di massa elettronicamente assistiti, dalla TV a Internet, Facebook, Youtube, e così via. Sono i media che non mediano, i mezzi di comunicazione che in realtà non comunicano, che non hanno niente di formativo da comunicare, eticamente irresponsabili, nel senso che

pongono tutto sullo stesso piano, acriticamente, in modo paratattico, dai discorsi del Papa alla pornografia e alla violenza gratuita. Informano, ma soprattutto deformano o trasformano, inevitabilmente trascinandolo tutto verso il basso, l'istintivo, l'elementare, l'emotività primitiva contro il ragionamento.

Due logiche si contendono, nel mondo odierno, la lealtà, se non la devozione, degli esseri umani: la logica della lettura e la logica dell'audiovisivo.

In più luoghi sono tornato su questo tema arduo e affascinante. La logica della lettura è analitica, cartesiana, una parola dopo l'altra, una riga, una pagina dopo l'altra. Ha bisogno di solitudine, silenzio, concentrazione. Situazioni, oggi, difficili da ottenere e da godere. Sono i nuovi privilegi.

La logica dell'audiovisivo colpisce invece con l'immagine sintetica; premia e stimola l'emotività contro la freddezza del ragionamento; incanta e assorbe ai limiti dell'ipnosi. L'homo sapiens socratico viene sostituito dall'homo sentiens e dall'homo videns. Cade il vincolo logico. Si ignora l'antefatto. Tutto è schiacciato sul presente. Vince l'immediato. Non ha più senso la scansione temporale. Si dimentica la consecutio temporum.

Non si perde soltanto la virtù della concentrazione o il gusto dello studiare a memoria. Nasce e cresce la dipendenza dalle immagini dei mezzi elettronici. Emerge una «realtà virtuale» insieme con la dipendenza ai «giochi elettronici» o videogames. Ai tradizionali valori subentra la tendenza a «sperimentare» in un mondo parallelo. Il pianeta dei giovani perfeziona la propria secessione rispetto al mondo adulto e alla famiglia d'origine.

Ricerche attendibili documentano il fenomeno: la relazione con il mondo adulto e con la trasmissione culturale non si interrompe, ma diviene una delle tante possibili, priva di forza normativa. I molti punti di riferimento privano i giovani di un «centro» (a-centricità), ostacolando la formazione di una gerarchia di valori e fanno perdere, di conseguenza, identità e coerenza. Il tutto è rafforzato poi dalla disuguaglianza delle risposte dei giovani stessi che vanno dalla chiusura in sé all'apertura indiscriminata a tutto.

Il famoso peer-group, o «gruppo dei pari», da non confondersi con il «piccolo gruppo familiare», di cui parlava Paul F. Lazarsfeld, e la cui importanza già mettevo in risalto in *Giovani e droga* (Napoli, Liguori, 1977), diventa un termine di riferimento essenziale. Non è più la famiglia né la parrocchia né la scuola. Le ricerche dell'Istituto Rezzara di Vicenza, sotto la guida di Giuseppe Dal Ferro, confermano che i giovani vivono oggi in un mondo parallelo, con agganci precari, per lo più finanziari, con la famiglia di origine, non interessati all'attualità e all'organizzazione politica, sociale e religiosa della società; si conformano al presente senza molti riferimenti al passato e al futuro, orientati prevalentemente dall'appagamento e dallo svago. Abbastanza debole è la loro richiesta di luoghi formativi.

I comportamenti di gruppo sono mangiare pizze o panini, bere lo spritz, lo sballo del sabato sera, flirt amorosi, sport. Meno praticati sono gli scherzi goliardici, il fare musica, gesti di competitività. Le scelte ispirate alla devianza sono limitate (vandalismi e scritte sui muri) e tali evasioni sono ricercate per divertimento e per svago. Il tempo dei giovani è assorbito da musica, Internet, televisione. Scarso è l'interesse per gli spettacoli classici. Il loro modo di comunicare è l'uso del cellulare, degli sms, delle chat.

Siamo dunque di fronte a un problema con cui le scienze della formazione, insieme con tutte le agenzie della socializzazione primaria, dovranno fare i conti (famiglie, scuola, chiesa, partiti, sindacati): giovani, adolescenti – prigionieri della rete e vittime di una obesità precoce. Seduti come patate assortite davanti allo schermo dei videogiochi invece di giocare e vivere all'aria aperta².

Il La reciprocità inammissibile e la fragilità della perfezione tecnica

Emerge, quale fattore cruciale e collante essenziale della società, la comunicazione. La consuetudine non è più una garanzia sufficiente. Nelle antiche società paleo-tecniche e pre-industriali prevalevano le abitudini, individuali e sociali, che garantivano il controllo comunitario, dalla culla alla tomba. I vecchi erano venerandi, in quanto custodi dell'autorità dell'eterno ieri, signori della memoria. Oggi l'esperienza, a causa del rapido sviluppo tecnologico, si tramuta in pregiudizio – non un aiuto, ma un ostacolo potente. La memoria, d'altro canto, sta diventando rapidamente obsoleta. Non serve più. Ci sono i nastri magnetici, le registrazioni elettroniche. C'è il file del computer. C'è l'enciclopedia di Internet. I flussi comunicativi in tempo reale sono le nuove «autostrade» della mente. Così sono stati battezzati da commentatori alquanto superficiali. Non sembra che si siano accorti che le autostrade consentono grandi velocità, ma «producono» tanti cadaveri quanti una sorta di guerra non dichiarata.

Nel momento in cui la comunicazione cessa di essere «personalizzata» e altamente significativa, non si parla d'altro. I corsi di «sociologia della comunicazione» sono letteralmente presi d'assalto. La comunicazione celebra il proprio trionfo quando non c'è quasi più nulla da comunicare. Bill Gates, il padrone della Microsoft, cerca disperatamente, ma ormai il problema è chiaramente superato, un accordo con la NBC (National Broadcasting Company) per dare contenuti alla sua rete mondiale. Dispone di una World Wide Web (rete su scala mondiale), ma al suo contenitore planetario mancano i contenuti, i drammi, gli sceneggiati, le telenovelas, quei serials così indefiniti da riuscire infiniti, una puntata dopo l'altra, come Dallas o Dynasty e che appunto nel loro carattere insignificante e agglutinante

trovano la loro natura seducente, addictive, una sorta di droga che intacca la mente di tutti, giovani e anziani, casalinghe e disoccupati che sognano ad occhi aperti.

Secondo il futurologo ottimista e coerentemente tecnofilo Alvin Toffler, saranno gli stessi mezzi di comunicazione di massa, nei punti alti del loro sviluppo, ad andare oltre la società di massa. Consentiranno a ciascuno di ritagliarsi il suo programma, di «personalizzarsi» la sua televisione, e quindi di demassificarsi. Singolare cura omeopatica, che ha un solo, ma grave, inconveniente. Arriva tardi. Se agisce, agisce solo praesente cadavere. Il processo è irreversibile. Nel frattempo, la reciprocità fra emittente e destinatario ha cessato di essere un problema, è stata semplicemente dimenticata come una pretesa inammissibile.

Il libro è però duro a morire. Vi sono religioni del libro. Le grandi norme sono scolpite nel libro. Le Sacre Scritture sono comprese e indicate come il «libro» per eccellenza, l'insieme dei libri, la Bibbia. Il libro non è scomparso. Si adatta. Si annacqua. C'è l'Instant book, da consumare in fretta, in treno o camminando o chiacchierando, come un panino, un hamburger. Il libro ha perduto la sua aureola di sacralità, non è più solo, non è più il re nel mondo della comunicazione. Deve pagare il suo pedaggio alla multi-medialità. In una ricerca da me condotta anni fa con un solido gruppo di ricercatori ho potuto dimostrare che il libro è oggi divenuto, a tutti gli effetti, un bene di consumo semi-durevole, legato al ciclo economico, con le case editrici che da imprese artigianali, consapevoli di trattare un prodotto sui generis, un prodotto che è necessariamente un proto-tipo, si vanno trasformando in imprese industriali e commerciali a grande raggio, con preoccupazioni tipiche della produzione in serie e «autori» trasformati sempre più rapidamente e profondamente in impiegati o funzionari, se non proletari alla catena, con un rapporto fra editore e autore sempre più simile a quello che intercorre fra impresario e prima donna³.

Il libro oggi vive di vita grama. Ma vive. O sopravvive. La distribuzione strangola i piccoli e medi editori. Si lotta accanitamente per avere un posto in vetrina, una recensione nelle pagine della cultura dei quotidiani – recensioni, con poche eccezioni, sempre più arieggianti i complimenti in voga fra complici, secondo le regole non scritte, ma ferree, della Mutual admiration society («compagnia per l'ammirazione reciproca»). La situazione è stata debitamente registrata: «Per la prima volta, il libro e gli altri prodotti a stampa si trovano ad avere a che fare con un pubblico reale e potenziale che si nutre di altre esperienze informative e che ha acquisito altri processi di acculturazione, quali quelli mediativi audio-visivi [...] abituato a leggere messaggi in movimento ... [che] scrive e legge messaggi prodotti con procedimenti elettronici (computer, televideo, fax)»⁴.

Si può ragionevolmente rimpiangere il libro d'una volta e rifiutare, ma fino a quando?, di arrendersi all'immagine del video, alla cassetta registrata, alla informazione mormorata in cuffia, alla Tablet di Steve Jobs, all'informazione torrentizia di Internet o Wikipedia. Potrò ancora passeggiare e tenermi il libro sottobraccio, aprendolo di tanto in tanto per leggermi un capoverso, oppure leggere comodamente, anche distrattamente, mentre faccio il bagno, attento a non lasciarlo cadere nell'acqua saponosa, a non versarvi sopra il caffè che sto sorbendo, le briciole della brioche che sto mangiando? L'immagine è sintetica e istantanea, non ha nulla della «chiarezza e distinzione» cartesiana che fu già la gloria di un'epoca oggi in declino, ma ha bisogno d'una strumentazione tecnica di supporto che è, a dir poco, ingombrante. Ha del miracoloso, come rapidità, ubiquità, universalità, ma è fragile. Basta che manchi la corrente elettrica o che la batteria sia scarica ed è assoluto black out. Il «miracolo» si rivela fragile, vulnerabile. Lo si potrà certamente miniaturizzare. Lo si sta già facendo, ma i grandi «produttori» non mancheranno di spremere a dovere il mercato, cioè i compratori, mediante continue modifiche, naturalmente presentate come straordinari miglioramenti, in omaggio al principio della built-in obsolescence nonché al bisogno di ammortizzare gli investimenti nel più breve tempo possibile.

III L'illusorio miracolo tecnologico

Fioriscono intanto i neologismi collegati alle nuove forme dell'elettronica applicata. Si parla e si scrive di «superstrade dell'informazione», di tele-spazio, tele-lavoro, tele-scuola, tele-conferenze, tele-mercato, partecipazione virtuale, reti auto-regolantisi, e così via. Ci si collega a Internet anche solo semplicemente via telefono. Le città saranno sempre più cablate. Gli individui, sempre più, alla lettera «legati», quindi prigionieri, entro reti sempre più fitte, al limite, almeno tendenzialmente, coercitive. Già oggi, per Internet, mentre si promette di poterne fare un multi-uso che ha del prodigioso, dalle ricerche per tesi di laurea ad esperienze erotiche inedite, si teme il mega-collasso. È veramente un'autostrada della comunicazione o invece solo un modesto sentiero? Azzardo un'ipotesi: non sarà per caso una mulattiera? Una via di comunicazione così ardua e ricca da riuscire solo fagocitante? È già risuonata qualche voce d'allarme fra gli addetti ai lavori. Stando a Bob Metcalfe, fondatore delle 3Com Corporation, «Internet rischia di crollare sotto il peso del suo successo. Un'enorme quantità di dati, di testi e di grafici, ma soprattutto di segnali audio e video, viaggia ogni giorno per il mondo grazie all'impressionante sviluppo che ha avuto la World Wide Web. Solo che la rete non era stata costruita per

soportare tutto questo. Non ne è in grado. E il momento della resa dei conti si fa sempre più vicino»⁵. Allarmismo preconetto? Non proprio. La fonte, del resto, non è sospetta. Non è la voce di un vecchio umanista che non accetta per principio i nuovi mass-media. È uno del ramo. E non è il solo. I politici si sono naturalmente gettati sulla «nuova frontiera» della comunicazione con l'entusiasmo di chi sia sempre alla ricerca di nuove parole d'ordine. Liquefatti gli ideali della «giusta società», si può sempre contare sui «miracoli tecnologici» e su quel tanto di pragmatismo e praticismo tecnico che covano, fin dalle origini, alla base del «sogno americano». L'ex-vicepresidente e Chief computer analyst della società di ricerche Dataquest non esita ad affermare che «le autostrade dell'informazione profetizzate da Al Gore, già vicepresidente degli Stati Uniti, sono ancora di là da venire. Per ora Internet è solo un sentiero, sempre più intasato di traffico». Non manca chi prevede, a scadenza ravvicinata, un colossale «imbottigliamento». È già accaduto pochi mesi or sono che tutti gli utenti della compagnia telefonica MCI della California abbiamo dovuto subire un black out di due-tre ore. La ragione? Semplice: tutte le linee erano andate in tilt per eccesso di carico. Ma che questo «ingorgo» costituisca un serio ostacolo alla marcia trionfale di Internet su scala planetaria è solo un «wish ful thinking», una pia illusione dei tecnicamente ritardati e computer-analfabeti.

Cosa dedurre? È troppo presto, e arrischiato, per lasciarsi andare a conclusioni che potrebbero essere smentite in un arco di tempo piuttosto breve. Solo il pomposo epistemologo Karl Popper si è lasciato andare a lanciare un anatema degno di una fatwa di Khomeini, contro la televisione, salvo poi ad ammettere candidamente di non capire nulla come, del resto, anni prima aveva denunciato Platone quale campione e fautore del totalitarismo senza rendersi conto che all'epoca di Platone il totalitarismo era tecnicamente impossibile, data la carenza di mezzi elettronici di informazione capillari adeguati: non si può controllare se non ciò che si conosce.

Il fatto resta: l'impressionante rete planetaria di Internet è fragilissima. È nata per compiti militari, come spesso è accaduto nel campo delle comunicazioni, e per esercitazioni accademiche, spesso finanziate, del resto, da organismi militari. Nel campo della utilizzazione pacifica, ossia civile, le speranze che ha suscitato non sembrano per ora confermate. In mano al mercato privato, Internet rischia lo sviluppo anarcoide e disordinato secondo un modello fin troppo noto. Non vi sono oggi industrie in grado di sostenere, da sole, lo sforzo finanziario richiesto per garantire un futuro efficiente a Internet. Si tratta di centinaia di milioni, se non di miliardi, di dollari. A quale scopo? Per garantire informazioni numerosissime, ma spesso di valore diseguale, erratiche, inutili, se non fuorvianti.

Il giudizio, per ora, va responsabilmente sospeso. Nessun dubbio che «mettersi in rete» potrà significare entrare in un ciclo di lavoro per gran parte, se non per tutti, i professionisti futuri. Nuove dimensioni prenderanno corpo: trasversalità orizzontale, ossia democratica; impostazione multidisciplinare; inter-culturalità. Questo è in essenza il modello del lavoro futuro, fondato su una rete di relazioni di base e animato da un nuovo tipo di «costruttivismo». Internet offre non soltanto relazioni, ma anche «un luogo dove incontrarsi». Non solo: garantisce l'autogestione. Viene meno il «padrone», il vertice dominante, la struttura gerarchica del potere. Si entra e si esce ad libitum. Ma come «coagulare» tutto questo in una rete?

La risposta più onesta, oggi, è che non lo sappiamo. Quello che sappiamo è che sarà possibile generare reti attraverso reti. Si avrà quindi una cultura di rete, basata sulla cooperazione, e aumenterà l'interesse verso gli altri, con la creazione di uno «spazio per l'espressione del raggruppamento tematico» nell'ambito del quale gli organizzatori-iniziatori del rapporto di rete si limiteranno a indicare il tema, in attesa che la gente mandi, o non mandi, messaggi, e dia corso a una sorta di conversazione che potrà durare settimane, mesi, e farsi dibattito, intessuto di micro-conversazioni, in grado di recuperare e far sentire le dimensioni della comunità nello stesso tempo in cui la sua estensione diventerà globale, planetaria, pur restando identica alla conversazione in una stanza.

Internet presuppone, dunque, una comunicazione di tipo diverso rispetto a quella che ha alle spalle una cultura nazionale, legata ai valori individuali classici. Internet rovescia questa idea di cultura; parte dall'individuo nel quadro di comunità interconnesse e di capacità professionali multivalenti in cui non si possono impartire ordini e l'unico imperativo è quello di tener viva la conversazione. Un nuovo «spazio» sociale si è così aperto. È troppo pensare ad una nuova agorà? Per ora, certamente sì. Ma non è troppo cominciare a riflettere, in termini non tanto metafisici quanto antropologici e sociologici, che ci stiamo avvicinando ad una svolta epocale, dalla quale piaccia o non piaccia non ci sarà ritorno.

Nessun automatismo è dato di osservare nei grandi sviluppi storici. Anche gli storici della longue durée devono ammettere l'incidenza dello sforzo cumulativo delle volontà individuali e di gruppo. Come non si danno cure omeopatiche e indolori, così non sembra lecito attendersi la salvezza da un dio pietoso che intervenga nelle cose umane come «dio ignoto», quasi vergognandosi della sua bontà. Alcuni punti però sembrano fin da ora degni di attenta considerazione. La tecnica non risolverà le questioni sociali. Fermarsi a questo significherebbe cedere, ancora una volta, a quello che un tempo mi sembrò corretto indicare come il «mito organizzativistico»⁶. La tecnica ha certamente una sua giustizia, un suo rigore, ma è una regola che

consente solo di accertare la correttezza interna delle proprie operazioni. Quanto alle finalità, la tecnica è una perfezione priva di scopo. Bisogna, dunque, considerare le situazioni sociali in termini sociali, sapendo che i problemi dell'individuo non si esauriscono nei termini di una questione individuale.

In primo luogo, la solitudine dell'uomo in cuffia o della persona sprofondata in poltrona davanti al suo video, quella che con poco rispetto e un pizzico di masochismo è stata chiamata negli Stati Uniti, culla della comunicazione elettronica, una couch potato, o «patata da sofà». Sarà possibile vincere, superare questo stato di ebetudine e di solitudine – solitudine vera, fisica, anche se popolata di fantasmi? Sarà possibile creare una agorà televisiva? A questo interrogativo si ricollega, come possibile risposta, la questione del tele-lavoro. Il lavoratore non dovrà più andare in fabbrica o in ufficio; non sarà più costretto a lasciare casa sua; sarà il lavoro a venirlo a trovare a casa; su un piano tecnico di gran lunga superiore, rinascerà così il lavoro a domicilio, il tele-lavoro. La possibilità tecnica esiste e sembra praticabile anche su vasta scala. Problematiche appaiono le conseguenze psicologiche.

Una casa-ufficio è ancora una casa? Non è forse vero che per le mogli è un sollievo aver fuori di casa i mariti, almeno per le ore che passano in fabbrica o in ufficio? E che la famosa crisi dell'età della pensione dipende in primo luogo dal fatto che il pensionato ciiondola tutto il giorno per casa? Si dice che, liberate dal traffico delle ore di punta, le quali corrispondono esattamente all'ora d'entrata e di uscita dagli uffici e dalle fabbriche, le strade della città si apriranno a nuova vita, che rinasceranno i quartieri. Si dice ancora che l'allarme è fuori luogo perché il capo-ufficio, tutto sommato, non scomparirà; ci saranno il telefono, la posta elettronica, la sua immagine trasmessa via computer. Naturalmente, ciascuno dovrà organizzarsi gli orari di lavoro, in un ambiente proprio, per conto proprio. Si citano esperienze nordamericane, generalmente di aziende attive nel campo delle comunicazioni, come, per esempio, la famosa azienda telefonica ATT, dove si calcola che, in tre anni, ben trentacinquemila dipendenti hanno optato per il tele-lavoro. Si assicura che metà del tempo, con il sistema tradizionale, si perde in comportamenti, conversazioni, riti del tutto inutili. Veramente? Ma non saranno questi «tempi morti», «inutili», quei tempi che nella solitudine del suo studio a casa il tele-lavoratore potrà agevolmente eliminare, proprio quei tempi delle piccole chiacchiere, delle confidenze fra colleghi, e così via, che costituiscono l'aspetto più umano, personale, del lavoro di gruppo?

Un secondo aspetto emerge qui come importante: la caduta del rapporto personale. È vero: il capo-ufficio può sempre, in ogni momento, profilarsi, accomodante o minaccioso, sul vetro del video. Manca però il

contatto diretto; viene meno il rapporto tridimensionale. Il vecchio Goethe confidava al suo fido valletto Eckermann: «Non ho interesse per ciò che si limita ad informarmi». Io vedo l'immagine. Ma non tocco, non annuso, non assaporo. In certi casi, può essere un vantaggio. Ma l'esperienza umana ne esce sostanzialmente impoverita. Non si vive di sole immagini, per quanto nitide e in tempo reale. Così come – altro punto critico – non bastano le informazioni, per quanto abbondanti, ad alta definizione, di grande precisione. Non è il numero che in questo caso conta. È la pertinenza, la significatività. Si può, anzi, fin da ora affermare che l'abbondanza puramente quantitativa delle informazioni, dei bit e delle schede è inversamente proporzionale alla capacità di una loro gestione razionale.

È in ribasso specialmente presso i giovani di oggi, che sono i consumatori più avidi delle novità tecniche comunicative, la capacità di organizzare le informazioni ricevute secondo un ordine ragionato di priorità. Si nota un generale appiattimento e nei giovani un effetto di «ingessamento» o «imbambolamento», se non di vera e propria ipnosi, che sembrano indicare la perdita del senso del limite. Senza questo senso non pare che possa costituirsi una qualsiasi cultura, nel significato preciso di questo termine, per lo più usato alquanto corrvivamente, ossia della cultura come «campo coltivato». Fra l'antica oralità e l'odierna cultura del monitor c'è un nesso che legittima quest'ultima come neo-oralità. Con il libro era andato perduto il corpo. Questa perdita è, se possibile, perfezionata dalla «realtà virtuale».

17

IV Il pensare come meditare e rammemorare

«Google ci sta rendendo stupidi?», si è domandato, in un soprassalto di autocoscienza, un giornalista televisivo. «Ci sta rovinando i ricordi?», ha domandato un altro. «E se così fosse, sarebbe poi tanto grave?».

È possibile che, senza esserne del tutto consapevoli, siamo già entrati nell'epoca grigia di un pensiero unico, relativamente standardizzato, garantito da una società totalmente amministrata, in cui la ragione ha abbandonato l'individuo per farsi caratteristica permanente e impersonale delle grandi strutture burocratiche. Deperiscono, in concomitanza, l'involontarietà del pensare non finalizzato e l'idea di prossimo come interlocutore significativo, non scontabile a priori. In effetti, in una economia di mercato sovrastante e dominante, a poco a poco, sensim sine sensu, la stessa società umana finisce per porsi come società di mercato, flagrante contraddizione in terminis, in cui non si danno più rapporti interpersonali che abbiano valore in sé e per sé, ma solo rapporti utilitari, transazioni

mercificanti e mercificate. Non si comunica più «con», ma genericamente «a». Prevale il pensare come calcolo fra mezzi disponibili e scopi ritenuti desiderabili. Deperisce il pensare come meditare, contemplare, senza scopi prefissati, connettendo liberamente, al di là di ogni progetto o modello precostituito, aspetti del reale in apparenza estranei e lontani – quell'imprevedibile moto associativo che è presente nel termine latino del «cogitare», vale a dire del co-agitare, quindi dell'interconnettere e dell'associare, con l'aiuto essenziale del rammemorare o richiamare. È qui la suggestività del contributo cartesiano: «cogito ergo sum». Ma non basta. Occorre aggiungere: «cogito, ergo sum cogitans», ad evitare la miserabile solitudine del soggetto cartesiano e della sua auto-referenzialità solipsistica. Il «co-agitare» è il pensare sulla base della memoria del passato ripresentificato, dell'esperire e dell'anticipato, per cui noi siamo dentro e fuori di noi, i problemi dell'individuo non sono solo individuali, il testo va oltre il testo, chiama il contesto, non può far coincidere il cogitare con l'esistere senza rischiare di assorbire tutto l'esperire umano in uno schema intellettualistico autoreferenziale. Forse è vero, in questo senso, che la mucca nel prato, esempio preclaro di ruminatio filosofica, e Socrate come perditempo geniale, hanno qualche cosa di importante da insegnare – con il loro stile di vita - ai moderni e frenetici iperattivi: pensare significa perdere tempo, non essere finalizzati, riabituarsi a contemplare, a coltivare l'amicizia, l'idea del prossimo come consonanza interiore e legame non utilitario, ritrovare l'idea e la pratica di un dialogo come reciprocità, di un discorso con domande e risposte imprevedibili, non scontate.

Questo vorrà dire riscoprire che identità e alterità sono concetti correlativi e che la verità non è da tesaurizzarsi come puro capitale privato, poiché nasce e si accresce come verità intersoggettiva, patrimonio comune, in uno sviluppo storico che non è più diacronico, bensì sincronico, e nel quale pertanto tutte le culture, come strutture di significato e di valori, sono compresenti sullo stesso piano e non sono più gerarchizzabili, legate all'unica norma etica a portata universale: tutti gli esseri umani sono esseri umani e come tale vanno riconosciuti, accettati e trattati – l'uomo come fine mai come strumento: l'uomo come parte di un cosmo che lo trascende, al di là di ogni delirio antropocentrico e di onnipotenza tecnocratica, prometeica o faustiana che sia.

In questa prospettiva, sembra inevitabile l'uscita dalla tradizione filosofica occidentale. Impresa tutt'altro che facile o indolore. Non sono mancati presagi significativi e, naturalmente, completamente trascurati dal pensiero dominante. Nel 1784 Kant pubblicava, nel *Berlinische Monatsschrift*, un breve articolo sotto il titolo, ardimentosamente programmatico, «Idee di una storia universale da un punto di vista cosmopolitico». Cito questo scritto,

non proprio conosciuto, perché la sua tesi fondamentale, più enunciata che criticamente dimostrata, suona come la decisa, implicitamente polemica, uscita dall'idea del solitario soggetto cartesiano, più egolatrìco forse che, come generalmente si ritiene, individualista, ancora oggi dominante, da Simone Weil a Jean-Paul Sartre e a Michel Foucault, nella cultura francese ed europea.

Kant sostiene, nel breve scritto, che «nell'uomo, che è l'unica creatura razionale sulla terra, le disposizioni naturali, intese all'uso della sua ragione, possono dirsi completamente sviluppate nella specie umana e non nei singoli individui». A giudizio di Kant, il concetto di ragione in Cartesio, come dote fondante dell'individuo, non è in grado di spiegare l'enorme complessità della mente umana. È necessario, secondo Kant, ipotizzare qualche altra risorsa a più ampio raggio, quale, per esempio, un sapere o capacità di conoscenza non dell'individuo, ma della specie. Nella sua attenta, ricca Vita e dottrina di Kant (tr. it. di Gian Antonio De Toni, Firenze, La Nuova Italia editrice, 1977) Ernst Cassirer menziona anche un secondo articolo, pubblicato l'anno dopo, nel 1785, e osserva che «per il progresso interno dell'idealismo tedesco questi scritti hanno pertanto un'importanza non minore di quella della Kritik der reinen Vernunft nell'ambito dei problemi suoi... si connette un particolare di significato universale nella storia del pensiero: fu il primo scritto che Schiller lesse di Kant...» (p. 265).

Nella situazione odierna la prospettiva dello sviluppo umano è tutta fondata sulla capacità del singolo individuo di accedere e servirsi dei mezzi della comunicazione elettronicamente assistita. Il tono è addirittura trionfale. Il successo quantitativo – della produzione di mezzi e delle vendite – è considerato il segno inequivocabile di un miglioramento qualitativo. Si afferma perentoriamente che il digitale si fonde con il reale, senza intrattenere il minimo dubbio che il digitale, attraverso la confusione fra realtà «reale» e realtà «virtuale», non contribuisca invece ad affondare il reale nell'illusoria credenza che l'ubiquità di Internet, per esempio, potrà consentire tecnicamente di connettere ogni cosa, dalla casa ai pacemaker, indifferentemente, al di là di ogni vincolo logico o di semplice coerenza personale.

Il processo di smaterializzazione della realtà continua e, come conseguenza inevitabile, l'esperienza umana continua a impoverirsi. Realtà «reale» e realtà «virtuale» non stanno più semplicemente a indicare due realtà parallele, inter-faccia l'una dell'altra. Fino a tempi recenti la realtà «virtuale» era considerata, quanto meno implicitamente, una realtà fittizia, puramente potenziale, che poteva essere o anche non essere. La raggiunta identità fra le due realtà, consolidata tanto che, soprattutto gli adolescenti, non riescono più a distinguere l'una dall'altra, non poteva bastare ai potentesi

che dormivano che dominano il mondo delle comunicazioni e hanno in mano il futuro dell'umanità, senza peraltro assumere in proposito alcuna responsabilità di ordine etico. Google e Apple, i due massimi concorrenti si giocano la supremazia unicamente in termini di mercato. Siamo alla Fiera del bestiame di Verona. Google non perde tempo. Presenta sul mercato, a parte la «realtà virtuale», la realtà «aumentata». Si chiama «Project Glass» e costituisce la sfida a Apple. È infatti un nuovo «gadget», che ha le stesse funzioni di «tablet», ma che lascia le mani libere. Recano i giornali (aprile 2012) che il prototipo che Google ha reso pubblico mostra un paio di occhiali dotati di un display posizionato al di sopra dell'occhio. Le lenti sono connesse a una serie di applicazioni web che trasmettono dati e permettono all'utente di mandare e ricevere messaggi e interagire con le varie apparecchiature attraverso commenti vocali. C'è anche una camera incorporata in grado di fare foto, registrare video e trasmetterli come un flusso continuo in tempo reale.

L'idea di questo aggeggio, chiamato «Glass», non è nuova; arriva da una lunga tradizione di ricerca che lavora per rendere la tecnologia trasparente e invisibile. L'aumento delle possibilità di interazione, consumo e produzione di contenuti digitali ha reso il rapporto con i nostri gadget quasi compulsivo. L'utente medio controlla il suo smartphone in media 150 volte al giorno, una volta ogni sei minuti e mezzo.

Per il momento il progetto di Google sembra essere solo un prototipo, anzi un video che descrive in modo narrativo una serie di potenziali usi dello strumento. È un concept ambizioso e ben disegnato. Ma dall'idea al prodotto in vendita, il percorso è lungo e pieno di ostacoli. Integrare un alto numero di funzionalità in un solo gadget sarà difficile quanto inventare un nuovo iPhone.

In questo caso, la sfida è anche più complessa perché l'interfaccia del gadget è invisibile, mentre l'iPhone può contare sullo schermo. Ci sono anche rischi estetici. E poi il pubblico potrebbe non essere pronto ad abbandonare lo schermo. Senza contare il problema dell'accesso ai dati, che sta già affossando gli operatori mobili, non ancora in grado di sostenere la domanda con le reti esistenti.

«Project Glass» sembra essere solo l'inizio di un percorso ambizioso, ma l'annuncio prematuro è anche un chiaro segnale a Facebook e Apple nella competizione per la costruzione del sistema integrato di comunicazione più versatile e pervasivo.

Massima è l'attenzione alle tecnologie comunicative e al loro perfezionamento costante, ma nello stesso tempo è assoluto il disinteresse per i contenuti. L'individuo è provvisto di un armamentario tecnico sempre più raffinato, ma viene meno il senso dello scopo. Si suppone che lo scopo

toccherà all'individuo di sceglierlo e di giustificare la scelta, ma intanto l'individuo, tecnicamente armato di tutto punto, appare smarrito, conteso da una molteplicità di stimoli e da torrenti di informazioni che non è più in grado di padroneggiare. Appare lusingato, impotente e frustrato, interiormente svuotato e in balia di forze e strumenti che non è in grado di controllare; spesso, non riesce neppure a individuarli e ancor meno conoscerli, se non capirne la logica e i modi operativi.

V Gli «arconti dell'umanità» disoccupati

A questo proposito mi sono permesso da tempo di esprimere alcune considerazioni critiche e qualche dubbio. Si pensi a *La perfezione del nulla* (Roma-Bari, Laterza, 1997). Ma fin dal 1987, e ancor prima, mi occupavo di questo nodo problematico, che ancora oggi ritengo importante non solo in termini filosofici e latamente culturali, ma in modo particolare per le scienze della formazione. La potenza degli interessi finanziari consolidati che stanno dietro e spingono gli odierni mass media è temibile.

È una potenza così enorme e pervasiva che persino uno studioso serio come Robert Darnton, il noto autore di *The Business of Enlightenment*, non esita ad affermare che, tutto sommato, il digitale potrebbe fare bene al libro, che dopo tutto, con la Rete, la cultura sarà più accessibile a tutti (cfr. *Corriere della sera*, 13 aprile 2011, p. 41). Naturalmente, non si specifica quale cultura. Speranze mal riposte, anche se, forse, ben pagate. Mi si consenta di rifarmi in proposito alle lunghe, affaticanti, ma feconde, discussioni a Venezia e a Toronto con Marshall McLuhan.

Parimenti a suo agio negli status quaestionis della *Summa Theologica* di Tommaso d'Aquino, del nostro grande ciociaro, per così dire, come negli intricati meandri delle tecniche comunicative elettroniche, citando con la nonchalance di un consumato spadaccino Shakespeare e San Bonaventura da Bagnoregio o Sant'Anselmo d'Aosta, Marshall McLuhan giurava sui finali effetti positivi di quella che era, a suo giudizio, una protesi fondamentale dell'uomo. Solo da ultimo, poco prima di morire, ne presentiva effetti problematici, se non addirittura conseguenze sociali e psicologiche di sulfurea, imprevedibile diabolicità. La televisione scalzava il libro, smontava e sovrastava la logica della lettura, metteva in moto l'emisfero destro del cervello, apriva l'inedita stagione della calda, materna emotività dopo il lungo inverno cartesiano.

Ne discuteremo dapprima al Trinity College di Toronto, dove tenevo un seminario, e poi, per tre giorni e per tre notti nel 1970, ospiti di Vladimiro Dorigo a Venezia, nella sede di *Questitalia*, la rivista cattolica diretta da Dorigo, in costante odore di dissenso e sull'orlo dell'eresia. Anche McLuhan era cattolico, di un cattolicesimo minoritario, di trincea, come quello

canadese, o quello polacco di Giovanni Paolo II, non troppo lontano dal cattolicesimo del gesuita Walter Ong, esimio linguista e acuto studioso delle cangianti tecnologie comunicative. Eravamo in disaccordo su quasi tutto, senza concederci niente, salvo l'onore delle armi. McLuhan era in forma strepitosa: alto, snello, segaligno, con baffetti neri e un polso pericolosamente libero e la stoccata rapida, che gli davano l'aria inquietante di un hidalgo dai riflessi pronti, se non di un indomabile moschettiere, degno di D'Artagnan.

Si danno incontri fortunati. Non sono sperati o progettati. Tanto meno pianificati o preparati. Sono regali della vita. Per tre giorni e per tre notti, dunque, nel 1970, ospiti a Venezia, Marshall McLuhan e io incrociammo il ferro, per così dire, a proposito dei nuovi mezzi di comunicazione di massa, in particolare della televisione, degli atteggiamenti degli intellettuali, specialmente europei, di che cosa ci si poteva attendere da un'informazione tanto capillarmente diffusa quanto casuale, disordinata, priva di logica e di disegno, in una società ormai destinata ad essere, più che di massa, massificata, in cui le grandi ideologie si andavano riducendo a lamentevoli megafoni dell'ufficialità e i gruppi politici si parlavano sempre di più fra loro, con formule gergali e strizzatine d'occhio, beatamente separati dalla popolazione sottostante che però li aveva eletti, con incauta generosità li aveva votati come rappresentanti.

Solo da ultimo, come ho più sopra notato, McLuhan avrebbe sospettato qualche cosa di diabolico circa gli effetti, ancora misteriosi, della comunicazione elettronicamente assistita. Anni dopo, in un ultimo incontro al Trinity College di Toronto, dove avevo accettato di tenere un corso con Abraham Rothstein sul concetto di razionalità in Marx e in Max Weber, il «profeta dell'elettricità», come McLuhan era stato da qualche tempo ribattezzato, m'era parso meno sicuro e meno tranciante, potato invece a riconoscere le vaste zone d'ombra e di indeterminazione, gli interrogativi, etici ma anche politici, che la televisione suscitava.

Anche prima delle fervide discussioni veneziane, non avevo tuttavia alcuna difficoltà a dargli atto che la comunicazione di massa avrebbe fatto esplodere le paratie stagne fra cultura «alta» e cultura «bassa» e che, anzi, avrebbe imposto una nuova definizione del ruolo dell'intellettuale in una società tecnicamente progredita. Ancora oggi, come mi era già capitato di osservare, mi sembra sterile e tutto sommato inutile schierarsi contro oppure a favore delle tesi di McLuhan. Credo che McLuhan vada invece razionalmente «utilizzato» per quanto di vivo e innovativo si trova nelle sue ricerche, anche quando, piuttosto corrvivamente, scorge nei «nuovi media» le protesi, o «estensioni dell'uomo»⁷.

Questo studioso, sulle prime, sembrava doversi dedicare alla critica letteraria e poi alla filosofia scolastica sulle orme del grande Tommaso d'Aquino e del suo aristotelismo. Ma il richiamo dell'attualità, filosofica ma anche scientifica, in senso applicativo, e quindi tecnica, doveva rivelarsi per lui irresistibile, tanta era la mobilità e la curiosità del suo intelletto – doti che l'avrebbero indotto a esplorare gli aspetti più complessi della comunicazione elettronicamente assistita. Conoscitore profondo della Summa Theologica dell'Aquinate, dei testi di Shakespeare e dell'uso delle fibre ottiche, McLuhan non può essere compreso, tanto meno racchiuso nelle categorie canoniche ancora in voga negli studi umanistici e in generale nell'accademia. Credo che vada utilizzato con la stessa spregiudicatezza di cui ci ha lasciato esempi preclari. Va utilizzato come i primi cristiani utilizzavano certi templi pagani per costruire le loro basiliche, incuranti se si trattasse di colonne doriche o di capitelli ionici o corinzi. Dobbiamo scavare ancora nel pensiero di McLuhan per ricavarne tutto quello che possiamo, sine ira ac studio, in una maniera forse ingrata, badando più alle necessità delle nuove costruzioni che alla devota riconoscenza verso il «maestro».

Il primo punto di forza di McLuhan, e glielo concedo di buon grado, è quello di aver distaccato il problema dei mass media dalla domanda circa gli effetti e l'uso buono o cattivo di essi. Ha avuto il merito di rovesciare il problema e dirci che tali interrogativi sono irrilevanti per una ragione piuttosto semplice: l'uso è intrinseco al mezzo.

Importante e attuale si presenta inoltre la distinzione di McLuhan fra cinema e televisione: il primo è proiettato sullo schermo; per la seconda, noi stessi diventiamo schermo, e quindi, inevitabilmente, condizionati, affaticati, «schiavi». E tuttavia, le discussioni sulla dipendenza dal video per lui non hanno senso. Ritiene infatti che la televisione eserciti un «massaggio» continuo sullo spettatore che costruisce attivamente l'immagine. Per questo, gli replicavo con decisione, incurante della sua insofferenza, non si può esagerare con la televisione. Non mi sembra dubbio che trattare la televisione come un videotape significa consegnarsi alle spire di un boa constrictor, giocare alquanto pericolosamente con i nostri nervi. Per McLuhan, invece, la televisione non solo non predispone alla passività, bensì obbliga alla partecipazione.

Con ciò, McLuhan insisteva, fino al parossismo, comincia una storia dal basso. Per McLuhan, ciò sta a significare che una grande stagione del pensiero europeo occidentale è giunta al termine. Si sta esaurendo il pensiero storicistico dei grandi intellettuali visti come i «custodi del tempio», gli «arconti dell'umanità», - così li definiva Edmund Husserl - gli interpreti ufficiali del testo, i guardiani della «legge». Si sta esaurendo, secondo McLuhan, tutta la scuola di Francoforte, ma anche Martin Heidegger, tutta

una tradizione critica iperintellettualizzata che ha visto nel quotidiano del «Man sagt» (si dice), vale a dire negli uomini comuni, nient'altro che «una massa di dannazione», secondo la formula agostiniana (letteralmente «di fango»): massa lutei).

VI L'homo televisivus

L'homo televisivus, che oggi abbiamo sotto gli occhi, e che, animatamente discutendo con McLuhan, non mi stancavo di richiamare alla sua attenzione, confesso con scarsi risultati, ha ben poco a che vedere con la «nuova consapevolezza planetaria», di cui lo studioso canadese lo prevedeva dotato e portatore. Le caratteristiche dell'homo televisivus, sottospecie dell'homo sapiens sono interessanti e terribili a un tempo⁸:

- a) l'ubiquità che consente di essere ovunque e in nessun luogo;
- b) il nomadismo sedentario;
- c) la disincarnazione dell'esperienza attraverso la «realtà virtuale» e la «realtà aumentata»;
- d) la perdita di senso dell'appartenenza ovvero la disgregazione della comunità;
- e) la mall o isola pedonale o mercato-spazio riservato a venditori e compratori come «non luogo», riserva di caccia esclusiva;
- f) il venir meno della corporeità in senso fisico-sensoriale a vantaggio della realtà virtuale dei media, cyberspazio, rete di reti;
- g) l'emergere della «società artificiale»⁹ a scapito della percezione diretta della natura e dei suoi processi; la natura reinventata dai media e dalla loro logica, negata nei suoi ritmi e nella sua specificità empirica, ridotta o oggetto di puro sfruttamento, confondendo lo sviluppo con la mera indefinita espansione.

C'è ancora un'obiezione temibile nella sua disarmante linearità: sono sempre necessari nove mesi per procreare un uomo o una donna. Un dubbio continua ad aleggiare sul mondo creato dai media e sulle loro cangianti realtà virtuali: forse l'uomo non è stato concepito per vivere alla velocità della luce. L'uomo resiste, ancora oggi mosso dagli appetiti e dalle passioni di cui si occupavano i classici. Sembra evidente che il successo dei media su scala planetaria non sia spiegabile solo facendo ricorso ai grandi interessi materiali dei padroni dell'etere, da Rupert Murdoch a Ted Turner e a Leo Kirch, per tacere della legione di operazioni dell'emisfero sinistro, caratterizzato dalla fredda logica cartesiana e dominato dal sillogismo aristotelico. Di qui, la possibilità di recuperare un concetto di uomo «integrale», ragione e passione, intelligenza e emozione, norma e vita, sentimento e regola.

Ciò che agli inizi del secolo ventunesimo è dato di accertare è diverso. Siamo di fronte a una nuova «torre di Babele», al tentativo di dare una scalata al cielo, ridefinendo struttura e comportamenti degli esseri umani in termini universali, al di là delle particolarità della variabilità storica. L'informazione elettronica sembra avere il potere e la capacità di esercitare questo potere già oggi, di creare una lingua universale e una patria-terra priva di confini. Siamo in presenza di una versione laica, essenzialmente a-religiosa, del Corpus mysticum, in cui Dio, il Pantocrator bizantino, viene sostituito dall'ingegnere elettronico e l'idea di una provvidenza divina è agevolmente surrogata dal supermercato. Il nuovo profeta manda i suoi messaggi con il «telefonino».

È forse troppo presto per intonare il gratias agamus, l'inno di ringraziamento. Il criterio direttivo delle società odierne, la molla del loro moto evolutivo, caduti i valori tradizionali, sembra ridursi al fattore tecnico. Ma la tecnologia è una perfezione priva di scopo. Scorgere in essa la forza decisiva per la guida dell'umanità significa confondere lamentevolmente e scambiare un valore strumentale con un valore finale. Per la loro natura intemporale, indifferente ai «valori di mercato», i valori finali appaiono scarsamente efficaci e storicamente irrilevanti. Vengono trascurati come acquisizioni scontate, se non inutili. In realtà, essi coinvolgono una razionalità sostanziale più ardua di quella tecnico-formale. Sono semi preziosi, che vanno gettati con cura nel terreno propizio. Hanno bisogno, per dare i loro frutti, di un'attesa paziente e vigile, rispettosa del silenzio, amica della solitudine. Ma proprio queste sono le condizioni negate dalle società tecnicamente progredite, iperproduttivistiche e cronofagiche. D'altro canto, sono le virtù di cui l'homo sentiens non sembra più capace o per le quali ha perso il gusto e non avverte più alcuna attrattiva.

Il reale ci sta sfuggendo di mano. Il senso del limite ci sta abbandonando. Ci aspetta l'abisso. L'euforia onirica si è addirittura impadronita, a tratti, degli operatori della borsa valori, dei supposti campioni del realismo – gente, si dice, con i piedi per terra (i piedi, forse. Ma la testa?). Sono coloro che comprano e vendono, guadagnano e perdono somme enormi nel giro di pochi secondi. Sono i traders. Improprio e inadeguato chiamarli speculatori. Sono la versione odierna degli antichi cavalieri alla ricerca del sacro Graal; sempre in lotta, indifferentemente, contro giganti o contro mulini a vento. Questo mi dava le vertigini; a McLuhan provocava scoppi di ilarità.

«Ricadute» anche più gravi della comunicazione elettronicamente assistita, su cui non ho avuto modo di intrattenermi con McLuhan ma che forse avrebbero trovato in lui l'ascolto serio e accorato di cui era talvolta capace, riguardano il discorso politico, attualmente svuotato e spesso reso

insignificante dalla stessa quantità delle informazioni, non più logicamente padroneggiabili, bensì deformanti e fagocitanti, sostanzialmente manipolative e strumentalmente efficaci nel modellare atteggiamenti e comportamenti della «massa» dei telespettatori. Si sperava che la sovraesposizione avrebbe annientato i suoi promotori e beneficiari. Speranza fallace. La pubblicità martellante e la visibilità reiterata hanno un effetto ottundente su vasta scala. Bloccano la capacità di valutazione critica dell'individuo utente.

C'è una censura implicita nella mera quantità delle informazioni. E c'è lo schiacciamento sul presente, la prevalenza dominante dell'immediato, la perdita della prospettiva e l'offuscarsi, il venir meno della memoria. L'antefatto si contrae. Il precedente storico, anche quello di rilievo, acquista la funzione pittoresca della scoperta archeologica frammentaria. Diventa folklore. Interessante, forse, curioso, ma privo di significato per l'effettivo vissuto. Ombra del passato remoto. Anche le trasmissioni televisive di storia, anche quando proclamano «la storia siamo noi», sembrano parlare di altra cosa suonano antiche, residuati. Si è spezzato il legame fra memoria, esperienza e vissuto. Il pubblico si fa massa, indifferenziata, gelatinosa.

È vero che per molti aspetti potrà sembrare un progresso. Lasciar cadere il peso del passato storico, prossimo e remoto, potrà essere anche ritenuto ed esperito come una liberazione. Però: later anguis in herba. Che la comunicazione politica si riduca ad un'operazione di cosmesi per cui le questioni etiche si pongano sullo stesso piano delle apparenze estetiche, la morale si scambi con il morale, la coerenza con la prepotente testardaggine non dovrebbe granché meravigliare. Si dice che i bambini e gli adolescenti di oggi, perduto innamorate dello schermo e abilissimi nel ciccicare Internet, siano più intelligenti, più informati di quelli di ieri. Può essere vero. Ma di quale intelligenza, di quali informazioni si tratta? Se non già oggi, quasi certamente domani, saremo probabilmente messi di fronte ad un popolo di informatissimi idioti, se è vera la definizione dell'idioti come di colui qui sait tout et ne comprend rien e che, come tale, incarna il tipo dell'idiot savant.

Ma non è solo questo. C'è lo schiacciamento nell'immediato. L'ignoranza dell'antefatto. Si arriva così a una situazione paradossale. Ma forse mai come in questo caso, pur con tutta la sua strana «spaesatezza», o dépaysement, il paradosso contiene una verità notevole. La rappresentanza, democratica dal punto di vista formale, se ci si contenta della democrazia procedurale, è ineccepibile. Ma, grazie anche al «politichese» (e al tenore di vita consentito ai parlamentari dai loro emolumenti) la rappresentanza non è più rappresentativa. Quando la rappresentanza non è più rappresentativa, ossia manca della rappresentatività, scade inevitabilmente a rappresentazione, teatro, linguaggio esoterico, gesti, allusioni. È «il teatrino della politica».

L'intellettuale si adegua, abbassa le pretese, non si fa scrupolo di assidersi a tavola e diventare il commensale discreto dei potenti. Atteggiamenti consimili vengono da lontano e trovano teorici e commentatori spiritosi¹⁰.

Se l'informatissimo e acuto Luciano Canfora (nel «Corriere della Sera» del 30 giugno 2002) avesse letto il saggio di Mark Lilla «Il facino di Siracusa» (nella New York Review of Books, 20 settembre 2001, «The Lure o Syracuse», pp. 81-86), non avrebbe dovuto spremersi le meningi più del necessario per capire come mai Umberto Eco scarti il modello Platone con riguardo al rapporto fra intellettuali e politici. Secondo Lilla, Platone avrebbe avuto il torto, o l'ingenuità, di proporre schemi di trasformazione sociale che sfioravano la pura e semplice utopia. Persuaso dal suo discepolo Dione, per ben due volte Platone si reca in Sicilia, a Siracusa, alla corte del tiranno Dionigi il vecchio, e poi, più tardi, a quella di Dionigi il giovane, ricavandone in entrambi i casi delusioni cocenti e addirittura pericoli per la sua incolumità personale.

Mark Lilla è professore di «social thought» all'università di Chicago. È appena necessario avvertire che è una delle belle speranze, notoriamente alquanto lente a fiorire, della sociologia americana e che, non solo in questo caso, è abbondantemente in debito verso il suo predecessore, l'indimenticabile Leo Strass. Non ha alcuna prevenzione per quanto riguarda le consulenze degli intellettuali a favore dei potenti. Trova, anzi, che una certa dimestichezza con loro possa giovare. Sarebbe una faziosità degno di Karl Popper ritenere che, con la sua «avventura siciliana», Platone si riveli un impenitente «tirannofilo».

Scartato Platone, ecco farsi avanti il suo più illustre discepolo, Aristotele. Sulla scorta dello Stagirita, Umberto Eco scorge nell'intellettuale il «consigliere del principe, che va a cena col "politico" e gli consiglia i libri giusti da leggere» (ovviamente i suoi, potrebbe supporre il lettore mal disposto). Questo modello è già tutto espresso a chiare lettere nel saggio di Lilla, che Eco si limita a parafrasare. Ma Canfora incalza: come mai non viene neppur preso in considerazione il modello Socrate? A ben guardare, che il modello Socrate non venga da Eco preso in considerazione non dovrebbe sorprendere. L'uomo di successo finisce per essere troppo invischiato con le trame e i personaggi del momento, poco importa se di destra o di sinistra, per non entrare nel gioco e contentarsi di una critica puntuale, anche dura, ma esterna. Non ha per questo sufficiente autonomia personale. Accontentarsi di esser il granello di sabbia che inceppa il meccanismo del potere e costringe i suoi detentori a un istante di auto-riflessione, non potrebbe appagarlo.

Non si tratta, evidentemente, di rinverdire i consunti miti dell'intellettuale come «lupo della steppa» di Hermann Hesse e neppure di bruciare incenso alla solitudine stranita e pensosa di cui discorre, con la consueta eloquenza, José Ortega y Gasset a proposito dell'«intellettuale e l'altro» in Schema della crisi, a suo tempo pubblicato in Italia da Bompiani. Mark Lilla non perde l'occasione per spendere qualche riga piuttosto agra, rispolverando la «vergognosa figura» di Martin Heidegger rettore dell'università di Friburgo, intorno alla Innerlichkeit, ossia su quella tendenza a specillarsi l'interiorità e a toccarsi l'anima, di cui hanno tradizionalmente dato ampia prova gli intellettuali tedeschi. Si comprende che Lilla, figlio di un ambiente culturale in cui tutto – pensiero in primo luogo – si suppone subordinato ai problemi pratici ed è ritenuto vero ciò che funziona, proponga l'idea di un intellettuale di servizio, per quanto in nome di un indefinito «interesse pubblico».

Eppure, nonostante le sue critiche all'intellettuale devoto all'interiorità, Lilla è troppo avvertito per non concludere alquanto contraddittoriamente, che «gli eventi del secolo scorso hanno semplicemente offerto l'occasione per incredibili manifestazioni di filotirannia intellettuale (intellectual phylotyrranny), le cui fonti non scompariranno in circostanze politiche meno drammatiche, poiché quelle fonti fanno parte della sostanza delle nostre anime. Se il nostro storico delle idee vuole comprendere la trahison des clerics, c'è un punto in cui lui stesso dovrà guardare: dentro se stesso». Non è facile conciliare questa auto-deprecativa conclusione con la posizione generale di Lilla, singolarmente oscillante fra le aspirazioni presuntamene utopistiche di Platone e il «razionalismo minimalista» di Raymond Aron, con qualche interessante concessione all'«azione comunicativa», da non confondersi con una sommaria parlamentarizzazione della società, di Jürgen Habermas.

Lo scandalo di scrittori deliberatamente «fuori dal coro» come Elémire Zolla è del tutto prevedibile. Recensendo il suo testo di molti anni fa, L'eclisse dell'intellettuale, quando Zolla collaborava al «Tempo presente» di Ignazio Silone e di Nicola Chiaramente, mi permettevo di dire che quel canto funereo mi metteva stranamente di buon umore. Lunghi dall'entrare in eclisse, l'intellettuale mi sembrava ormai sempre più richiesto, invitato, non solo a cena, ricercato come consulente, fine dicitore, se non come precettore del «giovin signore» dell'abate Parini o attento raccoglitore di briciole al banchetto del ricco Epulone. A Zolla non si può invece negare una sostanziale coerenza, cui non nuocerà l'ingenerosa osservazione di quel pur sensibile scrittore che è Armando Torno (nel «Corriere della Sera») circa la sua partecipazione al Maurizio Costanzo Show «perché bisogna pur vivere». Se Torno fosse stato qualche volta invitato, saprebbe che non si dà

compenso in termini finanziari, salvo forse un modesto risarcimento psichico in termini di notorietà, specialmente in provincia.

VII Il potere sociale come potere di definire la realtà

È stato correttamente osservato che la condizione semipnotica in cui la maggioranza delle persone segue le trasmissioni televisive provoca spesso, oltre un senso di notevole fatica e ripugnanza quando si tratta di esprimere le proprie idee in modo coerente, anche una serie di disturbi dislessici veri e propri, in parti colare l'incapacità di distinguere fra le parole scritte per intero e quelle abbreviate, con conseguente tendenza a scrivere la prima parte dei vocaboli e ad avere difficoltà nella collocazione degli accenti. L'atrofia dell'immaginazione riduce pertanto progressivamente l'abitudine alla lettura, mentre aumenta in modo corrispondente l'appagamento indotto dalla contemplazione delle immagini, e ancor meglio se non compaiono nemmeno più le parole, come avviene ancora nel fumetto.

Siamo di fronte ad una nuova forma di analfabetismo che induce a preferire l'acquisizione di conoscenze attraverso immagini. Il pubblico della televisione, di Internet, Facebook, Youtube e in generale la massa crescente degli avidi consumatori di audio-visivi possono certamente ritenersi tecnicamente molto progrediti, ma è difficile non paragonarli, per certi aspetti importanti, alle processioni dei fedeli del Medioevo, destinatari degli affreschi in cui nelle grandi basiliche e nelle cattedrali venivano illustrate le vite dei santi a scopo edificante, al di fuori di ogni parametro critico personale. Le conferme, anche statistiche, non mancano. Con riguardo agli Stati Uniti, le numerose classi di remedial reading per giovani sui vent'anni che sono praticamente analfabeti non sono più un lusso, ma una semplice necessità. In Italia si pubblicano ogni anno più di 20 mila libri, dei quali almeno tremila sono opere letterarie. Nelle biblioteche scolastiche si calcola che vi siano circa venticinque milioni di volumi. Eppure, con riguardo alle letture dei giovani, le prospettive sono pessimistiche. I giovani, ma in generale gli italiani, leggono poco. Soltanto il 47 per cento legge almeno un libro all'anno.

Una situazione culturale così depressa ha trovato tuttavia i suoi ingegnosi apologeti. «La società italiana – è stato osservato – possiede un'antica tradizione di creatività e conoscenza per immagini, e questo sin dal Rinascimento. La civiltà rinascimentale, infatti, era in gran parte una civiltà visiva. Inoltre, diversamente da quanto si è verificato – ad esempio – in Germania, Francia e Gran Bretagna, in Italia l'alfabetizzazione di massa e la scolarizzazione prolungata sono arrivate quando già i mezzi di informazione non si limitavano più al libro e al giornale. L'incontro dell'italiano con la scuola e la lettura è in gran parte coinciso con l'arrivo di rotocalchi a grande tiratura,

di raffinati settimanali e mensili 'per immagini', della televisione, e via dicendo. Insomma, una antica civiltà visiva si è mescolata ad un sistema di informazioni dominato dalla diffusione dell'immagine. Di qui appunto un diverso sistema di comunicazione che non può essere schematicamente confrontato con quello di altri paesi. È vero, leggiamo meno giornali, ma tutti – anche i giovani – leggono più settimanali, si informano diversamente, anche con la televisione. Per cui, alla fine, la somma di notizie che arrivano al consumatore, in Italia come altrove in Europa, è più o meno la stessa. Dunque, se in entrata i canali sono diversi, non sembra che alla fine, in uscita, la cultura e la preparazione degli italiani siano molto differenti da quelle degli altri paesi europei. Giornali e libri, rotocalchi e riviste mensili tipo Selezione, informatica e computer, televisione video-registratori, radio e fumetti 'culturali', sono un tutto unico e rovesciano su di noi una valanga di notizie: il tutto ci rende più simili di una volta»¹¹.

Questo davvero vuol dire essere di bocca buona e mettersi la coscienza a posto a buon mercato. Sennonché la lingua stessa è una spia preziosa e impietosa: quelle notizie che scendono a valanga sul malcapitato lettore di fumetti o telespettatore o patito di audiovisivi non è ancora certo se servono a informare, a formare o a deformare oppure se abbiano semplicemente la funzione latente, ma non troppo, di preparare puntigliosamente una generazione dedita al voyeurismo passivo o un popolo di informatissimi idioti, che possono naturalmente discorrere di tutto ma senza formulare un giudizio critico personale su nulla. Si tocca qui un tema alquanto delicato, sul quale Innis ha già detto qualche cosa d'importante e che mi permetto di richiamare avendone ampiamente trattato altrove. È lasciata discretamente in ombra la fonte della «valanga di informazioni». Il rischio di una grezza impostazione cospiratoria è evidente, e questo rischio non sempre è stato evitato dalle generose, ma ingenuie analisi condotte dalle iniziative contestatrici della «contro-informazione». Ma la questione è affrontata nei suoi termini corretti da Innis: «Quando Innis parlava dei monopoli della conoscenza, i suoi esempi riguardavano spesso problemi che erano fisici e strutturali: velocità di movimento e accesso a informazioni immagazzinate. Però egli usava anche il termine nel suo senso più forte. Egli riteneva che la forma fondamentale del potere sociale fosse il potere di definire che cosa è la realtà. I monopoli della conoscenza nel senso culturale si riferiscono allora agli sforzi di certi gruppi di determinare la visione globale del mondo di un popolo: di produrre, in altre parole, una visione ufficiale della realtà che può costringere e controllare l'azione umana»¹².

Questo punto è importante: il monopolio della conoscenza non viene neppure scalfito quando i suoi detentori si dicono pronti a offrire a chi ne faccia richiesta i nastri magnetici o i dischetti delle loro «banche di dati» e a

garantire l'accesso a tutte le informazioni in loro possesso. Non si tratta di questo. Il problema vero consiste nel mettere in discussione, e quindi nell'accettare di sottomettere ad una rigorosa istanza scettica, la concezione che fa da fondamento alla produzione e all'archiviazione dei dati mediante i computer e le loro bande magnetiche. In altre parole, la questione riguarda la visione tecnocratica del mondo in base alla quale si decide che cosa è un fatto importante o un dato significativo e dalla quale dipende lo stesso concetto di verità, che qui è ridotta ad una sequenza di fatti slegati, perfettamente quantificabili e archiviabili, resi maneggevoli e intercambiabili sotto le vesti di comodi items. Non bisognerebbe confondere la conoscenza con una somma di informazioni. Qualsiasi conoscenza della realtà rimanda necessariamente ad un apparato teorico-concettuale che, come un'impalcatura invisibile ma determinante, fa da perno alla realtà del mondo nel momento stesso in cui questa viene esplorata e, per così dire, sistematicamente ordinata. Non si dà infatti nulla che sia immediatamente osservabile. Il monopolio della conoscenza non si riferisce tanto alle informazioni specifiche, più o meno frammentarie, quanto invece all'apparato teorico-concettuale sottostante e ai suoi inevitabili criteri selettivi. In questo modo si fa evidente che il monopolio della conoscenza non è da identificarsi grossolanamente come una sorta di diritto esclusivo su una certa quota di informazioni. Piuttosto, esso si realizza nel rapporto fra una data forma di comunicazione, nel suo doppio aspetto intellettuale e strutturale-tecnico, e la visione del mondo che questa forma veicola e sorregge, e rende quindi possibile e plausibile.

Da questo punto di vista, vale a dire ponendo come termine-chiave o criterio esplicativo fondamentale dell'evoluzione storica la forma della comunicazione a preferenza della fonte di energia o di qualche altro fattore determinante, è possibile a Innis distinguere quattro grandi fasi di trasformazione dell'organizzazione sociale nella storia dell'Occidente: l'unificazione imperiale dell'alto e del basso Nilo, basata essenzialmente sulla scrittura e sulla matematica, la disponibilità del papiro come forma leggera e a buon mercato di comunicazione, l'ingegneria e la navigazione del Nilo; la seconda fase, che coincide con l'Impero romano, ancora basato sulla scrittura e sul papiro, ma anche sulla costruzione di strade e la diffusione del cavallo e della biga; la terza fase, quella dei moderni imperi europei, legati alla stampa, alla navigazione in alto mare, alle miniere e più tardi al vapore (quella che Patrick Geddes chiamava la «civiltà paleotecnica»); infine, la quarta fase, quella odierna, dominata dai due sistemi imperiali tendenzialmente ecumenici, americano e sovietico, sostanzialmente legata all'uso su scala sempre più vasta dell'elettricità e dell'elettronica, del petrolio e degli apparecchi a reazione. È proprio di quest'ultima fase che Innis si è

occupato di meno. D'altro canto, è difficile negare che il suo più noto allievo, Marshall McLuhan, lungi dallo sviluppare criticamente l'apporto di Innis, si è ben presto arenato in una sorta di inno ditirambico alla tecnologia, nello spirito e talvolta anche nella lettera di un trionfalistico «catalogo» alla Walt Whitman, vittima consenziente del mito tecnocratico, che scorge nella pura applicazione tecnica dell'elettricità e dell'elettronica la soluzione indolore di tutti i problemi politici e sociali¹³. Nella cultura italiana, forse solo l'americanista Gianfranco Corsini ha inteso correttamente l'importanza del contributo di Innis. In un elaborato articolo in L'Unità del 20 maggio 1983, Corsini osserva che, secondo Innis, il tipo di comunicazione esistente in ogni epoca – dall'orale allo scritto, e dalla stampa all'elettronica – è stato fondamentale per la determinazione di un certo tipo di civiltà, di istituzioni e di cultura. Non solo ma il sistema di comunicazioni dominante di un certo periodo e di una certa area geografica ha finito sempre per condizionare il modo di pensare e di agire della società che lo aveva adottato, fornendoci, quindi, una chiave importante per comprendere e interpretarne la natura e le motivazioni. Nel suo ultimo libro organico, esplicitamente dedicato a questo tema, Innis ci ha lasciato così un affresco originalissimo della evoluzione storica del mondo occidentale, dall'antichità fino ai nostri giorni, dimostrandoci quale sia stato il ruolo che le trasformazioni dei sistemi di comunicazione hanno avuto nella nascita o nel declino di varie culture e soprattutto nella formazione dei due grandi imperi moderni: quello inglese e quello americano.

32

In *Empire and Communications* Innis ha affermato di volersi collocare sulla scia degli studi sulla civiltà di Spengler, Toynbee, Kroeber e Sorokin, ma due altre componenti importanti della sua formazione sono state le opere di Marx e di Veblen che ha paradossalmente integrato con alcune straordinarie intuizioni di Oswald Spengler nel *Declino dell'Occidente*. Come ha giustamente osservato McLuhan, tuttavia, certe apparenti ambiguità o contraddizioni derivano essenzialmente dal fatto che Innis «era più interessato che a determinati punti di vista» e «quanto più si è familiarizzato con i processi storici determinati dalle innovazioni tecniche, tanto meno si è mostrato incline a moralizzare». Non era quindi né un apocalittico né un integrato, ma soltanto uno storico interessato a comprendere l'influsso che il progresso tecnologico ha avuto sulla evoluzione della società.

A giudizio di Corsini, gran parte delle ricerche attuali sulla comunicazione trovano in Harold Innis il loro precursore anche se gli storici tradizionali hanno fatto finora poco uso delle sue indicazioni. Le sue idee, comunque, hanno chiaramente influenzato – oltre a McLuhan – classicisti come Havelock, umanisti come Walter Ong, studiosi dell'educazione e dell'alfabetismo come Arthur J. Graff o storici della evoluzione della stampa

come Elizabeth Eisenstein. Una delle sue ultime raccolte di saggi, *The Bias of Communication* è stata pubblicata adesso anche in Italia (Le tendenze della comunicazione, Milano, Sugarco), ma la infelice e fuorviante traduzione rischia di confondere, più che illuminare, il nostro ignaro lettore. Fin dal titolo appare chiaro che alcuni concetti dominanti di Innis non hanno trovato un chiaro equivalente italiano, a cominciare dal termine «bias», che letteralmente significa «pregiudizio», pro o contro. Innis voleva sottolineare che certi mezzi di comunicazione condizionano il modo di pensare di una certa epoca o società, e quindi determinano un «pregiudizio» nei confronti di altri sistemi di comunicazione. Si creano con ciò «monopoli del sapere» che tendono a chiudere ancora di più gli orizzonti culturali e la possibilità di interscambio fra sistemi socio-politici e religiosi per i quali le condizioni di civile sopravvivenza si riassumono in un dilemma di lineare semplicità: dialogare o perire.

¹ Cfr. il mio *La strage degli innocenti*, Roma, Armando, 2011.

² Alcuni recenti contributi sono , da questo punto di vista, interessanti; cfr. fra gli altri, Marina D'Amato, «Generazione Touch screen» in *Psicologia contemporanea*, maggio-giugno 2012, pp. 28-31; resta il dubbio che questi benemeriti autori abbiano chiara coscienza dei termini e della sostanza della questione; l'inter-soggettività rimanda ovviamente al soggetto, che però è stato fagocitato e disgregato dalla comunicazione eticamente irresponsabile; si pone, quindi, il problema della sua «ricostruzione»; come primo passo si vedano i concetti di «singulus» in Søren Kierkegaard e di «Unico» in Max Stirner nel mio *L'identità dialogica*, Pisa, E.T.S., 2007; per il «dialogo» come rapporto problematico interpersonale, che nessuna *chat* elettronica potrà mai surrogare o sostituire, cfr. il mio *L'empatia creatrice*, Roma, Armando, 2011.

³ Si veda in proposito Franco Ferrarotti et al., *La produzione del libro come bene di consumo*, Janua, 1975.

⁴ Cfr. Armando Petrucci, in Guglielmo Cavallo, Roger Chartier, a cura di, *Storia della lettura*, Laterza, 1995.

⁵ Cfr. *Il Corriere della Sera*, 25 maggio 1995.

⁶ Si veda il mio *Il dilemma dei sindacati americani*, Milano, ed. Comunità, 1954, *passim*; sulla «longue durée» e sulla «scuola parigina della *Annales*» (Lucien Febvre, Marc Bloch, Fernand Braudel), cfr. Francesco Pitocco, *Crisi della storia – crisi della civiltà europee*, Milano, Mondadori, 2012.

⁷ Si pensi al titolo inglese di *Strumenti del comunicare*, come è stato reso in italiano, che invece suona, nell'originale, *Understanding Media: the extensions of man*, New York, Signet Books, 1964.

⁸ Cfr. il mio *La televisione – Cinquant'anni che hanno cambiato gli usi e i costumi degli italiani*, Roma, Newton & Compton, 2005.

⁹ Cfr. Heinrich Popitz, *Verso la società artificiale*, con mia «introduzione», Roma, Editori Riuniti, 2000.

¹⁰ Cfr., per un esempio garbato, Alfonso Berardinelli, *Che intellettuale sei?*, Roma, ed. Nottetempo, 2011; fa specie che in un testo così avvertito, a proposito di Simone Weil e del suo saggio, «Note sur la suppression des partis politiques», si ignori che era stato tradotto in italiano nella rivista «Comunità» di Adriano Olivetti non appena uscito in Francia in *La table ronde* fin dal 1950.

¹¹ Cfr. S. Acquaviva, «L'italiano incolto? Legge poco ma vede tanto» in *Corriere della Sera*, 3 ottobre 1985, p. 3.

¹² Cfr. James W. Carey, «Canadian Communication Theory: Extensions and Interpretations of Harold Innis» in G. J. Robinson e D. Theall, a cura di, *Studies in Canadian Communications*, Montreal, McGill University Programme in Communication, 1975 (corsivo nel testo).

¹³ Cfr. in proposito J. W. Carey, «Harold Adams Innis and Marshall McLuhan» in *Antioch Review*, vol. 67, n. 1, 1967, pp. 5-31; J. W. Carey e J. J. Quirk, «The Mythos of the Electronic Revolution» in *The American Scholar*, vol. 39, nn. 2 e 3, pp. 219-241, 395-424, 1970.

ANALISI STRUTTURALE E “OMOLOGIA DEL PRODURRE”. IL METODO OMOLOGICO DI FERRUCCIO ROSSI-LANDI

di Augusto Ponzio

Abstract

Similarity (vs. difference) and constancy (vs. fluence) are two central categories in Rossi-Landi's methodology used throughout the whole course of his research. In the first instance he identifies common speech (1961) as a fundamental object of study, and subsequently linguistic work (1965 and 1968), and again in another phase of his research (1972, 1978) – widening the field of common speech to common semiosis – social reproduction. In other words, Rossi-landi passes from a methodica of common speech to a methodica of common semiosis that involves study of constancies in social reproduction overall.

Similarité (vs différence) et constance (vs fluence) sont deux catégories centrales de la méthode de Rossi-Landi dans le cours de ses recherches. Grâce à cette méthodologie est identifié, dans un premier temps, comme un objet fondamental de l'étude, le parler commun (1961), puis le travail linguistique (1965 et 1968), et, dans un second temps, (1972, 1978) – par la thematisation, au-delà du parler commun, aussi bien de la sémiosis commune – la reproduction sociale. En d'autres termes, il s'agit du passage d'une méthodica du parler commun à une méthodica de la sémiosis commune, passage qui implique l'étude de la reproduction sociale tout entière.

Similarità (vs differenza) e costanza (vs fluenza) sono due categorie centrali della metodologia di Rossi-Landi in tutto l'arco della sua ricerca. Attraverso tale metodologia si individua, in un primo tempo, come oggetto fondamentale di studio, il parlare comune (1961) e quindi il lavoro linguistico (1965 e 1968), e, in un secondo tempo, (1972, 1978) – allargando il campo del parlare comune alla semiosi comune –, la riproduzione sociale. In altri termini, si passa da una metodica del parlare comune ad una metodica della semiosi comune che coinvolge lo studio delle costanze dell'intera riproduzione sociale.

1. Similarità e costanza

Soprattutto nel saggio «Omologia della produzione sociale», pubblicato nel 1972, poi ripreso in *Linguistics and Economics* (1974, 1975), e attualmente inserito nel volume *Metodica filosofica e scienza dei segni*

(1985), la riflessione di Ferruccio Rossi-Landi sulla «omologia del produrre», ovvero sulla omologia fra artefatti materiali e artefatti linguistici, si sviluppa come individuazione di un metodo di rilevazione di somiglianze di ordine strutturale e genetico, contrapponendosi a quello che rileva somiglianze per analogia.

Nel libro del 1961, *Significato, comunicazione e parlare comune* (ristampato dall'autore nel 1980), Rossi-Landi si proponeva di rintracciare le «costanze del parlare comune». Volendo condurre un'indagine tanto metodologica quanto descrittiva delle condizioni generali che rendono possibile il significato e la comunicazione, Rossi-Landi si discostava, in quel libro, sia dalle generalizzazioni biologistiche, sia dal culto del cosiddetto linguaggio ordinario che nel mondo anglosassone aveva chiuso la ricerca filosofico-linguistica nei limiti di una sola lingua nazionale, l'inglese.

L'indagine dunque, in contrasto con le concezioni oxoniensi, aveva come obiettivo di andare oltre la nozione di uso linguistico: anziché limitarsi a descrivere l'uso linguistico quale risulta nell'ambito di una data lingua storico-naturale, lo studio mirava a individuare le condizioni generali del linguaggio-pensiero che stanno alla base dell'uso linguistico e che possono valere al di là dei limiti di una particolare lingua. Il parlare comune veniva definito come l'insieme delle tecniche intersoggettive e comunitarie per mezzo delle quali ci esprimiamo, comunichiamo e riusciamo a comprenderci. Esse, pur apprese e praticate in una determinata lingua, restano simili di lingua in lingua. Si tratta, in altri termini, di individuare l'insieme delle tecniche sociali che il parlante di qualsiasi lingua deve necessariamente usare e sulle quali si basa ogni lingua naturale e ogni linguaggio ordinario, colloquiale, o tecnico, speciale. La nozione di parlare comune guarda alla similarità fra lingue ma al tempo stesso alla loro differenza: il parlare comune, proprio perché non è altro che la similarità di funzioni svolte dalle lingue e dai linguaggi per soddisfare bisogni analoghi di espressione e di comunicazione, spiega e giustifica la differenza, la varietà e la molteplicità delle diverse lingue, come dovute ai diversi espedienti, soluzioni e risorse che ciascuna lingua offre - mai in maniera definitiva e completa per cui essa è in continuo sviluppo e trasformazione - per soddisfare bisogni fondamentali di espressione e comunicazione.

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

Ebbene, similarità (vs differenza) e costanza (vs fluenza) sono due categorie centrali della metodologia di Rossi-Landi in tutto l'arco della sua ricerca. Attraverso tale metodologia si individua, in un primo tempo, come oggetto fondamentale di studio il parlare comune (1961) e quindi il lavoro

linguistico (1965 e 1968), e, in un secondo tempo, (1972, 1978) - allargando il campo del parlare comune alla semiosi comune -, la riproduzione sociale. In altri termini, si passa da una metodica del parlare comune ad una metodica della semiosi comune che coinvolge lo studio delle costanze dell'intera riproduzione sociale.

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

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

Altra caratteristica del metodo di Rossi-Landi – che rimane esso stesso relativamente costante dalle ricerche degli anni Cinquanta, confluite nel suo libro del '61, agli ultimi suoi lavori – è che la costanza e quindi la similarità riguardano un oggetto teorico costruito e non un oggetto empirico dato. Così un oggetto teorico costruito è il «parlare comune»: esso è il risultato di una serie di astrazioni, è insomma un modello o una serie di modelli. La teoria del parlare comune, come Rossi-Landi stesso dice nella introduzione alla seconda edizione del 1980, è una modellistica, cioè una costruzione teorica e non una diretta descrizione dei processi reali. Aniché una diretta descrizione dell'uso linguistico, la teoria del parlare comune propone la costruzione di un modello generale del parlare che spieghi l'uso linguistico. In questo senso le condizioni del pensiero-linguaggio che sottendono l'uso linguistico non sono nulla di mentalistico e di ontologicamente preesistente rispetto alle lingue naturali: sono ipotesi interpretative che ci permettono di accostarci ai fenomeni linguistici reali con una strumentazione concettuale quanto è più possibile rigorosa e

consapevole. Usando la terminologia di Šaumjan (1965), potremmo dire che l'opera di Rossi-Landi del 1961 propone una teoria bigraduale del linguaggio, in cui l'uso linguistico concreto di questa o quella lingua (livello fenotipico) sia spiegato attraverso l'ipotesi del parlare comune (livello genotipico), ipotesi che risulterà tanto più valida quanto più sarà estensibile alle diverse lingue e ai diversi linguaggi.

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

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

Ciò che ricorre come costante e che dunque dà luogo a similarità fra processi diversi e momenti diversi di uno stesso processo viene distinto da Rossi-Landi (1978, 1982 2aed.) dalla nozione di «universale». Una costanza non è universale, poiché ciò che si ripete e risulta comune non è tale necessariamente, né il suo permanere ha carattere assoluto. Ciò che permane non è sottratto al mutamento, al divenire - che è anche il mutamento del punto di vista e della situazione in base alla quale è rilevato -: non è del tutto separato dal fluente. Si tratta, invece, di distinguere ciò che muta meno da ciò che muta più rapidamente, ciò che è relativamente costante da ciò che è relativamente fluente. E non in assoluto, ma in riferimento a una certa prospettiva, in funzione di determinati interessi conoscitivi, agli obiettivi di una certa ricerca; e tutto ciò condizionato da una certa situazione storico-sociale, da un determinato momento della riproduzione sociale. Se di trascendentalismo dunque si può parlare nell'individuazione delle costanze del parlare comune e delle costanze dell'intera riproduzione sociale, non si tratta di un trascendentalismo metafisico, ma ipotetico, operativo, e inoltre di un trascendentalismo non di tipo innatistico, ma che, invece, considera il trascendentale come prodotto storico e come tale soggetto a trasformazione.

2. L'omologia del produrre

Il metodo omologico viene caratterizzato da Rossi-Landi come metodo genetico connesso allo studio strutturale delle fasi sincroniche e simmetriche dei processi esaminati; inoltre viene indicato come metodo antiseparatistico e ricostruttivo. Rossi-Landi parla di «deduzione» dell'omologia³, ma si tratta, in effetti, di un'inferenza che, per la sua capacità innovativa e per il suo carattere congetturale, appartiene a quello che Vailati⁴, in una recensione del 1902 a Naville (*Nouvelle classification des sciences*, 1901) chiamava «uno strano tipo di deduzione», o a ciò che Peirce caratterizzava come ragionamento abduttivo e che può essere anche ricondotto al ragionamento ipotetico-deduttivo. Il metodo omologico di Rossi-Landi fa parte del tipo di ragionamento abduttivo capace di individuare rapporti non previsti nel sapere dato, non solo perché instaura legami fra ambiti di questo sapere considerati separati, ma anche perché le leggi che stabilisce non sono reperibili in esso, in quanto l'unità individuata è qualitativamente diversa dalle parti di cui è composta:

L'elemento omologico rompe le specializzazioni: obbliga a tener conto contemporaneamente di cose diverse, disturba il gioco indipendente delle sotto-totalità separate, richiama a una totalità più vasta, le cui leggi non sono quelle delle sue parti. In altre parole, il metodo omologico è un metodo antiseparatistico e ricostruttivo, come tale sgradito agli specialisti (Rossi-Landi 2006 (1985): 53).

39

L'analogia, secondo Rossi-Landi, consiste, invece, nell'individuazione di somiglianze fra cose così come sono date, quali si presentano al livello sensoriale, immediato, superficiale, del già saputo, del «mondo già dato, già fatto», come direbbe Husserl. Di conseguenza gli oggetti sono considerati nel loro reciproco isolamento e nella loro immobilità. Manca qui ogni riferimento, nel rilevamento della similarità, al loro processo di costituzione. L'isomorfismo è un caso estremo dell'analogia perché spinge la similarità fino all'identità, senza però preoccuparsi di spiegarla attraverso il processo di costituzione degli oggetti che risultano isomorfi. L'isomorfismo è l'arresto di ogni spinta allo studio di processi genetico-strutturali. Un esempio di isomorfismo, dice Rossi-Landi, è la credenza nella corrispondenza fra strutture della lingua e il mondo ontologicamente inteso, prescindendo dall'indagine sulla formazione di tale corrispondenza e delle due «cose» che si fanno corrispondere.

La capacità di sviluppo conoscitivo e di innovazione della omologia - che per il suo carattere ipotetico e dunque non garantito e rischioso, non va presa, come lo stesso Rossi-Landi avverte, indiscriminatamente, ma come strumento metodologico valido entro confini da determinarsi volta per volta, in

base alle esigenze della ricerca - dipende dal fatto che essa individua somiglianze nei processi di formazione, integrando analisi strutturale e analisi dinamica; e, inoltre, procedendo sulla base di astrazioni, di modelli.

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

In Marx metodo dialettico e metodo ipotetico-deduttivo sono strettamente connessi⁵. Il metodo ipotetico-deduttivo definisce le strutture essenziali del sistema; e tali strutture risultano essenziali nella misura in cui evidenziano la genesi del sistema determinabile attraverso l'analisi dialettica. I due metodi sono perciò fra di loro interdipendenti; se il primo specifica le categorie del sistema, solo attraverso il secondo è possibile la specificazione della sua dinamica.

Inoltre, in Marx, l'analisi del modo di produzione capitalistico è connessa con una teoria generale della produzione economica elaborata attraverso la determinazione delle categorie essenziali di ogni sistema di produzione: "La produzione in generale è un'astrazione, ma un'astrazione che ha un senso, nella misura in cui essa mette effettivamente in rilievo l'elemento comune, lo fissa e ci risparmia una ripetizione".

Anche nel Capitale, si passa dalle strutture superficiali della merce, il valore d'uso e il valore di scambio, alla sua struttura profonda, il valore della merce, che consiste nel lavoro sociale, e i rapporti sociali di produzione. E la caratterizzazione delle strutture specifiche di un sistema economico è ottenuta attraverso la dialettica fra astratto e concreto, fra la determinazione delle condizioni generali della produzione e l'evidenziazione, proprio attraverso astrazioni determinanti, dei fattori concreti di uno stadio storico-reale, oggetto di analisi.

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

strutture sottostanti del lavoro linguistico, cioè al sistema sociale di produzione linguistica.

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

Risultato dell'incontro della «metodica del parlare comune» con la critica marxiana dell'economia politica, incontro che porta Rossi-Landi allo studio delle omologie della riproduzione sociale, è che l'analisi linguistica, divenuta ormai analisi semiotica perché rivolta allo studio dei segni sia verbali sia non verbali, sposta la propria attenzione alle forme di controllo delle modalità di codificazione e decodificazione dei messaggi e di gestione dei canali della comunicazione. L'analisi marxiana risulta dunque spostata proprio nella direzione del lavoro intrapreso da Gramsci e per di più arricchita – grazie all'apporto delle recenti scienze dei segni –, della dimensione semiotica che dà fondamento alla critica dell'ideologia, oltre che aggiornata in rapporto all'odierno accrescimento del ruolo dei media e alle innovazioni tecnologiche che hanno fra l'altro portato alla concreta negazione della separazione fra lavoro materiale e lavoro intellettuale. Si pensi ai recenti sviluppi dell'informatica: essi confermano l'ipotesi della omologia fra produzione linguistica e produzione materiale. Come Rossi-Landi stesso osservava in un seminario tenutosi a Bari nell'aprile del 1985:

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

Riferimenti bibliografici

PETRILLI, SUSAN

(a cura) *Social Practice, Semiotics and the Sciences of Man, The Correspondence between Morris and Rossi-Landi*, ed. critica con introd., fascicolo speciale di *Semiotica. Journal of the International Association for Semiotic Studies*, 88, ½. 1992.

PONZIO, AUGUSTO

Linguaggio, lavoro e mercato globale. Rileggendo Rossi-Landi, Milano, Mimesis, 2008.

Rossi-Landi e la filosofia del linguaggio, Lecce, Pensa Multimedia, 2012.

QUARANTA, MARIO

(a cura di) "Carteggio inedito Norberto Bobbio-Ferruccio Rossi-Landi, due filosofi a confronto (parte prima 1952-1955)", *Foedus*, 10, 2004, pp. 34-69.

(a cura di) "Carteggio inedito Norberto Bobbio-Ferruccio Rossi-Landi, due filosofi a confronto (parte seconda 1956-1961)", *Foedus*, 13, 2005, pp. 65-105.

ROSSI-LANDI, FERRUCCIO

Between Signs and Non-Signs, a cura di Susan Petrilli, Amsterdam: John Benjamin, 1992.

Il linguaggio come lavoro e come mercato (1968), a cura di A. Ponzio, Bompiani, Milano, 2003,

Sritti su Gilbert Ryle e la filosofia analitica, a cura di Cristina Zorzella, present. di Enrico Berti, Padova: Il

Poligrafo. 2003.

Ideologia [1978, 1982], a cura di A. Ponzio, Roma: Meltemi, 2005.

Metodica filosofica e scienza dei segni [1985], a cura di A. Ponzio, Milano, Bompiani, 2006.

Semiotica e ideologia (1972, 1979), a cura di A. Ponzio, Milano: Bompiani, 2007

RYLE, GILBERT

Lo spirito come comportamento [1955, *The concept of Mind*, 1949], a cura di F. Rossi-Landi, Roma-Bari: Laterza, 1982.

ZORZELLA, CRISTINA

"Un inedito di Ferruccio Rossi-Landi, 'Di alcuni recenti sviluppi della scuola analitica britannica'[1952]", *Dianoia*, 9, 2004, pp. 233-264.

“Linguaggio, parlare e ‘parlare comune’. Un inedito di Ferruccio Rossi-Landi”[“Il parlare comune come insieme di modelli” (1984)], *Atti dell’Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti*, tomo CLXIII (2004-05), pp. 477-475.

STRUCTURE AND STRUCTURALISM IN PHILOSOPHY OF LANGUAGE AND SEMIOTICS

by Susan Petrilli

Abstract

Structuralism covers a broad range of different tendencies in different disciplines over the entire twentieth century. The term *structuralism* is plurivocal: it is used for different trends from a variety of different scientific fields and may even diverge on the theoretical and methodological levels. This essay examines some of the main trends in structuralism not only in linguistics, but beyond in other areas of research on language and signs, including philosophy of language through to latest developments in semiotics, and most recently biosemiotics. A critical approach to structuralism is proposed for the development of critical structuralism involving such problematics as Marxian proto-structuralism; the intersemiotic transposition of semiotic approaches to linguistic and socio-cultural structures; ontological structuralism and methodological structuralism; the human being as a semiotic animal and a structuralist animal.

Le structuralisme couvre un large éventail de tendances différentes dans les différentes disciplines pendant le XX^e siècle. Le terme structuralisme est plurivoque: se réfère à des orientations différentes de différents domaines scientifiques, même sur le plan théorique et méthodologique. Cet article examine quelques-unes des principales tendances du structuralisme, non seulement en linguistique, mais aussi dans d'autres domaines de la recherche sur le langage et les signes, y compris la philosophie du langage et les développements les plus récents dans la sémiotique et la biosémiotique. Ce qui est suggéré est une approche critique du structuralisme, qui vise à développer une critique du structuralism portant sur des questions telles que le proto-structuralisme de Marx, la transposition intersémiotique des approches sémiotiques à les structures linguistiques et socio-culturelles, le structuralisme ontologique et méthodologique, la réflexion sur l'être humain comme un animal sémiotique et structuraliste.

Lo strutturalismo copre una vasta gamma di tendenze diverse nelle diverse discipline nell'ambito del XX secolo. Il termine strutturalismo è plurivoco: si riferisce a orientamenti diversi di diversi settori scientifici, con divergenze anche sul piano teorico e metodologico. Questo saggio prende in esame alcune delle principali tendenze dello strutturalismo, non solo nell'ambito della linguistica, ma anche in altri settori della ricerca sul linguaggio e sui segni, tra cui la filosofia del linguaggio, fino agli sviluppi più recenti della semiotica e della biosemiotica. Ciò che si propone è un approccio critico allo strutturalismo, mirando a uno sviluppo della critica strutturalista che coinvolge problematiche quali il proto-strutturalismo di Marx, la trasposizione intersemiotica di approcci semiotici alle strutture linguistiche e socio-culturali, lo strutturalismo

ontologico e quello metodologico, la considerazione dell'essere umano come animale semiotico e animale strutturalista.

1. *Worldviews and structuralism*

Approaches to structure and structuralism can be differentiated on the basis of worldview, whether explicit or implicit. The focus may either be on structures and the world they belong to, or the conditions of possibility of the *already-made-world* with its regional ontologies (Husserl). This is necessary for critical analysis and alternative planning. The task recalls Husserl's *constitutive phenomenology* (1948). Husserl reconstructs operations that lead to the constitution of the existing world, thereby investigating the *human modeling capacity* not only in terms of factuality, reality and history, but also possibility. Unlike other animals, the human animal can construct infinite possible worlds, real or imaginary, concrete or fantastic, and not just a single effective world (Sebeok 1991b: 49–58).

The structure-world relation is conditioned in semiotics by two main trends: *de-codification* and *interpretation*. Different approaches to structure are either connected to *code semiotics* or *interpretation semiotics*.

45

Code semiotics alludes to a general sign model according to which messages are formulated and exchanged on the basis of a code fixed antecedently to sign use. The code is based on biunivocal correspondences between *signifiant* (*signifier*) and *signifié* (*signified*) and calls for message decodification without the risks of interpretation. In addition to *langue/parole*, *signifiant/signifié*, other dichotomies involved in the Saussurean sign model include diachrony/synchrony, syntagmatic axis/paradigmatic axis.

The fact of resorting or not to the notion of *code* distinguishes one approach to structure from another. This ambivalent semiotic notion denotes: 1) a preestablished set of rules for decodification; and 2) *meaning-making* potential.

In the first case, communication is conceived as information transmission from sender to receiver, encoded and decoded on the basis of a common code (P. Thibault, "Code", in Bouissac 1998: 125). The code is neutral, immune to interpretation, functional to communication of a message conceived as though it were a package transiting from one post-office to another. As anticipated, this model is connected to a questionable interpretation of Saussure's (1916) dichotomy between the system of language (*langue*) and individual use (*parole*) of that system, on one hand,

and to first generation research in information theory (Shannon and Weaver 1949) and cybernetics (Wiener, Ashby), on the other. The latter led to a limited interpretation of Saussure's sign model and its reformulation in terms of *code/message, emitter/receiver*. This explains why the Saussurean model thus (mis)understood is connected with *code semiotics* (Bonfantini 1981; Rossi-Landi 1968), being a trend which strongly influenced the development of semiotics in the 1960s and 1970s (Petrilli and Ponzio 2007, 2008),

As meaning-making potential the code allows for given interpretive itineraries rather than others, for orientation toward certain types of meaning rather than others. The code is understood differently from the first model in terms of constitutive traits, grammar, potential value for meaning construction. Also, a dichotomous, biunivocal relation is not established with behavior. Representatives of this conception include Malinowski (1923), Bateson (1951) and Halliday (1984).

This description of the Saussurean model does not offer an adequate account of communication as clearly emerges in the light of Peirce's *interpretation semiotics* and Bakhtin's philosophy of language (Ponzio 1990: 251–273), and of social-cultural transformations tending toward new signifying practices intolerant of polarization between code and message. These practices put the hegemony of the code and of the centripetal forces of language into crisis with respect to multi-voicedness and multi-availability of the sign. Meaning is inseparable from translation in interpretive processes; for that matter signs do not exist without another sign acting as interpretant (Peirce).

The trend that highlights structure connected with a code and a mechanistic conception of the communication system loses ground with the transition from code semiotics (also known as *communication semiotics*) to interpretation semiotics. This transition is connected to Peirce's semiotics which was rediscovered, so to say, during the first half of the 1970s (Eco 1975). But in Italy, Vailati (a major exponent of Italian pragmatism) was already familiar with Peirce thanks to Welby. Transition from code semiotics to interpretation semiotics is *semiology* merging into Peircean *semiotics*, which led Sebeok (1979: 61–83) to talk about "ecumenicalism in semiotics".

Eco's research evidences the code's role in the development of semiotics during the 1970s and Peirce's influence on transformation. His interest in Peirce can be traced to his studies on the triadic relation between sign (*representamen*), interpretant and object; on sign production; the inferential processes of abduction; the role of the reader in the text; reformulation of the notions of *code* and *dictionary* in terms of *encyclopedia*; *unlimited semiosis* and the *limits of interpretation*. Eco revisits the question of the *open work* (1962) in terms of *unlimited semiosis* (1990; Eco et al. 1992),

he supersedes so-called Saussurean semiology, critiques *ontological* structuralism (Eco 1968), rejects the binarism of code and message, and focuses on the Peircean notions of *Dynamical Object* and *Ground* (1997). Already in 1976 he made the following statement: "I want to make explicitly clear that my present approach has to be labeled *Peircist*" (quoted from Sebeok, "Foreword", in Capozzi 1997: xiii).

A code governs information transmission from source to destination. But a code only does not guarantee signification. This is because a connection cannot be established between 1) a set of signals ruled by internal combination restrictions, and 3) a set of possible behavioral responses from the destination, without 2) a notion from a set of notions about the world which becomes communicative content. Systems 1), 2), and 3) are *s-codes*. An S-code is "a system (i) in which all values are established on the basis of position and difference, and (ii) which only emerges when different phenomena are compared to each other with reference to the same system of relations" (Eco 1975: 38). Eco associates the Hjelmslevian and structuralist approach with Peirce's theory of interpretation (see Posner et al. 1997, 2: 2314; Bouissac 1998: 222).

2. Structure and interpretive process

Structure is not an a-priori with respect to semiosis, and semiosis cannot be reduced to codification and decodification. Structure cannot be separated from the process of semiosis, that is, from interpretation (e.g., Peirce's triadic structure of sign, or of argument).

As Sebeok observes, the Peircean description (*CP* 5.473) of semiosis or sign action conceived as an irreducibly triadic process or relation (sign, object, and interpretant) focuses on the interpretant. It concerns "what is involved in understanding, or teleonomic (i.e., goal-directed) interpretation of the sign" (Sebeok 2001: 17). In other words, for semiosis to obtain there must be a *purposive* action. *Signans* and *signatum* or in Saussurean terms *signifiant* and *signifié* are part of an irreducibly triadic sign structure.

According to Peirce the term *representation* was inadequate to indicate the general character of the sign. Sign processes should be described in terms of *mediation* (*CP* 4.3), they presuppose interpretation. Rather than *represent* the object directly to the interpretant, the sign *stands for* the object through mediation by the interpretant. The semiotic function is best described in terms of *mediation* (interpretation) rather than of *representation*. While the formula *aliquid stat pro aliquo* describes the sign relation in dyadic terms, Peirce's definition evidences the irreducibly triadic structure of the sign and places the condition for theorizing the movement of

renvoi and deferral that characterizes it. Sebeok emphasizes this aspect of Peirce's analysis of sign structures and relations (1979: viii).

Not only is a sign a sign of something else, but somebody a *Quasi-interpretant* (CP 4.551) assumes something as a sign of something else. Peirce analyzes the implications of this description: "It is of the nature of a sign, and in particular of a sign which is rendered significant by a character which lies in the fact that it will be interpreted as a sign. Of course, nothing is a sign unless it is interpreted as a sign" (CP 2.308); "A sign is only a sign *in actu* by virtue of its receiving an interpretation, i.e., by virtue of its determining another sign of the same object" (CP 5.569). *Semiosis* considered from the viewpoint of the interpretant, of interpretive sign activity, of inference based on signs is described in terms of *interpretation*. All "signs require at least two *Quasi-minds*; a *Quasi-utterer* and a *Quasi-interpretant*" (CP 4.551). Activities that engender and interpret signs, that is, *expression* and *interpretation*, describe two faces of the same mental process.

The Peircean semiotic model is today gaining consensus over (Saussurean) semiological structuralism and its correlate mechanistic approach to communication (analyzed in terms of codification and decodification), extending its influence from philosophy and the language sciences to the human sciences generally (Petrilli 2010, 2012). However, this does not mean that the mechanistic model has stopped influencing communication theory.

Different conceptions of structure in code and interpretation semiotics transcend opposition between binarism and triadism which, in fact, is not in itself a criterion of distinction.

The Saussurean/Hjelmslevian/Greimasian approach to semiotics, on one hand, and the Peircean, on the other, are not two factions siding either with binarism or with triadism. The problem is not opposition between binarism and triadism, but the difference between a sign model that tends toward oversimplification with respect to the complexities of semiosis and a model like Peirce's which accounts for different aspects of the same processes. The limit of structuralism of Saussurean derivation is not binarism in itself, but in the fact that binarism finds expression in the concept of equal exchange between signifier and signified, in reduction of complex sign life to the dichotomy between code and message, of signhood to signality.

The interpretant relative to the signal or signality is the *identification interpretant*. In verbal signs the identification interpretant: a) allows for recognition of phonemic or graphic contour; b) identifies semantic content (*immediate interpretant* in Peirce's terminology; *meaning vs theme* in Bakhtin-Voloshinov's); c) identifies morphological and syntactic configuration. The relation of the identification interpretant to the interpreted is univocal and

predetermined by a code, as in signals. *But the signal component of the verbal sign does not characterize it structurally as a sign.* A structural description of the verbal sign limited to such aspects does not account for its specificity as a sign. Like all other signs, except for signals in *strictu sensu*, the verbal sign contains but is not reduced to signality (Petrilli and Ponzio 2005).

Therefore, validity of Peircean triadism is not given by triadic form, but by its specific contents – categories, sign typologies, dynamics of a sign model based on deferral from one interpretant to another. The categories of *firstness*, *secondness* and *thirdness*, the triad representamen, object and interpretant, characterization of sign on the basis of the triple tendency toward symbolicity, indexicality and iconicity all delineate and support a conception of semiosis that features otherness and dialogism.

Peircean logic is dialogic and polylogic. But the merit is not the triadic formula. Proof is Hegel's dialectics where triadism abstracts from the constitutive dialogism of life and produces unilinear and monologic dialectics. In the entry "Binarism", Hegelian philosophy is described as a means to superseding binary opposition in Lévi-Strauss's structuralism (see Bouissac 1998: 81). This is rather bizarre to say the least!

In his 1970-71 notebooks, Bakhtin describes Hegelian dialectics as transforming dialogic relations into abstract concepts, judgements, and stances associated with a single and solitary consciousness. The process consists in taking out the voices (division of voices) from dialogue, eliminating any (personal/emotional) intonations, and transforming live words into abstract concepts and judgments. Dialectics is achieved in the form of a single abstract and monologic consciousness. Peirce took a stand against the constitutive sclerosis of Hegelian dialectics, the expression of the search for a conclusion, oriented unilaterally toward a synthesis without the possibility of opening to the other and discordance (Bonfantini et al. 2006; Ponzio 2004c, 2006).

3. *Structure and the distinction between genotype and phenotype in language analysis. Chomsky, Shaumyan and Rossi-Landi*

Like Saussurean structuralism, the Chomskyan approach is also dichotomous (competence/performance, surface/deep structure, innate rules/experience). But, once again, the limit of Chomsky's approach is not the choice of binarism. His structuralist theory of generative grammar studies rules governing transformation from *deep structures* to *surface structures* (1965). This distinction and the other between *nuclear* and *non-nuclear sentences* (1957) are connected to a conception of language and

knowledge that needs to be questioned, and to an equally questionable method of analysis (Ponzio 2004).

The limits of Chomskyan linguistics emerge clearly in the light of a Peircean and Morrisian approach to sign studies. Chomsky sees no alternative to vulgar linguistic behaviorism (e.g. Skinner's), beyond appealing to rationalistic philosophy of the XVIIth century and taking sides with mentalism and innatism. That the Chomskyan conception of language remains tied to the classical alternatives, consciousness/experience, rationalism/empiricism has had negative consequences for language theory, even in relation to such a specialized branch as syntax (Ponzio 2011, 2012).

Chomsky's approach is alien to Kantian critique as much as to Husserl, Peirce, Cassirer, Merleau-Ponty, Morris. Unlike Chomsky's dichotomy between linguistic competence and experience, modern conceptions after Kant describe experience in terms of interpretive operations, *abductive* inferential processes included. According to this approach, experience converges with interpretive operations and, consequently, is innovative and qualitatively superior with respect to input. After all, experience converges with competence. What Chomsky (1986) baptized *Plato's problem* (how overall competence derives from limited linguistic experience) is a consequence of the false dichotomy between competence and experience and ensuing conception of experience as a passive state of the subject (Ponzio 1973, new ed. 2006).

According to Morris *syntactics* is connected to *semantics* and *pragmatics*, unlike Chomsky who, like Carnap, separates it from semantics and pragmatics. Chomsky speaks of *syntax* which he distinguishes from phonology beyond semantics. In truth, in linguistics (see "Syntactics" in Posner et al. 1997–2004, 1: 14–82) and in accord with Morris's description of the three branches of semiotics (syntactics, semantics and pragmatics), phonology and syntax (in *strictu sensu*) of natural language must all be considered as part of *syntactics*.

Posner distinguishes among three aspects of syntactics present in Morris (1971: 13–31): syntactics¹ which covers the formal aspects of signs; syntactics², relations of signs; syntactics³, how signs combine to form complex signs (Posner et al. 1997–2004, 1: 14). A branch of syntactics³ which studies combination rules for complex signs is the study of combination rules in a sign system called "string code". An example of syntactics³ is Chomsky's transformation rules from *deep structures* to *surface structures*.

But Chomsky confuses levels of analysis. He mistakes the level of description of the objects of analysis for the level of construction of the models of analysis. Unlike Rossi-Landi's (1961) *methodics of common*

speech or Shaumyan's (1965) bigradual theory of generative grammar, Chomsky's generative structuralism is a unigradual structural theory. In other words, Chomsky fails to distinguish between the *genotypical* (ideal) *level* and the *phenotypical* (empirical) *level* of structures. His error is no different from that of Oxonian analytical philosophy. Representatives of analytical philosophy claim to describe ordinary, daily, or colloquial *language in general*. In reality, they describe the characteristics of a given natural language, English. Confusion between two levels of language, the general and abstract, on one hand, and the concrete level of a given language at a certain moment in historical development, on the other, is recurrent – and not only in Oxonian philosophy or in more recent language analyses inspired by it.

Chomskyan generative grammar also mistakes the specific characteristics of a specific language – again English – for the universal structures of human language. Untranslatability of sentences used to exemplify his analyses is symptomatic. The structuralist transformational model proposed by Chomsky confuses elements that in reality belong to two different degrees of abstraction: ideal language and natural language.

Chomskyan theory of linguistic structure denies the interpretive character of the syntactic component of linguistic competence, limiting interpretation to the semantic components. Chomsky separates *generation* (which concerns relations between *deep structures* and *surface structures*) from *interpretation*. He privileges syntax which he considers as an *unfounded* fundamental, an a-priori conceived in terms of innatism, exempting it from interpretation and from the dialogic relation between interpreted and interpretant (Ponzio 2004a: 42–44). Chomskyan grammar with its methodologic suppositions and dualism between competence and experience, deep structures and surface structures, does not exemplify syntactics³ as understood by Posner or Morris.

Ponzio proposes a structural interpretive linguistic theory that *generates* (in Chomsky's sense) an utterance in relation to another utterance that interprets it, that acts as its interpretant. All utterances are engendered, that is, produced, identified and characterized by interpretants.

The interpretant of a *sentence* (the dead cell of a linguistic system) or *utterance* (the live cell of discourse) is not a deep structure grounded in underlying elementary sequences, but another verbal sign. An interpretant identifying an utterance or any verbal sign whatever is *unexpressed* until the conditions are realized for its explication. The *identification interpretant* identifies the verbal sign's: a) phonemic or graphic configuration; b) semantic content; and c) morphological and syntactic features.

The three structural dimensions of semiosis (syntactical, semantical, pragmatical) cannot be separated. This means that the interpretant

engendered by an utterance is not only an identification interpretant, but also an *answering comprehension interpretant*. The latter is focused on the pragmatical dimension of signs, without which it is difficult (if not impossible) to even just recognize the sign at the levels described. Just as syntactics is present in all aspects of signs (Morris), meaning (i.e., the relation between interpreted and interpretant) is also present at the level of identification of the units composing words, phrases, utterances and texts.

As anticipated, a fundamental limit evidenced by Shaumyan in Chomsky's transformational model is that it confuses elements which in fact belong to two different degrees of abstraction, ideal and natural language: Chomsky's model cannot be applied to a natural language different from that elected for his description, English. This led Shaumyan to contrast his own bigradual theory of generative grammar to Chomsky's unigradual theory: differently from Chomsky, Shaumyan distinguishes between two levels of abstraction, genotypic language and phenotypic language.

With his pioneering book of 1961, *Significato, comunicazione e parlare commune* (which anticipates Shaumyan's book of 1965 on dynamical linguistics), Rossi-Landi too proposes a bigradual theory of language. He introduces the concept of *common speech* for operations carried out through speech and essential to successful communication independently from complications arising in concrete reality. The assumption subtending this concept is that beyond all historical and geographical differences, there exist basic similarities in the biological and social structure of all human communities.

Common speech explains linguistic difference, variety and multiplicity in terms of the variety in expedients, solutions, and resources that characterize each single language and that serve to satisfy the social needs of expression and communication common to all languages. No doubt, nothing is ever complete and definitive given that language is in continuous development and transformation. By contrast with trends that conduct the multiplicity of languages to an *Ursprache* or to the universal linguistic structures of *Logos*, or to a common biological structure, the notion of common speech does not neglect or underestimate what Steiner (1975) indicated as "the enigma of Babel", that is, diversity and multiplicity among languages. Rossi-Landi's *common speech* does not imply mythical unity at the origin of all languages, even less unity of the human species by natural law. Common speech proposes a model: it refers to real processes but is a theoretical construction and not a *immediate* description of real processes.

Unlike the concept of ordinary language developed by analytical philosophers and the notions of competence and generative grammar proposed by Chomsky, common speech has an interpretive function that can

be applied to different languages. Common speech proposes a general model to *explain* linguistic usage and not just *describe* it and as such is applicable to all languages. Linguistic usage is not subtended by something mentalistic or ontologically pre-existent to natural languages: Rossi-Landi's model is an interpretive hypothesis which aims to explain real linguistic phenomena. In other words, Rossi-Landi explains the structural features of concrete linguistic usage in a given natural language (phenotypic level) in terms of his common speech hypothesis (genotypic level), whose validity increases the more it can be extended to different languages.

In the foreword to the first edition of *Significato, comunicazione e parlare commune*, Rossi-Landi excludes any claim to a science of sign behavior of the biopsychological or sociological orders, nor does he claim to compete with glottologist and their analytical and historical work on different languages. The common speech hypothesis is not a general theory or doctrine of the cognitive speculative order. It aims at offering a structural background and explaining language. Nor does a focus on the a-priori in language mean to adopt a deductive aprioristic approach. On the contrary, Rossi-Landi develops a *hypothetical-deductive*, that is, *abductive* method, his *methodics of common speech*. He aims to explain the language-related event on the basis of hypotheses concerning the general conditions that make that event possible.

4. *Structuralism and critique of the social*

From the perspective of philosophy of language, a structuralist approach focused on the general conditions that make meaning and communication possible is "*critical structuralism*". *Possible* is understood in Kant's sense as referring to the *a-priori* in language, the conditions that make given facts possible, rather than merely describe them. Rossi-Landi's research on structures common to different natural languages which make them possible is emblematic.

In his description *common speech* has a *methodic function*. *Common speech* evidences how language functions, identifying operations inevitably involved when we speak. Rossi-Landi's investigation is inspired by Kantian transcendental logic, which he reformulates in relation to the study of verbal language. At the same time, common speech theory supersedes Kant with its focus on the transcendental character of language, which Kant left aside. Rossi-Landi recovers Kant through Cassirer, the Kantian Peirce and the British analysts. The a-priori stands in language. Common speech does not concern the expressed linguistic results, which would be an oversimplification, but rather the internal and hidden structure of language (Rossi-Landi 1961: 165).

This approach recalls the notion of “*innere Sprachform*”, which Cassirer borrowed from Humboldt, and is connected with language conceived as *energeia* rather than product, as *ergon*. Rossi-Landi critiques Chomsky’s Cartesian linguistics which is not free of the classical alternatives consciousness/experience and rationalism/empiricism. Chomsky ignored Kantian critique which superseded both abstract rationalism and abstract empiricism.

Peirce’s semiotics is connected to Kantian philosophy and is explicitly anti-Cartesian. Peirce proposes a “New list of categories” (CP 1.545–559), reinterpreting the a-priori and the transcendental in linguistic and semiotic terms. He refuses the rationalism/empiricism dichotomy as unfruitful and abstract (CP 5.215–263, CP 5.264–317). Rossi-Landi also critiques generic opposition of idealism to empiricism and application of the logico-linguistic approach to the study of signifying structures in historical processes. He appreciates Vico’s historicism (1976) which he implements in his critique of the Cartesian model. Insofar as it is based on the notions of evidence and deduction, the latter cannot be applied to the historical or “human” sciences.

Marx’s “proto-structuralist” analysis of economic relations also deserves mention, French Marxist structuralism aside (Althusser, Godelier, Sebag). The study of communication is pivotal in his critique of political economy. Marx analyzes commodities thematizing the language of commodities and the commodity’s arcanum (*Capital*, I). He critiques the fetishistic view of political economy which views the relation among commodities as a natural relation among things, rather than as a specific type of relation among social individuals. He studies the structure of commodities as messages not only at the level of exchange but also of production. A commodity is a commodity not when a product is produced and consumed as use-value, but when it is produced and consumed as exchange-value, that is, as a message. To keep account of such issues means that economics can be considered as part of semiotics (Rossi-Landi 1975). No doubt Marx’s approach can be described as semiotic (Ponzio 1990: 174–188), or better *cryptosemiotic*.

The structure of the market responds to the economic structure of human relations, which are relations of social production. The Marxian approach to structure is exemplary for semiotics. What Marx achieved in his analysis of commodities and capital can be achieved in anthroposemiotics: identification of the structure of relations among human individuals instead of relations among things and individuals reduced to the status of things. The semiotic approach allows for appropriate use of the notions of structure and superstructure in a Marxist framework. Difficulty in the study of relations

between structure and superstructure often derives from failing to consider the mediating element in these relations, that is, the totality of sign systems, verbal and nonverbal, operative in all human communities. The pieces in the game are not two, but three: to the modes of production and ideological elaboration of the superstructure must be added *sign systems* (Rossi-Landi 1985). From the viewpoint of semiotics, the structures of nonverbal communication (e.g. those pertaining to the circulation of commodities) and the structures of verbal communication are structures in the circulation of messages: different structures in the same communication process: “*Man communicates with his whole social organization* (Rossi-Landi 1968, Eng. trans.: 67).

All cultural phenomena are communicative phenomena based on sign structures and systems. Human nonverbal communication is part of a whole, which includes verbal communication. A cultural fact is understood as a message organized via sign systems. Therefore, a general theory of society coincides with general semiotics (Eco 1968). To study one sign system is useful to study another, considering that what one studies is essentially the same thing, i.e., homological structures. Whether a question of verbal or nonverbal messages semiotics addresses the same problems – the work that produces them and makes communication possible.

Lévi-Strauss (1958a) applied the categories of linguistics to the rules of matrimony and kinship systems. In other words, he applied categories elaborated in the study of verbal communication to the study of nonverbal communication, with which he made a truly formidable contribution to cultural anthropology.

Rossi-Landi (1968) experimented the opposite procedure: he applied categories elaborated in the study of nonverbal communication sign structures, the categories of economics in its classical phase of development (with Ricardo and Marx) to verbal language. However, the difference between Lévi-Strauss's approach and Rossi-Landi's is substantial and is the difference between *ontologic structuralism* (Lévi-Strauss) – criticized by Eco in *La struttura assente* (1968) – and *methodologic structuralism* (Rossi-Landi).

Lévi-Strauss's reasoning is questionable when he applies the categories of verbal language to nonverbal communication in the name of “recurrent hymns to the *esprit humain*”, appealing to a universal unconscious activity, to universal structures of the *esprit humain*. He refers to a combinatory principle subtending all codes, an elementary mechanism grounded in the human mind. Therefore, the universe of social relations, myths, and language becomes the stage for a game played behind our backs, which does not involve us as responsible agents. On this account human individuals do not determine their own relations but *are related*

passively according to universal laws and structures which they obey automatically.

Instead, Rossi-Landi recognizes human beings as the concrete subjects of history, the responsible agents of culture and communicative systems which led to his thesis of the *homology* between verbal and nonverbal communication. Linguistic and nonlinguistic work are placed on the same level (Rossi-Landi 1968, Eng. trans.: 36). A global semiotic approach addresses human beings as *homo loquens* and *homo laborans*, recognizing that they are constructed historically with the production of instruments and artefacts, verbal and non-verbal. *Methodological structuralism* is connected to the homological method and formulation of a unitary definition of the human being as an animal that speaks and works, two modes of social behavior described as homologous.

The homology between material and linguistic production throws new light on the concept of double articulation in language (Martinet 1960). Transition from articulation of sentences into words and monemes, to articulation of monemes into phonemes evidences the dual orientation of the processes of linguistic production (Rossi-Landi 1968, Eng. trans.: 119–121, 158–158). Speakers carry out linguistic work – phylogenetically and ontogenetically – proceeding from sounds that are initially disarticulate to articulate words, phrases and sentences of increasing complexity.

The structural theory of double articulation assumes that language is a formal machine, while neglecting experience and the needs of linguistic behavior. It also neglects the problem of the generation of meaning and use of sentences, limiting itself to a description of their constituent parts. When sentences are analyzed or *ordered* (Martinet) into words and monemes and monemes into phonemes, nothing is said about semantic content at the level of sentences as opposed to the level of monemes and words, and at the level of monemes as opposed to the level of phonemes. Nothing is said about the human operations that produce semantic content. The work of analyzing sentences into words and monemes, and monemes into phonemes is abstract analytical work. However, analysis must not lose sight of the concrete social linguistic work which produces these “pieces”, nor of the overall machinery they belong to as, instead, the linguists tend to do. Abstract analytical work must not be mistaken for the concrete social linguistic work which produces languages and which continues when we speak, when we use the materials, instruments and models of linguistic capital.

An interdisciplinary semiotic approach, intersemiotic translation of different approaches to social structures in different fields is favored by a *homological scheme for linguistic production* (Rossi-Landi 1968, Eng. trans.: 118–152). Unlike double articulation theory the latter is potentially

interdisciplinary because it is intentionally *predisciplinary*. To refer to a pre-categorical level with respect to the categorical *already-made-world* means to question the idea of science as already formed and defined, and to criticize scientific specialization when it loses sight of the human needs for which it was originally developed.

5. *The semiotic animal is also a structuralist animal*

A scientific approach studies a world that is in constant movement and transformation, formulating laws and hypotheses about it. These can be formulated on the basis of the constants, states of equilibrium, systematic and essential aspects present in the world. Equilibrium or stability (in nature and culture) uniquely concerns a system of elements relatively isolated from other systems, which exists objectively and constitutes a potential object of knowledge. Therefore, to know reality we must understand the laws of its dynamics and development as well as the structural laws of relatively isolated systems in a state of relative equilibrium. We need to study the structures of dynamics and the dynamics of structures. A global understanding of reality requires consideration of these two types of complementary law¹. To study the (genetic, causal) laws of something's development means to understand the (coexistent, morphologic) laws of its structure. Knowledge of structure is just as essential as knowledge of the genesis and development of the objects under observation.

This is why knowledge of coexistential, morphologic laws is among the most ancient forms of knowledge in human history: it dates back to when human beings learnt to differentiate among plants and animals, when they learnt to articulate reality on the basis of the capacity (acquired with practice) to recognize the coexistential traits of differentiation. As a semiotic animal the human being is also a *structuralist animal* (Schaff 1974). Structuralism is not only a trend among semioticians, but also among human individuals in everyday life insofar as they are human.

¹ In relation to the issues discussed in this paper it is important to signal the morphodynamic structuralist tradition featuring René Thom and Jean Petitot. This particular trend has made an important contribution to a deeper understanding the role of morphologies in the development and dynamics of structures (see, e.g., Thom 1972;

Petitot 1985). However, I can only signal these aspects of the topic under discussion in the present paper given space limitations, reserving myself for closer examination in my ongoing research.

References

MIKHAIL M. BAKHTIN
“From Notes Made in 1970-71.” Eng. trans. in M. Bakhtin 1986,
132-58.
1986 *Speech Genres & Other Late Essay*. Austin: Austin University
of Texas Press, 1970–71.

GREGORY Bateson, J. Ruesch
Communication, New York: Norton and Company, 1951.

MASSIMO A. BONFANTINI
Le tre tendenze semiotiche del novecento, *Versus* 30: 273–294, 1981.

MASSIMO A. BONFANTINI, SUSAN PETRILLI, AUGUSTO
PONZIO
Dialoghi semiotici, Naples: E.S.I., 2006.

PAUL BOUISSAC (ed.)
Encyclopedia of Semiotics, New York: Oxford University Press,
1998.

ROCCO CAPOZZI (ed.)
Reading Eco. An Anthology, Foreword T. Sebeok, Bloomington:
Indiana
University Press, 1997.

RUDOLPH CARNAP
Philosophy and Logical Syntax, London: Kegan Paul, 1934.
Foundations of Logic and Mathematics, Chicago: University of
Chicago Press, 1939.

NOAM CHOMSKY
Syntactic Structures, The Hague: Mouton, 1957.
Aspects of a Theory of Syntax, Cambridge (Mass.): MIT Press,
1965.
Knowledge of Language, New York: Praeger, 1986.

UMBERTO ECO
Opera aperta, Milan: Bompiani, new ed. 1976. *The Open Work*,
Cambridge: Harvard University Press, 1989, 1962.
La struttura assente, Milan: Bompiani, new ed. 1980). [Absent
Structure.], 1968.
Trattato di semiotica generale, Milan: Bompiani; *A Theory of
Semiotics*, Bloomington: Indiana University Press, 1976, 1975.
I limiti dell'interpretazione, Milan: Bompiani; *The Limits of
Interpretation*, Bloomington: Indiana University Press, 1990.
Kant e l'ornitorinco, Milan: Bompiani; *Kant and the Platypus*, New
York: Harcourt Brace, 1999, 1997.

UMBERTO ECO, RICHARD RORTY, JONATHAN CULLER,
CHRISTINE BROOKE-ROSE
Interpretation and Overinterpretation, ed. Stefan Collini, Cambridge:
Cambridge University Press, 1992.

MICHAEL HALLIDAY
An Introduction to Functional Grammar, London: Edward Arnold,
1984.

EDMUND HUSSERL
Erfahrung und Urteil, ed. L. Landgrebe, Praha: Akademia; *Experience
and Judgment*, revised and ed. L. Landgrebe, Eng. trans. J. S. Churchill and
K. Ameriks, Evanston: Northwestern University Press, 1973, 1948.

CLAUDE LEVI-STRAUSS
1958a "The Structural Study of Myth," in *Myth. A Symposium*, ed.
T. Sebeok, pp. 81–106, Bloomington: Indiana University Press.
1958b *Anthropologie structurale*, Paris: Plon.

BRONISLAW MALINOWSKI
"The Problem of Meaning in Primitive Languages," in C.K. Ogden
and I.A. Richards 1923, pp. 296–336, 1923.

ANDRE' MARTINET

Éléments de linguistique générale, Paris: Colin, 1960.

KARL MARX

Capital, Vol. 1; Eng. trans. B. Fowkes, intro. E. Mandel, London: Penguin Books, 1976; Vol. 2, 1978; Vol. 3, Eng. trans. D. Fernbach, Intro. E. Mandel, London: Penguin Books, 1981 (in assoc. with New Left Review), 1976–1981.

CHARLES MORRIS

Writings on the General Theory of Signs, ed. T. Sebeok, The Hague: Mouton, 1971.

CHARLES K. OGDEN, & IVOR A. RICHARDS

The Meaning of Meaning, London: Harcourt Brace, 1923.

CHARLES S. PEIRCE

Collected Papers, Vols. I-VI, ed. C. Hartshorne, P. Weiss, A. W. Burks. Cambridge (Mass.): The Belknap Press, Harvard University Press. [CP followed by volume and paragraph number.], 1931–1958.

JEAN PETITOT

Morphogenèse du Sens. Paris: PUF, 1985.

SUSAN PETRILLI

Sign Crossroads in Global Perspective. Semioethics and Responsibility. New Brunswick: Transaction Publishers, 2010.

Expression and Interpretation in Language. New Brunswick: Transaction Publishers, 2012.

SUSAN PETRILLI, & AUGUSTO PONZIO

Semiotics Unbounded. Toronto: Toronto University Press, 2005.

Semiotics Today. From Global Semiotics to Semioethics. Ottawa: Legas, 2007.

Lineamenti di semiotica e di filosofia del linguaggio. Bari: Graphis, 2008.

AUGUSTO PONZIO

Man as a Sign. Berlin: Mouton de Gruyter, 1990.

Linguistica generale, scrittura letteraria e traduzione. Perugia: Guerra, 2nd ed. 2007, 2004a.

Semiotica e dialettica. Bari: Edizioni dal Sud, 2004b.

2006 *The Dialogic Nature of Sign*. Ottawa: Legas, 2006.

La filosofia del linguaggio. Segni, valori, ideologie. Bari: Giuseppe Laterza, 2011.

Linguística Chomskyana e ideologia social. Tradução & Apresentação de Carlos Alberto Farmaco. Curitiba, Paraná (Brazil): Editora UFPR, 2012.

ROLAND, POSNER, KLAUS ROBERING, & THOMAS A. SEBEOK
(ed.)

Semiotik/Semiotics. 3 Vols., Berlin: Walter de Gruyter, 1997–2004.

FERRUCCIO ROSSI-LANDI

Significato, comunicazione e parlare comune. Padua: Marsilio, new ed. A. Ponzio, 2006, 1961.

Il linguaggio come lavoro e come mercato. Milan: Bompiani; new ed. A. Ponzio, 2003; *Language as Work and Trade*. South Had1ey (Mass.): Bergin and Garvey, 1983, 1968.

Linguistics and Economics. The Hague: Mouton; 2nd ed., 1977, 1975.

FERDINAND DE SAUSSURE

Cours de linguistique générale, eds. C. Bally and A. Secheaye. Paris: Payot; *Course in General Linguistics*, Eng. trans. W. Baskin, Intro. J. Culler. London: Peter Owen, 1959, 1974, 1916.

ADAM SCHAFF

Strukturalismus und Marxismus. Vienna: Europaverlag; *Structuralism and Marxism*. Oxford: Pergamon Press, 1974.

THOMAS A. Sebeok

The Sign & Its Masters. Texas: The University of Texas Press; It. trans. and Intro. S. Petrilli, pp. 15–21, *Il segno e i suoi maestri*, Bari: Adriatica, 1979.

A Sign Is Just a Sign. Bloomington: Indiana University Press; *A Sign is just a sign. La semiotica globale*, It. trans. and Intro., 7–19, S. Petrilli. Milan: Spirali, 1998, 1991.

Global Semiotics. Bloomington: Indiana University Press, 2001.

CLAUDE SHANNON, WARREN WEAVER

The Mathematical Theory of Communication. Urbana: University of Illinois Press, 1949.

SEBASTION SHAUMYAN

Strukturnaja linguistica. Moscow: Nauka; *A Semiotic Theory of Language*, Bloomington: Indiana University Press, 1987, 1965.

GEORGE STEINER

After Babel. London: Oxford University Press, 1975

RENE' THOM

Stabilité Structurelle et Morphogénèse. Paris: Interéditions, 1972.

GIAMBATTISTA VICO

Principi di Scienza nuova, 3 Vols., ed. F. Nicolini. Turin: Einaudi, 1976.

VISIONI DELLO STRUTTURALISMO: BARTHES, DELEUZE, DERRIDA

di Luciano Ponzio

Un giorno, nel bosco, qualcuno li fermo a guardarlo dipingere, gli domanda ansiosamente: “Ma dove vedete, Monsieur, quel bell’albero che mettete qui?”

Corot si toglie la pipa di bocca e senza voltarsi indica col cannello una quercia dietro di lui (P. Valéry 1934:139).

Abstract

Independently from distinctions of the manualistic type between structuralism and post-structuralism and from whether a position belongs or not to what has generally been indicated as “structuralism”, with special reference to France, the positions taken by Barthes, Deleuze e Derrida, whether directly or indirectly, is particularly interesting. More than on structuralism, the focus in this paper is on the concepts, themes, instruments and terms customarily described as “structuralist” as used by the three authors mentioned. All three have influenced the critique of the “subject” in the direction of reflection on the concept of difference, otherness, unrepeatability and singularity. Each thematize the impossibility of return to “prestructuralist” positions as much as the need to proceed beyond what is tagged “structuralism”.

63

Indépendamment des distinctions que donnent les manuels entre le structuralisme et le post-structuralisme et la détermination de l'appartenance ou de la non appartenance de ce qui est généralement, avec une référence particulière à la France, considéré comme «structuralisme», est particulièrement intéressant d'examiner les positions qui, directement ou indirectement – plutôt que par rapport au structuralisme, par rapport aux les concepts, les thèmes, les catégories et les termes habituellement considérées comme «structuralistes» – ont pris trois auteurs dans leur critique du «sujet» par la réflexion sur la différence, l'altérité, l'unicité et aussi la singularité: Barthes, Derrida et Deleuze. Ces auteurs reconnaissent, en le même temps, l'impossibilité de revenir à des positions “pré-structuraliste», et la nécessité d'aller au-delà de ce qui est étiqueté comme «structuralisme».

Indipendentemente da distinzioni di tipo manualistico tra strutturalismo e post-strutturalismo e dalla determinazione della appartenenza o non appartenenza a ciò che generalmente, soprattutto con riferimento alla Francia, è stato indicato come “strutturalismo”, è particolarmente interessante considerare la posizione che direttamente o indirettamente, più che nei confronti dello strutturalismo, nei confronti di concetti, temi, strumenti e anche termini, solitamente ritenuti “strutturalisti”, hanno assunto tre autori che, pur impiegandoli abitualmente, si sono distinti, anche tra loro, per averne fatto un uso che ha piegato la critica del “soggetto” alla riflessione sulla differenza, sull’alterità, sulla irripetibilità e anche sulla singolarità: Barthes, Deleuze e Derrida. C’è negli autori indicati tanto la consapevolezza dell’impossibilità del ritorno a posizioni che potremmo indicare provvisoriamente e sommariamente come “pre-strutturaliste”, quanto, al tempo stesso, un procedere oltre (anche questo irreversibile), rispetto a ciò che viene etichettato come “strutturalismo”.

1. *Premessa*

Indipendentemente da distinzioni di tipo manualistico tra strutturalismo e post-strutturalismo e dalla determinazione della appartenenza o non appartenenza a ciò che generalmente, soprattutto con riferimento alla Francia, è stato indicato come “strutturalismo”, è particolarmente interessante considerare la posizione che direttamente o indirettamente, più che nei confronti dello strutturalismo, nei confronti di concetti, temi, strumenti e anche termini, solitamente ritenuti “strutturalisti”, hanno assunto tre autori che, pur impiegandoli abitualmente, si sono distinti, anche tra loro, per averne fatto un uso che ha piegato la critica del “soggetto” alla riflessione sulla differenza, sull’alterità, sulla irripetibilità e anche sulla singolarità: Barthes, Deleuze e Derrida. C’è negli autori indicati tanto la consapevolezza dell’impossibilità del ritorno a posizioni che potremmo indicare provvisoriamente e sommariamente come “pre-strutturaliste”, quanto, al tempo stesso, un procedere oltre (anche questo irreversibile), rispetto a ciò che viene etichettato come “strutturalismo”.

Indipendentemente da distinzioni di tipo manualistico tra strutturalismo e post-strutturalismo e dalla determinazione della appartenenza o non appartenenza a ciò che generalmente, soprattutto con riferimento alla Francia, è stato indicato come “strutturalismo”, è particolarmente interessante considerare la posizione che direttamente o indirettamente, più che nei confronti dello strutturalismo, nei confronti di

concetti, temi, strumenti e anche termini, solitamente ritenuti “strutturalisti”, hanno assunto tre autori che, pur impiegandoli abitualmente, si sono distinti, anche tra loro, per averne fatto un uso che ha piegato la critica del “soggetto” alla riflessione sulla differenza, sull’alterità, sulla irripetibilità e anche sulla singolarità: Roland Barthes, Gilles Deleuze e Jacques Derrida.

Lo spostamento dal significato al significare, della significazione alla significatività, l’assunzione della differenza in termini di differimento, l’attenzione verso ciò che Barthes chiama il “terzo senso”, la critica del fonocentrismo attraverso la distinzione della scrittura dalla trascrizione, comportano una nuova proposta dell’indagine sul segno, sulla parola, sul testo ma anche sul “vivere insieme”, che da una parte contribuisce all’ampliamento ma anche all’“aggiustamento” della prospettiva della semiotica, e dall’altra sollecita la riconsiderazione di orientamenti e posizioni “criptosemiotiche” che sul rinvio, sulla differenza non indifferente, sulla critica della totalità e della sintesi, sulla apertura e sulla interrelazione, sull’alterità anziché sulla identità hanno insistito.

C’è negli autori indicati tanto la consapevolezza dell’impossibilità del ritorno a posizioni che potremmo indicare provvisoriamente e sommariamente come “pre-strutturaliste” e connotarle come incentrate sul “cogito”, quanto, al tempo stesso, un procedere oltre (anche questo irreversibile), ciascuno secondo una visione propria e singolare, rispetto a ciò che – secondo quelle ripartizioni e classificazioni tutt’altro che “strutturaliste” perché basate sull’idea della “iscrizione” per scelta personale, della preferenza, dell’adesione, del “voto” da parte di questo o di quest’altro “soggetto” – viene etichettato come “strutturalismo”.

2. Criteri di riconoscimento dello strutturalismo secondo Deleuze

In “A quoi reconnaît-on le structuralisme?” (1967, it. 2007) – , Deleuze più che della definizione dello strutturalismo (che risponde alla domanda ontologico-ipostatizzante “che cos’è?”), si occupa dei criteri del suo riconoscimento. Questi “criteri” sono stabiliti in base ad alcune nozioni ricorrenti, malgrado la diversità dei campi di esplorazione e le “découvertes et créations singulières”, in quel “système d’échos” individuabile tra autori tra loro indipendenti, quali Lévi-Strauss, Lacan, Foucault, Althusser, Barthes... (v. ivi: 214, 243).

Ciò che qui mi interessa è evidenziare che queste nozioni che Deleuze individua sono quelle che hanno reso e rendono possibile uno strutturalismo non “generico” e neppure trasformato da “metodologico” in “ontologico”¹, Indicherei quest’altro strutturalismo come “strutturalismo critico”². Si tratta dello strutturalismo che si è andato liberando da forme di sclerosi ontologista, certamente riscontrabili nei presupposti e/o nelle

conclusione di qualche suo orientamento, ma altrettanto certamente non assumibili come costituzionali, genetiche o croniche.

Quest'altro strutturalismo, che a mi sembra ravvisabile in Barthes , Derrida e nello stesso Deleuze, risulta refrattario nei confronti dell'“inganno delle costanti”, degli schemi rigidi, del mito dello schema degli schemi. Esso sposta l'attenzione dalla nozione ingenua di segno, come unità a sé stante, alla rete segnica di molteplici e mutevoli relazioni focalizzando il *testo*, inteso come particolare porzione di tale rete, secondo due aspetti che caratterizzano la struttura: la posizione e la differenza.

Presentate senza seguire l'ordine espositivo di Deleuze le nozioni o parole chiave sono le seguenti

– quella di *grado zero*, per cominciare dalla meno trattata e di cui tuttavia egli dice con tono perentorio (1967: 235): “Non c'è strutturalismo senza questo grado zero: Sollers e Faye amano evocare la *macchia cieca* [la *tache aveugle*] per designare questo punto sempre mobile che provoca l'accecamento, ma a partire dalla quale la scrittura diviene possibile [...]”.

– il *simbolico*, come “terza nozione”, rispetto al “reale” e all'“immaginario” (cfr. *ivi*: 216). Simbolico, possiamo precisare, nell'accezione freudiana piuttosto che in quella di Cassirer (di cui va qui ricordato “Lo strutturalismo nella linguistica”, 1945). Il “simbolico” sta ad indicare una fuoriuscita, un movimento oltre l'ordine del reale e dell'immaginario (Deleuze 1967: 215-217). Non meno del ricorso al reale, anche l'appello all'immaginario (Bachelard, Jung) è fuori gioco (cfr. *ivi*: 228). Si esce anche dalle contrapposizione reale/fittizio, reale/possibile: nessuna attualità presente o passata nella struttura. Essa è un “non attuale” da cui l'attuale dipende. In questo senso è “virtuale”, con una sua realtà distinta da qualsiasi realtà attuale, con una sua idealità distinta da qualsiasi immagine possibile o idea astratta; è “ideale senza essere astratta” (*ivi*: 225).

– la *struttura*, ovviamente, ma ciò che qui mi interessa circa questa nozione sono le nozioni escluse in quanto fuorvianti (cfr. *ivi*: 217-218): *forma* (*Gestalt*), *figura*, *essenza*, *rappresentazione*. Escluse sono anche le contrapposizioni, come *senso proprio/senso figurato*, *intelligibilità/apparenza*, *reale/immaginario*, *designazione estrinseca/significato intrinseco*. Quindi un'altra nozione esclusa è *opposizione*: differenze, differenziazioni, scarti, rinvii, anziché opposizioni; differenza *posizionale* anziché differenza *opposizionale* (*ivi*: 229).

– *posizione*, ma non fissa né identificabile con i luoghi del discorso del reale e dell'immaginario, posizione in senso *topologico* e *relazionale*, nel senso di una “topologia trascendentale”, fondante la “psicologia dei ‘soggetti’” e le relazioni tra gli individui con i loro ruoli, generi, appartenenze, identità (cfr. *ibid.*). Proprio perché non indica nulla di fisso, originario, riferito a una

origine, a una genealogia, la nozione di “posizione” o di “posto” è inscindibilmente collegata con

– *mobilità, spostamento* (v. ivi: 218-219, 233-235). Ciò che si cerca “è sempre spostato. Ha per proprietà di non essere mai dove lo si cerca, ma in compenso di essere trovato dove non è” (ivi: 234). Alla non identificazione tramite assegnazione, riempimento di un posto, collocazione, appartenenza, genealogia, genere, è collegata la *critica del soggetto*, il quale ha proprio in tutto ciò le basi, le giustificazioni, gli appigli della propria identità.

– *soggetto*: Lo strutturalismo “contesta l’identità del soggetto, lo dissipa, lo fa passare di posto in posto, soggetto sempre nomade, fatto di individuazioni, ma impersonali, o di *singularità*, ma *preindividuali*” (ivi: 240, corsivo mio). Il soggetto dipende da un complesso di differenze e differimenti, la sua costituzione stessa consiste nel suo dividersi e differenziarsi.

– la nozione di *sensu esorbitante*, come *eccesso*, come “troppo senso” e comprensiva del *non-sensu* (si fa riferimento a Carroll; cfr. ivi: 220, 236). La ritroviamo in Barthes come senso *ottuso* (Barthes 1982 [1970]), distinto da *ovvio*, e anche da *acuto*, nell’accezione della geometria e in quella dispregiativa. Non è isolata questa rivalutazione del negativo: riguarda anche *superficiale*, *leggero*, *equivoco* e la messa in discussione di valori consacrati dall’ordine del discorso, come *umanesimo*.

– la nozione di *relazione*, che si sposta dal suo significato ovvio di rapporto *tra* termini già costituiti fuori di essa a quello di rapporto *costitutivo dei* termini in cui consiste. Deleuze (1967, 221-222) distingue tre tipi di relazione: *reale*, i cui i termini sono già specificati e in questo senso reali, per es. 3+2; *immaginaria* in cui i termini non sono specificati ma devono avere un valore determinato, come in $x^2+y^2 - R^2 = 0$; e infine quella *simbolica*, o *strutturale* in cui i termini sono in un rapporto differenziale come in dx su $dy = x$ su y , e si specificano reciprocamente (cfr. ivi: 221-222). Deleuze, per questo terzo caso, non si limita a dare un esempio tratto dalla matematica. Aggiunge che “l’origine matematica dello strutturalismo” va ricercata nel calcolo differenziale, liberato, come in Weirstrass, dal riferimento all’infinitamente piccolo e integrato in una pura logica di relazioni (ivi: 222). Deleuze non poteva fare riferimento, a questo proposito ai *Manoscritti matematici* di Marx (1968), che, criticando la fase “mistica”, “metafisica” del calcolo differenziale a partire da D’Alembert e da cui non è esente lo stesso Hegel, perviene autonomamente alle stesse conclusioni di Weirstrass. Probabilmente Deleuze avrebbe considerato con interesse la possibilità di collocare anche Marx all’“origine matematica dello strutturalismo”, ma, a parte ciò, testi di Marx come questo generalmente ignorati avrebbero forse potuto contribuire, nello strutturalismo, a evitarne o rivederne interpretazioni falsate.

– *singularità* e *singolare* (cfr. Deleuze 1967: 222-224): alla posizione, al posto, alla determinazione reciproca di rapporti differenziali (*différentiels*) corrispondono *singularità*, *singularità* di valore, di posizione spazio-temporale, che le caratterizzano e le rendono non intercambiabili. Per tali *singularità*, alla metafora del gioco degli scacchi, Deleuze preferisce la formula, “poetica e teatrale”, “*un coup de dés*” (ivi: 221). “La nozione capitale di *singularità*, presa alla lettera, sembra appartenere a tutti domini in cui c’è struttura”. E la formula un colpo di dadi “rinvia alle *singularità* rappresentate dai punti brillanti sulle facce dei dadi” (ivi: 222).

– *rinvio* di una relazione di *singularità* ad un’altra, non perché la riproduca, la rifletta o sia assemblabile con essa. Questo rinvio non ne relativizza l’alterità. Esso non è per analogia. Deleuze parla di “omologia” (ivi: 230). In ogni caso, si tratta di somiglianza che non è per identità, e quindi per cancellazione delle differenze, come nel *concetto*, ma di somiglianza di alterità irriducibili, come nella *metafora*. In questo confronto tra differenze e tra relazioni di differenze non esistono regole generali, e si tratta di “vera creazione”, “iniziativa”, “scoperta non esente da rischi”, ma non di immaginazione, di “identificazione immaginaria tra termini” (ivi: 230-231). Anche qui uno *spostamento* quindi, come avviene nella metafora e nella metonimia, ma senza riduzione ad esse a figure dell’immaginazione (cfr. ivi: 232). La nozione di *figura* è esclusa; tuttavia della metafora e della metonimia si tiene ampiamente conto, perché anch’esse implicano, e quindi esemplificano, spostamenti fra serie e termini lasciati nella loro *singularità* e alterità (cfr. ivi: 217-218).

– La “differenza” e, con essa, la distinzione tra “differenziale”, *différentiel/le* (la struttura) e “differenziante”, *différentiateur/trice* (il suo effetto). Il virtuale è, al tempo stesso, *indifférencié* e completamente *différentié*. Attualizzarsi equivale a *se différencier* nello spazio e nel tempo. Ogni *différenciation* è attualizzazione, sicché risulta un duplice aspetto della differenza: *différence* e *différenciation* – indicata con *différent/ciation* (v. ivi: 226-227; ed. fr. 2002: 252-253; v. anche Deleuze 1968: 358). La differenza non esclude la ripetizione anzi se ne avvale (v. Deleuze 1968: 337-388). Fra gli esempi quello del ritornello, a cui è dedicata un’intera sezione di *Millepiani* (Deleuze e Guattari 1980).

– *assenza di strutture ultime*, ivi comprese: quelle della linguistica (nessuna applicazione per analogia dei metodi e delle categorie prese in prestito da essa, operazione propria di una visione glottocentrica, fonocentrica); la “struttura economica” (“che non esiste mai pura ma ricoperta dalle relazioni giuridiche, politiche, ideologiche”), le “strutture sociali etnografiche”, “malgrado certe pagine un po’ precipitose di Lévi- Strauss” (Deleuze 1967: 228 e 239).

– la nozione di *strutturalismo*, in conclusione. Proprio in coerenza con la critica della nozione di identità, di identificazione, di individuazione, Deleuze (ivi: 237), prima di arrivare alla conclusione del testo, già avverte che “E bene che la domanda ‘da che cosa si riconosce lo strutturalismo’ conduca all’affermazione di qualcosa che non è riconoscibile o identificabile”

3. *Uno strutturalismo riconoscibile come “critico”*

Ho accennato all’importanza, anche necessità (già segnalata da Eco (1975: 283), del passaggio dalla nozione di *segno* come unità astratta, e da quelle connesse di codice e di messaggio, al *testo*, come porzione della rete segnica.

Barthes in “Il terzo senso” ([1970] 1982: 42-45) propone appunto il *passaggio*, per lui irreversibile, dal livello *informativo* della semiotica della *comunicazione* o del *messaggio* e da quello *simbolico* (nell’accezione di Deleuze 1967) della semiotica della *significazione* (Barthes 1964) al livello “rischioso” del “terzo senso”, quello della *significanza*, che conduce, “attraverso la via aperta da Kristeva, che ha proposto il termine” (Barthes 1982: 44) a una *semiotica del testo*. Ebbene, *in una semiotica così orientata sono ritrovabili e risultano avvalorate tutte le nozioni chiave sopra individuate nei “criteri di riconoscibilità dello strutturalismo”*. E ciò soprattutto se si considera il testo non semplicemente *nelle* ma specificamente *attraverso* le sue espressioni artistiche, letterarie, pittoriche, fotografiche, cinematografiche, ecc.³ Considerato in in questo senso e in questa prospettiva, il testo è scrittura che non lascia messaggi, non rilascia dichiarazioni, – “passo senza orma” (*pas sans pas*) direbbe Derrida (1978: 16). Esso non è costretto da scelte oppositive – significato/significante, figura/sfondo, forma/contenuto, interno/esterno, figurativo/non figurativo (v. Deleuze 1981).

“Il terzo livello del senso”, è proprio della “scrittura” distinta dalla “trascrizione”, della “scrittura intransitiva” dello “scrittore” distinto dagli “scriventi”, della scrittura come capacità di “significanza” che non è limitata al segno scritto. Barthes (1988) infatti ne parla riferendosi ad alcuni fotogrammi di Eizenštejn.

Sul rapporto tra il testo artistico e la comunicazione-informazione si interroga Deleuze (2002: 263, 265-66). Comunicare un’informazione significa “far circolare una parola d’ordine [...]. Il che equivale a dire che l’informazione è proprio il sistema del controllo. Che rapporto c’è allora tra l’opera d’arte e la comunicazione? Nessuno. In compenso, osserva Deleuze, c’è una forte affinità tra l’opera d’arte e l’atto di resistenza”, e solo in quanto atto di resistenza “essa ha qualcosa a che fare con l’informazione e con la comunicazione”: e cita Malraux: “l’arte è l’unica cosa che resiste alla morte”.

Il senso della significanza richiede uno *spostamento* dall'angusto tempo-spazio della contemporaneità a un tempo-spazio altro⁴, incomparabile con l'attuale e con suoi interessi, *per rivivere* in un "tempo grande" (Bachtin) e secondo un'"esperienza grande" – in questo senso "resistenza alla morte", ma anche resistenza all'immiserimento e al degrado della vita

"La via aperta da Kristeva" (Barthes) passa anche attraverso Bachtin (che Kristeva ha contribuito a far conoscere in Francia). Bachtin (in "Sui generi di discorso", 1952-53, in Id. 1979: 245-290) distingue tra generi e testi primari o semplici o diretti (del discorso – e dello sguardo, potremmo aggiungere – diretto, oggettivo e oggettivante) e generi e testi secondari o complessi (o della parola in ascolto e della visione eccedente e disoggettivante). I primi sono i generi e i testi ordinari, i secondi sono i generi e i testi artistici, i quali raffigurano, secondo un'eccedenza di visione che fuoriesce dalla rappresentazione i testi semplici, ordinari, e possono quindi rendere conto della loro struttura.

Derrida, in *Il sogno di Benjamin* (2002a: 50), fa notare l'importanza, dell'interesse per la letteratura come per le altre arti (pittura, musica, cinema) per il decentramento che esse possono produrre nella filosofia, nelle scienze umane e nel complessivo mondo culturale.

Nella riflessione sul cinema (1989), dove trovano impiego categorie sia bachtiniane sia di matrice peirciana, Deleuze considera la portata artistica del discorso indiretto libero, evidenziata da Bachtin e Vološinov, e la sua possibilità di trasposizione nel testo filmico, ottenendo ciò che Pasolini chiama "soggettiva libero indiretta", quale punto di incontro non solo di piani-sequenza diversi, ma anche di piani diversi per visione e valore: quotidiano e fantastico, prosaico e poetico, triviale e nobile.

Ritroviamo il concetto di *spostamento*, nella riflessione di Barthes sul rapporto tra testo di *signifiance* e lingua. La scrittura letteraria e in generale artistica consiste nel non farsi trovare nel posto del soggetto, là dove si presume che esso in quanto tale, nella sua identità, nella sua appartenenza, si trovi. Questo *deplassement* rende possibile dire ciò che per la scrittura ammaestrata, addestrata a comunicare è "indicibile". A una *scrittura-fattorino*, *portalettere* (*facteur*, Derrida 1975) si interpone, interferendo, una scrittura di ricerca.

Assecondare il "carattere fascista della lingua" (Barthes 1977) rispondendo alle sue interrogazioni implicite secondo il suo ordinamento di cose e rapporti, è accettare la logica dell'interrogare e del voler sentire, dell'ascolto prescritto, "applicato" (Barthes e Havas 1977). Altra cosa è l'ascolto come "lasciar manifestare", "che si apre a tutte le forme di polisemia, di sovradeterminazione, di sovrapposizione, disgregando la Legge che prescrive l'ascolto diretto, univoco" (ivi: 989). Soprattutto nel settore dell'arte

ontemporanea, aggiungono Barthes e Havas, “ciò che viene ascoltato è la dispersione stessa, il gioco di specchi dei significanti”, che “è la *significanza*, distinta dalla *significazione*” (1990). Per quanto concerne la musica, l'esempio in Barthes e Havas riguarda Cage, dove, tra l'altro, le *coup de dés* (Deleuze 1967) è preso alla lettera e messo in pratica.

L'ascolto come “lasciar manifestare” mette la lingua in “variazione continua”, permette di “essere bilingui, ma in una sola lingua, in una lingua unica... Essere uno straniero, *ma* nella propria lingua... Balbettare, ma essendo balbuziente nel linguaggio stesso, e non soltanto nella parola...” (Deleuze in Bene e Deleuze 1979: 79). Ciò comporta un movimento di extralocalizzazione (Bachtin), di “deteriorizzazione” (Deleuze), in cui la “propria” stessa lingua è avvertita in tutta la sua estraneità, come “lingua dell'altro”, e senza che risultino contraddittorie le due proposizioni (Derrida, 2004: 14): – *Non si parla che una sola lingua.– Non si parla mai una sola lingua.*

Questa doppia formula è considerata da Derrida sia la legge di ciò che chiamiamo traduzione sia la legge stessa del parlare come traduzione. Che parlare sia traduzione risulta dal parlare stesso e dal comprendere e non solo dall'interpretare e dire in altre parole.

Ciò che accomuna traduttore e scrittore è il fatto che entrambi non usano la lingua direttamente, non parlano a nome proprio. Essi, dice Derrida (*ibid.*), vivono la verità del rapporto con la lingua e con la parola, perché, ciascuno dovrebbe poter dire: “non ho che una sola lingua e (ora, ormai, permanentemente) non è la mia”.

La traduzione non è semplicemente rapporto tra due lingue, ma anche e soprattutto tra due *serie singolari di relazioni*, tra due testi. E non è trascrizione. Artaud traducendo Carroll lo riscrive. Ma anche il testo di Carroll, stando a quanto osserva Derrida, è una traduzione; a dire di Artaud, una cattiva traduzione, perché le cose che dice e le parole che usa non riescono ad affrancarsi dalla rappresentazione imposta dalla lingua con la sua grammatica e con il suo ordine del discorso. E quindi ad Artaud quello di Carroll sembra la copia sbiadita del testo da lui ha riscritto traducendolo. Di parere non diverso si dichiara Deleuze (1993) che nel saggio del '67 si era già riferito a Carroll per spiegare la nozione di senso come comprensivo del non-senso, e che (in Deleuze 1993: 37-38), a proposito di Carroll, parla di “sbirciatina nello specchio tenendo lontano il doppio intravisto”. Anche nei disegni Artaud traduce. La sua opera si costruisce nell'intersezione di scrittura letteraria, teatro e pittura. Derrida (1986) dedica particolare attenzione al rapporto tra queste tre serie diverse di scrittura, come pure al rapporto in Artaud tra disegno e supporto lacerato e corrosivo, che egli chiama “sogettile”, considerandolo l'elemento caratterizzante in quanto

testimonianza di una “operazione crudele” contro la rappresentazione e la lingua.

Il testo complesso, il testo di scrittura, “lavora la lingua”, come dice Barthes (“*Theorie du texte*” [1973] in 1998: 232) a proposito del testo letterario, *decostruendo* (Derrida) la lingua di comunicazione, di rappresentazione, rendendosi in un’altra lingua, escogitando “una lingua nella lingua” (Deleuze). La lingua è ingombra di stereotipi, allo stesso modo in cui lo è la superficie della tela su cui dipingere, descritta da Deleuze (1981: 156-166) come tutt’altro che bianca. “È per questo che dico che la pittura incorpora una catastrofe: il quadro esce da una catastrofe ottica, che resta presente sul quadro stesso” (“Deleuze 1999: 109-110).

La raffigurazione dei testi complessi o secondari, dei testi artistici, non è fuori dalla realtà, ma fuori dalla visione ufficiale, ordinaria, della realtà. La visione del testo artistico consiste nel “farsi un’ottica” (P. Cézanne) *altra*, rispetto a quella del codice di riconoscibilità e di conferma. La visione artistica si orienta verso un affrancamento dal visto, dal vissuto, dal fatto, dal precostruito (rinvio a L. Ponzio 2002, 2004, 2010). Derrida (1981: 245 e ss.) ironizza sull’interpretazione di *Le scarpe* di Van Gogh tramite l’inferenza: Van Gogh ha dipinto delle scarpe da contadino; il quadro è firmato “Vincent 87”; a quell’epoca, Van Gogh era a Parigi, lontano dai contadini; dunque le scarpe da contadino erano le sue. Sicché, per metonimia, il dipinto è un autoritratto. Così l’interpretazione del testo, pittorico o letterario, diventa *identificazione, attribuzione, restituzione*, come accade spesso nella “critica” dei critici.

Per la visione di pittore-scrittore, distinta dallo sguardo ordinario, non è questione di vista. Per la visione artistica, al di là dell’ovvio, del visibile, ha poca importanza avere la vista ridotta. Anzi, dice Derrida (1990: 12), “Il disegno, se non il disegnatore, è cieco. In quanto tale e nel momento in cui si compie, l’operazione del disegnatore avrebbe qualcosa a che vedere con l’accecamento”. E allora con che occhi vedere? Una risposta ce la suggerisce Klee (1984: 191): “Compito scherzoso: ritrai te stesso senza specchio, senza le illazioni che ricaveresti dalla tua immagine riflessa in uno specchio. Esattamente come ti vedi, con l’occhio della mente, senza guardarti. Come nota Derrida (1990: 62-63), “l’invenzione del tratto non segue, non si regola su ciò che è presentemente visibile, e che sarebbe posto là davanti a me come un tema. Anche se [...] il modello è presentemente di fronte all’artista, [...] il tratto sfugge al campo visivo”. Anche perché “non appartiene all’ordine dello spettacolo, dell’oggettività spettacolare”. Proust ^(1954: 4-5) chiude gli occhi per lasciarsi invadere da un ricordo rimasto legato a un oggetto, a una sensazione, e lasciarsi arricchire da un’impressione passata, accessibile solo se conservata nella memoria,

perché, nel momento in cui è vissuta, egli dice, si presenta mescolata a sensazioni che la opprimono”.

La rinuncia alla figura non affranca dalla rappresentazione. Ciò è chiaro a Cézanne, osserva Deleuze (1981), come a Francis Bacon. Bacon, per sfuggire alla rappresentazione, non rinuncia alla figura ma oppone il “figurale” al figurativo. Per neutralizzare l’illustrazione, il figurativo, Bacon isola le figure in un cerchio o in un parallelepipedo e tiene separati i pannelli del trittico in modo da impedire che si costituisca tra di essi un nesso narrativo (v. ivi: 14-15). Una cosa analoga fa Barthes con lo stesso intento mettendo in ordine alfabetico le “figure” del “discorso amoroso”.

Possimo tornare alla nozione di “grado zero” sopra appena accennata ma “senza la quale, diceva Deleuze (1967), *pas de structuralisme*. Barthes comincia a occuparsene nel libro del 1953 *Il grado zero della scrittura* (1972) e vi ritorna in uno dei suoi ultimi corsi al Collège de France, (1977-78) intitolato *Il neutro*. Il neutro è in una scrittura (non solo scrittura letteraria: v. L. Ponzio 2010b) non ancora rappresa e presa nella lettera e alla lettera. Per dare un esempio di “scrittura neutra”, Barthes nel ‘53 si rifaceva a quei linguisti che, tra due polarità, individuano un terzo termine, detto “neutro” o “termine zero” (Barthes 1972:53). Nel corso del 1977-78 (2002b) il neutro è indicato da Barthes come ciò che elude il paradigma, l’opposizione fra due astrazioni quale condizione della loro differenza, e tende invece al riconoscimento di un’alterità non relativa, una differenza non indifferente, non individuale, ma singolare. Il neutro, al paradigma imposto dalla lingua in quanto *assertiva* e al suo aut-aut, risponde, potremmo dire con il copista di Melville, *I prefer not to* (v. Deleuze, “Bartleby, la formula” [1989], in Id. 1993). Il neutro sospende la struttura attributiva del parlare ordinario: “questa cosa è la tal cosa”, e, come Magritte, dichiara “ceci n’est pas une pipe”⁵. Si sottrae all’*ideosfera* (v. Barthes 2002b: 22), al discorso-legge non percepito come tale perché *doxa*, discorso ovvio, e dunque funzionale al potere e all’arroganza come volontà di potere⁶, alla riduzione della Storia in termini di opposizioni, conflitti, schieramenti (la “frenesia occidentale”). La scrittura è movimento di fuoriuscita dalla ideosfera e dalla logica assemblativa del concetto che cancella le differenze singolari. Una via di uscita è la metafora (ivi: 201) – che Bachtin considera una “forma del tacere” e Peirce espressione dell’“iconicità” –, ma non come figura retorica ma perché procede per affinità e lascia nella loro differenza i termini a confronto (nella bibliografia delle lezioni di Barthes c’è anche Vico).

L’interesse di Barthes per la singolarità nella sua unicità e incomparabilità, lo conduce alla domanda “bizzarra” del saggio sulla fotografia, *La camera chiara* (1980: 10): perché mai non potrebbe esserci una scienza del singolare, una *mathesis singularis* (e non più *universalis*)?.

Qui Barthes, attraverso la ricerca della fotografia di sua madre in cui possa ritrovarla proprio com'era nel rapporto con lui, riesce a mostrare come, persino il testo fotografico possa affrancarsi dalla sua funzione trascrittiva, identificativa e dal carattere indicale dell'impronta espostandosi nella direzione della scrittura. Qui la fotografia è fuori soggetto, fuori dall'orizzonte del soggetto, dell'esperienza, della conoscenza, dello sguardo, della possibilità di vedere, perché, si tratta della fotografia della madre a dodici anni.

Questa attenzione (come in Deleuze 1967) alla "singolarità", alla differenza extraindividuale, non preconstituita rispetto "rapporti differenziali", perdura e orienta la ricerca di Barthes negli ultimi due corsi al Collège de France sulla *Preparazione del romanzo*. Barthes fa dipendere l'unicità e insostituibilità, che non è mai in generale ma sempre per qualcuno, da ciò che egli chiama "*nuance*" (sfumatura). Ciascuna singolarità si distingue dal generale per una *nuance*. La *nuance* non ha nulla a che fare col rapporto soggetto-oggetto o con qualche particolare modo di vedere le cose: essa appartiene all'incontro ed è la differenza da cui nasce il desiderio di *scrittura*, la scoperta di una *nuova pratica di scrittura*, in un inscindibile collegamento con il desiderio di una *vita nuova*.

Chiediamoci a questo punto: in questi tre autori, Barthes, Deleuze, Derrida, così come essi hanno sviluppato la loro ricerca, ma, in effetti, come qui è stata presentata privilegiandone alcuni aspetti per me di maggiore interesse, è (ancora) "riconoscibile" lo strutturalismo? In considerazione delle nozioni o parole chiave secondo cui Deleuze nel 1967 ne stabiliva i criteri, sembrerebbe di sì. L'ho indicato come "strutturalismo critico", potrei anche dire "dissidente", per la messa in discussione, che lo caratterizza, di ciò che con Foucault possiamo chiamare l'"ordine del discorso". Se poi invece si ritiene che non è riconoscibile come strutturalismo, ricorderò di nuovo l'avvertimento dello stesso Deleuze: "E bene che la domanda 'da che cosa si riconosce lo strutturalismo?' conduca all'affermazione di qualcosa che non è riconoscibile o identificabile".

¹ In *La struttura assente* (1968: 253 e ss.) Eco distingue uno strutturalismo "generico" e uno strutturalismo non generico, a sua volta distinguibile in "metodologico" e in "ontologico" Quest'ultimo conferisce a "struttura" un valore "feticistico". Lo strutturalismo generico, rinvenibile nel pensiero occidentale già da Aristotele, si riferisce a oggetti strutturati, e dunque a "forme" a "organismi" anziché a modelli strutturali trasponibili, come avviene invece in quello non generico, dove

la struttura è schema, modello, sistema di differenze concernente fenomeni di ordine diverso. Nello strutturalismo ontologico il modello strutturale da procedimento operativo, come lo è, per esempio, in Hjelmslev (v. ivi: 286), viene fatto passare per struttura oggettiva.

² Eco (1968: 278-284) riconosce quest' "altro strutturalismo" nel contributo di Derrida (1967a) alla critica dello "strutturalismo applicato" che usa l'opera letteraria a conferma di un metodo prefabbricato fino ad espungere (v. "Forza e significazione" ¹ ([1963] all'inizio di Derrida 1967a), come accidentali e aberranti episodi e personaggi non collimanti con esso.

³ In riferimento al testo in questo senso e in questa prospettiva, ho proposto la nozione di *artesto* (v. L. Ponzio 2010a).

⁴ In riferimento alla scrittura letteraria Bachtin impiega il termine "cronotopo" per indicare "l'interconnessione sostanziale dei rapporti temporali e spaziali dei quali la letteratura si è impadronita artisticamente (...). A noi interessa il significato che questo termine ha nella teoria della relatività e lo trasferiamo nella teoria della letteratura quasi come una metafora (quasi ma non del tutto" ("Le forme del tempo e del cronotopo nel romanzo", in Bachtin 1979, p. 231)

⁵ V. su questo dipinto di Magritte, il saggio di Foucault (1973) dallo stesso titolo,

⁶ Sul potere visto anche attraverso la letteratura (Defoe, Wolf, Joyce), v. Derrida 2009 e 2010.

⁷ L'anno evidenziato è quello dell'ed. orig.; le pagine indicate sono dell'ed. it.

Riferimenti bibliografici⁷

ANTONIN ARTAUD.

Il teatro e il suo doppio, pref. di J. Derrida, 1961, Einaudi, Torino 2000.

"L'arve e l'aume" 1989, in Artaud, *Il sistema della crudeltà, Millepiani*, 11, 11-19, 1997.

MICHAÏL M. BACHTIN,

"Le forme del tempo e del cronotopo nel romanzo" 1937-38, in Bachtin 1975, pp. 251-405.

"Il problema dei generi del discorso" 1952-53, in Bachtin 1979, 245-290.

Estetica e romanzo, Einaudi, Torino 1975.

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

MICHAÏL M. BACHTIN; VALENTIN N. VOLOSINOV,
Parola propria e parola altrui nella sintassi dell'enunciazione, Pensa
Multimedia, Lecce 2010.

ROLAND BARTHES, R.
Elementi di semiologia, Einaudi, Torino 1964.
Il grado zero della scrittura (1953), 1972, Einaudi, Torino 1972;
1982.
Frammenti di un discorso amoroso, 1977, Einaudi, Torino 1981.
Lezione, 1978, Einaudi, Torino 1981.
La camera chiara, 1980, Einaudi, Torino 2003.
L'ovvio e l'ottuso, 1982, Einaudi, Torino 2004.
Oeuvres complètes, 5 voll., Seuil, Parigi 1993-2002.
Scritti, Einaudi, Torino 1988.
Comment vivre ensemble. 1976-77, Seuil, Parigi 2002a.
Le Neutre, 1977-78, Seuil, Parigi 2002b.
La preparazione del romanzo, 1979-80, Mimesis, Milano 2003.

ROLAND BARTHES; ROLAND HAVAS,
"Ascolto", *Enciclopedia*, Einaudi, Torino 1977.

CARMELO BENE; GILLES DELEUZE,
Sovrapposizioni, 1979, Feltrinelli, Milano 2002.

COSIMO CAPUTO,
Hjelmslev e la semiotica, Carocci, Roma 2010a.

ERNST CASSIRER,
Lo strutturalismo e la linguistica moderna, 1945, Guida, Napoli 1970.

GILLES DELEUZE,
Marcel Proust e i segni, 1964, Einaudi, Torino 1967.
"Da che cosa si riconosce lo strutturalismo?", 1967, in Deleuze
2002, trad. it. 2007, 214-244.
Differenza e ripetizione, 1968, Cortina, Milano 1997.
Logica della sensazione. Francis Bacon, 1981, Quodlibet, Macerata
2004.
Che cos'è l'atto di creazione?, 1983, Cronopio, Napoli 2006.
L'immagine movimento. *Cinema 1; L'immagine tempo*. *Cinema 2*,
Ubulibri, Milano 1984-1989.
Critica e clinica, Cortina, Milano 1996.

Divenire molteplice, Ombre Corte, Verona 1999.
L'isola deserta e altri scritti, 2002, Einaudi, Torino 2007.

GILLES DELEUZE; FELIX GUATTARI,
2010. *Millepiani. Capitalismo e schizofrenia*, 1980, Castelvecchi, Roma

JACQUES DERRIDA,
La scrittura e la differenza, 1967a, Einaudi, Torino 2002.
Della grammatologia, 1967b, Jaca Book, Milano 1969.
Il fattore della verità, 1975, Adelphi, Milano 1978.
La verità in pittura, 1978, Newton & Compton, Roma 2005.
Antonin Artaud. Forsennare il soggettivo, 1986, Abscondita, Milano

2005. *Memorie di cieco. L'autoritratto e altre rovine*, 1990, Abscondita,
Milano 2003.

Il monolinguisimo dell'altro, 1996, Cortina, Milano 2004.
Addio a Emmanuel Lévinas, 1997, Jaca Book, Milano 1998.
Che cos'è una traduzione "rilevante"?, 2000, in *Athanos*, X, n.s., 2,
1999-2000, 25-45.

Il sogno di Benjamin, 2002a, Bompiani, Milano 2003.
La bestia e il sovrano (lezioni 2001-03), 2 voll., 2008-10, Jaca Book,
Milano 2009-10.

UMBERTO ECO,
La struttura assente, Bompiani, Milano 1968.
Trattato di semiotica generale, Bompiani, Milano 1975.
Semiotica e filosofia del linguaggio, Bompiani, Milano 1984.
Kant e l'ornitorinco, Bompiani, Milano 1997.
Dall'albero al labirinto, Bompiani, Milano 2007.

MICHEL FOUCAULT,
L'ordine del discorso, 1970, Einaudi, Torino 2004.
Questo non è una pipa, 1973, Studio Editoriale, Milano 1988.

LOUIS HJELMSLEV,
Linguistica strutturale, 1948, in Bolelli 1971, 53-84.

PAUL KLEE,
Diari 1898-1918, Il Saggiatore, Milano 1984.

CLAUDE LEVI-STRAUSS,

Antropologia strutturale, 1958, Il Saggiatore, Milano 1966.
Il pensiero selvaggio, 1964, Il Saggiatore, Milano 1966.

EMMANUEL LEVINAS,
Su Blanchot, 1975, a c. di M. Fistetti, A. Ponzio, Palomar, Bari 1994.

KARL MARX,
Manoscritti matematici (1968), 1975, a c. di A. Ponzio, Spirali,
Milano 2008.

PIER PAOLO PASOLINI,
Empirismo eretico, 1972, Garzanti, Milano 2003.

CHARLES S. PEIRCE,
Opere, a c. di M. A. Bonfantini, Bompiani, Milano 2003.

SILVANO PETROSINO,
Jacques Derrida, Studium, Roma 2009.

AUGUSTO PONZIO,
"Bachtin e lo strutturalismo", in Silvestri, a c., 2010, 15-50.

LUCIANO PONZIO,
Icona e raffigurazione. Bachtin, Malevič, Chagall, Adriatica, Bari
2000; n. ed. 2008.
Visioni del testo, Graphis, Bari 2002; IV ed. 2010.
Lo squarcio di Kazimir Malevič, Spirali, Milano 2004.
L'iconauta e l'artesto. Configurazioni della scrittura iconica, Mimesis
Milano 2010a.
"La visione ottusa nella scrittura e nella pittura", 2010b, in J. Ponzio
et alii, 2010, 117-125.

JULIA PONZIO ET ALII
Roland Barthes. La visione ottusa, Mimesis, Milano 2010.

MARCEL PROUST,
Contre Sainte-Beuve (1954), 1971, Einaudi, Torino 1974.

FERDINAND DE SAUSSURE,
Corso di linguistica generale, 1922, Laterza, Bari 1972.

FILIPPO SILVESTRI,
*Semiotica, Filosofia del linguaggio, Linguistica generale. I grandi
autori, Plat, VIII, 3, 2010.*

PAUL VALERY,
Scritti sull'arte, 1934, TEA, Milano 1996.

Abstract

En 1973 Françoise Collin avait fondé et dirigé "Les Cahiers du Grif", le premier magazine féministe de langue française. Ses écrits abordent les noeuds théoriques et les problèmes politiques de la question des femmes et des différences entre les sexes. Dans tous ses écrits, elle a insisté clairement sur l'idée que la question de la différence n'est pas une question théorique mais pratique, complètement différente cependant de la théorie marxiste qui se réfère constamment à la production d'objets ou de biens matériels. Elle nous a appris à reconnaître la différence comme la matière et source de tout commencement, comme un fait indiscutable, enraciné dans la naissance, trop vite écartée comme re-production. Sa leçon restera celle de nous inviter à "mettre un monde au monde", nous mettant nous-mêmes au monde et faisant jaillir des formes qui ne sont pas encore prévues.

Françoise Collin in 1973 founded and directed *Les Cahiers du Grif*, the first french feminist magazine. Her texts addressed towards theoretical and political problems about women's issues and gender differences. In all her writings she clarifies the question of the difference as a practice, not is a theoretical question, however, completely different from the Marxist who constantly refers to the production of objects or economic materials. She has taught us to recognize the difference as a raw material and source of all starts, as indisputable fact, which is rooting in the birth, too hastily dismissed as re-production. Her principal lesson is "give at world the world," putting ourselves in the world and bringing forms not provided yet.

Françoise Collin nel 1973 aveva fondato e diretto i "Les Cahiers du Grif", la prima rivista femminista in lingua francese. I suoi testi hanno affrontato i nodi teorici e i problemi politici della questione femminile e della differenza tra i sessi. In tutti i suoi scritti ha insistito nel chiarire che la questione della differenza non è una questione teorica, ma una prassi, però, completamente diversa da quella marxiana che si richiama costantemente alla produzione di oggetti o di beni economici. Lei ha insegnato a riconoscere la differenza come materia e fonte di ogni inizio, come dato incontrovertibile, che si radica nella nascita, troppo frettolosamente liquidata come riproduzione. La sua lezione resterà quella che ci invita a "mettere al mondo un mondo", mettendo noi stesse al mondo e facendo avvenire forme non ancora previste.

Dopo, ci si accorgeva che la sua presenza aveva segnato momenti di grande autorità. Era sempre così. Come con i suoi testi. Come con le sue parole. Come con tutto ciò che si muoveva intorno a lei negli eventi culturali. Eppure nei suoi discorsi, come nei suoi libri, non era mai assertiva. Amava, piuttosto porre domande, e si metteva in ascolto, qualche volta brontolava tra sé e poi continuava con le domande, seguendo un filo che non si interrompeva. Che lei non avrebbe interrotto perché aveva accettato di partecipare con una relazione alla X edizione estiva “Scuola estiva della differenza” promossa dall’Università del Salento, con inizio il 10 settembre.

Françoise Collin è morta a Bruxelles il 1 settembre. Lì era nata il 18 aprile 1928 e aveva insegnato all’Università di Saint Louis, e poi all’Istituto Superiore di Formazione Sociale. Ma la sua città era Parigi, dove aveva tenuto i suoi seminari al Collège International de Philosophie e dove, nel 1985, aveva organizzato un convegno su Hannah Arendt che segnò la svolta nelle letture e studi arendtiani sino ad allora chiusi nell’orizzonte di un limitato liberalismo politico.

Filosofo, femminista, autrice anche di racconti e romanzi, si era interrogata sul senso della letteratura impegnata e sul rapporto tra scrivere e agire, sostenendo che la scrittura ha la funzione di vegliare su ciò che il discorso dominante dimentica o preclude, perché là dove l’agire è impossibile, scrivere condensa ogni agire. Reticente di fronte alla nozione di scrittura femminile, con cui spesso si pretende di definire ciò che veramente appartiene alle donne, Collin era in posizione critica rispetto a ogni forma di idealismo, a cominciare da quelle della cultura egemonizzata da Derrida, o rispetto alle derive essenzialistiche di altre interpretazioni. Preferiva sottolineare che il femminismo non è né un’ontologia, né una metafisica che definirebbe l’essere donna, ma un movimento politico e poetico che spinge le donne e ogni donna “a essere, senza pregiudicare ciò che sarà o dovrà essere questo essere, senza definire le identità”. In questa direzione, anche la questione del corpo e della corporeità era sempre da lei posta non come un dato, ma come un rapporto, che si significa nel linguaggio e nel dispiegarsi del senso.

Nel 1973 aveva fondato e diretto “Les Cahiers du Griff”, la prima rivista femminista in lingua francese, che continuò a dirigere sino al 1993. I suoi testi avevano affrontato i nodi teorici e i problemi politici della questione femminile e della differenza tra i sessi. Ma il suo percorso e impegno intellettuale era nella ricerca di un punto d’incontro e di scontro tra sé e gli altri, le altre, che era il punto di incontro e di tensione tra sé e la realtà, e questo non per portavi improbabili e superficiali o dialettiche conciliazioni o determinazioni, ma per trovare una misura di autenticità. Era il suo modo di

fare, di essere, era la sua politica. Perché, come aveva scritto giocando con le parole: “Essere *qualcuno* è essere *non-uno*”. Cioè riconoscersi nella pluralità. Una pluralità che non dissolve le singolarità, ma, senza farne l'icona vittoriosa, segna solo l'irriducibile singolarità di ciascuno, nella differenza, che ha il suo inizio costitutivo nella differenza dei sessi, che è la prima forma di pluralità.

Françoise Collin in tutti i suoi scritti ha insistito nel chiarire che la questione della differenza non è una questione teorica, ma una prassi. Una prassi, però, completamente diversa da quella marxiana che si richiama costantemente alla produzione di oggetti o di beni economici. Lei ci ha insegnato a riconoscere la differenza come materia e fonte di ogni inizio, come dato incontrovertibile, che si radica nella nascita, troppo frettolosamente liquidata come ri-produzione. Citando Hannah Arendt e, ancora una volta giocando con le parole, mostrava che questo nuovo modo di intendere la prassi non aveva nulla di ontologico, non si poneva con nessun richiamo all'essere o all'essenza. Anzi ne era la negazione: “*Le naître*, come *le n'être*, è la fonte della libertà, perché coincide con la capacità che ognuno ha, nascendo, di essere un nuovo cominciamento”. In questa direzione la sua filosofia politica esprimeva un interessante tentativo di rifondazione del mondo comune, che sostituisce alla ripetizione, causata dalla convinzione della pluralità dei medesimi, una pluralità di differenti tesi alla valorizzazione della singolarità e dell'impegno. Ognuno, essendo chiamato a giudicare e prendere delle decisioni, dà così corpo alla politica e alla cittadinanza.

Le letture sia di Maurice Blanchot, che di Hannah Arendt Hanno nutrito il pensiero di Françoise Collin. Del primo aveva evidenziato e fatto suo il rifiuto del sistema e delle costruzioni che sviluppano progetti e programmi, a favore di una attenzione per la modulazione dei toni, in una prospettiva in cui il tutto è sempre meno grande delle parti. Questo l'aveva portata al rifiuto dell'unità sistematica che però lasciava posto a un'altra concezione di unità, aperta e relazionale, senza chiusure, ma “polifonica” e “plurale” come amava dire con due termini che le erano cari. Polifonia e pluralità che ritornavano nel suo pensiero interrogativo e critico, facendo emergere il tema della libertà legato a quello della nascita. Perché la nascita, scriveva, non è la condizione per cominciare, ma è iniziativa, e l'iniziativa è nascita di qualcosa, è condizione di un nuovo cominciamento.

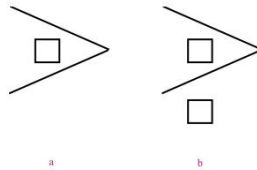
Della nascita come della differenza ha voluto sempre evitare ogni interpretazione ontologica o naturalista, che avrebbe portato ad assegnare alle donne e agli uomini una preliminare definizione. C'è una differenza dei sessi, ed è iscritta nel sociale e nel simbolico, ma questa differenza non si colloca in qualcosa o qualche luogo, si “déplace”. Si spiazza e spiazza, come

la dualità iniziale dei sessi, come l'agire, che è sempre plurale, e che consente la trasformazione delle posizioni. Anche di quelle del femminismo. Un agire, dunque, che si distingue dal fabbricare perché non ha alcun modello.

La sua lezione resterà quella che ci invita a "mettere al mondo un mondo", mettendo noi stesse al mondo e facendo avvenire forme non ancora previste. Infatti i modelli secolari non sono più veramente pertinenti, anche se fanno parte delle nostre eredità, dei nostri vissuti e del nostro immaginario; diventeranno nutrimento se sapremo allontanarcene. E tuttavia la prassi non fa "tabula rasa", ma riceve e trasforma, è sempre tra passato e avvenire.

THE MEANINGS OF STRUCTURALISM. CONSIDERATIONS ON STRUCTURES AND *GESTALTEN*, WITH PARTICULAR ATTENTION TO THE MASKS OF LÉVI-STRAUSS

by Göran Sonesson



*In homage to Bertil Malmberg (1913-1994)*¹

84

Abstract

Structuralism was once the fashion in semiotics, and then it was abandoned without its advantages and disadvantages having been properly assessed. Poststructuralism, imperceptibly merging with postmodernism, perpetuated many of the latter, but spurned most of the former. In this sense, it never went beyond structuralism. In my book *Pictorial concepts* (1989), I have evaluated the contributions and the drawbacks of structuralism pertaining to the domain of pictorial semiotics. Here I want to make a more general point. Structure, as first defined in structural linguistics, and generalized by the Prague school, is a very particular kind of whole, which for instance is not simply identified with the whole as defined by *Gestalt* psychology. Therefore, structure has to be studied within a more complete mereological framework, that is, within the science of parts and their relation to the whole, first defined by Tardowski and Husserl. As a case in point, we will consider use of the notion of structure in the work of Lévi-Strauss, which was an exemplary work in the transition from linguistics to other semiotic domains, but which already constitutes a deviation with respect to its meaning in linguistics.

Le structuralisme, une fois à la mode dans la sémiotique, a été abandonné sans que ses avantages et ses inconvénients aient été sérieusement pondérés. Le

poststructuralisme, fusionné indistinctement avec le postmodernisme, a perpétué les aspects négatifs, tout en rejetant les aspects positifs. En ce sens, il n'est jamais allé au-delà du structuralisme. Dans mon livre *Pictorial concepts* (1989), j'ai évalué les apports et les inconvénients du structuralisme dans le domaine de la sémiotique de l'image. Ici, je voudrais présenter quelques considérations plus générales. La structure, telle qu'elle est définie dans la linguistique structurale et puis généralisée par l'École de Prague, est une manière tout à fait particulière de concevoir une totalité, qui ne peut pas, par exemple, être simplement identifiée avec la notion caractérisée par la psychologie de forme. La structure doit donc être étudiée dans un cadre méréologique plus complet, c'est-à-dire à l'intérieur de la science des parties et des totalités d'abord définie par Tardowski et Husserl. Comme un cas caractéristique, nous envisageons l'utilisation de la structure dans l'œuvre de Lévi-Strauss, qui a effectué, d'une façon exemplaire, le passage de ce concept de la linguistique à d'autres champs sémiotiques, mais déjà avec une déviation par rapport à son sens linguistique.

Lo strutturalismo, una volta di moda in semiotica, è stato poi abbandonato senza essere adeguatamente valutato circa i suoi vantaggi e svantaggi. Il poststrutturalismo, fondendosi indistintamente con il postmodernismo, ha perpetuato molti degli aspetti negativi, e invece ha rigettato gran parte di quelli positivi. In questo senso non è andato mai oltre lo strutturalismo. Nel mio libro *Pictorial concepts* (1989) ho valutato sia i contributi sia i limiti dello strutturalismo relativamente al campo della semiotica pittorica. Qui, invece, voglio fare delle considerazioni di ordine più generale. La struttura, come è stata definita in un primo momento dalla linguistica strutturale, e quindi generalizzata dalla scuola di Praga, è un concetto molto particolare di totalità, che, ad esempio, non è semplicemente identificabile con quello definito dalla psicologia della *Gestalt*. Questo concetto deve quindi essere studiato in un più completo quadro mereologico, cioè all'interno di quella scienza delle parti e della relazione con l'intero, delineata per la prima volta da Tardowski e Husserl. Prenderemo in considerazione specificamente l'uso della nozione di struttura nell'opera di Lévi-Strauss, esemplare nella sua transizione dalla linguistica ad altri campi semiotici, ma che già in sé ne costituisce una deviazione rispetto sua accezione linguistica.

There have been many structuralisms, within psychology, sociology, mathematics, biology, literary studies, and so on, each with a different character. Here we will only be concerned with one of those, the one originating within linguistics and then spreading to semiotics, via anthropology and literary studies. When Saussure claimed that language was a structure, he clearly meant two things: language is a whole, and all elements of this whole are (entirely or partly) determined by being parts of this whole. Thus, two elements are involved: the whole and the relations

holding within it. This is the kind of structuralism, which was generalized to the Prague school (cf. Galan 1984). Roman Jakobson, after his Prague period, added binarism to this conception. According to Jakobson, all relations within the whole are oppositions, and they are all made up of two terms or, to be more exact, a term and its absence. In actual practice, this also meant that the terms were entirely determined by these oppositions, in the sense in which Saussure, in one of his more speculative moments, muses that language is entirely made up of negative terms (though Jakobson 1976 himself explicitly claimed this applies only to phonological, not semantic, oppositions). Once everything is made up of private oppositions, meaning can be conceived as purely formal. Louis Hjelmslev (1943) was most explicit on this theme, but others, such as A.J. Greimas and Claude Lévi-Strauss, have claimed to follow suite. This is the kind of structuralism that was generalized (or was meant to be generalized) within French structuralism.

In the following, we will scrutinize these two ingredients of structure, the whole and its relations. This will involve exploring the difference between structure, stemming from the Saussurean tradition in linguistics, and configuration (i.e. *Gestalt*) originating in German psychology at the beginning of the 20th century. We will then analyse the notion of opposition, suggesting that identity statements should be put on the same level. There follows a study of the celebrated analysis accomplished by Lévi-Strauss, in order to show that it goes well beyond structure and posits meanings of another kind, more iconical, certainly, and, in particular, deriving from the Lifeworld, the world taken for granted. In fact, outside the domain of phonology and other possible purely formal domains, structure, in the strict sense, is *regulative*, rather than *constitutive*, of meanings.

1. *The theory of wholes and of relations*

It is characteristic of wholes to be made up of parts. At least this would seem to be the ordinary case. Thus, a human body is made up of a head, a trunk, two arms and two legs. Each one of them can be considered a new whole and further divided into parts, the head, for instance, into eyes, nose, mouth, ears, etc. The nose, in its turn, could be segmented into the tip of the nose, the root of the nose, the nasal cavities, etc., and we could go on with any of these parts being another whole, though we may not readily have terms for the new parts. The theory of parts and wholes, also termed *mereology*, was the subject of discussion among thinkers like Meinong, Tardowski and Husserl at the end of the 19th century, and was then given a logical formulation by Lesniewski (cf. Simons 1987; Cavallin 1990). Husserl's (1901) contribution consisted in making the distinction between independent

and dependant parts (real parts and “moments”, respectively). Since dependence may be mutual or unilateral, the result is the same three-fold distinction made by Hjelmslev (1943) within his glossematic structuralism, as Stjernfelt (2007: 167ff) judiciously remarks. Starting out from such a whole as the human body, it may not be quite strait-forward to determine, which, if any, part, is not mutually dependant on the others. A wart, nevertheless, is dependent on the nose and not vice-versa.

1.1. *Two kinds of wholes: structure and configuration*

The notion of whole is itself ambiguous. Different notions of wholeness, viz. structure and configuration, as conceived by structural linguistics and Gestalt psychology respectively, are often confused. As early as 1947, Jan Mukařovský (1974:7ff; cf. 20ff) insisted on the importance of distinguishing “structure” from the kind of wholes conceived by “holism”, observing that while a structural whole results from the mutual relations between its components, including negative ones, a holistic whole is primarily a delimitation made in the field, a setting up of borders, from which an inner differentiation may later ensue. In both cases, to be more precise, the whole is really something more than its parts, as the Gestaltist saying goes, but in the structure it is the network of relations which is central, and the elements connected by the relations will thus appear to be more distinct from (though sometimes identical to) each other; in the configuration, however, the general idea of wholeness and of all the elements’ belonging together predominates, and the elements themselves are only secondarily apprehended as separate parts (cf. Sonesson 1989: 81ff). Thus, in the configuration, the parts tend to disappear in favour of the whole; in the structure, it is the whole that impresses its properties on the parts.

There are precursors for this view within German holistic psychology itself. As early as 1906, Krueger (as cited by Wellek in Weinhandl, ed. 1960:385) criticizes the all too general use of the term “Gestalt” to designate all kinds of wholes and proposes a distinction between wholes distinctly moulded to a particular shape and wholes in a more general sense (“Ganzheit”). Emotions, as well as the experiences of small children, are non-configurational wholes. All wholes are oversummative, Wellek suggests, but only configurations are transposable. It is not clear, however, that the wholeness itself, i.e. the atmosphere, could not be transposed. Other criteria are proposed by Volkelt (in Sander & Volkelt 1962:43ff): a typical configuration stands out from a background and is internally articulated (“gegliedert”), but other holistic properties may well be externally and internally diffuse (“ausßen- und binnendiffus”).

Rudolf Arnheim (1969: 60ff) who, like many followers of the Gestalt school, sometimes uses “structure” in the sense given here to “configuration”,

tells us the square in Fig. 1a will seem somewhat less straight because of the influence from the reclining V in which it has been inscribed; this, I submit, is a typical configurational effect. But when a second square is added, as in Fig. 1b, the relationship between the two squares will stand out, creating a structural effect. Another way of obtaining a structure that more decisively destroys the configuration would be to apply a ruler to the borders of the square, thus introducing a continuous series of relations between points on the ruler and points on the contours of the square. Indeed, from the interaction of the configuration and the structure, complex meanings may be derived. Groupe μ (1992:352f) tells us that the waves and Mount Fuji in Hokusai's "The Wave" are seen as different when they are interpreted as such, but on another "isotopy" they are identified because of the similarity of their triangular shape, both having the point turned upwards, and of their colour, which is blue stained with white spots. From our point of view, it might be added that the waves as well as the mountain immediately form configurations in perception, while the organization of the picture makes the structural relation between one of the waves and the mountain stand out. This should serve to make the difference between structure and configuration clear.

1.2. *Different kinds of oppositions*

The notion of opposition is closely wedded to the idea of structure in linguistics. Saussure famously claimed that in the language system, there are only differences without positive terms. Every element derives its identity from its distinction to other elements in the same system. The phonemes, in particular, Saussure said, are units that are purely oppositive, relative, and negative. This conception was brought to its extreme by the Copenhagen school, when Hjelmslev claimed that language could be analysed independently of its "substance", i.e. whether conveyed by speech, writing, or some kind of flags or manual signs.

The Prague school took a less radical stance on this issue. In his pioneering study of phonology, however, Trubetzkoy (1939:59ff) distinguished different types of oppositions from several points of view. These distinctions are based on his important insight, often forgotten in later semiotics, that an opposition between several terms must suppose some kind of similarity, a base of comparison, as well as properties which are different. Thus, an opposition is *one-dimensional*, if the base of comparison is only found in two items, but otherwise *multi-dimensional* (e.g. the common factor in the Latin letters "E" vs. "F" is not found elsewhere, but the one present in "P" vs. "R" also appears in "B"). On the other hand, an opposition is

proportional if the distinction between the terms is found in other pairs of elements, or else *isolated* (some irregular plurals, like “goose/geese” and “tooth/teeth” are proportional, as are even more obviously the regular ones).

In *privative* oppositions, one of the terms simply consists in the absence of the trait found in the other term (in phonetics, unvoiced sounds as opposed to voiced ones, in semantics the plural “s” opposed to the lack of it). An *equipollent* opposition, on the other hand, means that both terms are something in themselves (irregular singular/plural modification like “foot” vs. “feet”, where the singular is not just the absence of plurality marking). In *gradual* oppositions, finally, some feature is present in different degrees in several terms (a example is the traditional phonetic description of the degree of aperture in vowels). This latter distinction would seem to correspond to the logical one between contradictory and contrary terms, adding the case in which some points between the extremes are singled out for consideration. In the final case, the opposition is not binary: it has more than two terms.

Roman Jakobson’s heritage is, in this domain, extremely ambiguous: he was the first one to show that, at least in phonology, all oppositions may be reduced to the binary, privative kind. This supposes the resolution of one non-binary, equipollent opposition into a set of binary, privative ones, itself based on a redefinition of the categories entering the opposition. In the case of phonological features, Jakobson, Fant, and Halle (1952) have shown that these categories may be justified from an acoustic point of view; whether they are also perceptually relevant is an open question. In any case, it does not follow that the reduction to binary, privative oppositions is adequate outside the domain of linguistic expression. Paradoxically, it was Jakobson (1976) himself who, in his 1942 lectures at the New School of Social Research in New York, countered Saussure’s idea that also semantic oppositions were purely negative: contrary to the Saussurean claim, not the whole meaning of the words “night” and “day” is derived from their opposition. Yet, Claude Lévi-Strauss, who listened to these lectures, later brought the idea of oppositions being purely negative, binary and privative to what would seem to be an even more saturated domain, myths, and also, in his mask analyses, to visual semiotics. Jakobson and Lévi-Strauss together heavily influenced what is known as French structuralism into conceiving all oppositions as being purely privative, and this idea still lingers on in the work of the Greimas school.

In fact, the kind of oppositions discovered by Structuralism in myths, literary works, pictures, and cultures, are, on many counts, very different from those present in the expression system of verbal language. Even Trubetzkoy’s classifications turns out to be of little help when trying to understand these differences. Oppositions may be *constitutive* of the identity

of signs and/or their parts, as are the features of phonology, or they may be merely *regulative* in relation to an already constituted identity, which would seem to be true of many other cases, such as two pictures, or two objects in a picture, already identified as representing something. Thus, Lévi-Strauss (1975) is certainly wrong in arguing that the meaning of the Swaihwé and Dzonokwa masks derives entirely from their mutual opposition: this opposition, if opposition there is, is only secondary to our recognition of both as (aberrant) faces.

If binarity can be introduced as a limitation on oppositional kinds, there is no reason for not allowing other kinds of restrictions. Many of Trubetzkoy's opposition types are in fact organized by threes. Charles Sanders Peirce could be said, in this sense, to be a defender of trinary structuralism. In all its manifestations, Secondness is only what it is in relation to Firstness and Secondness, and vice-versa. It might however be better not to fix the possible number of terms in a structure, as was apparently Saussure's original intuition.

1.3. *Oppositions and identities*

Oppositions may be *in absentia*, or oppositions strictly speaking, or *in praesentia*, or contrasts. In pictures there is no obvious equivalent to the system of (constitutive) oppositions present in the phonological and semantic organisations of verbal language. Rather than deriving from the system, oppositions are created on the spot, i.e. in a given "text". Most oppositions found by Structuralists in poetry, visual art, advertisements, myths, and so on, are really of this kind. However, it should be noted that oppositions in *absentia* are not necessarily *systemic*: they may refer to another "text". An advertisement, or a "postmodern" artwork, can make use of the fact that there is a large stock of pictures which we, as members of Western culture, tend to recognise, and position itself as forming a set of oppositions and identities in relations to one such picture. Using a familiar but vague term, this kind of oppositions in *absentia* could be called *intertextual* (cf. Sonesson 1989:76ff).

Thus, for instance, the advertisement for a brand of socks called Kindy could at first be mistaken for the poster, or a still, from the well-known Marilyn Monroe movie "The seven year itch": in particular, it reminds us of the familiar scene in which Marilyn's skirt is lifted by the stream coming from the air-valve (reproduced and thoroughly analysed in Sonesson 1989 and 1992). But there are many, more or less notable, differences: thus, for instance, Marilyn's dress has a deep décolletage, is tight-fitting, displays naked shoulders, and is lifted by air stream in a circle shape (in the still) or in the shape of a scroll (on the poster). The dress of the Kindy girl, on the other

hand, shows no décolletage, is rather loose, covers the shoulders, and hangs straight down. There are also differences between the positions of the man and the woman, some Marilyn-properties having been transferred to the Kindy man, as well as from the man with Marilyn to the Kindy woman.

It should be clear that what triggers the comparison which leads to the derivation of a series of opposition is an original near-identity, or perhaps rather, a series of partial identities. As compared to Trubetsky's "base of comparison", the similarities are here much more foregrounded. It could even be said that, on the level of configurations, Marilyn and the Kindy girl, as well as their male counterparts, are seen as identities, but on the level of the ensuing structural comparison, they appear as being opposed on many respects.

Not only oppositions may be absent or present in the given text: it is possible to take the difference between oppositions, properly speaking, and contrasts a step further. In the visual rhetoric conceived by Groupe μ (1992), all figures consist of two units which may be cross-classified as being in *absentia* or in *praesentia*, and conjoint or disjoint.² The similarities, which were the base of comparison in the oppositions, have here been foregrounded.

In the phenomenology of Edmund Husserl (1939, 174ff; 1950, 238ff) both oppositions and entities form *paired associations*, or couplings (in a more general sense, thus, when in the work of Groupe μ), when both items are directly present (*in praesentia*); they are an *appresented pairing*, or simply an appresentation, when one of the items is present and the other is not (*in absentia*); and an appresentation becomes a *sign* when it is the absent item which is the theme (cf. Luckman 1980; 205ff).³ In semiotics, we are familiar with couplings and appresented pairings, in the form of iconic relations or iconicities, indexical relations or indexicalities, and symbolic relations or symbolcities.

2. Structuralism on a lifeworld foundation

By inventing structural anthropology, Claude Lévi-Strauss was certainly instrumental in introducing Structuralism into semiotics. And yet, one may wonder whether Lévi-Strauss really grasped the concept of structure, as used in linguistics (and defined above in 1.1.). It is of course impossible to check all the numerous analyses realised by Lévi-Strauss, to find out if they really involve structures in this sense, which is clearly what Lévi-Strauss himself believes. Nevertheless, there can be no doubt that, whatever Lévi-Strauss himself claims, the terms that he employs are never purely formal.

2.1. *The logic of qualities*

In comparing the two “great structuralists” Piaget and Lévi–Strauss, the soon to be pioneer of cognitive science Howard Gardner (1973: 194f) affirms that, within the “logic of qualities”, Piaget is dedicated to the logic, but Lévi–Strauss to the qualities. In Piagetian terms, the former pertains to operativity, and the latter to figurativity. In fact, according to Lévi–Strauss’ own interpretation, it is not the qualities but the logic that is important. Not that this logic is so peculiar: Lévi–Strauss (1962:24ff) claims that the kinds of “structure” encountered in the sciences on one hand, and in mythology and magic on the other, are identical or similar, while qualities accounted for are different, science being limited to the “primary qualities” and mythology including also the “secondary” ones, which are directly perceivable. Actually, what distinguishes Lévi–Strauss from earlier theorists on mythology and ritual is the emphasis given to the systematic character in “primitive thinking”.

And yet there are also many other passages in which Lévi–Strauss announces that his object of study is “la logique des qualités sensibles” or “la science du concret” (cf. Lévi–Strauss 1962; interview in Bellour & Clément 1979:157–210). Again, when Lévi–Strauss (1978:13) defines the logic of the concrete as “the respect for and the use of the data of the senses”, as well as when he (in Bellour & Clément 1979:186f) mentions “la prégnance du détail” as something typical of the myth, he certainly goes in the sense of figurativity. The fact that certain particular qualities tend to return in the myths over and over again, certainly seems to mean that these qualities, at least, count as such: nature and culture, for instance, the raw and the cooked, and the different problems of communication expressed in the Grail type and the Oedipus type of myths. As against this, again, Lévi–Strauss is quite explicit in his argument for the arbitrariness in the choice of qualities figuring in the myths: they have only positional or differential value, like the phonemes, he tells us; just as the phonemes in the word “sun” are meaningless separately and may be used in other words with quite different meanings, so, according to Lévi–Strauss, the content “sun” in its turn is meaningless relative to mythology, outside a particular “mytheme” (cf. Lévi–Strauss 1958:320f; 1983:174ff, 198ff; 1984:104, 249, 257).⁴ Lévi–Strauss (1958:320) even censurs Jung for attributing a meaning to the “symbols” themselves, taking exception to the theories of Lévy–Bruhl, which, at least in a general sense, lend themselves more readily to an interpretation in terms of figurativity (1962:299, 319).

Things as different as the sheep’s horns, the eagle’s claw, and certain parts of different kinds of mollusc, may occupy the same place in a myth, according to Lévi–Strauss (1983:185), because they have in common the property of being “des organes qu’on retranche de l’animal avant de le

consommer, ou dont on retranche une partie avant de les consommer". If that is the case, these features are certainly not put together arbitrarily. The topological concept of separation seems important here, but something more is at stake, since what is separated is a part of a whole, but not just any part, but a part that is in some sense supplementary to the core, an appendage, which is often a protuberant part.

More obscure, because of its very abstractness, is the opposition between the Oedipus type of myth, characterized by excessive communication, and the Grail type of myth, where there is too little communication (Lévi-Strauss 1984:135ff). Instances of the former are the resolution of the riddle, the explosion of the natural cycles, as exemplified by the plague, and incest (cf. Lévi-Strauss 1983:314f). Instances of the latter, more numerous, are answers offered to questions never asked, which is the opposite of the riddle, reduced capacity to move, self-imposed mutism, an earth without fertility, the virgin who never smiles, the beheaded body, and a broken sword, the latter two objects said to signify failure to communicate with oneself and with others, respectively. If we consider the Grail instances, we will find two classes, one in which the nature of things is invoked and a deviation registered, and one in which a well-known part fails to lead on to the expected whole continuously. Perhaps we may generalize by stating that there is some regularity of the Lifeworld that is expected to obtain, and a deviation from this regularity, which is different, according to whether the regularity concerns ordinary things, such as a sword or a body, or fundamental categories like humanity, femininity, and Nature. In both cases, the elementary global property of continuity fails to obtain as expected, either spatially, in the simple objects, or temporally, in relation to a single preceding event, as in the case of the answer or to a string of recurrent behaviours, as in all other cases.⁵

These are not properties that have a name in any known language. But they could certainly be configurational properties in the sense of the Leipzig school (see 1.1) – or what was later called “physiognomic properties” (Werner & Kaplan 1963). As hinted above, they are often topological in character, corresponding to the pre-Euclidean space of children’s experience, according to Piaget (et al. 1948). We may grant Lévi-Strauss that there is some kind of opposition playing a part here, but so do a number of identity relations. Once we realise that some of these things, when brought together, may, in the first case, be seen as appendages being separate from a main body part, it is easier to realise that some other things may be perceived as the result of the opposite operation. There is a certain arbitrariness to this interplay of oppositions and identities, but not in the linguistic sense of lack of meaning. The common meaning of one of the assorted group of objects must

be perceived, more or less provisionally, before the opposition can have its course. But the arbitrariness is not complete. Whether this organization is found in the universal human mind or in only that of Lévi-Strauss must be left open (as it is by Lévi-Strauss himself). But as long as we can reconstruct the thinking of this mind, it cannot be completely arbitrary. In this sense, the logic of qualities is abductive, rather than structural.

2.2. *Lévi-Strauss on the Northwest Coast masks*

Not being a specialist in mythology, I prefer to scrutinize more closely an analysis by Lévi-Strauss in which he is concerned with visual semiotics. It involves a couple of ritual masks stemming from the American Northwest Coast (reproduced in Lévi-Strauss 1975 and Sonesson 1989; 1992). In this analysis, Lévi-Strauss is very careful to spell out the analytical operations that he goes through to derive the opposition between the two masks. I have two problems with this. First of all, I do not think Lévi-Strauss uses the proper procedure to demonstrate the presence of a structure, in the linguistic sense of the term. In fact he does exactly the opposite. In the second place, I think a purely structural analysis would be abusive in this context. We must start much closer to home. The masks are immediately perceived as a kind of faces – and more or less at the same time as deviant faces. The analysis must therefore start out from the face prototype.

From the observation of the properties of the first mask, the Swaihwé mask, Lévi-Strauss claims to derive not only the existence, but also the relevant properties, of another one, the so-called Dzonokwa mask. But in linguistic structuralism, one item is not derived from another one, but the properties of several items, known to exist within the system, are re-described from the point of view of their mutual opposition.

According to Lévi-Strauss' (1975, I: 32ff) description, the Swaihwé mask has a wide-open mouth, its lower jaw is dropping with an enormous tongue lolling out, the eyes are protuberant, the predominant colour is white, and its decoration consists in bird feathers. This mask only acquires meaning in relation to another one, Lévi-Strauss assures us, and the properties of the missing mask can be deduced from those of the one observed: it will be black, and instead of feathers it will have hair; its eyes should be sunken, and the mouth must have a shape which does not permit the tongue to show (p. 102f). It so happens that this mask can be found among the members of a neighbouring tribe: it is the Dzonokwa mask.

Thus, the result of Lévi-Strauss analysis is precisely the kind of description that would have been censored by the linguistic structuralist: one that is not true to the internal workings of the sign system. Applying Lévi-Strauss' reasoning to language, we would be able to demonstrate, much to the surprise of all Japanese, that there is a distinction between the sounds "r"

and “l” in their language, or that there exists an opposition between “r” and “rr” in English, just as in Spanish. In a structure, the categories are derived from the relation obtaining between them. At first, the elements may be interpreted according to common world-knowledge; but once they are placed together, their common and opposed features are extracted; and these features serve to redefine the elements according to a new principle of relevance. This is how one gets from sounds to phonemes in linguistics.

Lévi-Strauss' analysis of the Northwest Coast masks does not follow these procedures. Instead, Lévi-Strauss really applies the rule Peirce calls *abduction*: from one case, the Swaihwé mask, he draws conclusions about another case, the Dzonokwa mask, based on a regularity taken for granted. More strictly, it could be said that the terms are deduced from the full list of properties more or less implicitly present in the elements *and* their co-presence in some system. Not so in Lévi-Strauss' analysis: the first element is used to predict the second in virtue of regularities which are not justified, and which have no source in the relations between the masks. The masks are first of all seen iconically, as faces. Faces, however, are not just any odd objects: they are particularly important to human beings. Infants recognize faces at a very early stage, even when the features are scrambled. Indeed, while it has been suggested that infants react to certain shapes, common to real faces and scrambled one, Easterbrook (et al. 1999) showed that even new-born could discriminate the categories. There is even speculation that a special area of the brain may be responsible for face recognition. Even to adults, only a few lines are needed to suggest a face, whereas much more determination, or a “key”, must be provided to make any other meaning recognizable (cf. Sonesson 1996).

Nevertheless, the masks are also directly perceived as *deviant* faces. The mask is seen as a face but a face which is located far away from the prototypical case: in fact, it is seen to exaggerate some of the traits of faces idea-typically. This implicit relationship to the facial prototype explains the units into which Lévi-Strauss segments the masks: they are simply the units of real faces. Between the facial prototype and the ideatype encountered by Lévi-Strauss, the Swaihwé mask, there is really a structural opposition: however, because of the well-known prototypicality of the first, the second is seen to be deviant on a number of dimensions.⁶ All that Lévi-Strauss now has to do is to extract the features which are different from a real face in the mask, to place them on a dimensional scale, on which the values of the facial prototype constitute the middle term and those of the mask one of the extremes, and then derive the other mask by exaggerating all the values in the opposite direction from the facial prototype. The only remaining task is then to find the mask somewhere in the real world. This

reasoning, however, is really an abduction from two cases to a third. Thus, it must be based on Lifeworld regularities.

Not all of these depend on the facial prototype. Since white is the colour which predominates in the Swaihwé mask, Lévi-Strauss tells us the other mask must be black. There is a real regularity of human perception underlying this, though Lévi-Strauss does not pause to tell us so: languages having only two colour terms will distinguish black and white, which is thus the primary opposition, not only of language but of human colour experience, as shown by Berlin & Kay (cf. Miller & Johnson-Laird 1976:346ff). To talk about the whiteness of the mask, however, is to use a *dominance concept*: but how do we know that the white parts of the mask dominate the black ones, if it is not a question of relative space occupation?

Next we are told that the opposite term of feathers must be hair, if it is something originating in the animal realm (p. 103). Again, it should be evident that the presupposed common basis of the opposition between feathers and hair must include many more features than that of animality, for many objects besides hair have an animal origin and are different from feathers. If the relevant additional feature were just the property of covering the surface of the body, scale and lack of hair would be other possibilities.

Since the eyes of the Swaihwé mask are protuberant, those of the Dzonokwa mask should have the opposite property. What Lévi-Strauss (p. 105f, 119) actually predicts is that the elementary geometrical properties of concavity and convexity will oppose each other in the eyes of the two masks. But if we look at the Dzonokwa mask we will find that gaps, rather than concavities, serve as eyes. This equivalence of holes and concavities would seem to necessitate an elaborate explanation in that "logic of qualities" which is simply presupposed by Lévi-Strauss (cf. 2.1.).

Again, since the Swaihwé mask supposedly has a wide-open mouth with the lower jaw drooping in a manner that exposes an enormous tongue, the other mask will present a mouth so shaped that no tongue could be extended through it. Apparently the extended tongue is here taken to be the relevant feature, while the wide-open mouth and the hanging jaw are interpreted as redundant traits, mechanically following from the position of the tongue. There are many other possible opposite terms to an extended tongue, for instance a tongue that is wound up, which could then very well be seen inside the mouth. But if we now look at the two masks it seems too much of an overstatement to suggest that the Swaihwé mask has its mouth wide-open; on the other hand, we will find that the Dzonokwa mask, though pouting its lips, really has a wide-open mouth — and it is not clear why no tongue could be extended through it.

In all these cases, it will be noted, structure is not enough to explain

the relationships postulated by Lévi-Strauss, and further justifications are necessary. Only in the case of the opposition black vs. white did it turn out to be relatively easy to find the Lifeworld regularity justifying the abduction.⁷

It may be easier to find a structural opposition on the global level, i.e. among the non-configurational holistic properties (cf. 1.1). In fact, Lévi-Strauss (p. 105ff, 119) suggests that the masks are opposed as concavity to convexity. It should be noted that these categories, if valid, can only be *dominance concepts*: the nose, for instance, is convex in both masks, as well as in real faces, and the mouth of the Dzonokawa is as convex on the outside as it is “concave” inside. Another opposition at the global level is the one between order and disorder mentioned above.

So far, we have tried to spell out the regularities that would justify the Lévi-Straussian abductions, and we have found them to be presupposed rather than proved to exist. This does not mean that some of them could not be justified, either by further studies in the relevant culture, or in the “logic of qualities” characteristic of the workings of the “human mind” (cf. 2.2). But they are certainly not derivable from the “structures” presented by Lévi-Strauss.

3. Conclusions

In the present essay, I have tried to show that structures exist, but they are never enough. Putative structuralists, I have suggested, actually take a lot of the world outside the structure for granted. Often, there are only regularities of the Lifeworld, discovered by abductions, and no structure in the formal sense of the term. In spite of his aspirations, Lévi-Strauss really seems to be dealing in physiognomic properties, although he has certainly advanced our understanding of these properties beyond the conception of Levy-Bruhl, adding to the latter’s “primitive mentality” a certain streak of regularity, grasped by abduction. And even when there is a real structure, it can only exist from the point of view outside the structure. The context is another text. But the world is irreducibly contextual (Sonesson 1978). Once you make something into a text, another context is created outside it. But however far you go into textualisation, there is always the subject and his/her Lifeworld lurking outside.

¹ Bertil Malmberg, the director of my doctoral thesis in linguistics, was an expert on the structuralist tradition, which I understood when I went to France in the 70s, where his introductory books were obligatory reading, and in Mexico, in the 80s, where they still played an important part. His own position was somewhere between the extremism of Louis Hjelmslev and the rather common sense point of view of André Martinet. More exactly, he thought both stands were valid for different purposes.

² For a critical review of this model, see Sonesson 1996, 2010.

³ For details on this approach, now see Sonesson 2011

⁴ It goes without saying that this parallel is unacceptable, no matter what else we conclude. See Sonesson 1989 on the confusion concerning the first and the second articulation in the linguistic sense.

⁵ Nevertheless, it would be easy to point out numerous instances of what would seem to be lack of communication in the Oedipus myth, and vice-versa.

⁶ The term "prototype" is used as before in the sense of Rosch. Following our analysis of Max Weber's use of the term in Sonesson 1989:71ff, we use "idealtyp" to stand for an exaggerated rendering of characteristic properties, which may include contradictions.

⁷ There are a number of interesting differences between the masks that are simply ignored by Lévi-Strauss, for no obvious reason: those of ears and nose, for example.

References

RUDOLF ARNHEIM

Visual thinking. Berkeley & Los Angeles: University of California Press, 1969.

RENÉ BELLOUR, & CLAUDE CLÉMENT (éds.)

Claude Lévi-Strauss: textes de et sur Claude Lévi-Strauss. Paris: Gallimard, 1979.

JENS CAVALLIN

Content and object: Husserl, Twardowski and psychologism. Diss. Stockholm Univ.: Stockholm, 1990.

M.A. EASTERBROOK, B.S. KISILEVSKY, D.W. MUIR, & D.P. LAPLANTE

“Newborns discriminate schematic faces from scrambled faces”. In [Canadian Journal of Experimental Psychology, September 1999](#) (Consulted on August 16, 2011, at http://findarticles.com/p/articles/mi_qa3690/), 1999.

F. W. GALAN

Historic structures: the Prague School project, 1928-1946. Austin: University of Texas, 1984.

HOWARD GARDNER

The quest for mind: Piaget, Lévi-Strauss, and the structuralist movement. New York: Knopf, 1973.

GROUPE μ

Traité du signe visuel. Paris: Seuil, 1992.

LUIS T. HJELMSLEV

Omkring spogteorins grundlæggelse. Copenhagen: Akademisk Forlag, 1943.

EDMUND HUSSERL

Logische Untersuchungen. 4. Auflage 1928. Stuttgart: Niemeyer, 1901.

Erfahrung und Urteil. Prag: Academia Verlagsbuchhandlung, 1939.

Cartesiansche Meditationen und Pariser Vorträge. Husserliana: Gesammelte Werke. Bd 1. Haag: Nijhoff, 1950.

ROMAN JAKOBSON

Six leçons sur le son et le sens. Paris: Éd. de Minuit, 1976.

ROMAN JAKOBSON, GEORGE FANT, & MORRIS HALLE

Preliminaries to Speech. Cambridge, Mass.: The MIT Press, 1952.

CLAUDE LÉVI-STRAUSS

Anthropologie structurale. Paris: Plon, 1958.

La pensée sauvage. Paris: Plon, 1962.

La voie de masques. Genève: Skira, 1975.

Myth and meaning. London: Routledge, 1978.

Le regard éloigné. Paris: Plon, 1983.

Paroles données. Paris: Plon, 1984.

THOMAS LUCKMAN

Lebenswelt und Geschichte. Paderborn: Schöning, 1980.

GEORGE A. MILLER, & P.N. JOHNSON-LAIRD

Language and perception. Cambridge: Cambridge U.P., 1976.

JAN MUKAŘOVSKÝ

Studien zur strukturalistischen Ästhetik und Poetik. München: Hanser Verlag, 1974.

JEAN PIAGET, BÄRBEL INHELDER, & ALINA SZEMINSKA

La géométrie spontanée de l'enfant. ([1. éd.]). Paris: Presses universitaires de France, 1948.

ELENOR ROSCH, & CAROLYN B., MERVIS

"Family Resemblances: studies in the structure of categories", in *Cognitive Psychology* 7:4, 382-439, 1975.

FRIEDRICH SANDER, & HANS VOLKELT

Granzheitspsychologie. München: Verlag C.H. Beck, 1962.

PETER SIMONS

Parts: a study in ontology. Oxford: Clarendon Press, 1987.

GÖRAN SONESSON

Pictorial concepts. Inquiries into the semiotic heritage and its relevance for the analysis of the visual world. Lund: Aris/ Lund University Press, 1989.

"Comment le sens vient aux images", in *De l'histoire de l'art à la sémiotique visuelle*, Carani, Marie, (ed.), pp. 29-84. Sillery: Septentrion/Célat, 1992.

An essay concerning images. From rhetoric to semiotics by way of ecological physics. In *Semiotica* 109-1/2, March 41-140, 1996.

"The meaning of meaning in biology and cognitive science. A semiotic reconstruction". In *Sign system studies* 34:1, Torop, P., Lotman, M., Kull, K., eds., 135-213. Tartu, Tartu University Press, 2006.

"Rhetoric from the standpoint of the Lifeworld". *Nouveaux Actes Sémiotiques* [en ligne]. Actes de colloques, 2008, Le Groupe μ. Quarante ans de rhétorique – Trente-trois ans de sémiotique visuelle. Disponible sur le [site](#) (consulté le 26/07/2010), 2010.

“The Mind in the Picture and the Picture in the Mind: A Phenomenological Approach to Cognitive Semiotics”. *Lexia. Rivista di semiotica* 07/08, 167-182, 2011.

“The picture between mirror and mind. From phenomenology to empirical studies in pictorial semiotics”. To appear in the acts of the symposium *Origins of Pictures - Anthropological Discourses in Image Science*, Chemnitz, March 30 - April 1, 2011, forthc.

FREDERIK STJERNFELT

Diagrammatology. An investigation on the borderline of phenomenology, ontology, and semiotics. Dordrecht: Springer, 2007.

NIKOLAJ TRUBETZKOY

Grundzüge der Phonologie. TCLP VII: Prague 1939; Reprinted by Vanderhoeck & Ruprecht: Göttingen 1958/1967, 1939.

FERDINAND WEINHANDL (ed.)

Gestaltetes Sehen. Zum hundertjährigen Geburtstag von Christian von Ehrenfels. Darmstadt: Wissenschaftliches Buchgesellschaft, 1960.

HEINZ WERNER, & BERNARD KAPLAN

Symbol formation: an organismic-developmental approach to language and the expression of thought. New York: Wiley, 1963.

L'APPARIRE DEL MONDO E IL RUOLO DEL SENSIBILE

di Stefano Occhiofino

Abstract

The world that appears. Stories of phenomena (Mimesis, Milan 2011), the recent Romeo's Bufalo book, is a contribution to a sort of counter-history of philosophy, through which the author aims to enhance the sensitive and phenomenal sphere of experience, the becoming, the not-being, the aesthetic aspects; in a word: that historically tradition of Western thought (based on *logos*, on the One and on Being) has always considered 'marginal'. The main thesis of the book (chapters I-III) is to show that the rationalistic and spiritualistic thoughts has become truly dominant in the history of philosophy only since Descartes, but in greek thought, and still in the Renaissance age, the predominant view sees the rational knowledge as a result that is rooted in the realm of aesthetic knowledge. The last chapters of the book (IV-V) are dedicated to the analysis of some great expressions of modern and contemporary philosophy in which the sensitive and phenomenal aspect is strongly appreciated (in particular: the Kantian criticism and phenomenology, from Husserl to Merleau-Ponty).

102

Le livre *Le monde qui apparaît. Histoires de phénomènes* (Mimesis, Milan 2011) de Romeo Bufalo est une contribution à une sorte de contre-histoire de la philosophie, à travers lequel l'auteur vise à valoriser le côté sensible (esthétique) de notre expérience phénoménale, c'est à dire le devenir, le non-être, en un mot tous les aspects que la pensée occidentale (basée sur le *logos*, sur l'Être, etc.) a toujours considérés comme «marginiaux». La thèse du livre (chapitres I-III), c'est que la pensée rationaliste et spiritualiste est devenue véritablement dominante dans l'histoire de la philosophie seulement à partir de Descartes, tandis que dans la pensée grecque, et encore à l'âge de la Renaissance, l'idée prédominante voit la connaissance rationnelle comme le résultat d'un processus qui est enraciné dans le domaine de la connaissance sensible. Les derniers chapitres du livre (IV-V) sont dédiés à l'analyse de certaines expressions de la philosophie moderne et contemporaine dans laquelle l'aspect phénoménal sensible est fortement apprécié (voir la critique kantienne et la phénoménologie, de Husserl à Merleau-Ponty).

Il libro *Il mondo che appare. Storie di fenomeni* (Mimesis, Milano 2011) di Romeo Bufalo è un contributo ad una sorta di *contro*-storia della filosofia, attraverso cui l'autore si propone di valorizzare la dimensione sensibile-fenomenica dell'esperienza, il divenire, il non-essere, l'estetico; in una parola quegli aspetti che la tradizione

storicamente vincente del pensiero occidentale (fondata sul *logos*, sull'Uno e sull'Essere) ha sempre considerato 'marginali'. La tesi portante del libro (capitoli I-III) è che il pensiero razionalistico spiritualistico è divenuto davvero dominante nella storia della filosofia solo a partire da Cartesio, mentre nel pensiero greco, ma ancora in quello rinascimentale, predomina la concezione che scorge nella conoscenza razionale qualcosa che affonda le sue radici nella sfera della conoscenza sensibile. Gli ultimi capitoli del libro (IV-V) sono dedicati, invece, all'analisi di alcune grandi espressioni della filosofia moderna e contemporanea in cui la dimensione fenomenica-sensibile viene fortemente rivalutata (il criticismo kantiano e la fenomenologia, da Husserl a Merleau-Ponty).

Ciò che caratterizza in maniera peculiare la lettura della storia della filosofia che emerge *dall' mondo che appare*. *Storie di fenomeni*, (Mimesis, Milano 2011, pp. 170), l'ultimo libro di Romeo Bufalo, è l'idea secondo cui la svalutazione del fenomenico-sensibile rispetto al razionale-spirituale, che contraddistingue in maniera massiccia la storia del pensiero occidentale, si afferma però in modo netto e radicale solo con l'avvento dell'epoca moderna. Ciò accade, per la precisione, a partire da Cartesio e dalla separazione da lui teorizzata fra *res cogitans* e *res extensa* da una parte, e fra qualità oggettive e qualità soggettive dall'altra.

Bufalo fa notare come invece nell'ambito del pensiero greco, ma ancora nel naturalismo rinascimentale, e segnatamente in Campanella, predomini la concezione che vede nella conoscenza razionale un derivato della conoscenza sensibile, nel concetto universale un qualcosa che emerge all'interno dei fenomeni che ci troviamo di fronte nella nostra esperienza quotidiana.

A tale riguardo, vorrei far rilevare la differenza fra l'interpretazione del pensiero occidentale avanzata in questo libro e quella di due autori del Novecento, i quali pure puntano a una riabilitazione del sensibile-corporeo rispetto al razionale-spirituale.

Mi riferisco a Theodor W. Adorno e ad Umberto Galimberti. Adorno dedica al tema della riabilitazione del sensibile un intero corso sulla metafisica tenuto nell'anno accademico 1964-65, (pubblicato solo pochi anni fa, e perciò non ancora molto noto). In due delle lezioni tenute nell'ambito del suddetto corso –dedicato alla nascita della metafisica in Platone e Aristotele -, Adorno scrive che l'idea secondo cui i dati sensibili sarebbero illusori (idea che, da Platone, giunge fino a Locke) è insostenibile. Le qualità delle idee razionali, infatti, provengono tutte dal mondo dei fenomeni. Secondo Adorno, insomma, si potrebbe dimostrare in modo rigoroso che «le qualità di cui le idee si impossessano diventando l'ente in sé, in realtà provengono dal

mondo dei fenomeni; che, per così dire, l'assolutizzazione dell'idea va a scapito del mondo sensibile al quale è stata sottratta» (T. W. Adorno, *Metafisica. Concetto e problemi*, Einaudi, Torino 2006, pp. 20-21)

Da parte sua, Galimberti, che dedica al tema in discussione due libri che si possono considerare complementari, *Il corpo* e *Gli equivoci dell'anima*, sostiene che il mondo in cui viviamo, prima che idee e formule, contiene corpi e cose; e che, senza la comunicazione sensoriale-corporea, non potremmo abitare il mondo in cui da sempre siamo immersi. «Recuperare il corpo – scrive Galimberti- significa [...] respingere il formalismo della coscienza per sostituirlo con la comunicazione sensoriale, senza la quale non ci è dato di abitare il mondo [...]. Se non ci fidiamo più dei sensi, se svalutiamo l'importanza delle loro informazioni, è perché il formalismo del pensiero scientifico[...] ha rimosso a tal punto la nostra esperienza corporea da farci disimparare a 'vedere', a 'udire' e in generale a 'sentire', per 'dedurre' dalla nostra organizzazione mentale e dal mondo, quale lo concepisce il fisico, ciò che dobbiamo vedere, udire, sentire” (U. Galimberti, *Il corpo*, Feltrinelli, Milano, 2002, p. 123).

Queste posizioni si accordano in maniera pressoché completa con le tesi avanzate nel libro di cui ci stiamo occupando. Tuttavia, sia Adorno che Galimberti sostengono che l'origine della svalutazione del sensibile rispetto al razionale che contraddistingue gran parte della filosofia occidentale debba essere individuata nel pensiero di Platone. Su questo punto, invece, Bufalo propone una lettura diversa. Egli sostiene, infatti, che in Platone, relativamente al rapporto fra fenomenico-sensibile e razionale-spirituale, le cose non sono così semplici come appaiono a prima vista. Il fatto è, secondo l'autore, che spesso ni applichiamo al passato modelli storiografici elaborati nel presente e per il presente. E' il caso del paradigma che separa nettamente il mondo sensibile dal mondo intelligibile, la cui nascita, come si diceva, è fatta risalire a Platone.

Certo, rileva Bufalo, in Platone si possono ravvisare degli aspetti che sembrano condurre a una completa svalutazione del piano sensibile-materiale (e non a caso le varie correnti del neoplatonismo che si sono susseguite nella storia, da quello tardo greco a quello cristiano-medievale, da quello rinascimentale fino a quello di un autore come Bradley, sul quale del resto l'autore si sofferma opportunamente nel libro). E tuttavia è innegabile, a parere di Bufalo, che nel pensiero di Platone si avverta l'esigenza di accorciare le distanze fra i due mondi (se di due mondi si può parlare). Nel mito della caverna, ad esempio, (Libro VII della *Repubblica*) si dice che colui il quale sia riuscito ad ascendere alla conoscenza del vero ha poi l'obbligo di rientrare nella caverna, per consentire anche agli altri uomini di liberarsi dalle catene che li tengono avvinti. D'altronde, il fine di questa grande opera è

proprio quello di indicare come sia possibile realizzare il Bene, la suprema fra le idee platoniche, nel mondo in cui viviamo, ossia nel tanto vituperato mondo sensibile. Da elementi come questi l'autore ricava la conclusione che è estremamente problematico attribuire a Platone una frattura radicale tra il piano sensibile-fenomenico e quello delle idee. Sulla scorta di Mario Vegetti, Bufalo scrive che per Platone «Gli enti noetico-ideali, sovransensibili, allora, non sono 'cose dell'altro mondo', ma il risultato del continuo spostamento dello sguardo dal basso verso l'alto e viceversa; di uno sguardo, cioè, che parte dai fenomeni, dal visibile, va oltre il visibile, ma poi ritorna ai fenomeni per scorgerne-indovinarne i lati nascosti. E spostandosi, in un continuo e fecondo andirivieni, colma il varco fra i due presunti due mondi» (*Il mondo che appare*, p. 44).

E' solo con l'avvento del cristianesimo – che non a caso del pensiero platonico riprende solo l'aspetto spirituale-religioso -, ma soprattutto nel percorso che va dal cartesianesimo all'idealismo post-kantiano e al romanticismo, che si afferma un razionalismo radicalmente spiritualizzante, e tendente a ridurre il piano dei fenomeni al livello della mera parvenza.

E dell'arte? Che ne è in questo libro, scritto da un docente di estetica, dell'arte, che generalmente viene reputata l'oggetto privilegiato dell'estetica filosofica? Su questo, bisogna ricordare anzitutto quanto Bufalo ha già sostenuto nei suoi scritti precedenti, in particolare ne *L'esperienza precaria. Filosofie del sensibile*, dove precisa, sulla scorta di pensatori come Diderot, Dewey e, soprattutto, Garroni, che «l'estetica non è una filosofia speciale, per esempio una scienza del bello, teoria o sistema delle arti belle, ecc., ma filosofia generale o filosofia *tout-court* [...], è la condizione del darsi del senso, del darsi di ogni esperienza sensata (o della sensatezza dell'esperienza in genere). L'estetica, cioè, deve essere considerata come l'uso critico del pensiero; ed essa ha nell'arte [...] non già un'oggetto epistemico, ma un referente privilegiato» (ID., *L'esperienza precaria. Filosofie del sensibile*, Il Melangolo, Genova 2006, p. 190). In quest'ottica, «la specificità dell'arte è [...] una specificità empirico-tecnica [...], che dipende funzionalmente dal particolare modo con cui un materiale sensibile viene organizzato in un tutto coerente e significativo [...], che richiede la presenza dell'intelletto» (ivi, p. 201).

Questa concezione viene ripresa nel libro di cui stiamo discutendo allorché si fa riferimento ad Alexander Baumgarten, ossia al fondatore dell'estetica moderna. E' in Baumgarten, infatti, che l'estetica viene presentata per la prima volta come “teoria delle arti liberali”, “gnoseologia inferiore”, “arte del pensare in modo bello”, “arte dell'analogo della ragione”, “scienza della conoscenza sensitiva”. Già, perché questa connessione di

significati del termine estetica non era affatto scontata fino alla metà del XVIII secolo, ossia fino a quando non fu prospettata da questo leibniziano "minor".

Si pensi, paradigmaticamente, ancora una volta, a Platone. Nel pensiero di quest'ultimo le tre suddette sfere, dunque diciamo pure la dottrina del bello, quella del sensibile e quella dell'arte, si presentano radicalmente scisse: la bellezza è concepita dal filosofo ateniese, in quanto "idea" – strettamente connessa a quella di "bene" –, come oggetto della dialettica, della conoscenza razionale-filosofica; il fenomenico-sensibile è inteso come oggetto dei primi due gradi – quelli inferiori – della conoscenza umana; l'arte, infine, viene presentata, come *mimesis* del sensibile, e in quanto tale come una sfera della conoscenza ancora più bassa rispetto a quella sensibile (anche se va precisato, come fa Bufalo nel suo libro, che Platone valuta positivamente perlomeno l'arte arcaica, "simbolica" e "geometrica", poiché questa, a differenza dell'arte del suo tempo, imita «le cose nelle loro esatte proporzioni matematiche»). Ebbene, ci si chiede cosa sia accaduto, nella valutazione del rapporto arte-bellezza-verità, fra Platone e Baumgarten. E' con quest'ultimo che tutt'a un tratto vengono superati i pregiudizi sull'arte imitativa risalenti alla visione di Platone, o il percorso che conduce dal filosofo greco a Baumgarten può essere interpretato come un processo che prepara il terreno alla nascita dell'estetica moderna? A una domanda del genere si può rispondere che il panorama storico-filosofico descritto da Bufalo ne *Il mondo che appare* vada inteso decisamente in questo secondo senso. L'autore conferisce un notevole rilievo al fatto che già in Aristotele venga superata la concezione platonica dell'arte imitativa. Il filosofo stagirita concepisce infatti il sapere poetico, che trova nell'arte la sua massima espressione, come «ragione che impiega una materia che c'è, e di cui si ha conoscenza, per produrre un oggetto che non c'è» (*Il mondo che appare*, cit., p. 76, corsivo dell'autore). Per quanto riguarda le arti figurative, queste, «in quanto imitative della realtà, la *tras-figurano*» (ivi, p. 77, corsivo dell'autore). In merito, poi, alla poesia, Bufalo ricorda che per Aristotele essa «imita la realtà non come è, ma come potrebbe essere» (*ibidem*), e cioè che la poesia «è qualcosa di più universale e di più filosofico rispetto alla storia, perché narra non già i fatti accaduti, ma quelli possibili ad accadere secondo necessità e verisimiglianza» (*ibidem*).

Dal punto di vista che qui si sta considerando, comunque, la tappa più importante verso la nascita dell'estetica moderna è da ricercarsi nella rilevanza filosofica, veritativa, che assume la pittura a partire dal Rinascimento. Riprendendo una considerazione di Gianni Carchia, Bufalo sottolinea che la pittura «si impone, agli inizi della modernità, come garante dell'unione fra arte e bellezza, e costituisce un'esperienza cruciale nel processo che porterà alla nascita dell'estetica nel corso del XVIII secolo» (ivi,

p. 71). Proprio la pittura, infatti, svolge un ruolo fondamentale nel moderno «processo di rivalutazione del sensibile, ossia dell'apparire del mondo, predisponendo, forse più di quanto non abbiano fatto le altre 'arti belle', il terreno sul quale, a metà del Settecento, si insedierà l'estetica come teoria generale della sensibilità» (ivi, p. 72).

Affermazioni come queste rinviano ad uno dei motivi centrali dell'estetica di Galvano Della Volpe - ma rintracciabile già in autori come Goethe e Diderot - ossia alla tesi secondo cui, nella sfera artistica risulta fondamentale la "peculiare incidenza gnoseologica dei mezzi espressivi, i quali costituiscono i criteri differenziali delle singole arti perché fanno strettamente corpo con il tipo di materiale organizzato e con l'esito artistico realizzato" (ID., «Goethe, Diderot e i problemi di un'estetica musicale», in *// Contributo*, n. 2, 1994, pp. 36-37).

Ne *Il mondo che appare*, invero, Bufalo pone l'accento soprattutto sul secondo dei due aspetti considerati nel brano summenzionato, vale a dire sulla notevole differenza che esiste fra i risultati cui le singole forme d'arte pervengono tramite il loro atto creativo, dunque fra una poesia, un'opera musicale e un quadro: solo quest'ultimo infatti - e in questo sta la peculiare rilevanza della pittura nello sviluppopculturale che conduce alla rivalutazione del sensibile - si presenta a tutti gli effetti come cosa fra le cose nel nostro mondo quotidiano. Ciò che l'autore intende mostrare, su questo punto, è che tutto il percorso compiuto dalle arti figurative - e soprattutto dalla pittura - nella loro storia contraddice la visione dell'arte come pura e semplice imitazione della natura: dall'arte medievale a quella rinascimentale, e soprattutto nella fase che va dal Rinascimento al Settecento, la pittura, più che imitare il mondo che c'è, tenda a creare un nuovo mondo, miri cioè ad accrescere «la realtà dando esistenza a nuovi esseri (i quadri), attraverso i quali riusciamo a cogliere l'essenza sensibile del mondo che appare» (*// Il mondo che appare*, cit., p. 69, corsivo dell'autore).

L'autore sottolinea inoltre come queste tesi vengano suffragate, paradossalmente, proprio nell'ambito di uno dei grandi sistemi filosofici della modernità che maggiormente hanno concorso alla svalutazione del fenomeno-sensibile: l'idealismo hegeliano. Infatti, nell'estetica di Hegel - rileva Bufalo - emerge «che, anche quando un quadro imita la natura, il godimento artistico non deve derivare dal paragone puramente esteriore, da una corrispondenza puntuale, tra l'opera d'arte e l'opera della natura, bensì dalla capacità che la tela ha di 'animare' la realtà facendocene scorgere la vitalità» (ivi, p. 94). La peculiarità della pittura è di raffigurare degli enti singoli, nel loro "rapido balenare" (Hegel), ma trattenendone, nella raffigurazione sensibile, l'universalità: «Un universale che noi scorgiamo

(percepriamo pittoricamente) tramite quella determinatezza singolare-sensibile prodotta sulla tela»(ivi, p. 95).

Naturalmente (e per concludere), un libro che si propone di narrare “storie di fenomeni”, come recita il sottotitolo, non poteva evitare di fare i conti con Kant, principalmente (cui si deve l'introduzione del termine ‘fenomeno’ nel vocabolario della filosofia moderna), e con Husserl, il fondatore della “fenomenologia”. Ed in effetti, l'ultima parte del libro è dedicata in gran parte all'analisi delle posizioni avanzate sull'argomento da questi due grandi pensatori. Per quanto concerne Kant, Bufalo argomenta che l'autore della *Critica della ragion pura*, al di là di certe ambiguità testuali, non sostiene mai che i fenomeni siano “mera parvenza” – dalla quale il filosofo di Königsberg tiene invece a distinguerli -; essi sono anzi concepiti da Kant come la sola ed esclusiva modalità in cui la realtà si dà - e può darsi - agli uomini: per cui il mondo fenomenico, il mondo in cui si collocano le cose che appaiono, molto semplicemente, nell'ottica kantiana, è la nostra realtà, la sola con cui noi possiamo avere a che fare.

A proposito, poi, della teoria fenomenologica, l'autore rammenta che secondo la visione husserliana “la percezione di una cosa, per quanto compiuta, non ci dà mai la totalità delle proprietà la che costituiscono in quanto cosa sensibile. Un oggetto percettivo non può darsi, in un'esperienza percettiva, da tutti i lati contemporaneamente” (ivi, p. 165). Ciò implica che la nostra visione fenomenica delle cose presenti sempre, inevitabilmente, degli adombramenti, il che però non vuol dire che si abbia un'essenza della cosa che esisterebbe al di là i fenomeni. Proprio al contrario, per la fenomenologia, per Husserl e ancor più per Merleau-Ponty – il quale, mettendo in luce la coincidenza fra la nostra coscienza e la nostra corporeità ha consentito il superamento dell'ambiguità del concetto husserliano di “coscienza trascendentale”, che non a caso aveva prodotto una ricaduta dell'ultimo Husserl nell'idealismo - «*fenomeno* e *essenza* sono una cosa sola, l'essenza è un'essenza *percettiva*; non è altro che il progressivo addensarsi e condensarsi di sensi che il ‘prendere atto’ ogni volta aggiunge all'oggetto riorganizzandolo percettivamente in modi sempre nuovi [...]. L'in sé è la totalità dei sensi percettivi che [...] via via scopriamo nell'oggetto e non fuori di esso» (ivi, pp. 168-169).

In conclusione, chi scrive ritiene che, per capire il senso ultimo de // *mondo che appare*, sia opportuno richiamarsi a quanto l'autore scrive proprio all'inizio di questo suo lavoro, presentato come contributo a una «contro-storia della filosofia», centrata su un'esposizione «esplicitamente partigiana dell'idea di *fenomeno*». Una contro-storia con cui l'autore si propone di riprendere e sviluppare il programma ‘estetico-logico’ di Galvano Della Volpe, costante punto di riferimento degli scritti di Bufalo. Ora, la suddetta

“partigianeria” a sostegno del sensibile, la suddetta “contro-storia” della filosofia, hanno solo un significato gnoseologico, e dunque un valore esclusivamente accademico? Theodor Adorno scorge nei concetti gnoseologici una “storiografia incosciente” (T. W. Adorno, *Sulla metacritica della gnoseologia*, SugarCo, Milano 1974, p. 48): essi recano in sé, segretamente, una precisa presa di posizione etica, ideale, finanche politica. E il teorico francofortese dichiara la sua adesione al materialismo proprio perché, mentre la gnoseologia in senso lato razionalistico-spiritualistica «riduce la coscienza alla pura funzione conoscitiva [...], al contrario il materialismo ha un rapporto decisivo con la dimensione del piacere e del dolore sensibili» (ID., *Terminologia filosofica*, Einaudi, Torino 1975, p. 371). Il filosofo tedesco scorge un'intesa fra il pensiero materialistico e l'arte, la quale, nel portare ad espressione l'elemento sensibile, corporeo, tanto vituperato dalla tradizione dominante della cultura occidentale, mostra di essere «l'avvocato, il portavoce degli oppressi della natura, di ciò che è stato mutilato dalla filosofia che rivendichi di essere partigiana della dimensione fenomenico-sensibile, qual è in modo chiaro ed esplicito quella propugnata, in questo e nei suoi precedenti lavori, da Romeo Bufalo.

Questo breve studio trae occasione dall'eccellente libro di Roberta De Monticelli *La novità di ognuno. Persona e libertà* (2009), recentemente (2012) riedito. Si tratta del tentativo di profilare una filosofia della persona capace di tener testa alle difficili aporie relative alle nozioni di libertà, di identità umana, di persona, di creatività/*inizialità* sollevate dal dibattito filosofico contemporaneo. Sui due poli concettuali costitutivi dell'umano di *libertà* e *novità* si gioca la partita.

Il volume presenta un'articolazione in due parti non rigidamente distinguibili sul piano tematico, e neppure su quello speculativo. Se, infatti, nel primo si tratta della libertà secondo i principali sensi che di libertà si hanno nell'esperienza, nel secondo si individua una soluzione al problema del libero arbitrio con una «fenomenologia e (...) [una]ontologia dell'esistenza personale»¹. Così, problematica teoretico-pratica della libertà e filosofia della persona risultano intrecciate, in parte fuse, sia a livello tematico sia dal punto di vista della strategia argomentativa-speculativa. Essenzialmente, comunque, è sul tema della libertà che si stabilisce la colonna critica portante del lavoro. Lo sbocco *toto caelo* su di una filosofia della persona giunge in qualche modo in via finale. Epperò, da un lato l'ordine di rilievo tematico pone quest'ultima al vertice di tutte le analisi, da un altro lato la stretta congiunzione stabilita dalla nostra Autrice tra novità e libertà rende i due concetti e, di conseguenza, i due piani ed ambiti di analisi, strettamente interconnessi, addirittura interdipendenti.

Ora, è secondo l'ordine di un approccio d'interesse diversamente bilanciato che qui intendo sviluppare una rilettura in chiave ricœuriana del libro di De Monticelli. Ne seguirò l'andamento sotto l'unica prospettiva generale dell'antropologia filosofica. Il vasto e ricco campo de *La novità di ognuno* non resterà completamente immutato nel suo scenario dopo il passaggio per l'opera riflessiva ricœuriana. Il complesso delle idee ricœuriane non "entra in circolo" nel fitto intreccio delle analisi sviluppate da De Monticelli, sebbene tali analisi sembrano tendere ad una generale armonia con le ricerche del filosofo francese. Non notazione di demerito, questa, comunque: pura presa d'atto, piuttosto, constatazione con cui voglio dare motivo all'occasione di questo contributo.

1. Tra cielo e terra

Per disobbedienza, cioè per atto di libertà ha inizio la storia dell'uomo. Così la tradizione biblica – ci ricorda De Monticelli – stabilisce il primo «elemento costitutivo della vita personale come tale»², nella libertà, ovvero sia nella colpa. E proprio quanto ritiene anche Ricœur, il primo Ricœur, che sui cardini del concetto di *culpabilité* (e di *finitude*) stabilisce la sua antropologia filosofica dell'*homme faillible*³ – trasdotta successivamente nella filosofia dell'*homme capable*. Sul paradosso della colpa egli avviava la sua prima ricerca antropologico-esistenziale intorno alla persona. De Monticelli vi individua il paradosso della libertà, il congiunto nodo-limite di una intellesione secondo ragione, e l'esito indeterminato, conscio in qualche modo del «mistero», in cui si incontrano e si congiungono linee di pensiero e tradizioni lontanissime: «attraverso gli abissi di un esistenzialismo a sfondo teologico» le prime, attraverso «fittissime catene di sillogismi» le seconde, quelle dei filosofi analitici, esperti di scienza⁴; e linee, terze, persino, meno lontane, espressione più diretta delle scienze forti. Alle prime si riconnette in linea generale il lavoro speculativo di Ricœur, specialmente del primo Ricœur; ma non senza *trasversalità*. Proprio il tema del mistero è posto/imposto dalla colpa. «*La colpa è l'assurdo*»⁵, dichiara nell'opera del 1950, è «la presenza nel cuore dell'uomo di un irrazionale assoluto, che non è più un *mistero* in grado di dare vita alla stessa intelligenza, ma una *opacità* centrale e in qualche modo nucleare»⁶. Da qui l'abbandono della strada fenomenologica e scientifica dello studio della volontà per la strada di una empirica della volontà attraverso la teologia⁷ ed attraverso l'ermeneutica simbolica.

Del dilemma dell'essere è detto immediatamente da De Monticelli. Con la scena miltoniana del dibattito degli angeli intorno all'atto di libertà luciferino la problematica della libertà è aperta sia sul fronte epistemologico che sul fronte ontologico. Con analogo esito di indeterminatezza razionale che richiede il più grande sforzo della ragione riflettente e argomentante⁸. Sul fronte ricœuriano, proprio questo sforzo di intellesione e chiarificazione porterà al collasso del procedimento fenomenologico ed all'apertura e trasformazione del procedimento filosofico.

2. Forme della libertà tra negazione e riconoscimento

La questione del *libero arbitrio* ha una storia lunga, estremamente articolata, addirittura precedente la stessa parola. De Monticelli la sintetizza nella formula problematica/paradossale della *certezza d'esperienza* del [poter] agire secondo libero arbitrio *congiunta* alla *incertezza razionale, conoscitiva*, della veridicità e realtà effettiva [?] dell'avvenimento della libertà.

Il problema rimane, persiste nonostante la tenacia di quella «metafisica deterministica» diffusasi tra filosofia e scienza moderna; riemerge all'attenzione della ragione razionale d'oggi. Che con le nuove tecniche di neuroimmagine i neuroscienziati siano riusciti a mappare il libero arbitrio non risolve la questione, semplicemente la ripropone. Il quadro si è considerevolmente complessificato rispetto ai tempi di Aristotele. Paul Ricœur, nel discutere col neurobiologo Jean-Pierre Changeux, pone il dilemma dell'identità personale proprio, anzitutto, nel nodo del rapporto mente-cervello – groviglio di problemi d'ordine ontologico, antropologico, pratico, epistemologico, gnoseologico. «(...) Per quanto mi riguarda – scrive nell'occasione –, sosterrò che un dualismo semantico ancor più sottile s'insinua tra i vissuti organizzati a un livello prelinguistico e le forme oggettive formalizzate, a volte computerizzate, di questo mentale dal debole contenuto “carnale”.

Non è esagerato dire che il divario semantico è tanto grande tra le scienze cognitive e la filosofia quanto tra le scienze neuronali e la filosofia.// Ma (...) è la stessa mente a essere vissuta e conosciuta; è lo stesso uomo a essere “mentale” e “corporeo”. Da quest'identità ontologica può dipendere un terzo discorso che va al di là tanto della filosofia fenomenologica quanto della scienza»⁹.

Il nocciolo problematico individuato da De Monticelli è già con contenuto specifico, già in posizione di contrattacco critico. Se – osserva – nell'esperienza della libertà si dà la più piena ed importante delle esperienze di/del sé, dell'esperienza d'essere persona, con essa, con l'esercizio del libero arbitrio si ha «un'esperienza di potere». È questo *potere* che congiunge piano della libertà e piano della persona¹⁰. Ora, ciò che sorprende De Monticelli è che quella filosofia del soggetto oggi tendenzialmente prevalente, quelle ricerche di Scienza cognitiva così in voga ed osannate adottano

un *modello della razionalità dell'azione* che non tiene conto di questo (magari limitato) *potere*. E che, di conseguenza, è perfettamente compatibile con una teoria dell'azione, eventualmente della libertà o della *free agency*, che (...) non richiede affatto l'esistenza di un soggetto “iniziatore” che la colmi.¹¹

L'Autrice, dopo questo primo (centrale) affondo prosegue procedendo *come d'accapo*, riassumendo gli scenari speculativi delle lunghissime *querelles* sulla libertà ed il libero arbitrio attraverso le tre immagini *dell'uomo che spezza le catene* (ovvero l'agire per propria volontà, senza ostacoli), *dell'uomo al bivio* (dilemma dell'autodeterminazione), *della danzatrice* (ovvero la libertà quale nostra capacità di innovazione).

È in particolare con la discussione degli approcci del determinismo, dell'indeterminismo e, specialmente, del naturalismo che l'idea dell'Autrice ha occasione di definirsi ed inserirsi entro precise coordinate teorico-speculative. Non siamo molto lontani dal quadro delle problematicità d'ordine ontologico e gnoseologico riferite sotto la marca ricœuriana del «dualismo semantico». Sotto di essa si colloca la distinzione introdotta da Dennett tra *spiegazioni naturalistiche* e *spiegazioni intenzionali*. Queste ultime, ci ricorda De Monticelli, citando il filosofo statunitense, «spiegano un pezzo di comportamento, un'azione, o un intervallo di inazione rendendolo ragionevole alla luce di determinate credenze, intenzioni, desideri attribuiti all'agente»¹². Senonché, tale prospettiva non rende *sostanziale* la distinzione tra un agente, diciamo, *naturale* ed un agente riconosciuto *persona*¹³. Siamo insomma ad un nuovo riduzionismo, ad una nuova forma di naturalizzazione. De Monticelli resta, sì, in qualche modo, entro la problematica tensionale del dualismo semantico, ma non guarda tanto all'alternativa [quasi-ricœuriana] di *un terzo discorso*, piuttosto insiste sul difetto del predominante unico discorso del riduzionismo naturalistico, ben rispecchiato dalla nozione stessa di «naturalismo», vaghissima.

«Oggi (...) si dichiarano "naturalisti" praticamente tutti i filosofi»¹⁴. Dietro una simile babele di posizioni l'Autrice ravvisa il grande dilemma che fu di Husserl (1911), e che qui fa suo: «ci sono o non ci sono *enti di tipo essenzialmente nuovo* rispetto a quelli studiati da una data scienza naturale?»¹⁵. Ecco risorgere, dunque, in forma fenomenologica, dal cuore della problematica del naturalismo, la chiave argomentativa di volta di questa nuova prospettiva sulla filosofia della libertà e della persona: *la novità di ognuno*. Però il discorso non gode ancora della luce della chiarezza piena. Ma fino a che punto la si può pretendere a questo livello ontologico, stando cioè all'essenziale di ciò che fa di un essere agente una persona? Non siamo in qualche modo risospinti nel terreno di quel discorso terzo di cui parla Ricœur nel suo dialogo con Changeux, detto *poétique*? La nozione di *novità* non rimanda ad un differente registro discorsivo, non richiede un approccio di terzo genere per essere compreso? Le spiegazioni razionalistiche in forma di riduzione naturalistica ci dicono tanto sulla natura umana, sulla realtà fisica delle cose e l'esplicazione delle condotte ma ci fanno progredire ben poco nella comprensione del rapporto che intercorre tra mondo, natura ed *esperienza umana*. D'altra parte, come, secondo quale grado di intelligibilità e con quale "forza d'apertura semantica", diciamo così, sulla nozione di novità si può ribaltare e reimpostare l'intera problematica del libero arbitrio e della persona? È ancora presto pretendere risposte in merito. Il testo di De Monticelli qui ancora non fa piena luce.

Un passo nella direzione di una filosofia della persona maggiormente sviluppata è da lei compiuto con l'esame della terza figura della libertà, in cui il concetto di *novità* si rimodula sotto la declinazione della *creatività*. Un passo che reputo di estrema importanza per far entrare la prospettiva ricœuriana *toto corde*, e specialmente la filosofia ricœuriana dell'*homme capable*, nel circuito riflessivo di questo libro. Di fatto tra potere e capacità fiorirà la sua filosofia dell'uomo più matura, *in nuce* nel saggio del 1950, per nulla stemperata dal paradosso della libertà umana, che «(...) n'est pas un acte pur, elle est en chacun de ses moments activité et réceptivité; elle se fait en accueillant ce qu'elle ne fait pas: valeurs, pouvoirs et pure nature»¹⁶. Non vi è qui l'idea della volontà piegata, dell'invincibile *servo arbitrio* della condizione umana, ma certo una concezione che avvicina Ricœur ai pensatori della «coscienza della necessità», richiamati da De Monticelli¹⁷, ed ai quali pure lei si connette, in un certo qual modo, quando pensa la «nostra facoltà del nuovo» nel nostro «potere di decisione e scelta». Un terzo senso di libertà simpatetico al senso della concezione di libertà abbracciato da Ricœur ne *Le volontaire et l'involontaire*. Comanderemo nel seguito come questo terzo senso si connetta all'idea di persona umana quale individualità emergente dall'animale di specie *homo sapiens*.

3. Libertà e «filosofia della volontà»

Con l'avvio della seconda parte del libro – sul punto della definizione della libertà quale *potere* «di determinarsi a un'azione» – si rafforzano le possibilità di raffronto con la filosofia de *Le volontaire et l'involontaire* (ed anche, sempre più, con la *Sémantique de l'action*, come vedremo). Tale potere di agire liberamente è detto correntemente *volontà*. Ma che la volontà sia libera fa problema, e problema complesso: non è in discussione (semplicemente) l'esatta determinazione di un dato attributo, in discussione è l'essenza di ciò che ci qualifica *persone*. Una esatta definizione di questo nostro potere di agire si impone attraverso «una teoria della volontà» – teoria che deve rendere, ad un tempo, conto (a) dell'entità dell'azione quale espressione della libera volontà e (b) della libera volontà quale espressione della persona. Ciò che, in modo determinato, si colloca a livello costitutivo del libero volere sono la possibilità dell'alternativa e l'iniziativa o spontaneità. «Siamo o no in possesso del potere di iniziativa e di scelta [e, se sì, in quale modo/misura]?»: questo è il dilemma del [nostro] libero arbitrio. « È (...) impossibile – scrive De Monticelli – risolvere la questione del libero arbitrio senza far riferimento a una qualche nozione di persona. Ma troppo spesso, nella letteratura (anche analitica) corrente, questi riferimenti sono o impliciti o dogmatici (...)»¹⁸. Con tale 'risoluzione sulla' 'dissoluzione della' persona è giocoforza ridurre il complesso dilemma antropologico e filosofico del libero

arbitrio ad una faccenda di stati mentali e neurobiologia cerebrale. Per l'Autrice, che pure riconosce tutta l'importanza di questo piano/livello biologico-analitico, il dilemma ontologico nascosto è di tutt'altra entità, poiché «*individui personali si diviene, benché esseri umani si nasca*»¹⁹.

“Quale è l'atto del volere per eccellenza?” domanda De Monticelli procedendo con la sua teorizzazione. È decidere o, meglio, *decidersi*. Per la nostra Autrice il chiarimento della nozione di atto riveste un ruolo di particolare importanza, e in relazione alla fenomenologia della decisione e in relazione ai dilemmi della libertà e della persona. Una teoria degli atti si interseca alla teoria della volontà.

Qui i punti di colleganza con la ricerca ricœuriana possono ritrovarsi nel doppio fronte dell'opera del 1950 e del libro *Sémantique de l'action* (del 1977). Anzitutto, ne *Le volontaire et l'involontaire* il procedimento (fenomenologico) – che persegue un disegno di *esperienza integrale* del *Cogito* – prende le mosse dal volontario, poiché *io* mi comprendo in prima istanza come «io voglio». Dall'«io voglio» scaturisce l'eidetica del voluto, ovvero di «ciò che io decido, il *progetto*»²⁰. A «ciò che io decido», prima determinazione del «voluto», segue la *motivazione*, «prima struttura di raccordo fra l'involontario ed il volontario»²¹. La sfera dell'involontario riguarda la sfera della corporalità, chiama in causa il corpo. La volontà è incarnata. La corporalità, espressa attraverso l'involontario del bisogno, del piacere, del dolore ecc. è coinvolta nel processo di volontà, è parte del *movente* del decidere. Qui si dà, da un lato, l'involontario assoluto come «il limite di quell'atto originale del volere», ovvero come alterità *dell'nel* Cogito, dall'altro, in una qualche maniera, esso rientra tra causalità o, meglio, necessità [corporale] e motivazione sotto la legislazione della volontà. Nessuna doppiezza: «è all'interno dello stesso Cogito che dobbiamo ritrovare il corpo e l'involontario che esso nutre»²². In realtà, però, è a questo punto che il movimento fenomenologico scopre (e in parte provoca) un nuovo livello di scissione, tra dimensione oggettiva e scientifica della corporalità ed *esperienza* soggettiva del corpo proprio. Questa scissione conduce allo sviluppo di un'empirica della volontà, una formula di superamento *comprensivo* del dualismo della corporalità che apre ad un nuovo dualismo *esistenziale* ed *etico*. Ma l'accettazione/riconoscimento di quella sorta di tensione vivente del *Cogito* e del *sum* condurrà ad un sintesi [per *consentimento*] unitaria compiuta. O, meglio, *possibile*. Superando ogni dualismo ontologico, infatti, la reciprocità di volontario ed involontario mette in luce una forma di dualismo, il dualismo d'esistenza, entro cui la libertà umana come tale – come umana, cioè – si configura, libertà «che è nello stesso tempo attività e passività, “indipendenza dipendente” e “iniziativa recettrice”»²³. Questo superamento non determina solo un passaggio

d'ordine metodologico-filosofico dalla *descrizione* alla *partecipazione*, ma si produce nel passaggio dall'analisi del Cogito come soggetto alla considerazione del soggetto come persona. Tutta la sezione conclusiva del saggio, dedicata alla disamina critica del freudismo, approfondisce questa linea filosofica generale affrontando nuove, in qualche punto più sottili e (sovente) insidiose problematiche, ma senza cambi di rotta sostanziali. Certo, però, è qui che si raggiunge con Ricœur il livello più radicale del paradosso della libertà e della condizione d'esser *persona*, e contemporaneamente individuiamo una categorizzazione ulteriore di libertà. All'interno di sé la persona fa esperienza della stretta della *necessità* o *invincibile involontario* quale naturale ostilità della mia stessa natura alla mia inclinazione alla volontà. Senza approfondire ulteriormente il discorso ricœuriano mi limito a rilevare che è all'interno delle analisi critiche dedicate al freudismo che si crea l'importante punto di ancoraggio alla teoria dell'azione sviluppata negli anni Settanta. È qui che troviamo la possibilità di raccordo alla teorizzazione di De Monticelli cui abbiamo accennato prima. Con le critiche al freudismo si produce un'apertura problematica d'ordine epistemologico ed ontologico che nella *Sémantique de l'action* prenderà la configurazione di quella problematica di antropologia filosofica [oramai] classica del rapporto ragione/causa.

Prima di procedere all'esame dei punti nodali di questo importante lavoro è utile ritornare al libro di De Monticelli. Come la nostra studiosa connette la sua teoria della volontà ad un prospetto di teoria dell'azione? Come questa teoria dell'azione si dispone entro una filosofia della persona e concorre alla sua definizione?

116

4. Tra teoria generale degli atti e «semantica dell'azione»

Anzitutto, De Monticelli rileva la centralità della teoria dell'azione nella filosofia della persona, in virtù del passaggio obbligatorio di una riflessione sulla persona *per* una ricerca sulla volontà²⁴. La configurazione problematica è tale da spingere l'analisi a focalizzarsi non tanto sulla fenomenologia e l'ontologia dell'atto/degli atti, quanto su quella della *decisione*. Trattare della questione della decisione significa infatti, nell'impostazione dell'Autrice, trattare ad un tempo della volontà, del libero arbitrio, dell'agire e della stessa persona umana. La lettura fenomenologica della decisione non incontra particolari ostacoli sotto il punto di vista del/i determinismo/i, ma non può dirsi lo stesso sul piano della determinazione ontologica della decisione quale «(...) *atto* che trasforma un motivo possibile in un motivo *efficace* d'azione», ovvero «atto che conferisce efficacia causale al motivo, che di per sé ne manca»²⁵. Per il determinista, infatti, la "struttura" della decisione è *causale* come un qualunque evento, non fa genere a sé, se

non sotto il punto dei *tipi* di causa che sono credenze, desideri, preferenze, in una parola stati conativi, ma anche stati cognitivi e/o emotivi e/o neurobiologici. Ma precisamente qui si colloca l'errore fondamentale del determinismo secondo De Monticelli: l'incapacità di riconoscere la differenza tra causa e motivo. «Trascurare questa distinzione – scrive – significa condannarsi a non poter confondere conto delle differenze apparenti, sottili o enormi che siano: per esempio, fra decidere di andare a dormire e crollare addormentati»²⁶.

L'esempio del sonno permette di mostrare chiaramente come possano darsi stati dotati della capacità di operare causalmente ed anche di mutarsi da "meccanica" a *motivazione* efficace e sufficiente d'azione. Ora, se per il determinista l'idea che un atto della persona possa modificare la natura di una occorrenza conferendole *efficacia* si spiega semplicemente trasferendo la mozione causale all'agente stesso, per l'Autrice una tale operazione nasconde il disconoscimento di generi causali. Rispetto a tale dibattito la posizione che assume De Monticelli è espressa in una formula tale da costituire ad un tempo pronuncia (a) sulla libertà, (b) sul dilemma causa/motivazione, (c) sulla persona. Eccola:

Diciamo che una decisione è *fondata* su un motivo, ed è questo che ne fa una decisione determinata; diciamo inoltre che una decisione *non è causata* da un motivo.²⁷

117

«Una decisione [...] è un atto», spiega De Monticelli, ma «atto» in un senso teoreticamente carico, perché certo implicante l'azione in senso lato ma non ridicibile all'atto nel solo senso (proprio) dell'azione. Si danno classi o sottoclassi diverse di azioni (intese nel primo senso). Tre i gruppi principali: le «azioni puntuali», quali ad esempio, l'*allargare le braccia*; le azioni espressione di «atteggiamenti o disposizioni», dotati *anche* di valore o «ritualizzati»; le «azioni immediatamente istitutive di realtà», essenzialmente *atti linguistici* e generi diversi di *atti sociali*. Accanto si dispone per l'Autrice un gruppo, decisamente minoritario ma non ignorabile, di tipi di atti che azioni non sono, gli *atti mentali*. Gli obbiettivi speculativi della nostra Autrice non sono di poco conto e portata: portare argomenti e sviluppare un discorso in favore della tesi che (a) «essere una persona è *emergere sui propri stati mediante i propri atti*», che (b) «una persona è un *soggetto d'atti*», che (c) «gli atti costitutivi di una vita personale si dispongono in una *gerarchia di atti di base e atti liberi*», infine, che (d) «c'è una sottoclasse di atti richiesta per l'emergenza di *una identità personale, ed è la classe degli atti liberi*»²⁸.

Torniamo a Ricœur, al Ricœur della *Semantica dell'azione*. Se scopo dichiarato della serie di lezioni che compone il saggio è svolgere "semplicemente" una ricognizione sul contributo del linguaggio alla filosofia

dell'azione²⁹, in realtà passo dopo passo nel testo si produce uno sviluppo riflessivo che finisce per toccare e coinvolgere quella filosofia della volontà e dell'uomo disegnata in precedenza dal nostro filosofo, e per toccarla proprio sul punto della (a) mozione volontaria, (b) dell'*agency*, (c) dell'annosa diatriba su motivo e causa. Solo in apparenza lo studio ricœuriano si muove entro il solo quadro d'analisi degli *speech acts*. Lo studio comparato di motivi e cause si sviluppa nella *Sémantique de l'action* anzitutto tramite l'analisi della nozione di *motivation*, successivamente in connessione allo studio della nozione di *agent* (cap. IV). È qui che salta fuori quel tema del *potere* così importante per De Monticelli trattando di libertà e persona. Sì, perché

la notion d'agent implique un *pouvoir* de produire l'action qui remet en cause toutes les dichotomies antérieures entre motif et cause [...]. L'agent est en effet celui qui non seulement est identifiable, celui qui est responsable, mais plus fondamentalement encore, celui qui fait, celui qui produit l'action, celui qui pose ses actes»³⁰.

Come si può cogliere, qui, se la nozione di agente fa saltare «tutte le dicotomie (...) tra motivo e causa», l'idea del «potere di produrre l'azione» esplicita ulteriormente la nozione di *agente* quale *persona*. Non può render conto di questo fenomeno la nozione moderna di causa, poiché essa non è capace di inglobare il significato del *produrre* e, per estensione, del potere dell'agente. La vicinanza dell'impostazione argomentativa del libro di De Monticelli è in linea generale forte; ma cominciano anche a profilarsi differenze sostanziali – come in questo rilievo posto da Ricœur sul *potere di produrre*. Nell'articolazione del libro di De Monticelli l'agente è qualificato persona dal/per il *potere d'iniziativa*. Ricœur profilerà una filosofia dell'uomo riconducibile a questa nozione di potere di produrre. Nel libro *La novità di ognuno* si ragiona intorno ad una filosofia della persona ancorata ontologicamente sul potere di iniziativa o *spontaneità* e sulla *novità*. In cosa, allora, De Monticelli può dirsi ricœuriano? Pur giungendo ad esiti in parte differenti l'Autrice si ritrova a sciogliere nodi cruciali di filosofia della persona nel terreno della filosofia della volontà, e nel terreno della filosofia dell'azione, ed ancora oltre, più specificatamente, dell'epistemologia e dell'ontologia. Ancora, anche De Monticelli rifiuta la radicalizzazione deterministica e naturalistica, ne riconosce una parte di giustizia, e ne tenta un'integrazione; ed anche nella costruzione de *La novità di ognuno* il concetto di 'potere' si qualifica come centrale, costitutivo, insuperabile, in una filosofia della persona.

Altre concordanze troveremo ritornando al libro di De Monticelli, interrotto nel punto dei quattro enunciati con coi l'Autrice ci offre in sintesi i principali obiettivi speculativi nel suo passaggio per una teoria dell'azione, in

vista di una filosofia della persona ampiamente approfondita. Prendo atto che l'ultima tesi trova migliore precisazione nell'idea che con tale classe di atti emerge una personalità con «uno stile motivazionale e i contenuti di un percorso di esperienza»³¹; e anche, che «attraverso (...) atti autocostitutivi, emerge un'identità personale che si attesta attraverso il tempo con la *responsabilità attuale* del sé presente, passato e futuro»³². È in virtù della capacità di compiere atti autocostitutivi che un individuo può qualificarsi in senso pieno *persona*. Insomma, *persona si diventa*. Al di là di casi e condizioni specifiche e/o particolari e/o limite [ad es., gravi patologie] per la nostra studiosa «il gap fra persona e persona in senso pieno [...] [va] cercato nel passaggio dagli atti liberi in senso lato agli atti liberi in senso proprio, con la *presenza* soggettiva alle proprie prese di posizione che essi comportano»³³.

È il corso dell'esperienza che conduce al compimento di atti autocostitutivi, all'emersione, alla maturazione del soggetto come persona. La differenza di percorso argomentativo è, qui, più forte che altrove ma passo dopo passo si rivela un'evidente affinità prospettica e di orientamento del punto di vista di De Monticelli rispetto a quella di Ricœur.

5. *Novità di ognuno o capacità di ognuno?*

La volontà libera si è rivelata vertice della «gerarchia di atti non liberi e liberi mediante i quali un essere umano, già biologicamente individuato [...] «si fa» persona» – riassume De Monticelli (aprendo l'VIII cap.) –, come a dire, la soggettività umana ha una doppia *realtà*: biologica, con cui si dà l'individualità, non biologica, da cui emerge la persona. Ma cosa è, in cosa consiste questa «realtà non biologica»? Ciò che già si è raggiunto ne *La novità di ognuno* è che l'esercizio della facoltà del libero volere costituisce il principale fattore responsabile dell'orientamento della «dialettica» delle due realtà *verso la persona compiuta*. «Ma – problematizza ora De Monticelli – ci sono innumerevoli ostacoli, purtroppo, al «farsi» di una persona»³⁴.

Se da un lato questo discorso rimanda al tema delle patologie – con congiunti dilemmi filosofici – dall'altro tocca il punto della connessione esistente tra realtà non biologica del farsi persona e realtà ambientale e sociale. Possiamo già cominciare col dire che questa realtà non biologica in parte esprime la realtà extrasoggettiva dell'ambiente e della società. E non come termine gerarchicamente al di sotto della libertà, bensì come parte o controparte costitutiva di essa stessa libertà. Come a dire, senza apprendimento, senza vita sociale, senza organizzazione sociale, senza regole di vita sociale... *non vi è libertà*, e non vi è *persona*. Un tale discorso, largamente conosciuto, trattiene una serie di categorie implicite della soggettività non biologica, che vanno dall'alleanza familiare nella formazione

dei figli ai processi di apprendimento ed educativi, dall'intersoggettività allo sviluppo delle competenze linguistiche e comunicative, dall'acquisizione delle regole sociali alla maturazione di capacità strumentali, creative e morali. Per giungere al riconoscimento. Si è persona, se persona si è riconosciuti. Ma occhio a non cadere nella *riduzione sociologica* del concetto di persona. Non è la società che *ti fa* persona. Epperò, come si è detto, pur essendo predicato ontologico, la persona intesa in senso pieno, in senso compiuto, non è già-data. Farsi persona è compito/impegno/sfida libera di un'intera vita. Pur nella luminosità, qui – su questo punto dell'ontologia dell'essere [e non essere] persona –, il discorso di De Monticelli non pare completamente sviluppato. Un Ricœur ne renderebbe conto riferendo del dinamismo di potenza/atto, dinamismo che lui pone a fondamento ontologico della sua concezione dell'*homme capable*. È tale dinamismo che spiega il processo emancipativo del farsi persona, il processo di maturazione come persona in termini di capacità d'espressione dei propri poteri di parola ed azione, dei propri poteri comunicativi-narrativi, del proprio poter/dover essere responsabile.

Dirò meglio tra breve, restiamo ancora sull'articolazione della persona prospettata da De Monticelli. Condizione *sine qua non* è, certo, la realtà ambientale e la costituzione biologica, ma la prima posizionalità dell'individuo come persona richiede non semplicemente una realtà (ed un corredo biologico) ma l'affermazione, lo sviluppo ed il mantenimento di una *fiducia nella realtà*, una condizione che solo in ragione di una vita *psicologica* e di un determinato *contesto emozionale* si può dare. Il primo livello di emergenza della persona è detto *individuazione primaria*. Ma già a questo livello, sono implicate e messe in gioco «tutte le esperienze di *potere* e *sensibilità*»³⁵ di un soggetto; sebbene solo di 'soggetto' si debba, però, per il momento parlare. Nel gioco espressivo dell'inglese *personhood/ personality* vi è tutto il dilemma della differenza tra l'essere persona e l'esser dotati di identità personale. Il dilemma è ancora sul punto del passaggio dall'*individuazione primaria* all'*individuazione secondaria*. Della personalità di una persona qualcosa c'è sin da subito, a partire dalla prossemica e dal parlare. È l'agire il costituente determinante della nostra personalità.

Il ripercorrimo dei tratti essenziali della filosofia ricœuriana dell'*homme capable* rivelerà di per sé [credo] l'alta prossimità dei due modelli di filosofia dell'uomo [anche/ancora] in questa fase conclusiva. La valutazione del punto di vista ricœuriano sull'uomo, data ne *La novità di ognuno*, è frutto di una riflessione forse non prolungata adeguatamente o viziata dalla diffusa (a mio avviso erronea) tendenza a liquidare sbrigativamente il lavoro di Ricœur come 'Ermeneutica filosofica' *tout court*³⁶. Il modello messo a punto in *Soi-même comme un autre* è un *modello di sintesi nuova*, cioè un modello la cui novità consiste nel ripensamento, nella

reimpostazione e nella riproposizione di risultati speculativi di decenni di ricerca. Così, l'antica tematica esistenziale-fenomenologica della soggettività come Cogito integrale, ritorna – per il tramite della questione della corporalità – sotto il piano delle forme d'*alterità vissuta* e nella dialettica d'identità-*ipse*/identità-*idem* (su cui può rincalzarsi la dialettica *personhood/ personality* tematizzata da De Monticelli³⁷).

L'insieme delle 'questioni naturalistiche' son qui portate a nuova risoluzione/pacificazione – dal problema dell'entità dell'inconscio e del rapporto con la sfera dell'Io al problema della mozione volontaria e libera, dal nesso pulsione-desiderio al tema dell'emancipazione di sé... dal proprio codice genetico e dal cervello all'«esame di sé», al racconto della propria storia di vita [secondo il modello socratico e psicoanalitico] ed alla memoria di una vita, dalla conservazione dell'identità nelle proprie impronte digitali alla realizzazione della persona per il tramite della *promessa*.

Identità-*idem* ed identità-*ipse* rappresentano due sfere reali e distinguibili/pensabili dell'identità umana – in quanto, essenzialmente, la prima è modalità di permanenza per il tramite del *carattere*, la seconda per il tramite della *parola data*. In relazione ad esse Ricœur sviluppa la sua teoria dell'*identità narrativa*, una concezione che ha funzione mediativa tra dimensione biologica e dimensione psicologica della soggettività, tra funzioni della memoria e sfera del vissuto, tra dimensione dell'identità e personalità, tra disposizioni del carattere e promessa... Il ruolo della *mediazione narrativa* è fondamentale nella formazione della persona, poiché la persona è la risultante di una evoluzione *storica*, perché tale storia non determina [ma] solo un susseguirsi di accadimenti nel tempo, bensì uno sviluppo di senso. In un certo qual modo, il modello ricœuriano dell'*homme capable* descrive quel processo dialettico-emancipativo per cui la persona emerge progredendo dalla soggettività *immediata*, *naturale* ed *egoista* al sé maturo della consapevolezza/riconoscimento di sé (e degli altri), della moralità-socialità, della responsabilità. Epperò, stabilendo una gerarchia della costituzione della persona nell'ordine ricœuriano, al vertice di tutto dovremmo porre non tanto la funzione della mediazione narrativa quanto il *potere*. La persona emerge per *potere*... o, meglio, per *potenza*. Ho già accennato al riferimento ontologico di questa nozione (individuabile nello studio finale del saggio ricœuriano del 1990), il riferimento della nozione aristotelica di «essere» come *dinamismo di potenza* (*dynamis*) e *atto* (*energeia*). Così il filosofo francese stesso presenta l'antropologia filosofica [ed il progetto filosofico] di *Soi-même come un autre*:

L'opera [...] è [...] organizzata attorno a quattro usi principali dell'«io posso». Io posso parlare, posso agire, posso raccontare, posso considerarmi responsabile delle mie azioni, lasciare che esse siano imputate a me [...].

Tali questioni mi permettevano di intrecciare, senza confonderle, le problematiche relative rispettivamente alla filosofia del linguaggio, alla filosofia dell'azione, alla teoria narrativa e infine alla teoria morale»³⁸.

L'ultimo passaggio di questo brano rivela la serie di mediazioni discorsive/disciplinari attraverso cui la filosofia dell'*homme capable* passa/deve passare per giungere a piena definizione. È vero che si tratta di una teorizzazione sviluppata attraverso un impianto metodologico di *ermeneutica fenomenologica*, ma la ricerca ricœuriana – lo si è visto – non tende ad una [nuova] ermeneutica *tout court* – piuttosto ad una filosofia ermeneutico-critica inglobante istanze *scientifiche, analitiche, naturalistiche, agnostiche*. Essendo il saggio del 1990 anche una sintesi filosofica generale non ripercorrerò i passaggi per le discipline elencate nel brano, in quanto in qualche modo già l'essenziale [per le necessità di questo studio] si è detto nei paragrafi precedenti.

Giova invece soffermarsi, mi pare, sulle implicazioni antropologiche dell'uso dell'«io posso» – espressione specifica del dinamismo antropologico della potenza. Il riferimento ontologico all'essere aristotelico dice chiaramente che non propriamente al vertice della gerarchia ricœuriana della persona sta il potere-potenza; piuttosto, il dinamismo potenza/atto. Come a dire: la persona emerge per potenza e la persona emerge per atto. Possiamo dire che nella concezione ricœuriana del soggetto il primo fattore di costituzione reale dell'identità del sé è l'agire. Non semplicemente «io posso», ma «io posso agire»; posso agire con atti di parola, con il fare, attraverso *narr-azioni* e atti [imputabili] di responsabilità. Questa concezione verrà ripresa dal filosofo nel *Parcours de la reconnaissance* (2004), sotto una nuova luce che metterà in risalto quanto il processo dell'emergere come persona-personalità 'dipenda da un' *processo emancipativo di riconoscimento*: riconoscersi capace, riconoscere sé stessi e gli altri nella proprie, rispettive, storie personali e comunitaria di vita, nell'ordinamento sociale e nella responsabilità morale/imputabilità giuridica.

La capacità – insomma, per concludere – è il contrassegno costitutivo della persona umana nella concezione di Ricœur. Il suo ancoraggio ontologico è nel dinamismo di potenza/atto, su cui si instaura la *capacità di ognuno*. Al di là degli accadimenti del tempo e delle circostanze, è essenzialmente per impegno/responsabilità e per vicissitudine/storia *personale* esercizio/espressione di poteri ed azioni che si dà una persona-personalità *specificata* ed *unica* ed, anche, una differenza tra le diverse persone-personalità. In questo senso, e solo in questo senso, è possibile nel contesto teorico di Ricœur parlare di *novità di ognuno*. Non vi è, insomma, alcun ancoraggio ontologico *diretto* per la nozione di novità. Essa è concepita come *effetto* dell'esercizio della capacità. È questo il vero ancoraggio

ontologico – un ancoraggio che, devo dire, mi pare dotato di maggiore intelligibilità (razionale) dell'ancoraggio diretto sulla *novità*. L'Autrice de *La novità di ognuno* cerca di dare una spiegazione più approfondita e chiara nell'importante capitolo X del suo libro...

Al di là di ogni perplessità, resta il fatto che la teoria di De Monticelli può riconoscersi ricœuriana *anche* [proprio] in virtù di questa centralità della novità. Poiché la filosofia ricœuriana dell'*homme capable* sostiene una concezione del tutto compatibile sulla nozione di «capacità»: la novità di ognuno si dà in virtù della capacità che ognuno possiede di fiorire in modo unico e nuovo, di portare in modo unico spontaneità creativa, novità ed innovazione nel mondo della vita.

¹ R. De Monticelli, *La novità di ognuno. Persona e libertà*, Garzanti, Milano 2012², p. 8.

² Ivi, p. 9.

³ Si veda, P. Ricœur, *Philosophie de la volonté II*, Aubier, Paris 1960 [1988; Seuil, Paris 2009]; tr. it. di M. Girardet, *Finitudine e colpa*, Il Mulino, Bologna 1970.

⁴ R. De Monticelli, *La novità di ognuno*, cit., p. 10.

⁵ P. Ricœur, *Le volontaire et l'involontaire*, Aubier, Paris 1950 [1988; Seuil, Paris 2009], p. 28; tr. it. M. Bonato, *Il volontario e l'involontario*, Marietti, Genova 1990; il corsivo è dell'Autore.

⁶ Ibidem.

⁷ Cfr., P. Ricœur, *Finitudine e colpa*, cit., pp. 56-57.

⁸ Cfr., Ivi, p. 12.

⁹ J.-P. Changeux, P. Ricœur, *La natura e la regola. Alle radici del pensiero*, tr. it. M. Basile, RaffaelloCortina, Milano 1999, p. 27.

¹⁰ Cfr., R. De Monticelli, *La novità di ognuno*, cit., p. 31.

¹¹ Ivi, p. 32.

¹² Ivi, pp. 100-101.

¹³ Cfr., Ivi, pp. 101-102.

¹⁴ Ivi, p. 105.

¹⁵ Ivi, p. 106.

¹⁶ P. Ricœur, *Le volontaire et l'involontaire*, cit., p. 454.

¹⁷ Cfr., R. De Monticelli, *La novità di ognuno*, cit., p. 117.

¹⁸ Ivi, pp. 145-146.

¹⁹ Ivi, p. 146; il corsivo è mio.

²⁰ P. Ricœur, *Il volontario e l'involontario*, cit., p. 11.

²¹ Ibidem.

²² Ivi, p. 13.

²³ D. Jervolino, *Il cogito e l'ermeneutica. La questione del soggetto in Ricœur*, Marietti, Genova 1993², p. 13.

²⁴ Cfr., R. De Monticelli, *La novità di ognuno*, cit., p. 149.

²⁵ Ibidem; il corsivo è dell'Autrice.

²⁶ Ivi, p. 155.

²⁷ Ivi, p. 164.

²⁸ Ivi, p. 188.

²⁹ Cfr., P. Ricœur, *La sémantique de l'action*, CNRS, Paris 1977, p. 3.

³⁰ Ivi, p. 85.

³¹ R. De Monticelli, *La novità di ognuno*, cit., p. 204.

³² Ibidem.

³³ Ivi, p. 206.

³⁴ Ivi, p. 268.

³⁵ Ivi, p. 290; il corsivo è dell'Autrice.

³⁶ Cfr., Ivi, p. 335.

³⁷ Cfr., P. Ricœur, *Sé come un altro*, tr. it. D. Iannotta, Jaca Book, Milano 1993, pp. 375-376; orig., P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Seuil, Paris 1990.

³⁸ Cfr., P. Ricœur, *Il mio cammino filosofico*, in. D. Jervolino, *Introduzione a Ricœur*, Morcelliana, Brescia 2003, p. 131.

Pubblicazioni ricevute

Volumi:

R. Barbaras, *La vie launaire*, Vrin, Paris 2011, pp. 214.

A. Bruno, *L'ermeneutica della testimonianza in Paul Ricoeur*, Mimesis, Milano-Udine 2012, pp. 214;

S. Cavaciuti, *Il pensiero teologico e religioso di Maine de Biran*, parte VII/2 *La coscienza morale nel pensiero di Maine de Biran*, Cesati, Firenze 2011, pp. 322;

L. Damiani, *Romanticismo, eros, spiritualità nella pittura di Giovanni Cavazzon*, pref. di M. Guderzo, Edizioni d'arte Ghelfi, Verona 2007, pp. 152;

D. De Leo, *La convergenza armonica. Beethoven nei manoscritti di Michelstaedter e Merleau-Ponty*, Mimesis, Milano-Udine 2012, pp. 174;

Eutopia, a c. di "Comunità Speranza", Lupo, Copertino 2011, pp. 104;

C. M. Fabiani, *Aporie del Moderno. Riconoscimento e plebe nella "Filosofia del diritto" di G. W. F. Hegel*, Pensa, Lecce 2011, pp. 206;

G. Farina, *Sartre. Fenomenologia e passioni della crisi*, Le Lettere, Firenze 2012, pp. 134;

G. Ferraris, *Salvatore Napoli Leone*, a c. di M. Galbano, con nota di M. Nocera, Fondazione di Terra d'Otranto, Lupo, Copertino 2012, pp. 282;

M. Marianelli, *Il primato delle passioni. Alain interprete di Descartes*, Mimesis, Milano-Udine 2012, pp. 148;

Université et formation tout au long de la vie, sous la direction de I. Loidice, Ph. Plas, N. Rajadell Puiggròs, L'Harmattan, Paris 2011, pp. 296; .

Periodici:

Bollettino Filosofico dell'Università della Calabria, n. XXVI, 2010: *Pragmatismo e filosofia della biologia. Tra ontologia ed epistemologia*, a c. di M. Alcaro e E. Sergio, Aracne, Roma;

Estudios Mindonienses, n. 27, 2011; Centro de Estudios de la Diócesis de Mondoñedo-Ferrol, Coruña;

Giornale di Metafisica, n. s. a. XXXIII, 2011, n. 5; Tilgher, Genova;

Itinerari, n. 1, 2021; Ed. Itinerari, Lanciano;

L'immaginazione, n. 268; n. 269, n. 270, 2012; Manni, San Cesario di Lecce;

L'incantiere, n. 69-70, 2011; Carra, Casarano

Máthesis. Revista de Educação, vol. 10, n. 2, jul.-dez. 2009; Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Jandaia do Sul-Fafijan (Brasil);

Piano di fuga, a. XIII, n. 3, maggio-giugno 2012; Cooperativa Piano di Fuga, Lecce;

Prospettiva persona, n. 79, gennaio-marzo 2012; n. 80, aprile-giugno 2012; Rubbettino, Soveria Mannelli.