

## Premessa

Questo saggio si propone di soddisfare esigenze tra loro non facilmente compatibili. Nasce infatti come il risultato del lavoro didattico pluriennale condotto da un filosofo sul tema della comunicazione con studenti brillanti e motivati, ma che non avevano una specifica formazione filosofica (gli studenti di Scienza della comunicazione del CLEACC della Bocconi di Milano e gli studenti di Linguistica italiana della SSLMIT dell'Università di Bologna-Forlì). In queste situazioni si rischia o di rinunciare al taglio critico dell'indagine per limitarsi a un'illustrazione delle principali teorie esistenti sull'argomento, oppure si trasforma l'intero corso in una propedeutica alla filosofia. Nel primo caso si fa torto alla filosofia, perché si assume come ovvia tutta una serie di presupposti che andrebbero invece problematizzati, e si è in difetto rispetto all'oggetto di studio, perché raramente il filosofo possiede un'informazione specifica completa e aggiornata. Nel secondo caso non solo si deludono le aspettative degli studenti, i quali pretendono giustamente la pertinenza delle lezioni al tema dichiarato del corso e all'indirizzo generale degli studi, ma, nuovamente, si è manchevoli nei confronti della stessa filosofia.

Una propedeutica alla filosofia è infatti qualcosa di intrinsecamente contraddittorio dal punto di vista filosofico. Come risulterà, spero, anche dalle pagine che seguono, la comunicazione filosofica non ha inizio o fine. Cresce sempre nel mezzo. È sempre già in atto. È *praxis* e non *poiesis*. L'esempio del bambino che per imparare a nuotare deve gettarsi nell'acqua e... nuotare, è tanto abusato quanto pregnante. Non vale nemmeno l'obiezione che, a questo riguardo, potrebbe essere mossa dal senso comune. Dopotutto, esso potrebbe domandare, perché, quando si parla di comunicazione, non affidarsi agli esperti del settore, ai sociologi o ai semiotici, evitando di complicare le cose con la filosofia? Perché insomma insistere con quell'aggettivo, con quel "critico", che implica una messa in questione dei principi basilari della comunicazione, una *epoché* del sapere costituito? Non viene forse minata l'efficacia e la funzionalità del corso di studi, non si rischia così di divagare, lasciando il certo per il problematico?

Se si scegliesse questa strada, il torto, credo, sarebbe fatto all'intelligenza degli studenti e all'intelligenza in genere, compresa quella dei sociologi e dei semiotici, che non sono affatto così filosoficamente sprovveduti come il senso comune ritiene. L'intelligenza infatti pretende che il dato sia problematizzato, che le ovvietà siano tematizzate, che gli automatismi siano sospesi e trasformati in operazioni riflesse. L'intelligenza, in qualsiasi settore del sapere si manifesti, è filosofica. Il vero esperto, sosteneva Aristotele di fronte ai suoi studenti, è colui che non sa semplicemente "che", ma colui che si interroga sul "perché".

La filosofia è dunque necessaria. Un'introduzione alla "teoria della comunicazione", proprio per essere scientifica, non può strutturarsi altrimenti che come una "teoria critica della comunicazione". E la filosofia è indispensabile al realizzarsi di questo progetto didattico come filosofia in atto e non nella guisa della sua caricatura (la "propedeutica" alla filosofia), già fin troppo frequentata dagli studenti sui banchi del liceo. Non resta allora che provare a conciliare queste diverse istanze, ben consapevoli del rischio di fallire su tutto il fronte: quello didattico, quello filosofico e quello scientifico. Concretamente questo significa provare a tracciare una genealogia critica della teoria della comunicazione mentre se ne illustrano i fondamenti, incrociare la storia con la speculazione, sperimentare concetti appartenenti a discipline diverse, non temere le digressioni e le ripetizioni se esse aiutano a far chiarezza sulla "cosa". La filosofia, sostengono gli antichi maestri, non la si insegna, ma la si "fa". Si tratta di un fare comune, di un fare insieme. Non c'è filosofia senza questa preliminare comunità. Quale argomento più adatto della comunicazione, allora, per fare, qui e ora, filosofia?

## Introduzione

“Teoria della comunicazione” è un’etichetta generica che si può applicare a un’eterogenea messe di studi, i quali, pur afferendo a discipline diverse, hanno come oggetto i processi comunicativi. Vi sono implicate non solo le scienze umane e le scienze del linguaggio, ma anche le scienze della natura. Come quadro di riferimento concettuale per lo studio dei processi evolutivi la biologia ha infatti da tempo assunto i modelli desunti dalla “teoria della informazione” e oggi il biologo, per caratterizzare il proprio campo di indagine, non può evitare di utilizzare espressioni quali “codice”, “messaggio” ecc., la cui origine è evidentemente linguistico-semiotica. Tuttavia, per quanto indiscutibilmente generica, l’espressione “teoria della comunicazione” ha una sua legittimità epistemologica.

Essa, cioè, fa riferimento a un’idea condivisa e non problematizzata di comunicazione che, indipendentemente dai campi di applicazione, è fatta propria dalle più diverse discipline. Si tratta di un vero e proprio tacito presupposto (un “paradigma”), la cui potenza normativa è inversamente proporzionale alla consapevolezza che di esso hanno coloro che, nelle loro concrete pratiche scientifiche, vi fanno implicitamente ricorso. Per questo è possibile non solo parlare in generale di teoria della comunicazione, ma anche qualificare tale teoria con l’aggettivo “standard”, intendendo così sottolineare come tale comprensione preliminare della comunicazione si replichi automaticamente e senza previa riflessione ogniqualvolta un qualsiasi processo umano, sociale o biologico, venga assimilato a un fenomeno comunicativo. Problematizzare questa ovvietà e interrompere così il circuito virale della sua replicazione è il primo degli scopi di questo saggio che, accogliendo una recente sollecitazione, si propone proprio di andare «contro la teoria standard della comunicazione» (Nanni, 2002, p. 147 ss.).

La radicalità dell’impresa implica che sia dichiarata subito, con la massima nettezza possibile, l’ipotesi che muove questa prima parte, squisitamente critica, del lavoro. Ritengo infatti che a rendere standard un qualsiasi approccio alla comunicazione sia sempre la medesima fallacia epistemologica, e cioè l’assunzione di un caso limite della comunicazione, un caso che si crea in condizioni esclusivamente ideali, come modello o essenza della comunicazione.

L’astratto, il prodotto dell’analisi, viene così scambiato per il concreto, e il concreto, il vivente, l’attuale, viene ricostruito con elementi puramente astratti, non viventi, non attuali. «Fallacia della concretezza mal posta» avrebbe detto il filosofo americano Alfred N. Whitehead (1925, p. 79). «Movimento retrogrado del vero e conseguente generazione dell’illusione metafisica» avrebbe scritto Henri Bergson (1934, p. 1253 ss.). Si può avere una prima, sicura intuizione di questo scambio

dell'astratto con il concreto, che caratterizza la teoria standard, con una semplice immagine. Aristotele ricordava che il vivente e il morto sono solo in una relazione di omonimia. È dunque impossibile che l'anatomopatologia possa mai rivelarci i segreti della vita.

La teoria della comunicazione, invece, è standard proprio nella misura in cui compie questo errore: assume il *caput mortuum* della comunicazione come la verità della comunicazione e pretende, come il dott. Frankenstein, di ricostruire la comunicazione vivente con i poveri resti di un cadavere. Tra le mani si ritroverà sempre un automa privo d'anima e cioè, nei termini della filosofia del linguaggio, una comunicazione che prescinde dal senso, da quell'elemento immateriale, invisibile e incorporeo senza il quale una comunicazione non è appunto una *comunicazione*, ma è semplice trasmissione telegrafica di dati da una fonte a un ricevente. L'intero apparato categoriale di cui fa sfoggio la teoria standard della comunicazione – a partire dalla celeberrima coppia codice-messaggio – ha la sua origine in questa fallacia. E qui si radica anche, e soprattutto, quell'idea della comunicazione come trasmissione, trasporto o ancora scambio di un messaggio, che è talmente diffusa da diventare in ogni dizionario, a ogni latitudine, il primo e fondamentale significato della parola "comunicazione". Essa pervade a tal punto il senso comune da richiedere al pensiero che voglia problematizzarla quasi uno sforzo violento e contro-natura...

Ma che cosa significa comunicazione "vivente"? E qual è il *caput mortuum* della comunicazione che, come un sosia, ha preso il posto di quella? E perché è successo? Anche di questa fallacia bisognerà infatti mostrare la genealogia. Come è stato possibile che un caso limite della comunicazione, ben rappresentato dall'esempio classico del telegrafista che codifica un messaggio, sia diventato il paradigma con il quale pensare la comunicazione tout court (lo chiameremo il modello "marconiano")? E che lo sia diventato a dispetto della nostra concreta, vivente, esperienza della comunicazione, la quale, come scrive meravigliosamente Maurice Merleau-Ponty (1969), ha invece sempre il sapore dell'avventura, della creazione e della condivisione di un senso che, *come tale*, prima cioè di trovare una sua, sempre rivedibile, espressione nelle peripezie di una conversazione reale, non era nemmeno possibile? Devono esistere, nella storia del pensiero occidentale, delle tracce indelebili di questa violenta ristrutturazione dell'esperienza.

Noi le ritroviamo nel dibattito che nella Grecia del IV secolo investe la scrittura fonetica di tipo alfabetico come medium adeguato o meno alla comunicazione filosofica. La fecondità teorica e critica del *Fedro* di Platone, con la sua critica della scrittura, è infatti ben lungi dall'essersi esaurita, e questo a dispetto della sistematica supponenza con la quale la filosofia contemporanea continua a rapportarsi a queste pagine. Parlo di supponenza sistematica, perché un'interpretazione esaustiva e sostanzialmente liquidatoria di questi celebri passi è ormai diventata parte integrante dell'apprendistato del giovane filosofo.

Le ragioni per cui il primo e il più grande scrittore ha considerato la scrittura alfabetica una cosa poco seria, capace di pervertire l'autentica comunicazione filosofica, sono oggi costantemente ribadite da un'immensa – e apparentemente inesauribile – letteratura scientifica. In fin dei conti, crediamo di sapere assai bene perché la filosofia, al momento della sua fondazione, abbia diffidato così profondamente della scrittura e, cosa ai miei occhi ancora più grave, non ci sentiamo affatto più provocati, in quanto filosofi, da questo sospetto. L'ambiguo atteggiamento nei confronti della scrittura di Platone è insomma diventato per noi una faccenda puramente

“teorica”, risolvibile nell’ambito della sola teoria, della sociologia della cultura e della storia delle idee, e priva perciò di quel riferimento essenziale alla *praxis*, alla filosofia come “forma di vita” e come comunicazione vivente che invece aveva, per Platone e per l’insieme della tradizione che da Platone ha preso le mosse. Proprio in Platone l’oscillazione fra due modi possibili di pensare la comunicazione si fa invece straordinariamente sensibile. Da un lato c’è infatti il *platonismo* di Platone: la teoria delle idee, l’affermazione dell’esistenza di significati assoluti, astratti e liberi da qualsiasi aderenza vitale che fluttuano al di sopra dell’empiria. Essa fornisce le basi teoriche di ogni teoria standard della comunicazione. Dall’altro c’è il Platone problematico, quello che diffida di ogni comunicazione che prescindere da una dimensione contestuale, quello che insiste sulla differenza del senso, sul suo modo sempre indiretto di comunicarsi... Questo altro Platone offre risorse insperate per chi voglia procedere a una revisione del paradigma della teoria standard.

Definire nella sua struttura la comunicazione vivente è l’ambizioso obiettivo della seconda parte di questo studio. *Conversazione* è la parola chiave di questa ricerca, che non può naturalmente ignorare il contributo dato alla definizione di questo fenomeno dalle scienze umane: dall’etnologia alla linguistica, dalla semiotica alla pragmatica della comunicazione, dalla storia delle idee alla teoria della letteratura. Si tratterà infatti di mostrare la natura intrinsecamente conversativa della comunicazione, qualunque sia il supporto materiale di cui essa si avvale. Anche laddove si presenti nella forma obiettiva della descrizione o in quella autoritaria di un monologo, la comunicazione resta sempre, in prima battuta, turno conversazionale, atto illocutivo, enunciato che risponde a enunciati anteriori e che si rivolge a enunciati futuri, inaugurando una catena virtualmente illimitata che non può mai essere contemplata dal di fuori come un tutto dato. Vista sotto la lente di ingrandimento della conversazione, la comunicazione perde quella semplicità e quella linearità che la contraddistingueva anche nelle più raffinate analisi della teoria standard, per assumere quei caratteri *complessi* che la imparentano, dal punto di vista epistemologico, con tutti i fenomeni viventi, i quali sono caratterizzati dalla durata creatrice, dalla emergenza e dalla autorganizzazione.

Le conseguenze sul piano etico di questa tesi sono rilevanti. Esse investono l’idea di comunità che ogni prassi comunicativa inevitabilmente presuppone. Gli ultimi vent’anni della nostra storia sono stati infatti segnati, per chi li voglia leggere con occhiali filosofici, dal tracollo *nei fatti* di un modello esplicativo dei processi comunicativi che nella teoria habermasiana dell’agire comunicativo e in quella Apeliana dell’etica della comunicazione ha trovato la sua più precisa e dotta formulazione. La rilevanza, anche extra-accademica (e politica), di queste fortunate tesi non può essere esagerata. La competenza comunicativa è stata infatti assimilata da questi autori a una competenza dialogica. Il risultato è stato l’ipostatizzazione a *telos* implicito in ogni processo comunicativo di un ben determinato tipo di comunità: quella che si costituisce nello spazio pubblico dell’argomentazione razionale e che mira a un’intesa fondata solo sul libero e critico consenso. Nient’altro che la cara vecchia Europa spirituale, insomma, divenuta però intrascendibile orizzonte ideale di ogni comunicazione empiricamente determinata. Che, sotto la spinta violenta dell’Altro (vale a dire di chi sta ostinatamente fuori dal dialogo e dalla sua verità), questo progetto sia andato in frantumi, è perfino inutile sottolinearlo.

La conversazione alla quale facciamo riferimento come struttura della comunicazione vivente non è però il dialogo: non è, come vorrebbe Habermas, la «padronan-

za degli universali del dialogo». Già in Platone, e nonostante il platonismo scolastico, la filosofia tendeva, del resto, a costituirsi come pratica conversativa e non come pratica dialogica. Anche in questo senso leggiamo la critica platonica della scrittura alfabetica, la quale è, innanzi tutto, critica di una *poiesis*, critica di una tecnica avulsa dal senso, e conseguente rivendicazione per la comunicazione filosofica dello statuto di *praxis*, vale a dire di esercizio “conviviale” che ha il suo fine in se stesso, indipendentemente da ogni altra finalità tecnica e operativa.

C'è dunque un'altra comunità che si profila all'orizzonte della comunicazione ripensata conversativamente. Ci sono, per usare le parole di Karl Otto Apel, altre virtù che vengono esercitate, altri presupposti inaggirabili che vengono osservati, per il semplice fatto che “comuniciamo”. La conversazione ha in vista un'altra forma dell'accomunamento umano. Dà la parola, nel senso letterale del termine, a un'altra relazione io-tu, che nello squilibrio, nell'asimmetria, nella differenza, nella singolarità, scorge non il difetto che deve essere tolto, ma la risorsa, addirittura la grazia, che deve essere gelosamente preservata. Se la virtù del dialogo è la tolleranza (tolleranza «repressiva» direbbe Herbert Marcuse), la virtù praticata nella conversazione è invece sempre il desiderio: desiderio dell'altro in quanto altro, desiderio che resta vivo e mi intreccia all'altro in un *luogo comune* finché l'altro resta altro. Per quest'altra comunità implicata nella comunicazione-conversazione manca ancora, a differenza di quella implicata nella comunicazione-dialogo, una politica che sappia promuoverla. Probabilmente il vecchio Platone, stigmatizzando il tiranno che scrive e crede di sapere, aveva in mente questa comunità possibile che vive e prospera solo nel giardino (filosofico) del non-sapere.

## 1. La teoria standard e le sue anomalie

### 1.1 La nozione di paradigma

Volendo procedere alla revisione del paradigma che fa da sfondo alla teoria standard della comunicazione, occorre che sia fatta chiarezza sulla natura dell'oggetto teorico messo in questione. Che cos'è, dunque, in generale, un paradigma? T.S. Kuhn ha provato, senza mai veramente riuscirci, a rispondere alle obiezioni dei suoi critici, i quali, all'indomani della pubblicazione del suo celeberrimo e fortunato libro, nel 1962, gli avevano rimproverato un uso troppo generico di questo termine chiave (1970, p. 209 ss.). La ragione di questa incertezza si deve forse al fatto che un paradigma, per funzionare effettivamente da paradigma, deve sfuggire all'alternativa del sapere e dell'ignoranza. Non può essere ignorato, perché funge da orizzonte e da presupposto della ricerca scientifica "normale". Ne è il primo motore immobile. Nel suo alveo scorre la pratica scientifica di routine, quella che, senza mai sognarsi di metterlo alla prova, è tutta orientata ad accrescerne la portata e la precisione, annettendo al suo dominio sempre nuovi territori.

La comunità scientifica si riconosce anzi come tale proprio nella condivisione di queste premesse. Esse circoscrivono il territorio di questa comunità spirituale, fungendo da criterio ultimo per decidere quanto, nella sfera generica del problematico, possa definirsi effettivamente come un problema scientifico e quanto invece debba essere espunto, come pseudo-problema, dall'ambito degli interessi scientifici legittimi. Un problema "legittimo" ha allora, secondo Kuhn, la forma del rompicapo. Al pari di un qualsiasi rebus, presuppone una soluzione certa già potenzialmente contenuta nel paradigma, ma ancora di fatto mancante. Nella maggioranza dei casi la ricerca scientifica non ha, quindi, una dignità maggiore di quella di un gioco enigmistico. È fatta, secondo la brillante terminologia di Karl Heinz von Foerster, di domande «illegittime», ovvero di domande banali, che nel paradigma si suppone debbano trovare la loro risposta (1987).

Ma il paradigma, che è sempre presupposto e che è sempre operante nella pratica della scienza normale, non può nemmeno essere "saputo". La sua condivisione, osserva infatti Kuhn, è tacita. Esso si trasmette per addestramento. Lo scienziato-enigmista assomiglia ora a un topo da laboratorio condizionato dallo psicologo comportamentista. Oppure assomiglia ambiguamente proprio al suo tanto bistrattato opo-posto, il teologo ossequioso del principio di autorità. Vediamo perché.

Niente di quanto lo scienziato "normale" fa, nel corso della sua solerte e infaticabile attività di solutore di rompicapi, può restare senza una ragione. Tutto deve essere pubblicamente spiegato e controllato alla luce del paradigma. Questo è indub-

La natura  
dei problemi  
scientifici:  
rompicapi  
e anomalie

biamente l'orgoglio razionalista della scienza. La catena delle ragioni ha però un termine al di là del quale non si può più procedere, oltre il quale è letteralmente insensato andare, come ben sanno i padri pazienti sfiniti dalle domande troppo insistenti dei loro figli.

C'è un momento cruciale in ogni spiegazione, nel quale sempre ritorna ciò che l'ideologia della scienza condanna come la peggiore superstizione: il principio di autorità, il condizionamento operante.

Uno scolaro e un maestro. Lo scolaro non si lascia spiegare nulla, perché interrompe continuamente il maestro con dubbi riguardanti, per esempio, l'esistenza delle cose, il significato delle parole, ecc. Il maestro dice: «non interrompermi più, e fa' quello che ti dico; finora il tuo dubbio non ha proprio alcun senso» (Wittgenstein 1969a, p. 49).

Si può infatti spiegare una mossa di un gioco invocando la regola che lo governa, illustrandone la grammatica generale, ma per la regola in quanto tale, per la grammatica del gioco nel suo insieme, non ci può essere più spiegazione. «Allora si dice semplicemente: "Così deve essere"» (Wittgenstein 1969a, p.18).

Scienza "normale"  
e scienza  
"rivoluzionaria"

Il paradigma, per funzionare effettivamente da paradigma, deve insomma essere sottratto a priori a qualsiasi possibilità di problematizzazione. La sua certezza non deve essere a prova del dubbio. Questa è la generosa illusione popperiana che nasce dall'equazione: scientificità di una teoria = falsificabilità possibile. Il paradigma deve piuttosto essere *anteriore a ogni dubbio come a ogni conferma*: una sorta di sapere naturale, «qualcosa che giace al di là del giustificato e dell'ingiustificato» (Wittgenstein 1969b, p. 57), incarnato nei nostri abiti più immediati di risposta, un sapere quasi "animale" che per essere veramente tale non deve nemmeno più essere un sapere. Il teologo dogmatico aveva forse visto giusto quando parlava di una fede che precede ogni ragione, attingendo alla quale soltanto la ragione trova la sua luce, la sua capacità di intendere qualcosa *in quanto* qualcosa.

Scrive ancora Wittgenstein:

Tutti i controlli, tutte le conferme e le confutazioni di un'assunzione (il sapere, insomma, *n.d.a.*) hanno luogo già all'interno del sistema. E precisamente, questo sistema non è un punto di partenza più o meno arbitrario, o più o meno dubbio, di tutte le nostre argomentazioni, ma appartiene all'essenza di quello che noi chiamiamo argomentazione: il sistema non è tanto il punto di partenza, quanto piuttosto l'elemento vitale dell'argomentazione (1969b, p. 20).

Se allora il paradigma è l'orizzonte nel quale, già da sempre, lo sguardo dello scienziato "normale" è gettato, non vi è possibilità per *quello* sguardo di circoscriverlo. A meno che, naturalmente, non lo abbandoni con un movimento brusco dell'attenzione. A meno che non si perda la fede. Cosa, questa, che, come per la conversione, succede sempre in un *istante*.

La riorganizzazione gestaltica della percezione lo verifica empiricamente: nella figura propostami dallo psicologo sperimentale posso vedere o un vaso o due volti speculari, ma l'emergenza di un senso implica lo sprofondamento immediato dell'altro. Tematizzare un paradigma non è perciò impossibile. La scienza "rivoluzionaria", secondo Kuhn, fa appunto questo. Non risolve rompicapi, coglie "anomalie", le quali sono la forma assunta dal problematico nel tempo memorabile della crisi istituzionale di un paradigma.



Un'anomalia è il rovescio logico di un rompicapo. Per definizione non ha una risposta già data nel paradigma di partenza. È una breccia aperta nel sistema, un'inclinazione senza ritorno nel cristallo della fede, un'insubordinazione alla legge del padre. Grazie all'anomalia il paradigma "fungente" al fondo della scienza "normale" diventa finalmente visibile così come accade a quegli oggetti familiari, e perciò normalmente non visti, che l'arte del Novecento era usa strappare dai loro contesti d'uso quotidiani e piazzare nelle gallerie dove nessuno, almeno nel tempo eroico dell'avanguardia, si sarebbe mai sognato d'incontrarli. L'anomalia della loro collocazione suscitava stupore e interrompeva in un punto il circuito automatico del riconoscimento, permettendo finalmente di vedere ciò che fino ad allora si era solo distrattamente usato (un esempio per tutti: la fontana-orinatoio di Duchamp).

Questa tematizzazione del paradigma, resa possibile dalla percezione di un'anomalia, non è priva, perciò, di rivoluzionarie conseguenze. Il fenomenologo Alfred Schütz, nei suoi studi sul problema della rilevanza, ha infatti mostrato come sia sufficiente rendere tematico qualcosa, farne cioè l'argomento del nostro pensiero oggettivante, per staccarlo dal suo cono d'ombra, per «concepirlo come dubbio e tale da poter essere messo in questione, (per) separarlo dallo sfondo della familiarità di ciò che non può non essere e non è posto in questione, di ciò che è semplicemente dato per scontato» (1970, p. 28). Insomma: visto, colpito e affondato.

In *Time out of joint* (1959), P.K. Dick ha costruito uno straordinario racconto di fantascienza muovendo proprio dalle conseguenze pratiche di questa improvvisa reversibilità del rompicapo in anomalia. La cordicella per accendere la luce, che il protagonista, entrando nel suo bagno, cerca a tastoni nel buio, ricompare improvvisamente, all'inizio del racconto, come interruttore a muro, in una stanza per il resto del tutto identica a quella che aveva lasciato la sera prima. Seguono poi tanti altri micro-incidenti grazie ai quali si rivela, con sempre maggior forza, il carattere artificiale, premeditato e insensato, di quel sistema che il protagonista credeva naturale, ma al quale, come si scoprirà nel seguito del racconto, era soltanto stato ben addestrato. Da quel momento non gli sarà più possibile tornare nel mondo di prima.

Nel film *Matrix* è un *dejà vu*, ovvero un'improvvisa inversione della normale decorrenza del tempo, a segnalare un'imperfezione nel programma alieno di simulazione della realtà. La percezione dell'anomalia tradisce insomma l'infondatezza del paradigma dato, lo rende oggetto di un sapere nel momento stesso in cui ne annulla la potenza operativa, come avviene nei *breaching experiments* inventati dalla più creativa mente della sociologia del secondo dopoguerra. Con essi, il fondatore dell'etnometodologia, Harold Garfinkel, offriva di fatto alla fenomenologia husserliana del «mondo della vita» uno straordinario strumento operativo. Per sospendere il cosiddetto "atteggiamento naturale" e rendere, così, tematico quel mondo della vita nel quale siamo quotidianamente immersi, senza averne coscienza, bisognava introdurre ad arte delle anomalie. Garfinkel invita, per esempio, i propri studenti a trattare con i genitori con la fredda cortesia formale che si deve normalmente agli estranei che ci ospitano occasionalmente, oppure chiede loro di contrattare animatamente il prezzo di una merce con la commessa di un supermercato.

L'anomalia artificiale svelava così la realtà quotidiana come costruzione fondata su una fede irrazionale, su un'insieme di certezze e di taciti accordi che sono posti al di qua di ogni ragionevole dubbio e che l'insieme delle nostre prassi abituali non fa che confermare (Garfinkel 1967a, pp.77-84; 1967b, pp. 38-42; a questo proposito si veda anche Fele 2002).

Gli esperimenti  
di Garfinkel

Qual è dunque il tacito presupposto che fa da orizzonte alla teoria standard della comunicazione e quali sono le anomalie che lo rivelano?

## 1.2 Il modello marconiano

Comunicare  
è trasmettere

Nel suo agguerrito articolo *Contro la teoria standard della comunicazione*, Luciano Nanni propone una suggestiva analogia. Visto da lontano, il dilagante e sempre più frenetico affaccendarsi di studiosi delle più svariate discipline intorno al tema della comunicazione ricorda quel gioco di abilità denominato Shanghai. Il gioco consiste nel togliere a turno un bastoncino da un mucchio di bastoncini lasciati cadere a caso sul tavolo. Ve ne è tuttavia uno che non può essere assolutamente mosso pena la sconfitta del responsabile. Quel bastoncino, che in ogni teoria della comunicazione che si rispetti non può mai essere spostato, è una precomprensione generale della comunicazione, talmente ovvia da dover sempre restare sullo sfondo. È quello che Wittgenstein chiamerebbe l'«elemento vitale» entro il quale ha luogo ogni argomentazione sullo statuto della comunicazione, da quella più scolastica fino alle raffinatissime analisi in uso nei dipartimenti di semiotica. È la “roccia dura” infrangendosi sulla quale la catena delle spiegazioni ha un termine. È la certezza anteriore a ogni dubbio. Che cosa sia, in ultima analisi, la comunicazione, tutti lo sanno. Ogni affettazione di relativismo culturale è qui fuori luogo.

Immagini allora, il nostro lettore, qualunque sia la lingua o la nazione cui appartiene, di non sapere che cosa significhi il termine “comunicazione” e quindi di andare a cercarne il significato nel suo dizionario, nel dizionario della sua lingua. Quale mai la spiegazione che vi troverà? Non forse all'incirca, «atto del trasmettere pensieri, idee, notizie» e allora «messaggi» ad altri? [...] Così nei nostri dizionari italiani, francesi, spagnoli, tedeschi, inglesi, americani, russi e così ho ragione di credere, in ogni altro dizionario di ogni altra lingua di questo mondo (Nanni 2002, pp. 157-158).

Nanni ha ragione. La comunicazione, nel *thesaurus* di ogni lingua *scritta*, è una specie del genere trasporto (le strade, le ferrovie, le reti telematiche non sono forse vie di comunicazione?). E siccome è trasporto, *phora*, la comunicazione implica sempre che vi sia qualcosa di trasportato, di trasmesso, di veicolato, di scambiato: il *messaggio*, appunto, il quale funge allora, come avremo modo di vedere, da sostrato di questa specie particolare di divenire.

Il modello standard

È lui che transita, è lui che passa di mano in mano, è lui che viene scambiato in quel grande libero mercato che è la comunicazione. In questo suo incessante cammino è naturale che possa incorrere nelle più svariate disavventure: può deteriorarsi e perdere valore, oppure svanire nel nulla sopraffatto e inghiottito dal *noise* (il “rumore”); infine, come accade a certe merci speciali quali il lavoro umano, può anche, già con il suo semplice uso, incrementare il proprio valore e arricchirsi di nuovi significati (la plurivocità e l'“apertura” dell'opera d'arte)... La comunicazione è comunque, nel suo aspetto essenziale, già da sempre spiegata prima ancora di diventare oggetto di dottissime analisi. L'intero apparato categoriale di ogni teoria della comunicazione – la distinzione fonte-ricevente, la necessità di un canale e di un contatto, l'esigenza di un codice condiviso ecc. – si deduce poi da questa preliminare precomprensione.

Scriva ancora Nanni:

Avremo allora, secondo la teoria standard in questione, dalla parte dell'emittente (del parlante) una codifica, l'unione, insomma, di un concetto (di una serie di concetti) con una materia fisica (con un significante) e la sua trasmissione, il suo invio, in forma di pacchetto, diciamo, a un destinatario, il quale ricevendolo, lo decodificherebbe (lo aprirebbe) trattenendone il contenuto (i concetti, il pensiero) e lasciando il veicolo che glielo ha portato, la materia fisica, il significante (il suono nel caso della lingua verbale, la traccia visiva nel caso della scrittura, ecc.), ormai inservibile, al suo destino (Nanni, 2002, p. 158).

Fin qui Nanni, che ha il merito, assai raro, di parlare francamente, andando senza tanti fronzoli al cuore della questione. Se infatti esiste una teoria standard della comunicazione, questa deve avere necessariamente una struttura di base assolutamente elementare in grado di replicarsi con grande facilità.

Marshall McLuhan, negli anni sessanta, si era espresso con altrettanta brutale franchezza, individuando nel modello del *pipeline* (letteralmente: oleodotto) «la base di tutte le contemporanee teorie occidentali dei media e della comunicazione» (1988, p. 86). Il mediologo canadese aggiungeva che proprio la mancata problematizzazione di questa precomprensione della comunicazione rendeva gli uomini dell'età della comunicazione generalizzata oggettivamente incapaci di comprendere la natura della comunicazione. L'«uomo a una dimensione» dell'epoca della tecnica dispiegata (Marcuse 1964) è in realtà, in modo senz'altro paradossale, un «idiota tecnologico», il quale, per un eccesso di prossimità a quegli stessi media che plasmano il suo sensorio, non sa quello che fa (MacLuhan 1964).

L'«idiota tecnologico»  
secondo MacLuhan

Le metafore che MacLuhan utilizza per indicare questa cecità nei confronti del proprio mondo-ambiente sono le stesse che, duemilacinquecento anni prima, aveva impiegato il vecchio Eraclito per stigmatizzare la mancanza di pensiero (*logos*) dei suoi concittadini di Efeso: narcosi, sonnambulismo, ipnosi, sogno... Quale altra nozione dei media può infatti scaturire da questa ovvia assimilazione della comunicazione a trasmissione, se non quella standard del medium come mezzo? I media come mezzi di comunicazione, insomma. I media come strumenti neutri a disposizione della buona o cattiva volontà dei soggetti. In che altro consiste l'etica popperiana della televisione (Popper 2002)?

In realtà, osservava sarcastico MacLuhan, «il contenuto o messaggio di qualsiasi medium ha tanta importanza quanta ne ha la stampigliatura sulla cassa di imballaggio della bomba atomica» (1977, p. 28). Il fatto che la traduzione italiana (1967) del pionieristico libro di MacLuhan, *Understanding Media* (1964), recasse come titolo *Gli strumenti del comunicare* mostra ironicamente quanto sia radicata questa teoria standard della comunicazione...

La distanza tra la teoria standard e l'esperienza non ha certo bisogno di essere enfatizzata. È *questo*, infatti, quello che facciamo quando comunichiamo? Comunicare è veramente riducibile al confezionamento di un messaggio-pacchetto e alla sua trasmissione? Comprendere qualcosa è proprio risolvibile in quell'attività che si chiama decodificazione? O, almeno, è proprio questo che facciamo, come direbbe Heidegger, «innanzitutto e perlopiù»? Perché, evidentemente, si danno alcuni casi particolari di comunicazione per i quali quello che facciamo quando comunichiamo risulta ben descritto dalla teoria standard. Il filosofo Ivan Illich, una volta, durante uno dei suoi sciamanici seminari, a una signora che aveva detto di «non aver ben decodificato» quanto egli stava esponendo, rispose stizzito: «io non sono una radio!». Con la sua battuta il filosofo sloveno coglieva nel segno.

La fallacia  
della concretezza  
mal posta  
(Whitehead)

Quello che la teoria standard descrive è infatti sicuramente quello che deve fare un marconista. E, prima di lui, era ciò che, per esempio, avevano cercato di realizzare i greci e i romani con i loro telegrafi ottici fatti di torri di fuoco (si veda l'imbarazzo con cui il coro dei vecchi argivi, nella prima delle tragedie del ciclo eschileo dell'*Oresteia*, accoglie la notizia della caduta di Troia, giunta mediante una catena di segnali luminosi: gli anziani non riescono a concepire questo strano modo di comunicare...); e, ancora, i pellerossa con i loro segnali di fumo, e Chappe con la sua telegrafia aerea perfezionata e sistemata nel 1794, e, infine, Marconi, il 12 Dicembre 1901, con il suo "telegrafo senza fili"... Se volessimo battezzare la teoria standard, il nome di Marconi sarebbe senz'altro quello più adeguato. La domanda iniziale va allora così rettificata: il modello "marconiano" della comunicazione è ricavato, per via d'analisi, dalla nostra vivente esperienza, ne costituisce, in qualche modo, la struttura elementare, oppure è ciò che i filosofi scolastici chiamerebbero un *modus deficiens*, un "modo difettivo" ottenuto per via di astrazione e per il raggiungimento di specifici scopi pratici e poi sovrainposto alla nostra vivente esperienza? Sovrainposto fino a cancellarla, fino a sostituire, nella nostra stessa percezione, il concreto intuitivamente dato con l'astratto ottenuto per via di analisi? Il modello marconiano è forse ciò che Edmund Husserl chiamava una «sustruzione intellettuale» e Alfred N. Whitehead un caso di «fallacia della concretezza mal posta»?

Linguistica  
e ingegneria delle  
telecomunicazioni

Per cominciare a rispondere a questa domanda si deve fare un passo indietro e ricostruire il passato prossimo della teoria standard della comunicazione. Si tenga presente che questo excursus storico, oltre a non aver ovviamente alcuna pretesa di completezza, ha solo un significato sintomatico. Ci mette cioè sulle tracce dell'autentica genealogia della teoria standard, la cui origine non è, come ogni origine, empirica, ma squisitamente trascendentale e appartiene, piaccia o non piaccia, al dominio della filosofia speculativa. Come punto di partenza si possono prendere due passi tratti da due saggi che, seppur diversamente, costituiscono delle vere e proprie pietre angolari nell'edificazione della teoria standard. Il primo passo è tratto dal saggio di Roman Jakobson, *Due aspetti del linguaggio e due tipi di afasia* (1963). Questo saggio costituisce la seconda parte dello studio, scritto insieme a M. Halle, *Fundamentals of Language* (1956), una riformulazione brillante ed efficace, alla luce dell'allora recente teoria dell'informazione di Shannon, delle tesi funzionaliste sostenute dal grande linguista praghese fin dagli anni venti, quando Jakobson era uno dei massimi esponenti del Circolo linguistico di Praga.

Proprio in queste pagine si trova una delle illustrazioni più chiare del modello standard. Il vocabolario della più classica teoria della comunicazione è qui presentato con la massima nettezza. Ebbene, proprio in queste pagine Jakobson confessa candidamente che ad avvicinarsi «nel modo più esatto all'essenza dell'atto di parola» non è il linguista, il filologo, il filosofo del linguaggio, ma una figura tutto sommato recente e priva di pedigree culturale: è il tecnico delle telecomunicazioni, l'ingegnere della comunicazione a distanza (della comunicazione non in presenza...), il quale, su basi esclusivamente quantitative e matematiche, si pone il problema del rendimento ottimale di un medium.

Il contesto che faceva da sfondo ai due articoli fondamentali del matematico americano Claude Shannon era infatti la ricerca finanziata dalle grandi compagnie private americane della telecomunicazione (in particolare, la Bell Telephone Company, sul cui "Journal", nel luglio e nell'ottobre del 1948, i due articoli vengono pubblicati). Lo scopo pratico di questa ricerca era quello della massimizzazione del

“rendimento informativo”. Si trattava di individuare il modo più economico con cui trasmettere segnali senza ingenerare ambiguità e neutralizzando i “rumori” sul canale di trasmissione. Ora, osserva Jakobson, proprio a causa del problema pratico di trasmissione che deve risolvere, il tecnico delle comunicazioni

si avvicina nel modo più esatto all’atto di parola perché si rende conto che, nello scambio ottimale di informazione, il soggetto parlante e l’ascoltatore hanno a loro disposizione pressapoco lo stesso “schedario di rappresentazioni prefabbricate”: il mittente di un messaggio verbale sceglie una di queste “possibilità precostituite” e si suppone che il destinatario faccia una scelta identica nell’ambito dello stesso gruppo di “possibilità già previste e preparate”. Così, per essere efficiente, l’atto di parola esige da coloro che vi partecipano l’uso di un codice comune (1963, p. 25).

Il linguista – e che linguista! – riconosce così all’ingegnere il merito di aver portato a manifestazione l’essenza dell’atto di parola.

La straordinaria fortuna, nella cultura europea del secondo dopoguerra, della nozione di “codice” (i saggi di Shannon appaiono solo cinque anni prima che Watson e Crick districassero i segreti del Dna, il codice genetico) si deve a questa singolare congiuntura teorica che vede brillanti matematici e ingegneri delle comunicazioni mettere a disposizione di linguisti, biologi e semiologi il modello esemplare della comunicazione. Questo debito generazionale nei confronti della teoria dell’informazione è esplicitamente riconosciuto in un passo tratto da una delle prime opere sistematiche del padre della semiotica italiana, Umberto Eco. Nel 1968, in pieno diluvio strutturalista e semiologico, Eco dichiara infatti senza mezzi termini che:

La struttura  
elementare  
della comunicazione  
(Eco)

se ogni fatto di cultura è comunicazione [...] occorrerà allora individuare la struttura elementare là dove si ha comunicazione – per così dire ai minimi termini. *E cioè al livello in cui si ha passaggio di informazione tra due apparati meccanici* (1968, p. 16, corsivo mio).

La comunicazione umana – continua Eco – è sicuramente più complessa, ma la sua complessità è solo l’effetto della complicazione di una “struttura” di base, che si replica sempre identica in ogni evento comunicativo.

Solo se riusciremo a individuare questo modello [...] capace di funzionare anche ai livelli di maggior complessità [...] solo allora potremo parlare di *tutti* i fenomeni di cultura sotto l’aspetto comunicativo» (Eco 1968, p. 17).

La fedeltà a questa teoria standard è, secondo Eco, essenziale per la possibilità stessa di una scienza generale della cultura, tant’è che sedici anni dopo, quando ormai tanta acqua sarà passata sotto i ponti e il modello marconiano avrà mostrato tutte le sue crepe, Eco si sentirà ancora in dovere di difenderlo strenuamente e appassionatamente (1984). Come avremo infatti modo di vedere più avanti, la metamorfosi in “enciclopedia” dello «schedario di rappresentazioni prefabbricate» di cui parlavano Jakobson e Halle, metamorfosi auspicata da Eco nel suo ultimo (a parere di chi scrive, ovviamente) grande libro teorico è l’effetto di una raffinata, e per certi aspetti disperata, riproposizione della teoria standard.

Le citazioni che confermino questa deriva del modello standard della comunicazione dall’esemplare modello marconiano avrebbero potuto essere moltiplicate *ad libitum* senza troppa fatica. Per adesso basti notare quanto possa apparire bizzarra, se

non addirittura comica, questa irresistibile tendenza di una parte consistente della comunità scientifica a interpretare la comunicazione sul modello elementare di un *passaggio di informazione tra due apparati meccanici*. Eppure essa è penetrata nella nostra pedagogia, ha informato di sé i programmi scolastici di avviamento alla lettura e alla comprensione dei testi, è stata usata come griglia per spiegare la creatività artistica, è stata insegnata nei corsi di formazione professionale del personale addetto alle relazioni pubbliche, infine ha pervaso il senso comune. Che comunicare sia trasmettere qualcosa è una “verità” che sembra sottratta a qualsiasi messa in questione.

Una genealogia della teoria standard dovrà allora rendere ragione di questa ovvietà. Non si tratta affatto di denunciarne la falsità. Piuttosto bisogna mostrarne la necessità. Che la comunicazione sia stata pensata sulla base di questo modello esemplare, che la linguistica e la semiologia abbiano potuto incontrarsi con quanto la teoria dell'informazione andava autonomamente elaborando (e per tutt'altri scopi, nient'affatto teoretici), che la classica opposizione saussuriana *langue-parole* (o “codice-messaggio”) abbia potuto diventare il *passe-partout* per ogni analisi dell'evento comunicativo, tutto questo, e altro ancora, deve avere un fondamento che va al di là della contingenza storica di teorie più o meno corrette. Il *passaggio di informazione tra due apparati meccanici* non sarebbe potuto apparire tanto naturalmente il modello esemplare della comunicazione se la comunicazione, molto prima del 12 dicembre 1901, non fosse stata pensata, nella sua essenza, come trasmissione a distanza di messaggi codificati. Marconi ha messo soltanto a disposizione di un'idea consolidata della comunicazione una *imagerie* tecnica straordinariamente efficace. Shannon, nei suoi celebri saggi, ha fornito questa idea di un'epistemologia adeguata. Mettersi sulle tracce del fondamento occulto della teoria standard è allora uno degli scopi primari di questo saggio.

### 1.3 La teoria dell'informazione

Il secondo teorema  
di Shannon

Shannon, con il suo cosiddetto “secondo teorema”, aveva dimostrato che, dato un qualsiasi sistema di comunicazione, si può, in linea di principio, trasmettere informazione su un canale rumoroso alla più alta velocità consentita dal canale, con il minimo numero di errori. La condizione di possibilità di questa ottimizzazione del rendimento informazionale è la codificazione del messaggio, ovvero l'aggiunta del genere di ridondanza esattamente necessaria a garantirne conservazione e trasmissione. Un codice infatti è, in prima e decisiva istanza, «un sistema di probabilità sovrapposto alla equiprobabilità di un sistema di partenza, per renderlo dominabile comunicativamente» (Eco 1968, p. 28). Spieghiamoci con un esempio intuitivo. La disposizione dei libri sugli scaffali di una libreria può rispondere a criteri, oppure a nessun criterio. In quest'ultimo caso sarà naturalmente assai difficile ritrovare il libro che andiamo cercando.

Un cibernetico direbbe che, dal momento che è casuale la distribuzione dei libri nel sistema-libreria, il grado di “contenuto di informazione algoritmica” del sistema è massimo. La “stringa” di libri, insomma, non è comprimibile in una descrizione più economica. Non possiamo confidare in nessuno schema operativo, il quale, a mo' di mappa, ci permetta di orientarci nel territorio della libreria. Manchiamo, sempre parlando la lingua del programmatore, di un algoritmo, ovvero di una procedura automatica alla quale si possa fare riferimento per la soluzione del nostro problema (trovare il tale libro). Il sistema tutto intero è in questo caso la sua stessa descrizione. Esso è “incompressibile”. In questo caso, nonostante le apparenze, non

possiamo definire “complesso” il sistema puramente casuale. Perché la complessità, già sul piano squisitamente etimologico, rinvia sempre al complicarsi di una piega, implica cioè la presenza di differenze generatrici dell'ordine, in grado, eventualmente, di spiegarlo (di “comprimerlo”).

Un sistema caratterizzato da un tale assoluto disordine presenta invece il massimo livello di “entropia informazionale”. Il colpo di genio di Shannon fu quello di utilizzare per esprimere la prima misura precisa e scientifica della quantità di informazione – «di questo bene così caratteristico del ventesimo secolo» (Campbell 1982, p. 16) – la stessa equazione (che dava forma al secondo principio della termodinamica) che il grande fisico Ludwig Boltzmann volle incisa sulla sua lapide:

$$S = K \log W$$

dove S indica l'entropia, K la cosiddetta costante di Boltzmann e W dipende dal numero dei modi in cui possono essere disposte le parti di un sistema.

È chiaro che quest'ultimo valore è altissimo nel caso della nostra disordinatissima libreria. Qualsiasi libro può essere ovunque. C'è allora un rapporto inversamente proporzionale tra il grado di entropia di un sistema e la conoscenza. Ne risulterà, quindi, la possibilità di misurare l'informazione veicolata sulla base della quantità di incertezza statistica risolta. Prendiamo infatti il caso di una libreria che risponda al criterio estetico della collocazione dei libri per colore o per dimensione. Per quanto ingenua possa essere questa soluzione, essa comunque introduce un vincolo che limita il valore di W nell'equazione dell'entropia, riducendo drasticamente il numero dei modi in cui i libri sono disposti nella libreria. Adesso abbiamo a disposizione una primitiva mappa per orientarci nel territorio.

Sappiamo che la differenza di colore o la differenza di dimensione è una *differenza significativa*: è una differenza che produce ordine nel sistema. La stringa è stata “compressa” e non è più nella sua interezza la descrizione di se stessa. Il “contenuto di informazione algoritmica” diminuirebbe ulteriormente se la nostra libreria fosse ordinata secondo il classico sistema di classificazione Dewey, oppure secondo quello più complesso di Aby Warburg.

La differenza  
significante

Ciò che i teorici dell'informazione chiamano “ridondanza”, a dispetto del suo nome che per il senso comune evoca il superfluo, indica proprio questo indispensabile vincolo che, se condiviso tanto dalla fonte quanto dal ricevente, riduce il livello di entropia informazionale iniziale. Attraverso essa vengono, per così dire, rese diseguali le probabilità iniziali, quando ogni libro poteva essere ovunque, e il sistema, come scriveva Eco, può essere ora «dominato comunicativamente». Possiamo cioè aspettarci, con ottime probabilità di successo, che il bibliotecario al quale abbiamo chiesto quel tal libro ce lo procuri in tempi assai brevi. La codificazione garantisce infatti la trasmissione del messaggio preservandola anticipatamente dai disturbi che possono verificarsi sul canale di trasmissione: «problema fondamentale della comunicazione – scrivono infatti Shannon e Weaver – è quello di riprodurre in un punto, o esattamente o approssimativamente, un messaggio selezionato in un altro punto» (1964, p. 32). Ottimizzazione della rendita informazionale di un medium, insomma. Era questo, indubbiamente, il problema che stava a cuore alla Bell Telephone Company e alla cui soluzione erano chiamati valorosi scienziati.

Ridondanza

La teoria standard della comunicazione ha preso evidentemente le mosse dalla soluzione che a questo problema è stata data dalla teoria dell'informazione. Il modello

Lo scambio del  
pratico con il teorico

del *pipeline* semiotico – emittente, messaggio, codice, destinatario ecc. – era infatti già tutto anticipato in quelle pagine. Ed è difficile contestare Nanni quando dice che quel modello è l'inamovibile bastoncino dello Shangai di ogni futura teoria semiotico-linguistica della comunicazione. In questa trasfusione degli apparati categoriali della teoria dell'informazione nella teoria della comunicazione standard, si registra, tuttavia, un singolare scambio del piano pratico-operativo con quello speculativo-teorico. Concetti nati per rispondere a un problema specifico e impellente d'ordine squisitamente tecnico (ed economico) – vale a dire, come trasmettere informazione alla più alta velocità possibile con il massimo livello di univocità – vengono assunti come elementi costitutivi del fenomeno della comunicazione tout court.

La concretezza del fenomeno, avrebbe detto Bergson, viene ora spiegata con elementi che non sono parti componenti dell'insieme, bensì astrazioni ottenute a scopo pragmatico per risolvere un problema specifico, quello, appunto, della ottimizzazione del rendimento informazionale di un medium. Ciò che è indispensabile, sul piano operativo, per una comunicazione efficiente tra apparati meccanici viene proiettato retrospettivamente sul fenomeno comunicazione, e uno scopo realizzabile solo attraverso una potente formalizzazione teorica viene spacciato per la finalità naturale della comunicazione.

Il codice, come ha scritto Eco, è indubbiamente «un sistema di probabilità sovrapposto alla equiprobabilità di un sistema di partenza», ma la codificazione diventa una caratteristica imprescindibile di ogni atto comunicativo, una sua verità eterna, laddove si voglia, sempre come scrive appunto Eco, «dominare comunicativamente» quel sistema, vale a dire utilizzarlo al fine della trasmissione da una fonte a un ricevente di messaggi capaci di resistere alla perturbazione del rumore e di arrivare a destinazione così come erano alla fonte (e infatti Eco aggiunge: «In ogni caso non è il valore statistico “informazione” che richiede questo elemento di ordine, *ma è la sua trasmissibilità*», corsivo mio). E questo è senz'altro un caso della comunicazione, quello che più doveva interessare la Bell Telephone Company e che giustificava i suoi ingenti investimenti nella ricerca. È però un caso limite che poco ha a che fare con la realtà vivente della comunicazione, la quale, «innanzitutto e perlopiù», è un atto grazie al quale l'informazione non viene semplicemente trasmessa e conservata, ma elaborata o rielaborata.

Comunicare, già nel sentire comune, è un “fare” assieme qualcosa che prima non c'era: è, insomma, una durata creatrice che implica una dimensione per principio non codificabile, una dimensione che i teorici della complessità hanno cercato di tematizzare con i concetti di “emergenza” e di “autorganizzazione”. Comunicare è creare e ricreare. Certo è sempre possibile parlare come un libro stampato oppure scambiarsi parole come se fossero gettoni. Ma questa idea della comunicazione come «passaggio di informazione tra apparati meccanici», comunque sia complicata e sfumata, lungi dall'essere il «modello esemplare» della comunicazione, resta sempre una sua tecnica applicazione, alla quale per principio manca ciò a cui la comunicazione reale per natura tende: l'espressione, la condivisione e la creazione di un senso vivente.

#### 1.4 L'informazione come differenza

La cosa veramente singolare è che la stessa teoria dell'informazione, se considerata da un punto di vista puramente speculativo e non soltanto per i vantaggi che poteva



arrecare agli investitori della Compagnia dei Telefoni americana, conteneva *in nuce* una idea di comunicazione irriducibile alla teoria standard. La nozione-chiave della teoria standard è infatti quella di “messaggio”. Al fine di una sua univoca trasmissione da fonte a ricevente vengono applicati i risultati della teoria dell'informazione. La nozione-chiave della teoria dell'informazione è invece, ovviamente, quella di “informazione”. Le due nozioni non sono affatto sovrapponibili, sebbene si implicino reciprocamente.

Il messaggio non è l'informazione, per quanto l'informazione sia la condizione di possibilità di un messaggio. Il messaggio, per dirla in termini filosofici, si dispone sul piano empirico ed è materia per i nostri sensi, l'informazione, invece, si dispone sul piano trascendentale e costituisce un immateriale di principio. Per lei ci vogliono i platonici occhi della mente. Chiunque abbia cercato di penetrare la natura ambigua di questa nozione-totem della contemporaneità, come prima mossa, ha dovuto infatti sempre invitare il lettore inesperto a sbarazzarsi della superstiziosa concezione sostanzialistica dell'informazione. L'informazione, insomma, *non è qualcosa*. A parlare propriamente, l'informazione non è nulla, a patto che si tenga rigorosamente separato questo nulla dal niente.

Tanti potrebbero essere gli esempi che la tradizione speculativa ci offre di un nulla che non è niente. È sufficiente, per i nostri scopi, citare quello reso celebre dal filosofo americano Charles Sanders Peirce, il quale, dopo aver colorato un foglio in una parte blu e in una parte rossa, invitava il suo lettore a definire il colore della linea che fungeva da limite. Quel limite, evidentemente, non è né blu né rosso, perché altrimenti giacerebbe da una parte o dall'altra del foglio. Come il maresciallo La Palisse, che era ancora vivo un millesimo di secondo prima di morire. La sua natura, direbbe il Parmenide dell'omonimo dialogo platonico, è integralmente “atopica”. Non ha luogo sul foglio. Se infatti mi si chiedesse di indicare di quali punti quella linea-limite è composta, anche se fossi dotato del più straordinario strumento di precisione, non potrei indicare che dei punti o blu o rossi. Per il né blu e né rosso del limite non c'è dimora sul foglio, proprio come accadeva, secondo il vecchio Platone, all'“istante” che scandiva il passaggio dall'immobilità al movimento (o viceversa), il quale, proprio per poter essere quello che è, e cioè l'“istante” del mutamento, non può essere né in quiete né in moto... E come accade, secondo sant'Agostino, all'istante della morte, il quale, se deve essere l'istante decisivo non appartiene né alla vita né a ciò che (forse) la segue. Eppure quel limite che non si dà mai come tale, quel limite senza fissa dimora che sfugge per principio a ogni tematizzazione, è il “ciò senza di cui” non vi sarebbe la parte. Senza di esso l'ordine significante dell'insieme non sarebbe dato. Vigerebbe il più assoluto disordine, vale a dire uno stato di insignificante e omogeneo equilibrio. L'entropia informazionale sarebbe massima. Nel nostro esempio questa entropia “alla fonte” è rappresentata dal foglio vergine senza parti colorate, senza destra né sinistra, né sopra né sotto ecc.

Che cosa è allora, in ultima analisi, l'unità di informazione o *bit* (da *binary digit*, “segnale binario”)? La risposta ufficiale, e indubbiamente “corretta”, è quella che dice che essa è l'unità di disgiunzione binaria che serve a individuare un'alternativa. Gregory Bateson, che era uno straordinario filosofo, a digiuno, purtroppo, di filosofia classica, per provare a comprendere la natura atopica di questa disgiunzione si è ritrovato, alla fine della sua vita, a parlare come un filosofo neoplatonico avvezzo alle asperità concettuali del *Parmenide* e del *Sofista*. L'informazione, in quanto unità di disgiunzione binaria, non è infatti “qualcosa”, non appartiene al piano delle cose che

L'informazione  
come soglia.  
Un esempio  
di Peirce

L'informazione  
non appartiene  
al piano delle cose  
“che sono”

sono (Bateson, riprendendo Jung, direbbe che non appartiene al piano del Pleroma), sfugge all'alternativa secca presenza-assenza, è un limite, una soglia, ma non è identificabile come un confine per quanto io possa avanzare nella mia ricerca empirica.

L'informazione è, insomma, letteralmente *epekeina tes ousias* (al di là dell'essere). Come il limite wittgensteiniano del mondo, non fa parte del mondo che, per altro, delimita e costituisce. L'informazione, scrive Bateson, è una pura differenza che produce significato, un nulla efficace, una soglia immateriale che ripartisce e ridistribuisce lo spazio-tempo donandogli ordine e configurazione:

Non è materiale e non può essere localizzata [...] non può essere individuata nel tempo [...] non è una quantità. È adimensionale e, per gli organi di senso, digitale (Bateson 1991, p. 342).

I predicati generali dell'ente, le categorie, non mordono su di essa.

Se vi sono dei lettori ancora pronti ad identificare l'informazione e la differenza con l'energia, vorrei ricordare loro che *zero* è diverso da *uno* e può pertanto provocare una reazione. Un'ameba affamata diventerà più attiva e andrà in cerca di cibo, la pianta in crescita si piegherà per allontanarsi dall'oscurità, gli agenti delle tasse saranno insospettiti dalla dichiarazione che voi non avete spedito (Bateson 1979, p.136).

Bateson era solito attribuire questa scoperta del valore informativo della differenza alla psicologia di Fechner e ricordava come tale intuizione avesse scosso il suo (di Fechner) equilibrio di scienziato materialista: il che era inevitabile dal momento che il limite è un concetto-limite proprio perché porta il concetto al suo limite costringendo a pensare un nulla che non è un niente, un nulla che agisce, che è "causa":

Ma la proposizione di Weber-Fechner comportava che lo stimolo "causa" di una sensazione o di un comportamento fosse adimensionale, perché era un rapporto tra due grandezze delle stesse dimensioni (o una differenza tra complessi o Gestalt di dimensioni non confrontabili). Ciò rendeva tutta la metodologia delle scienze esatte estranea ad ogni considerazione sul comportamento o sulla scienza psichica: piazza pulita! Quindi, preoccuparsi degli esperimenti quantitativi non aveva più senso. Insomma era un fatto straordinario (Bateson 1991, p. 248).

L'informazione come evento I teorici dell'informazione, abbiamo visto, ci invitano a distinguere con cura l'informazione dal messaggio. Questa distinzione essenziale può allora essere filosoficamente ricalcolata. Se il messaggio costituisce il significato (il foglio ordinato in parti blu e rosse), l'informazione è il suo "evento". Con "evento" non si intende qui alcun fatto. L'"evento" è il "darsi" del dato, un "darsi" che ogni dato porta con sé come la sua immateriale causa (la differenza sostanziale scoperta da Fechner). Esso si dispone sul piano del trascendentale e differisce per natura, e non per grado, dal piano empirico del messaggio. D'altro canto, l'evento di un significato non si dà altrimenti che nel significato di cui costituisce il limite immateriale (la famosa linea di Peirce). Come tale, non è da nessuna parte e sfugge per principio a ogni sapere positivo che voglia localizzarlo. Non è da nessuna parte essendo ovunque un ordine significativo è "dato". Ogni tentativo di localizzazione infatti lo presuppone già vigente al fondo, in un gioco di scatole cinesi che non ha fine (si veda Sini 1978 e 1985). La teoria dell'informazione metteva insomma a disposizione della teoria della comunicazione una nozione potentissima che avrebbe potuto essere sviluppata nella di-

reazione di una teoria non già della trasmissione di significati costituiti, bensì della loro creazione.

L'esperienza vivente della comunicazione non avrebbe dovuto essere sacrificata, come invece è avvenuto, alle esigenze della teoria. Perché dove c'è comunicazione vivente il significato non è il trasportato dal medium, bensì la posta in gioco nella comunicazione, ciò che, in modo sempre precario e rivedibile, si costituisce in essa e grazie a essa. Come in una conversazione, per esempio, che è quello che ci viene descritto dalla teoria standard, e cioè uno scambio di informazioni, solo quando è definitivamente conclusa e quando con uno sguardo di sorvolo torniamo a essa per identificare i contenuti che sono stati trasmessi. Allora, a giochi fatti, può essere retrospettivamente ricostruita come uno scambio di messaggi. Quella stessa conversazione, però, mentre era in atto, non aveva un esito predefinito. Aveva il sapore di un'avventura della parola nella quale i vari interlocutori si arrischiavano, ben consapevoli che le loro idee di partenza sarebbero state sottoposte al duro tirocinio della confutazione e della revisione costante. Non sbaglia il senso comune quando attribuisce ad alcune grandi conversazioni, che occorrono nella nostra vita, la natura quasi-teologica dell'"evento" (Zeldin 1998). Di questa «virtù segreta della comunicazione», di questa sua capacità di trascinarci là dove non ci saremmo mai immaginati di poter andare, non vi può però essere traccia nella teoria standard. E di questa anomalia hanno dovuto rendersi conto coloro che, come Lotman, hanno provato ad applicare il modello esemplare della comunicazione allo studio delle dinamiche culturali reali.

La virtù segreta  
della comunicazione

### 1.5 La cultura come *continuum* semiotico

Una cultura è un fenomeno vitale. Non ha semplicemente una durata. È durata, è divenire, è creazione. Solo quando la ritroviamo imbalsamata nei musei ci può apparire con i caratteri della staticità e della ripetizione di archetipi. A stabilizzarla è allora lo sguardo panoramico dello storico che la contempla dal di fuori come un tutto "dato". Colta dall'interno, nel suo farsi, una cultura è invece sempre, come scrive Jurij M. Lotman, il grande semiologo russo allievo di Michail Bachtin, una «personalità semiotica». Il riferimento alla "persona" è quanto mai rivelatore. Un antico apoftegma invitava alla prudenza ogniqualvolta si dovesse giudicare una vita umana. Per dire, per esempio, "felice" un uomo bisogna infatti aspettare che la sua esistenza si sia conclusa e anche in quel caso, e forse allora più che mai, il nostro giudizio risulterebbe comunque screziato da un dubbio: sarà stato veramente felice quell'uomo che, alla luce della sua vita compiuta, diciamo felice, ma che non è più in grado di risponderci?

La classica definizione aristotelico-hegeliana dell'"essenza" come «ciò che (quel qualcosa intorno al quale si giudica) era essere» sembra riflettere questa impossibilità epistemologica di racchiudere il vivente nella forma del giudizio determinante. La copula nel giudizio determinante è infatti senza tempo. Un cultura vivente, in quanto «personalità semiotica», è invece una durata creatrice. La sua essenza non cessa mai di costituirsi. Non "è", ma tutt'al più *sarà stata* quando il suo essere sarà ricaduto interamente nel passato (l'essenza è ciò che *era* essere). Come dice l'epistemologo Edgar Morin, a proposito del vivente, non si tratta in questo caso di un essere "nel" divenire, ma di un essere "del" divenire. Una cultura è cioè costitutivamente

Il problema  
dell'essenza  
e il «movimento  
retrogrado  
del vero»

aperta all'*emergenza* del nuovo. Non solo. Il nuovo che emerge non si limita ad aggiungersi come un'unità discreta alla serie degli eventi passati. Non si somma.

Il nuovo ristruttura piuttosto l'insieme al quale appartiene, attraverso quel tipico «movimento retrogrado del vero», che, formalizzato dall'epistemologia bergsoniana, è stato icasticamente enunciato dal poeta Thomas Sterne Eliot quando ha osservato, a proposito della storia della letteratura, che ogni nuova grande opera dello spirito, espressione del talento individuale, risistema retroattivamente l'intera tradizione cui si rapporta (1919, pp. 719-729). L'avvento del «romanticismo», spiegava Bergson con un semplice esempio, fa emergere dei caratteri inediti in ciò che, nella storia letteraria, lo ha preceduto, i quali solo adesso diventano reali. Solo ora, infatti, un «pre-romanticismo» diventa infatti anche «possibile» (1934, p. 1340 ss.). Una cultura vivente è insomma un *continuum*, che, per comodità d'analisi, può essere analizzato in una molteplicità di parti. Se però deve essere afferrata nella sua concreta interezza, essa richiede un'intuizione che la colga come un tutto superiore alla somma delle parti: un «tutto aperto» che, dal punto di vista ontologico, logico e gnoseologico, viene prima delle sue cosiddette «parti», le quali, lungi dall'aver una consistenza propria, sono solo il risultato di un'analisi e non possono quindi essere utilizzate come principi esplicativi della complessità dell'insieme. Non ne sono i mattoni, gli elementi ultimi, non più di quanto lo siano, secondo un altro celebre esempio bergsoniano, le istantanee della torre Eiffel rispetto al dato intuitivo della torre Eiffel (1934, p. 1403 ss.). Il tutto non è solo maggiore delle parti e anteriore a esse. L'intero differisce anche per natura da quelle «parti» ottenute analiticamente. Differisce da esse come il concreto dall'astratto.

La semiosfera  
di Lotman

La struttura di questo *continuum* semiotico è quella di un organismo vivente. La cultura condivide la stessa dinamica evolutiva e adattiva della natura, sebbene questa dinamica si realizzi, a differenza dei fenomeni biologici, sul piano del simbolico. Essa implica cioè la presenza pervasiva del linguaggio. Per questo organismo linguistico vivente, Lotman ha coniato l'espressione «semiosfera», modificando un termine, «noosfera», introdotto negli anni venti nel linguaggio scientifico da Ivan Vasilievič Vernadskij per indicare l'effetto della interazione dell'intelligenza tecnica dell'uomo con la «biosfera» (1967).

Il termine «biosfera», nelle scienze naturali, indica l'ambiente capace di ospitare la vita, un ecosistema dai confini fluttuanti e continuamente modificabili sia pure in tempi molto lunghi. La semiosfera lotmaniana è una biosfera simbolica. Questo «*Logos* che si autosviluppa» (Eraclito) può essere paragonato a una grande memoria collettiva. Bisogna però liberarsi dall'immagine libreria della memoria come *thesaurus* di significati che si sono sedimentati in qualche supporto e che possono sempre da lì essere riattivati nella loro «letteralità». La semiosfera è piuttosto una memoria vivente, simile a quello strano oceano celeste intorno al quale, nel film di Tarkovskij, orbita la piattaforma Solaris. Essa, infatti, non è mai costituita una volta per tutte, non è mai interamente «data», dal momento che chi la osserva, proprio come avviene ai personaggi di *Solaris*, interagisce con essa modificandola. Lo sguardo che su quell'oceano pulsante getta l'astronauta-scienziato realizzava infatti un nuovo stato di quella memoria, che, nel film, era rappresentato dal materializzarsi delle ossessioni degli inquilini della stazione orbitante.

Con un'osservazione che per il prosieguo del nostro tentativo genealogico si rivelerà molto importante, Lotman mostra, per esempio, come una lingua vivente, che sia stata grammaticalizzata grazie alla sua proiezione scritta, non sia semplicemente

il linguaggio di prima chiarito nella sua, fino ad allora, sconosciuta struttura. È piuttosto un nuovo stato della lingua. Lo sguardo analitico che l'ha investita non è innocente, non lascia integro il proprio oggetto. Descrizioni, analisi, spiegazioni sono insomma momenti immanenti alla vita del tutto. L'illusione nutrita dagli astronauti-scienziati era proprio quella di avere ha che fare con un Oggetto da contemplare dal di fuori, con sovrano disinteresse speculativo. Tra i passeggeri della piattaforma orbitante ve ne è uno che si ostina a ribadire il carattere neutrale e non partecipativo della conoscenza scientifica. Non è un caso se i fantasmi che la sua ossessione scientifica materializzerà saranno poi inquietanti nani deformati. L'educazione sentimentale del protagonista del film, inizialmente scettico, si compie invece nel momento in cui, alla fine della vicenda, egli si ritrova, con la sua casa, con i familiari, con tutta la sua vita, *dentro* Solaris, circondato, *già da sempre e per sempre*, dal suo intrascendibile oceano.

Se la semiosfera semiotica condivide la stessa dinamica della biosfera naturale, dovremo ritrovare in quella il carattere fondamentale di questa. Bateson avrebbe detto che c'è un'unica «struttura che connette» tutti i fenomeni evolutivi, al di là di ogni dualismo mente-natura (1979, p. 21). Un vortice nella vasca da bagno, la Grande Macchia Rossa di Giove e l'organismo umano hanno dopotutto in comune qualcosa di essenziale: sono strutture stabili, ordinate, ma il loro ordine dipende da un non-equilibrio di fondo. Se si continua ad aggiungere acqua e se il foro d'uscita dell'acqua dalla vasca resta aperto, il vortice si mantiene inalterato nella sua forma. Lo stesso vale per la Grande Macchia Rossa di Giove, che è una specie di vortice prodotto da un sistema di tempeste, e per l'organismo umano, le cui molecole cambiano incessantemente nel corso di una vita. Tutti questi fenomeni sono sistemi ordinati in non equilibrio. Sono alimentati dalla costante dissipazione di materia ed energia, e per questo il premio Nobel per la Fisica Ilya Prigogine li ha battezzati «strutture dissipative» (1981, p. 136 ss.). Se invece si interrompe il flusso dell'acqua, ecco che il sistema raggiunge uno stato di equilibrio e di omogeneità sostanziale fra tutti i suoi stati. L'ordine ora raggiunto è quello descritto dal secondo principio della termodinamica. Il foglio di Peirce è tornato vergine e tutte le informazioni create dalla differenza sono andate perdute.

I sistemi  
in non equilibrio

Nei sistemi viventi, dissipazione di energia e materia, informazione, emergenza dell'ordine e significato stringono perciò una strana alleanza difficilmente accettabile dal senso comune, il quale nella dissipazione vede solo spreco e nello squilibrio disordine. Tuttavia, ogni sistema vivente è tale proprio perché è una struttura in non-equilibrio e la biosfera, se deve essere concepita nel suo insieme, va intesa come un tale immenso sistema in non-equilibrio regolato dalla radiazione solare. Una cultura può allora dirsi «vivente» nella misura in cui, come l'oceano di Solaris, produce costantemente sempre nuova informazione, ma una cultura è una «macchina che fa crescere l'informazione», se, come avviene per la Grande Macchia Rossa di Giove e per ogni sistema vivente, è caratterizzata da un'asimmetria di fondo. Questo squilibrio, questa dissipazione, sono essenziali alla sua vita. Senza questa asimmetria una cultura precipita nello stato di entropia.

Ed è a questo proposito che la ricerca sul campo condotta dal grande semiologo russo si rivela uno dei più potenti antidoti al veleno messo in circolazione dalle nuove forme di intolleranza etnica. Queste, infatti, si sono sbarazzate del concetto troppo compromesso e scientificamente insostenibile di razza per sostituirlo con quello, apparentemente più progressista e antropologicamente aggiornato, di «cultura». La

La fecondità  
del disordine

caratteristica essenziale di una cultura sarebbe poi data dalla sua identità, comunque questa parola, che implica sempre un'esclusione a priori dell'Altro, sia intesa: come consolidato sistema di credenze, di fatti religiosi o di costumi locali. La difesa della cultura coinciderebbe allora con la preservazione di questa identità minacciata dalle intrusioni del "fuori". Polenta e non couscous, insomma. Ma una cultura così intesa è solo un feticcio. È l'opposto di una cultura "vivente". La semiosfera infatti, come ogni sistema vivente, è un ordine che si genera dal disordine, che ha bisogno del disordine come del suo elemento vitale senza il quale precipiterebbe nell'amorfo.

Conservazione  
o trasformazione?

Nell'ambito della semiosfera il nome dotto di questo disordine è "dialogo", un dialogo generato incessantemente dalla compresenza caotica, in una determinata cultura, di codici eterogenei, di strati diversi di significazione che si sovrappongono ed entrano in tensione fra loro. Dove è infatti "più" vivente una cultura? Dove dà una maggiore prova della sua creatività? Non nel suo nucleo consolidato e certificato dalla presenza di istituzioni preposte alla conservazione di questo strato di significati (il sistema educativo, il sapere codificato, la lingua "maggior"), ma ai suoi bordi, dove si incrociano le lingue, dove si contaminano i codici e gli stili di vita e dove la gerarchia dei significati e la scala dei valori non è più rispettata. Non si crea nuova informazione se non si abita questa soglia e se non si scontano i rischi che questa avventura porta con sé.

Per cominciare a funzionare – scrive Lotman – la coscienza ha bisogno della coscienza, il testo del testo, la cultura della cultura. L'introduzione di un testo esterno nel mondo immanente del testo svolge un ruolo importantissimo (Una semiosfera è, secondo Lotman, un sistema di testi, *n.d.a.*). Entrando nel campo strutturale del senso di un altro testo, il testo esterno si trasforma, formando un messaggio nuovo [...] A trasformarsi non è solo questo testo. Cambia infatti tutta la situazione semiotica all'interno del mondo testuale nel quale esso viene inserito (1985, p. 255).

Un'incessante conversazione è il vortice metabolico complesso che tiene in vita la semiosfera. Questa considerazione dovrebbe essere già sufficiente a mettere in guardia lo scienziato della cultura. Non è possibile, infatti, trasporre meccanicamente alle dinamiche culturali il modello standard della comunicazione. Secondo Lotman, una cultura, in quanto personalità semiotica, si definisce in prima istanza molto più come un «congegno intellettuale capace di elaborare informazione nuova» (1985, p. 117) che come passaggio di informazioni tra apparati meccanici. Questa è solo *una* delle sue funzioni, un suo caso, sebbene sia quello più semplice da individuare e da descrivere (e da simulare artificialmente). Non è facile sottrarsi a quell'illusione epistemologica che porta a paragonare una cultura a un grande enciclopedia messa a disposizione delle nuove generazioni. Un grande rinnovatore degli studi di antichistica, come Eric Havelock, ne è stato abbagliato e, a dispetto di quanto stava facendo emergere a proposito delle dinamiche orali-aurali delle culture pre-alfabetiche, non ha esitato ad adottare questa metafora iperalfabetica per designare la funzione esercitata dall'*epos* presso quelle stesse culture (1963). Ma, se così fosse, ogni trasformazione nei contenuti dell'enciclopedia dovrebbe essere ascritta soltanto a un'imperdonabile mancanza di precisione del suo lettore-copista. Non si tratterebbe dell'emergenza di un nuovo significato e della conseguente complessiva ristrutturazione dell'insieme di partenza, ma di un caso di deterioramento e di alterazione del messaggio a opera del rumore presente nel canale. Un fenomeno entropico, dunque, di perdita di informazione. Ma ciò che secondo il modello standard ha solo il senso

dello sperpero, è proprio quello squilibrio che rende vitale una cultura e che ne costituisce tutto il suo senso. «La cultura – scrive Lotman – tende allo sperpero e non all'economia» (1985, p. 51). Lungi dal risolversi in una perdita di informazione, la trasformazione subita dal messaggio, nel viaggio avventuroso che va dalla fonte al ricevente, è in realtà creazione di un nuovo significato che ricomprende e ricalcola l'antico.

Nella cosiddetta “alterazione” l'informazione si accresce e l'entropia alla fonte diminuisce. Lotman, in apertura del suo libro del 1985, enunciava chiaramente i principali paradossi che derivano da questa indebita trasposizione di uno schema meccanico alla crescita organica della cultura. Se si assume il modello standard della comunicazione, si dovrà infatti riconoscere «il fatto che sono i testi di livello più basso ad assolvere meglio di tutti gli altri il compito di “essere compresi”» (1985, p. 50). Insomma, per esemplificare il corretto funzionamento di un sistema semiotico, funziona molto meglio la segnaletica stradale rispetto alla *Divina Commedia*! A questo paradosso se ne lega un altro. La teoria standard presuppone la condivisione del codice tra fonte e ricevente per la perfetta trasmissione dell'informazione. Un codice in ultima analisi è un algoritmo che deve assicurare la piena reversibilità del processo comunicativo: l'operazione fatta da A deve essere rifatta da B perché questi ritrovi intatto il messaggio del primo.

I paradossi  
della teoria standard

*La comunicazione, a parlare propriamente, è allora per la teoria che vorrebbe spiegarla “tempo perso”.* È perso nella misura in cui questo tempo, che è richiesto dalla comunicazione, nella migliore delle ipotesi – e cioè in quella della comunicazione dotata dell'adeguata ridondanza – è assolutamente improduttivo. Non fa nulla e non crea nulla. Se infatti tutto va come deve andare, il messaggio al ricevente sarà identico al messaggio alla fonte, *come se niente fosse accaduto*. In tutte le altre ipotesi il tempo che intercorre è invece una costante minaccia che pende sulla testa del messaggio. È il tempo della sua esposizione pericolosa in un “fuori” sconosciuto e inospitale dove un lupo famelico, definito “rumore”, può sempre divorarlo. Il paradosso di tutti i paradossi della teoria standard – un paradosso che Lotman lascia solo indovinare al lettore – riguarda proprio l'oggetto della teoria standard, la comunicazione, la quale, se si traggono rigorosamente dalle sue premesse tutte le conseguenze, viene di fatto a costituire il principale impedimento a una buona comunicazione! Il fatto che *ci sia* comunicazione, che *ci sia* contatto, rapporto con l'altro, passaggio di informazione, è proprio l'evento che la teoria della comunicazione deve sempre ridurre, con l'inconfessata speranza di poterlo un giorno annullare! Alla comunicazione come tale, al suo “che c'è”, si imputa l'entropia che una comunicazione riuscita deve pazientemente rimuovere.

A cavallo del secolo, Maurice Merleau-Ponty aveva già perfettamente colto questa straordinaria anomalia della teoria standard. Ne *La prosa del mondo*, opera lasciata incompiuta, il fenomenologo francese ne sintetizza così i presupposti inconfessati:

Non c'è virtù della parola, non vi è nascosto alcun potere. Essa è un puro segno per una pura significazione. Colui che parla cifra il suo pensiero. Egli lo sostituisce con una sistemazione sonora o visiva che non è che un suono nell'aria o uno scarabocchio sulla carta. Il pensiero si conosce e basta a se stesso; si annuncia all'esterno con un messaggio che non lo esprime e che si limita a designarlo senza ambiguità a un altro pensiero che è capace di leggere il messaggio poiché dà lo stesso significato agli stessi segni, per l'effetto dell'uso, delle convenzioni umane, o di un'istituzione divina. In ogni caso, noi troviamo nelle parole degli altri solo ciò che noi stessi vi mettiamo: la co-

municazione è un'apparenza, essa non ci insegna nulla di veramente nuovo. Come potrebbe essere capace di trascinarci al di là del nostro potere di pensare, visto che i segni che ci presenta non ci direbbero nulla se non ne avessimo già in nostro possesso la significazione? (1969, p. 34).

La comunicazione è un'apparenza per le stesse ragioni per cui il tempo, secondo Bergson, nelle equazioni della fisica classica non "fa" nulla e dunque può essere omissa. Se la comunicazione "perfetta" è quella pienamente reversibile, allora la comunicazione reale, quella che ha luogo "qui e ora" tra questi determinati soggetti presi in questo determinato mondo, questa comunicazione *in atto* si riduce a essere o un ritardo o un rumore che disturba la trasmissione. Ma la reversibilità nel processo comunicativo, osserva Lotman, è solo un'astrazione da laboratorio. La realtà vivente della comunicazione mostra infatti la compresenza simultanea nell'ambito di una stessa semiosfera di codici e sottocodici diversi. «La realtà culturale ci si presenta però come poliglottismo culturale» (1985, p. 50). I protagonisti della comunicazione non sono apparati meccanici che comunicano tra di loro, ma uomini immersi in contesti di esperienza eterogenei, che rivestono ruoli diversi, che danno voce a visioni del mondo molteplici e talvolta incommensurabili. È questo il vortice metabolico complesso che alimenta la semiosfera.

Il "rumore" come  
fattore produttivo  
di significato

La semiotica russa, fin dagli anni trenta del secolo scorso, ha rivolto una grande attenzione a questa dimensione irriducibilmente conversativa della cultura vivente. Bachtin ha chiamato questo fenomeno "dialogismo", Lotman "intertestualità". In entrambi i casi si fa riferimento a quel medesimo fenomeno che la teoria standard avrebbe classificato sotto la sigla "rumore", ma che qui diventa il brodo di coltura del significato, il clima adeguato all'elaborazione di nuova informazione. «Quello che appare un difetto dal primo punto di vista, nella prospettiva del secondo costituisce una norma e viceversa» (1985, p. 252).

All'idea di una comunicazione come trasmissione di un messaggio univoco alla più alta velocità consentita dal canale si sostituisce così quella della comunicazione come incessante mediazione, negoziazione faticosa e mai definitiva intorno ai significati, esercizio di traduzione che avviene già nel seno di una stessa lingua tra strati diversi e non omogenei di quella stessa lingua (lingua "alta" e lingua "popolare", lingua sacra e lingua profana, codici maggiori e minori ecc.). Il semplice trasferimento di informazioni, scrive Lotman,

ha bisogno di un codice simmetrico e internamente chiuso. Per produrre nuove informazioni è invece necessaria la presenza di almeno due codici asimmetrici e legati da un rapporto reciproco (1985, p. 86).

La differenza di informazione «al momento dell'entrata e dell'uscita della catena informativa», che, secondo la teoria standard, era una conseguenza di disturbi sul canale, «costituisce ora l'essenza stessa del testo come "congegno pensante"» (1985, p. 252). La comunicazione vivente diventa così un processo irreversibile ed evolutivo. Il tempo acquisisce un segno finalmente positivo. Non è più la porta pericolosamente aperta sul caos dell'entropia. È tempo dell'emergenza e della ristrutturazione del significato, tempo quantomai necessario alla sua definizione.

La reintegrazione del fattore tempo nella comunicazione implica l'abbandono del modello economico basato sulla ricerca dell'ottimizzazione del "rendimento informativo". Nel tempo perso della comunicazione reale tra soggetti che non



condividono lo stesso codice di partenza, nelle peripezie della conversazione-negoziazione-traduzione, nel rumore prodotto dall'incontro-scontro con l'alterità e dalle misinterpretazioni che questo faccia a faccia comporta, la cultura produce infatti nuova informazione.

Alla comunicazione reale viene così restituita da Lotman quella virtù e quel potere di trascinarci al di là del tessuto delle significazioni definite e già fissate che la teoria della comunicazione standard le negava. La comunicazione non è più apparenza. La comunicazione nella semiosfera è durata creatrice. Tuttavia Lotman resta sempre legato al modello standard. Egli si limita ad affiancare alla comunicazione-trasmissione, la comunicazione-creazione come seconda funzione della comunicazione. Egli non mostra come, sul fondamento originario della comunicazione vivente, si sia venuto a costituire il fantasma di una comunicazione pura pienamente reversibile e assolutamente formalizzata. Il fatto che adotti come concetto chiave della sua epistemologia della cultura il termine "testo" è indice di questa incomprendimento di fondo. Per Lotman la semiosfera è testo e intertestualità.

Ora, quale che sia il livello di raffinatezza dell'analisi, resta intangibile il fatto che un testo è sempre, in prima istanza, il *caput mortuum* della comunicazione. Esso è sempre, per definizione, qualcosa di costituito, di fatto e di dato. È pensiero pensato e non pensiero pensante. Non può perciò funzionare, nemmeno metaforicamente, come via d'accesso a una comprensione della comunicazione come *atto* e come *durata creatrice*.

### 1.6 Atto e fatto

Distinguere fra "atto" e "fatto" è fondamentale per una revisione critica del modello standard. Il fatto è *compiuto* per definizione. Ogni scienza di fatti è una scienza di ciò che è compiuto. È scienza dell'irrevocabile. L'irrevocabile presuppone un testimone che si pone alla fine del processo osservato e che lo ricapitola come un *tutto dato* e che, quindi, può dire di esso qualcosa di definitivo. Solo guardando indietro è infatti possibile giudicare. La copula del giudizio determinante compete solo alla sguardo storico, allo sguardo del testimone (dell'*histor*) che ha visto e che dunque sa (*oida*) ciò che è stato. L'essenza è il passato, l'essenza è ciò che è stato. *Wesen ist was gewesen ist* (Hegel). La scienza, in quanto scienza dei fatti, è dunque una scienza integralmente storica. Nella sua accezione più generale, la scienza mira a definire che cosa è accaduto.

Ora, i significati, le *quiddità*, possono emergere nella loro determinatezza solo nella penombra del crepuscolo. La celebre civetta hegeliana del sapere assoluto si alzava in volo sul far della sera. Per questo il giudizio ultimo non potrà che venire alla fine dei tempi, mentre nel secolo ogni giudizio o è avventato o è segno di superbia. *Nolite iudicare*, dice infatti il Vangelo. Solo astenendovi dal giudizio, commenta Giovanni Gentile, troverete lo Spirito, perché lo Spirito non è qualcosa di dato che si può circoscrivere con lo sguardo, ma è Spirito «creatore», «Spirito che si sta facendo, e che non si può non intendere se non guardato nell'atto, che non è atto compiuto, ma atto nel suo prodursi» (1938, p. 479). La natura di questo atto – «quasi *atto in atto*» dirà più oltre – è sfuggente. L'atto non è un participio passato. L'atto non ha perciò un'essenza. Il giudizio non può mordere su di lui. L'atto del giudizio, come qualsiasi altro atto del pensiero, anzi sempre lo presuppone. La sua incirco-

Inoggettività  
dell'atto (Gentile)

scrivibilità di principio è della stessa natura di quella denunciata da Ernst Bloch a proposito del «presente vissuto» (1975).

Questo, scriveva il filosofo tedesco in pagine rimaste famose, è troppo vicino a se stesso, troppo presente, troppo saturo, per sapersi. È sempre dal futuro, infatti, che dobbiamo attenderci la rivelazione di ciò che siamo stati, perché mentre siamo ci manca la distanza minima per vederci. Come un fuoco virtuale il nostro presente vivente ha bisogno di «ruotare fuori di sé» per diventare un significato, per conquistarsi il diritto a una essenza. Questa cecità del presente è però qualcosa di diverso da un semplice difetto di conoscenza. Se lo sguardo inevitabilmente storico della conoscenza lo manca strutturalmente è perché il presente vivente si dispone all'origine di ogni sguardo, alle sue spalle, come una sorta di macchia cieca che è il fondamento di ogni visione.

Non lo si può mai cogliere perché ogni sguardo già da sempre lo presuppone vivente in atto. Ogni fatto lo implica. Tutto ciò che è *dato* è infatti dato *in esso*, una evidenza, questa, che costitutiva l'architrave della metafisica cartesiana del *cogito-sum*. Nemmeno l'onnipotenza di un dio ingannatore avrebbe potuto far sì che questo presente, in cui tutto ciò che è mi dato mi è, appunto, *dato*, non fosse. Il diabolico tranello del genio maligno lo presuppone già essente.

L'atto o il presente

Husserl chiama questo presente la «realtà assoluta» in quanto è l'unica «sede di realizzazione» (Brand 1955, p. 175 ss.). Il presente vivente, infatti, solo derivatamente e impropriamente rimanda a un momento infinitesimale nella linea del tempo (al cosiddetto *hic et nunc*). In prima istanza esso è il *punctum* di origine, la sorgente di ogni presenza, di ogni qui e ora. Come tale, esso gode di una specifica extratemporalità. Non è parte del tempo costituito, come successione di ora, dal momento che l'ordine del tempo si costituisce in esso: dove altrimenti possono costituirsi passato, presente e futuro, se non nel presente vivente come presenza del passato, presenza del presente e presenza del futuro?

Il presente è ciò che è sempre in atto e che, come l'Uno parmenideo, non è possibile mai trascendere. In realtà non facciamo altro che trascenderlo, e in questo consiste dopotutto l'esistenza, ma ironicamente e demonicamente il presente continua sempre a replicarsi alle nostre spalle, intangibile e inafferrabile (assolto dalla relazione). La sua figura è quella, cara alla filosofia rinascimentale, della

sfera il cui raggio è infinito. E qualunque sforzo si faccia per pensare o immaginare altre cose o coscienze al di là della nostra coscienza, quelle cose e coscienze rimangono dentro di essa, sia pure come esterne a noi. Questo fuori è sempre dentro (Gentile 1938, p. 483).

*Natura naturans*  
e *natura naturata*

Dal suo cerchio incantato non si esce mai. Questo presente assoluto e inoggettivabile è il presente eterno del gentiliano Spirito creatore. L'incompiutezza costitutiva dell'atto assume allora un senso nuovo. Incompiutezza non significa mancanza di qualcosa. L'atto non manca di nulla. Solo in un insieme *dato* può infatti mancare qualcosa. L'atto invece rinvia al *darsi* del dato, al *farsi* del fatto, all'*opera* (*energeia*) e non all'*opus* (*ergon*). L'atto è il nome, come tutti i nomi inadeguato, per il *presentarsi* di qualcosa nella presenza. Non è il nome per il *qualcosa* che si presenta qui e ora, ma è il nome del suo accadere, del suo aver luogo qui e ora (l'husserliana «sede di realizzazione»). L'atto è il nome per il limite istituyente e non per la parte istituita dal limite. È il nome per la *natura naturans* e non per la *natura naturata*. Il nome per l'evento (Sini 1978). L'incompiutezza designa quindi, nella lingua del sapere positi-

vo, questa differenza tra il naturante e il naturato, tra la soglia e ciò che la soglia, accadendo, istituisce. Compiuto e irrevocabile è allora ciò che ha avuto luogo, ciò che, avendo avuto luogo, è retrocesso nel passato e che, grazie a questo suo *decadere*, è diventato l'oggetto di un giudizio determinante.

Questa distinzione tra atto e fatto, presente vivente e participio passato, *energeia* ed *ergon*, deve ora essere estesa al fenomeno comunicazione. Come atto la comunicazione è un «congegno intellettuale capace di elaborare informazione nuova» (Lotman) o, gentilmente, Spirito creatore. Come fatto è invece il “meccanismo di trasmissione della informazione” oggetto della teoria standard. Non si tratta però di una tassonomia, come crede Lotman, che in questa doppia valenza della comunicazione scorge soltanto l'alternarsi di due funzioni ugualmente necessarie al sussistere di una cultura. La comunicazione-atto, la comunicazione-creazione, è originaria, mentre quella descritta dalla teoria standard è derivata o, come scrive acutamente Maurice Merleau-Ponty, «successiva».

Essa diviene cioè possibile solo *dopo*, grazie a una proiezione retrospettiva di ciò che è stato posto dallo sguardo teorico sulla comunicazione («fallacia della concretezza mal posta»). La comunicazione si costituisce veicolarmente come trasmissione solo se il significato, che, sotto forma di messaggio, essa deve trasportare da un punto all'altro della catena, è supposto costituito indipendentemente dalla comunicazione. Se infatti il significato è dato, la comunicazione reale allora non fa più nulla. Non incide su ciò che si comunica nella comunicazione. Per il solo fatto di essere trasmesso, un messaggio non insegna nulla di veramente nuovo. Non insegna nulla che non dobbiamo supporre già dato all'intelligenza del locutore che lo possiede in trasparenza come *noema* del suo voler-dire. Questi non sarà ammaestrato dalla propria parola all'altro. Non si trascenderà in essa. Tutt'al più, come si è visto, la comunicazione reale interverrà come fattore di disturbo della trasmissione. L'ingegnere delle telecomunicazioni ci verrà allora in soccorso spiegandoci di quale ridondanza dobbiamo dotare il nostro messaggio per garantirgli un viaggio sicuro lungo il tempestoso canale. Ma quando il significato è costituito? Quando è pronto per l'impacchettamento e per la spedizione?

Il significato veicolato dalla comunicazione-trasmissione è pienamente costituito solo quando la comunicazione vivente, quella nella quale siamo impegnati, per esempio, *qui e ora*, è diventata un participio passato, un fatto compiuto. La comunicazione non è trasmissione, ma lo *sarà stata* una volta che è divenuta fatto e non atto. Per quanto paradossale ciò possa sembrare, il messaggio si costituisce nell'interruzione della comunicazione vivente perché in una comunicazione vivente il significato non è mai dato ma è sempre da fare: è, per così dire, la posta in gioco nella comunicazione. Il messaggio è invece il precipitato della comunicazione. È ciò che ogni comunicazione diventa quando il luogo comune accidentato e aspro che frequentavamo nel qui e ora della comunicazione reale è stato abbandonato ed è contemplato dall'alto da uno spettatore che non è più parte in causa. Lo spettatore non coinvolto giudica serenamente ciò che è stato e porta a manifestazione il contenuto della comunicazione. Anche il messaggio, per spiccare il volo, richiede il crepuscolo dell'epoca che lo ha generato. Per indicare il contenuto del messaggio si impiega talvolta il participio passato del verbo dire. Non si riflette forse a sufficienza sulla natura temporale di questo detto, sulla sua natura successiva.

Esso è sempre solo un dire che ha *già* avuto luogo, un dire ormai consumatosi e irrigiditosi in sentenza memorabile. Il detto è il dire decaduto alla dimensione del

Genesi  
del “messaggio”

fatto. È un dire ormai privato della sua potenza espressiva, della sua capacità inaugurale, della sua incircoscivibile attualità. È, filosoficamente parlando, qualcosa di posto e non più l'atto stesso del porre. *Natura naturata* e non *natura naturans, ergon* e non *energeia*. Bisogna che si siano spenti tutti gli echi della nostra vivente conversazione (quando tutto era ancora aperto, quando tutto era ancora in questione), perché il detto emerga come tale in tutta la sua pregnanza. Allora esso si conquista gli onori della ribalta, diventa ciò alla cui espressione era servilmente subordinato fin dall'inizio ogni dire.

La teoria standard, facendo del messaggio (del detto) l'indiscusso protagonista della comunicazione, cade vittima del più antico e del più duraturo tra gli abbagli epistemologici: la fallacia della concretezza mal posta. Un prodotto squisitamente teorico, un effetto dell'analisi condotta sul corpo morto della comunicazione, è sovrapposto insomma al corpo vivo della comunicazione e diventa la causa finale di ogni processo comunicativo: *comunicare è trasmettere...* Per questo la teoria standard non può poi evitare di cadere nel paradosso veramente stupefacente di dover difendere la comunicazione da se stessa. Il corpo vivo della comunicazione diviene infatti ora il principale ostacolo che la comunicazione deve superare. Il maggior impedimento a una comunicazione efficace è dato proprio dal fatto che ci sia qui e ora comunicazione *in atto*. La presenza dell'Altro, comunque essa sia declinata, è la sorgente di ogni entropia. Perché se la comunicazione è in atto, se c'è relazione all'Altro, se il presente è vivente, il significato non è ancora definitivamente dato, il dire non si è ancora cristallizzato in detto, il messaggio è aperto, impreciso, vago, sottoposto a improvvise e inattese alterazioni... Il presente vivente, l'atto, non sono forse sinonimi di «cecità essenziale» (Bloch), di «incompiutezza» (Gentile), di «indeterminazione creatrice» (Bergson)?

La comunicazione vivente è insomma, per la teoria standard, solo occasione di rumore da dominare con l'adeguata ridondanza (il codice). Come un tale acuto paradosso abbia potuto diventare un'ovvietà è il mistero che il genealogista vorrebbe sondare. Appare chiaro però fin d'ora che giudicare il modello standard semplicemente falso sarebbe sbagliato. Esso funziona perfettamente per un caso limite della comunicazione, per quella comunicazione che avrebbe luogo in assenza di una comunicazione attuale: una comunicazione cioè senza luogo comune condiviso, una comunicazione senza presente, senza contesto, senza *hic et nunc*, una comunicazione che a malapena può dirsi ancora comunicazione, e che dovrebbe avere come suoi ideali protagonisti non degli esseri viventi, in carne e ossa, abitanti un determinato mondo, ma dei puri spiriti disincarnati, non nati o già morti. Dopotutto solo la telepatia garantirebbe il massimo rendimento informazionale! Se mai si è dato questo caso limite della comunicazione, esso deve avere tacitamente costituito il modello della teoria standard.

## 1.7 La comunicazione come processo vivente

### 1.7.1 Traslazione e durata (Bergson)

Il vivente, secondo la bella espressione di Morin, non è un essere *nel* divenire, ma un essere *del* divenire. Non è possibile quindi comprendere che cosa significhi comunicazione vivente o "in atto" se non si procede a una chiarificazione preliminare della forma logica che caratterizza questo divenire che è essere o, inversamente, questo essere che è divenire.

Nessuno può dubitare della forma intrinsecamente processuale di ogni evento comunicativo. Ma che genere di *processo* è la comunicazione? Il modello standard offre di questo processo un'interpretazione totalmente debitrice della spiegazione aristotelica del divenire (*Fis.* I, 7). Per lo Stagirita, come è noto, la *kinesis*, per essere compatibile con il principio di identità e di non contraddizione, deve essere il divenire *di qualcosa*. Il divenire implica logicamente un *sostrato* (*upokeimenon*), che è ciò di cui i contrari si predicano l'uno come privazione (*steresis*), l'altro come forma (*morphe*). Senza tale "mobile", la *kinesis* sarebbe effettivamente quella contraddittoria identità degli opposti che era stata denunciata dal vecchio Parmenide. La teoria standard della comunicazione è allora una ipersemplicificazione della teoria aristotelica della *kinesis*.

Il divenire  
secondo Aristotele

Essa assume, infatti, come se si trattasse di un'ovvietà che non merita problematizzazione alcuna, che la comunicazione sia un caso della *kinesis* aristotelicamente spiegata e, più precisamente, un caso del mutamento secondo la categoria del luogo (traslazione, *phora*). La comunicazione è una specie di *phora*: un mobile, il messaggio, passa dalla fonte al ricevente, un mobile si sposta da qui a là. Se c'è comunicazione sembra infatti evidente che *qualcosa* debba essere comunicato. E sembra altrettanto ovvio che la comunicazione, comunque sia concretamente realizzata, altro non sia che un medium. L'ipersemplicificazione della teoria aristotelica si deve al fatto che la comunicazione è assunta come caso della traslazione, mentre si trascurano tutte le altre forme aristoteliche del divenire.

Ma anche a questo proposito dobbiamo domandarci se questa evidenza spetta al fenomeno, oppure alla nostra ricostruzione intellettuale dello stesso? È la comunicazione come tale che implica un sostrato-messaggio – un "ciò" di cui i contrari si predicano – oppure è il nostro sguardo teorico, e cioè la forma del giudizio determinante, che obbliga il fenomeno a scomporsi secondo questa forma logica? A proposito del cambiamento, Bergson aveva sollevato proprio questa obiezione di fondo.

Il cambiamento  
secondo Bergson

Ci sono – egli affermava nella seconda delle sue conferenze oxoniensi – dei cambiamenti, ma non ci sono sotto il cambiamento delle cose che cambiano; il cambiamento non ha bisogno di un sostrato. Ci sono dei movimenti, ma non c'è oggetto inerte, invariabile, che si muova: il movimento non implica un mobile [...] Questo cambiamento basta a se stesso (*se sufficit*), è la cosa stessa (*la chose même*) (1934, pp. 1381-1382).

Se allora il cambiamento si declina nella classica forma del cambiamento *di qualcosa*, ciò si deve all'indebita proiezione di un'esigenza logica (e, più ancora, per Bergson, pragmatica) sul piano ontologico. Il divenire è ricostruito a partire da quegli elementi astratti che l'intelletto giudicante ha isolato in esso allo scopo di poterlo dominare praticamente. Il divenire è stato ricostruito con pezzi del divenuto, l'atto con i fatti che sono emersi solo nel momento in cui l'atto è decaduto a participio passato e si è dato in spettacolo a uno sguardo di sorvolo. Solo allora, a giochi fatti, compare un *mobile* del cambiamento che funziona da sostrato di cui si predicano i contrari. Contemplato infatti dall'alto come un tutto dato, un qualsiasi processo – e quindi anche un processo comunicativo – diventa un percorso *di qualcosa* nello spazio. Come quando (l'esempio è di Bergson) ripercorriamo o progettiamo sulla carta il cammino fatto o da farsi. O come quando facciamo il bilancio retrospettivo della conversazione agitata e confusa in cui eravamo precedentemente impegnati e vi ritroviamo "ciò" che ci siamo "detti".

Allora ciò che mentre era in atto aveva la natura dell'indivisibilità e della continuità si trasforma in una somma di "arresti" discreti percorsi da un sostrato mobile. Il "mobile" è insomma un'esigenza dell'intelletto giudicante, non una evidenza della cosa. Aristotele, del resto, lo aveva detto chiaramente. Egli lo aveva introdotto per risolvere una paralizzante aporia logica. Si trattava di rendere logicamente possibile l'evidenza percettiva del divenire. Bisognava adeguare il percepito al concepito, bisognava conformare un fenomeno anarchico e ribelle alla grammatica del giudizio determinante (soggetto-predicato).

Il *mouvant*

Un «empirismo superiore» è invece, per Bergson, quello che non sacrifica il percepito al concetto, è quello che osa tornare alle cose stesse, al presente vivente e alla sua attualità, a costo di entrare in rotta di collisione con l'autorità del concetto. Si tratta allora di provare a pensare il cambiamento in modo "puro", prescindendo dal fantasma di un mobile che diviene: un cambiamento che è essere e un essere che è cambiamento (è questa identità tra opposti ciò che Bergson rende con l'intraducibile espressione francese: *mouvant*). La «durata creatrice» è la risposta bergsoniana alla domanda che chiede quale sia la forma generale che caratterizza la processualità del vivente. Si tratta perciò di provare a pensare anche la comunicazione in modo "puro", al di fuori cioè della superstizione logica del messaggio e della sua trasmissione. La comunicazione non è infatti trasmissione di un messaggio, non più di quanto il movimento, che è un indivisibile, possa essere identificato con lo spazio percorso che è indefinitamente divisibile. Come si dà, secondo Bergson, un *mouvant* che non è un mobile trasportato da un punto all'altro, così si deve dare anche un senso della comunicazione che non si risolve nella dimensione del significato-messaggio trasmesso da un punto all'altro della catena. Pensare la comunicazione come durata creatrice significa quindi provare a pensare l'impensato di ogni teoria della comunicazione: la comunicazione come atto e la semiosfera come struttura vivente capace di elaborare nuova informazione.

Tra tutte le immagini della durata che costellano l'opera bergsoniana, quella più fedele non è mai stata disegnata. La si può ricostruire sulla base di indicazioni sparse nell'opera di Bergson, facendo riferimento soprattutto ai suoi saggi di psicologia e di psicopatologia, dove il tema ricorrente è proprio quello della processualità creatrice dello spirito. Un'immagine per Bergson costituisce un vero e proprio strumento operativo per il pensiero. Non offre solo una visione abbreviata e figurata di qualcosa che il pensiero pensa, ma non riesce a dire. Non si limita cioè ad alludere. Un'immagine deve dare da pensare e far pensare più di quanto attualmente si pensi. Deve cioè essere una sorta di macchina in grado di generare concetti. Ragionando sull'immagine si devono trarre nuove conoscenze sulla "cosa stessa" di cui l'immagine è immagine. Solo a queste condizioni un'immagine è realmente un'immagine *del* pensiero. L'immagine della durata creatrice che Bergson *non* disegna è quella di un cono.

La direzione della durata

La direzione della durata è quella che procede dal vertice verso la base: una direzione verticale e perpendicolare, che niente ha a che fare con gli immaginari flussi orizzontali o eraclitei con i quali di solito la si confonde. Man mano che ci si allontana dal vertice il cono si allarga. La durata si scandisce nelle sezioni sempre più larghe del cono. Ciascuna di queste sezioni rappresenta un "presente", un qualcosa di *dato*, una *natura naturata*, mentre il processo che lo genera è il *darsi* del dato, una *natura naturans*. Tutte le sezioni del cono hanno una profondità di campo dovuta alla loro comune relazione con il vertice. Ogni momento presente contiene dun-

que, come Bergson non si stanca mai di ripetere, la totalità del suo passato. Il cono va immaginato dinamicamente come una figura aperta (come un “tutto aperto”). La sua base insomma non è mai data una volta per tutte, ma è sempre generata dalla *energeia* della figura in movimento.

Tutte le caratteristiche di una durata che sia creatrice o di un atto «che non è atto compiuto, ma (che è) atto nel suo prodursi» (Gentile) sono contenute in questa immagine-guida. In primo luogo: la *continuità*. Sul cono possono essere infatti tracciate infinite sezioni. In astratto tra due sezioni del cono, per quanto ravvicinate esse siano, sussistono sempre infinite altre sezioni possibili. Queste però non sono elementi costitutivi del cono, sue parti discrete.

Bergson le definirebbe piuttosto degli arresti ipotetici della durata. Concretamente la divisione del cono in sezioni si interrompe sempre dove cessa l'atto di divisione. La divisione non si aggiunge insomma dal di fuori al cono per evidenziarne le parti. Non lavora cioè su un cono già “costituito”. La divisione non è analisi, scomposizione, esplicitazione di elementi. Se fosse tale, dovremmo immaginare un soggetto esterno al cono che ha la possibilità di averlo come oggetto compiuto del proprio sguardo.

La divisione è piuttosto l'atto con cui il cono non cessa mai di costituirsi appunto come cono. La divisione “pone” insomma sempre un cono *dato – dato* appunto come questo determinato cono – e lo “pone” come un indivisibile. La divisione non fa riferimento a una presupposta divisibilità. Un ulteriore atto di divisione costituirebbe infatti un altro cono, vale a dire un altro cono indivisibile eterogeneo rispetto al precedente. La definizione bergsoniana della durata creatrice è quindi sovrapponibile a quella del continuo. Scrive infatti il filosofo francese:

Le parti della nostra durata coincidono con i momenti successivi dell'atto che li divide [...] e se la nostra coscienza riesce a distinguere in un intervallo solo un certo numero di atti elementari, se da qualche parte si interrompe la divisione, là si interrompe pure la divisibilità (1889, p. 341).

Allo stesso modo, aveva osservato Charles Sanders Peirce, un *continuum*,

quando è davvero continuo e ininterrotto, non contiene parti definite [...] le sue parti sono create nell'atto che le definisce e la precisa definizione che ne facciamo interrompe la continuità (1982-1996, 6.168).

Commenta Rossella Fabbrichesi Leo: «Un *continuum*, quando è tale, non è mai coglibile in sé; lo è quando un *Mark*, una traccia, lo fende, lo spezza e ne palesa così l'esistenza». Gli elementi del continuo vanno perciò intesi «come delle pieghe, delle soglie di passaggio, in cui ogni differenza finita è data solo dall'atto di definizione». Tale soglia

non sta propriamente tra l'uno e l'altro elemento come qualcosa di discreto, ma – come l'esempio del foglio metà blu e metà rosso indica benissimo – indica sempre e un al di là e un al di qua, una continuazione, differente e indifferente insieme (Fabbrichesi Leo 2001, pp. 129-130; si veda anche 2000).

Lungi dall'essere il risultato di un'analisi condotta dall'esterno su una figura data, la divisione, nell'immagine bergsoniana, è quindi sintesi creatrice, puro atto del por- La creazione del possibile

re che inaugura qualcosa che prima di essere stato posto non era nemmeno possibile (l'«autoctisi» di Gentile). Solo ora che è stata tracciata, quella determinata sezione diventa infatti anche qualcosa di retrospettivamente possibile, un po' come accade agli innamorati che, alla luce del loro attualissimo amore, possono riconsiderare il calendario dei loro primi esitanti e inconsapevoli incontri come le tappe di avvicinamento al loro amore e festeggiare, così, anniversari. L'atto realizza il continuo e, insieme a tale realtà, pone anche il miraggio retrospettivo della sua possibilità. Siccome il termine divisione è però sempre pregiudicato da una sua precomprensione obiettivistica (appare inevitabilmente come divisione di qualcosa di dato), per chiarire la natura di questo atto possiamo fare ricorso alla nozione di “differenza” nell'accezione che a essa dà Gregory Bateson. La differenza, si diceva, è il fondamento dell'informazione, in quanto tracciando un limite-soglia genera un ordine significativo. L'informazione, scriveva Bateson, è «notizia di una differenza». L'informazione è neg-entropica. La divisione è perciò da intendersi come differenziazione attualizzante o inverante. Le varie sezioni del cono divengono infatti vere e attuali (e possibili) man mano che vengono tracciate. Il vertice del cono nella sua irraggiungibile puntualità raffigura allora lo strano materiale sul quale lavora la differenza attualizzante. In primo luogo bisogna osservare che, in quanto tale, questo puro vertice non è mai dato (è *epekeina*, oltre il piano di tutto ciò che è dato). Possiamo tendere a esso tracciando sezioni sempre più ravvicinate, ma nella figura sulla quale stiamo ragionando esso è sempre preso all'interno di un microcono come suo vertice.

Il virtuale e l'attuale

Esso, cioè, sta sempre a fondamento di ciò che è dato, come il suo presupposto o come il suo sfondo che non può, in quanto tale, essere mai portato in primo piano. Tutto ciò che è dato è dato sul fondamento del suo differenziarsi, del suo dividersi, del suo aprirsi. Il vertice del cono rappresenta perciò qualcosa che è reale nel modo della *pura virtualità*: una sua immagine potrebbe essere appunto il foglio vergine nell'esempio di Peirce con il suo (relativo) disordine entropico, oppure la platonica *chora* che, informe e indeterminata, attende la fecondazione dell'impronta per cominciare a essere qualcosa (*Timeo*, 49a6). La *chora* è da pensare in analogia con una tavoletta di cera vergine o con un utero femminile; ma soltanto *in analogia*, perché una tavoletta o un utero sono comunque già *qualcosa*, mentre la *chora* deve rappresentare l'entropia informazionale massima: ciò che *come tale*, essendo il punto d'origine, non può essere mai “dato”. Un'altra immagine, senz'altro più potente, è quella dell'*incipit* biblico: «In principio Elhoim creò il cielo e la terra», dove la creazione rinvia a una sovrana differenziazione attualizzante e inverante. In quel punto, che la nostra immaginazione può solo figurarsi impropriamente, niente è dato e, al tempo stesso, tutto ciò che è dato è in esso virtualmente “complicato”. È il differenziarsi di questo virtuale che attualizza il “creato” in ondate di crescente “informazione”. Un teologo ricco di immaginazione speculativa come Teilhard de Chardin poteva così postulare come necessario un «punto omega» in cui la creazione fosse perfettamente enunciata e l'entropia del *Chaos* completamente negata (1957). La differenza di Bateson è, insomma, atto, *natura naturans, energheia*.

Creatività  
della durata

Ragionando sull'immagine bergsoniana, incontriamo così le altre caratteristiche chiave della durata: creatività, indeterminazione, eterogeneità e irreversibilità. Esse si implicano tutte reciprocamente. Differenziare un virtuale, lo abbiamo visto, non significa dividere, ma *generare*. Il pragmatismo, Gentile, Bergson, erano concordi su questo punto: non c'è verità, ma c'è un divenire vero e un corrispettivo divenire retrospettivamente possibile di quello che è stato generato dalla e nella differenza.



Se la differenza fosse divisione di un già dato, allora non ci sarebbe mai nulla di nuovo sotto il sole. Ci sarebbe verità e non avrebbe senso parlare di un divenire vero. L'analisi ritrova infatti solo ciò che è già implicitamente da sempre presente. L'implicito giaceva allo stato di possibile e per emergere aspettava solo il battesimo della coscienza, come quando si dice che la scienza "scopre" assumendo così come ovvio presupposto che il tutto sia già in qualche modo dato (a chi? La filosofia scolastica risponderebbe: all'intuito infinito di Dio). Le due forme di causalità studiate dalla metafisica, quella meccanica e quella finale, concordano su questo essenziale punto. La *querelle* che le ha divise all'origine della scienza moderna non deve farci perdere di vista la loro essenziale unità metafisica. Entrambe, spiega Bergson, funzionano solo se si suppone che il tutto sia già dato (1907, p. 515 ss.).

Nel primo caso, un'intelligenza sovrumana che avesse un'adeguata conoscenza dello stato di un sistema in un momento dato potrebbe prevedere con assoluta certezza lo stato futuro del sistema (è la celebre ipotesi enunciata da Laplace).

Nel secondo, un'intelligenza che conosca il fine cui sono ordinate tutte le cose può senza esitazioni cogliere la razionalità del loro divenire e, magari, consolarci delle nostre pene mostrandoci il disegno complessivo nel quale esse trovano la loro giustificazione (è quanto la teodicea cristiana ci insegna sulla natura apparente del male). Ma se la differenza è sintesi e non analisi, se la differenza è generazione e attualizzazione, allora sotto il sole si dà sempre qualcosa di nuovo. Il conseguente potrà essere spiegato dall'antecedente solo a una considerazione retrospettiva, perché, avendo avuto luogo, ha dispiegato alla proprie spalle anche la storia della sua produzione (è ciò che Bergson chiama «movimento retrogrado del vero» e che spiega l'illusione della causa finale). Ma il conseguente non può essere previsto dall'antecedente perché rispetto a esso è *eterogeneo* (nel cono bergsoniano le sezioni che seguono sono più estese e irriducibili a quelle che le precedono).

Eterogeneità

Contrariamente all'assioma del razionalismo, il prodotto contiene più realtà di quanta ne conteneva il produttore. Tra i due c'è lo scarto del *novum*, che è l'opera specifica della differenza. Sottrarre la differenza alla sua semplice riduzione a divisione del già dato significa quindi restituirle un segno positivo. La differenza ha ora il senso della "emergenza" del nuovo, della *creazione irreversibile* e della risistemazione retroattiva dell'insieme. A questa riabilitazione della differenza mirava Bergson quando invitava a restituire al tempo, ignorato nelle equazioni della fisica classica, una sua "produttività". Il tempo, egli insisteva, «è qualcosa, dunque agisce». Il tempo è tempo di elaborazione e di generazione, «veicolo di creazione e di scelta» (1934, p. 1333). È durata creatrice.

Questo non va inteso banalmente. Non si sta qui dicendo che l'emergenza di qualcosa di nuovo richiede, come qualsiasi altro fenomeno, *del* tempo. Il tempo è piuttosto questa stessa differenza all'opera. La temporalizzazione non è insomma cadere nel tempo. La durata è la differenza come atto, è sintesi, è emergenza, in una parola è vita.

### 1.7.2 Il paradigma della complessità

Il cono bergsoniano rappresenta con straordinaria precisione la struttura logica di un essere che è divenire e di un divenire che è essere, ovvero la struttura di un essere che, nel linguaggio di Morin e di altri epistemologi e biologi evolutivi, si è oggi soliti definire "complesso". Per quanto non sia facile trovare una definizione di complessità che accomuni i tanti che hanno fatto uso di questo paradigma, è possibile

La nozione di emergenza

accordarsi su un punto. Sono “complessi” tutti quei fenomeni che sono caratterizzati da una dinamica evolutiva, che sono cioè “processi” nel senso sopra chiarito, che sono dei *mouvants* e non dei semplici “mobili”.

Essi implicano un terzo tipo di causalità, rispetto a quella meccanica e finale, una causalità che include nella sua definizione l’efficacia, la creatività e l’indeterminazione del tempo. Sono “complessi” insomma tutti quei fenomeni evolutivi il cui ordine è una proprietà emergente. Maturana e Varela parlano di «macchine autopoietiche», macchine “omeostatiche” che creano e ricreano incessantemente le condizioni della loro organizzazione.

Una macchina autopoietica, essi scrivono, è una macchina organizzata (definita come una unità) come una rete di processi di produzione (trasformazione e distruzione) di componenti [...]  
Ne segue che una macchina autopoietica continuamente genera e specifica la sua propria organizzazione interna (1985 p.131).

Da un punto di vista schiettamente speculativo, si può allora affermare che la complessità è la risoluzione in termini di durata creatrice o di atto, «che non è atto compiuto, ma (che è) atto nel suo prodursi», della più classica delle aporie, quella che, dall’alba del pensiero filosofico, contrappone unità e molteplicità. Più semplicemente si potrebbe dire che un fenomeno complesso sfugge all’alternativa paralizzante uno-molti, dal momento che in quanto durata creatrice o atto si definisce come *una* molteplicità.

Molteplicità lineari  
e non lineari

In quanto è *una*: questa molteplicità non è un aggregato di parti, una sommatoria di elementi che sussisterebbero indipendentemente e anteriormente al tutto di cui sono parte. Non è una molteplicità “lineare” come quella, per esempio, di un mucchio di granelli di sabbia. Bergson chiamava questo tipo di molteplicità lineare una molteplicità “numerica” o “di giustapposizione”. In essa, infatti, il tutto è già dato e la sua divisione, attraverso, per esempio, la pratica del contare, non produce nulla di nuovo. Un fenomeno complesso invece non si produce per composizione e dunque sfugge all’analisi. Un fenomeno complesso è piuttosto una molteplicità non lineare o, nel linguaggio bergsoniano, *una* molteplicità di compenetrazione. Una sua potente immagine è quella cara a Leibniz, e alla filosofia deleuziana, della “piega”. Il complesso è ciò che si piega in molti modi e non smette mai di fare pieghe. Nel grafo del cono queste pieghe non sono visibili, ma bisognerebbe sforzarsi di immaginare ogni sua sezione come una sua immanente ripiegatura. (Si tenga per altro presente che ogni sezione tracciata del cono contiene virtualmente un’infinità di altre sezioni tracciabili in un gioco di specchi e di rinvii della parte con il tutto – ogni cono è un cono di infiniti coni –, una *mise en abyme* che dovrebbe essere familiare al lettore della *Monadologia*...)

Ciò che lo costituisce come complesso non è però il fatto di presentare una molteplicità di pieghe date come una molteplicità di parti. In tal caso sarebbe semplicemente complicato e l’analisi sarebbe in grado di “spiegarlo” nei suoi elementi semplici costitutivi. Spiegare (da *explico*) significa infatti procedere all’opera di paziente distensione e linearizzazione di ciò che, nel suo farsi, era piegato o involto. Sciogliere dei nodi è una metafora abusata per la conoscenza. Un fenomeno è invece complesso quando l’atto stesso del ripiegarsi lo costituisce nella sua immanente vita. Il complesso è ciò che nella sua unità dinamica e mai compiuta “abbraccia” o “stringe insieme” (complesso da *complexor*) la complicazione di indefinite pieghe. Esso è cioè strutturalmente caratterizzato dalla continuità.

La divisione del continuo – scrive Leibniz in un manoscritto inedito del 1676 (*Pacidius Philaleti*) – non deve essere considerata come quella della sabbia in granelli, ma come quella di un foglio di carta, o di una tunica che si ripiegano, di modo che si possa formare un'infinità di pieghe, le une più piccole delle altre, senza che il corpo si dissolva mai in punti o in minimi (cit. in Fabbrichesi Leo 2001, p. 34).

Nel complesso l'unità dei molti non è quindi già data, non precede i “molti”, non è la sostanza-sostrato di cui i molti (contraddittoriamente) si predicano, ma è un'unità “autopoietica”, unità sempre “emergente” e, perciò, sempre sottoposta a “riorganizzazione” (movimento retrogrado del vero). È un'unità che non è, ma che si fa attraverso la differenziazione-attualizzazione di un virtuale. «C'è dunque un altro modo di pensare il rapporto tra unità e molteplicità» poteva concludere Gentile molto in anticipo su Morin e soci.

Ed è quel modo che non lascia concepire l'unità se non attraverso la molteplicità, e viceversa: quello che nella molteplicità, mostra la realtà e la vita dell'unità. La quale, appunto perciò, non è, ma diviene: non è, come abbiamo detto, una sostanza, un'entità fissa e definita, ma un processo costruttivo, uno svolgimento (1938, p. 492).

Questo altro modo è proprio quello proposto dal paradigma epistemologico della complessità. Se tale è la natura del “complesso”, ne consegue anche uno statuto diverso per il soggetto che lo osserva. L'epistemologia della complessità ha messo in questione ogni concezione ingenuamente obiettivistica della pratica scientifica. Tirando le somme di una *querelle* che si era aperta con la crisi del paradigma positivista, i teorici della complessità hanno infatti parlato di una “chiusura” dell'osservatore nel fenomeno osservato. Heinz von Foerster, per esempio, ha enunciato questo principio in modo assai netto:

L'usuale interpretazione dell'esperienza è completamente rivoltata. Più che considerare l'esperienza una conseguenza di qualcosa fuori, cioè il mondo, il mondo è considerato la conseguenza della mia esperienza (1987, p. 49).

L'epistemologia diviene, come si suole dire, “costruttivista”. Tale conclusione era inevitabile dal momento in cui il vivente è assunto come atto e durata creatrice, come differenza, piega, continuità e complessità. Mentre ciò che è dato, proprio in quanto “dato”, “compiuto”, “fatto”, implica, come si è visto, un osservatore non coinvolto, una molteplicità di compenetrazione presuppone invece, a causa della sua stessa definizione, un osservatore partecipe, coinvolto nel fenomeno, come parte costitutiva ed essenziale di esso. L'esperienza della cosa non si aggiunge alla cosa dal di fuori, ma è l'evento stesso della cosa, una *sua* piega. L'osservatore non è un osservatore. L'osservatore è un attore. Il suo sguardo non arriva da altrove (da nessun luogo in particolare) su una cosa già costituita. Il suo sguardo è piuttosto una piega riflessiva della cosa stessa, è l'aver luogo della cosa, il suo “evento”. Non è uno sguardo contemplativo, ma uno sguardo “pratico”, che agisce, che marca delle differenze significative e realizza (e possibilizza) degli stati del *continuum*. Hegel direbbe che il sapere è una «figura» dell'Assoluto e non qualcosa di esterno che deve misteriosamente entrare in relazione con quello. Non è allora un caso se per l'epistemologia costruttivista l'ermeneutica dei testi letterari sia divenuta un paradigma di riferi-

Epistemologia  
costruttivista  
ed ermeneutica

mento. Sono stati infatti coloro che erano alle prese con il problema della verità dell'opera d'arte che con maggiore insistenza hanno posto la questione della inerenza essenziale dell'apprendimento alla verità. Sono loro che per primi hanno inteso il loro "oggetto", il testo letterario, come durata creatrice, come atto e non come fatto.

Il presupposto dell'ermeneutica rovescia infatti quello della metafisica razionalista: il tutto non è dato. Il significato di un testo non preesiste come tale alla sua interpretazione (come il "vero" voler dire dell'opera). Se così fosse, l'apprendimento sarebbe un momento estrinseco alla verità. L'interpretazione sarebbe un'approssimazione indefinita, e sempre difettiva, a quel sapere assoluto che deve essere già supposto in possesso dell'ideale lettore del testo. Il tempo dell'interpretazione, in questo caso, non farebbe nulla.

L'ermeneutica letteraria ha invece cercato di affrancarsi da questo modello obiettivistico, affermando il principio della creatività dell'interpretazione, vale a dire dell'inerenza essenziale del processo dell'apprendimento alla verità. Per l'interpretazione non c'è verità già data, ma un divenire vero. Interpretare una poesia di Leopardi, per esempio, non è scoprire qualcosa di già dato, che attendeva da qualche parte il battesimo della coscienza per venire alla luce.

Per l'ermeneutica, "Leopardi" indica in questo caso una molteplicità non lineare. L'interpretazione è allora attualizzazione di un significato, realizzazione di qualcosa che prima di quell'interpretazione non era nemmeno possibile, ma che quell'interpretazione ha reso non solo reale ma anche retrospettivamente possibile. Non analisi, dunque, ma sintesi creatrice. Non è questo il senso autentico della cosiddetta inesauribilità dei classici? Non è questo ciò che Gadamer intende con *Wirkungsgeschichte*, "storia degli effetti"? L'ermeneutica dell'opera d'arte verifica così sul campo il principio bergsoniano della durata creatrice: una molteplicità di compenetrazione è un progresso creatore che pone in essere delle realtà che, attualizzandosi, divengono anche retrospettivamente possibili, modificando quindi continuamente il senso dell'insieme. Il tutto insomma non è dato, il tutto è aperto, «non è mai, diviene» (Gentile). Esso si fa nel processo-progresso del suo apprendimento. L'interprete è coinvolto nel fenomeno interpretato, ne è parte e *decide* della sua natura.

Induzione,  
deduzione e ipotesi

Se si torna all'immagine guida del cono bergsoniano e ci si domanda quale tipo di causalità è in gioco in una durata creatrice, si può allora rispondere che questo terzo tipo di causa, rispetto a quella meccanica e finale, ha la natura dell'interpretazione. L'atto ha la forma logica di un'inferenza ipotetica. Dal punto di vista logico, la qualità di un'ipotesi è data dalla sua capacità di produrre nella conclusione una conoscenza che non era contenuta nelle premesse. La deduzione, infatti, si limita ad analizzare il contenuto delle premesse traendo da esse quanto era in esse implicitamente già dato. E l'induzione si limita a estendere al tutto quanto nelle premesse era già contenuto. Né la deduzione né l'induzione sono in grado di lasciare emergere nella conclusione qualcosa di qualitativamente diverso dal già dato. L'ipotesi (o «abduzione», come la chiama Peirce) è invece creativa. Essa non analizza o rielabora informazione, ma la produce. Nel caso dell'ermeneutica di un testo letterario la cosa va da sé. Il lettore interagisce con il testo e produce del significato che nel testo di partenza era complicato solo virtualmente. Qui è facile vedere l'osservatore come attore del fenomeno.

Ma occorre sforzarsi di pensare un qualsiasi processo vivente sul modello dell'elaborazione di ipotesi. Per questo Bergson parla di «progresso» creatore a proposito della durata. Ma è proprio un premio Nobel per la fisica, l'americano Murray Gell-

Mann, in apertura del suo bel libro *Il Quark e il giaguaro. Avventure nel semplice e nel complesso*, dedicato ai misteri della complessità del vivente, ad autorizzare un uso non semplicemente metaforico dell'interpretazione.

Come si comporta infatti, egli si chiede, un qualsiasi sistema complesso adattivo? Leggiamo per esteso la risposta di questo grande scienziato e divulgatore:

Quando elabori un progetto per una nuova iniziativa imprenditoriale, o perfezioni una ricetta, o impari una lingua, ti comporti come un sistema complesso adattivo [...] Nello studio di qualsiasi sistema complesso adattivo si segue quel che accade alla informazione. Si constata che essa raggiunge il sistema nella forma di un flusso di dati [...] In tale flusso il sistema complesso adattivo percepisce delle regolarità, separandole dai caratteri incidentali o arbitrari e condensandole in uno schema, suscettibile di variazione (1994, p. 38).

I dati vengono “compressi” in uno schema che funge da base per una “predizione”. Le conseguenze nel “mondo reale” della predizione esercitano retroattivamente “pressioni selettive” sugli schemi, confermando i più efficaci ed eliminando quelli fallimentari. Il comportamento di un sistema complesso adattivo è insomma a ogni livello congettura e confutazione. L'ermeneutica si radica così nel vivente, ne costituisce la dinamica non stazionaria. Non è metodo estrinseco all'oggetto, ma ne è la sostanza evolutiva.

Risultano dunque per ogni sistema vivente alcuni caratteri salienti: continuità, irreversibilità, indeterminazione, creatività, eterogeneità, complessità, emergenza e autorganizzazione, e, infine, interpretazione. Pensare la comunicazione “vivente” o “attuale” vuole allora dire provare a pensarla come *una* molteplicità non lineare dotata di questi caratteri, invece che come semplice specie della *phora*. Resta sempre però da spiegare, in chiave genealogica, l'origine del modello standard. Si ripropone, insomma, nell'ambito di una riflessione critica sullo statuto della comunicazione la questione che già era già stata sollevata da Bergson a proposito del tempo nel *Saggio sui dati immediati della coscienza*.

Come è potuto accadere che l'esperienza vivente della comunicazione fosse ricostruita con elementi astratti prodotti dalla sua analisi? Perché questa molteplicità di compenetrazione, che è la comunicazione, è stata, per così dire, proiettata nello spazio e intesa, con tanta facilità e con tanto successo, come una molteplicità lineare, come un *pipeline* nel quale scorrono mobili-messaggi? E questo a dispetto di evidenti anomalie del paradigma che avrebbero almeno dovuto insospettire i sostenitori della teoria standard?

## 1.8 L'anomalia fatica

### 1.8.1 L'intrigo etico

Vi sono messaggi che servono essenzialmente a stabilire, prolungare o interrompere la comunicazione, a verificare se il canale funziona (“Pronto, mi senti?”), ad attirare l'attenzione dell'interlocutore o ad assicurarsi la sua continuità (“Allora, mi ascolti?” o, in stile shakespeariano, “Prestatemi orecchio!” – e, all'altro capo del filo, “Ehm, ehm!”). Questa accentuazione del *contatto* (la funzione *fatica*, secondo la terminologia di Malinowski) può dare luogo ad uno scambio sovrabbondante di formule stereotipate, a interi dialoghi, il cui unico scopo è prolungare la

comunicazione. Dorothy Parker ne ha sorpresi esempi eloquenti: «“Bene!”, disse il giovane; “Bene!”, essa rispose. “Bene, eccoci qui”, egli disse; “Eccoci qui, non è vero?”, essa rispose. “Direi proprio che ci siamo”, egli disse, “Ooh! Eccoci qua”; “Bene!”, essa disse. “Bene!”, egli disse, “Bene!”». Lo sforzo mirante a stabilire e a mantenere la comunicazione è tipico degli uccelli parlanti; così la funzione fatica del linguaggio è la sola che essi abbiano in comune con gli esseri umani. È anche la prima funzione verbale che viene acquisita dai bambini, nei quali la tendenza a comunicare precede la capacità di ricevere e trasmettere un messaggio comunicativo.

La funzione fatica secondo Jakobson

La lunga citazione è tratta dal ben noto saggio del 1958 di Roman Jakobson, *Poetica e linguistica*. Per il grande linguista ceco il linguaggio è un mezzo di comunicazione. Molte obiezioni sono state sollevate in sede linguistica e semiotica a questa semplice tesi. Dan Sperber e Deirdre Wilson, per esempio, hanno contestato questa riduzione del linguaggio a semplice medium, rivendicando per esso una funzione essenzialmente cognitiva e solo derivatamente comunicativa. Il linguaggio è in prima istanza un sistema mediante il quale l'informazione viene elaborata. Due funzioni eterogenee, osservano allora Sperber e Wilson, possono in modo contingente incrociarsi, come avviene, per esempio, per il “naso” dell'elefante che, alla funzione olfattiva aggiunge quella prensile, ma da qui «concludere che per gli esseri umani la finalità del linguaggio sarebbe la comunicazione» sarebbe come concludere che «per gli elefanti la finalità del naso è la presa» (1988, p. 259). Per i nostri scopi possiamo tralasciare queste riserve. Anche i critici di Jakobson, dopotutto, non nutrono alcun dubbio sulla natura della comunicazione, nel cui genere si rifiutano però di sussumere la specie linguaggio. La comunicazione in quanto tale, per loro come per Jakobson, è funzionale alla trasmissione di messaggi, sebbene possa sussistere anche senza una preliminare codificazione (senza “linguaggio” come «sistema di rappresentazioni retto da una grammatica»), in modo puramente «ostensivo-referenziale». Questa è la sua natura universale. Perché altrimenti si chiamerebbe comunicazione, se non fosse trasporto di un *mobile* da qui a là?

È proprio questa natura veicolare della comunicazione a essere messa in questione dalla cosiddetta funzione fatica della comunicazione verbale. Ciò che vogliamo sostenere è che l'emergenza di questa funzione nel sistema jakobsoniano non costituisce un semplice rompicapo, ma una vera e propria anomalia che deve portare a una ristrutturazione del paradigma. Il lungo passo sopra citato, se letto con la dovuta attenzione critica e con acribia decostruttiva, si rivela infatti un dedalo di proposizioni paradossali incompatibili con il modello standard. In particolare, esso pregiudica una precomprensione generale della comunicazione-trasmissione sul modello economico (e, per così dire, “capitalistico”) dello scambio. Che la comunicazione sia scambio di messaggi non è forse un'ovvietà altrettanto ovvia di quella che ne fa un caso della trasmissione a distanza?

La tassonomia di Jakobson

La parola *funzione* traduce male il tedesco *Einstellung*, che meglio sarebbe reso dall'italiano “orientamento”. La tassonomia proposta da Jakobson è fondata infatti sui diversi orientamenti che il messaggio, vero e proprio *upokeimenon* di tutta la *kinesis* comunicativa, può assumere. Se orientato prevalentemente (mai esclusivamente) verso l'emittente, il messaggio risulterà caratterizzato “emotivamente” (come avviene nelle interiezioni); se orientato prevalentemente verso il destinatario sarà invece di tipo “conativo” (sue espressioni grammaticali sono il vocativo o l'imperativo); se orientato prevalentemente verso il referente, sarà del classico tipo denotativo (come nel caso dell'*apophansis* aristotelica passibile dei valori di verità o falsità); se orientato pre-

valentemente verso il codice, che, per una efficace comunicazione, deve essere condiviso da emittente e destinatario, la sua funzione sarà metalinguistica (come quando si chiede a qualcuno “che cosa egli intenda” con una determinata parola).

Restano fuori ancora due orientamenti possibili. Il primo di essi costituisce l'oggetto specifico del saggio jakobsoniano. È l'orientamento riflessivo del messaggio su se stesso, *Einstellung* che lo qualifica come messaggio “poetico”. (Si noti come nel contesto di una teoria funzionalistica della comunicazione, lo “spazio letterario” non possa essere che quello del puro formalismo autoriflessivo.) Il secondo è quello dal quale abbiamo preso le mosse, e cioè l'orientamento del messaggio verso il contatto o il canale, che Jakobson tratta brevemente nel passo sopra citato, collocandolo in una posizione marginale, quasi fosse una curiosità semi-patologica del linguaggio. Non proprio una sua perversione, ma sicuramente un suo uso ambiguo, dal momento che è evidentemente contrario alla natura generale della comunicazione. Non si tratta di una novità teorica assoluta, sebbene questa tassonomia abbia assunto una specie di definitezza proprio nella forma che a essa ha dato Jakobson in questo e in altri saggi del periodo. Karl Bühler, più di vent'anni prima (1933), aveva proposto una classificazione simile. Egli si limitava però alla funzione denotativa (da lui definita «rappresentativa»), emotiva («presentativa») e conativa («appellativa»). Alla luce di tale tassonomia procedeva poi a un'interessante classificazione empirica dei segni secondo la tricotomia: simbolo, sintomo, segnale. A riprova dell'efficacia del paradigma standard si deve notare come, ancora nei primi anni ottanta, nella sua monumentale *Teoria dell'agire comunicativo*, vera e propria summa della moderna filosofia della comunicazione, Jürgen Habermas non esitasse a eleggere la tassonomia di Bühler (e Jakobson) a modello di ogni problematica di teoria della comunicazione (1981, p. 382).

La peculiarità dell'orientamento fatico del messaggio balza subito agli occhi. Secondo la definizione generale di comunicazione, questa è aristotelicamente un caso della *phora*, è trasporto di qualcosa. Ora, che diavolo trasmette la comunicazione fatica? Se si sta a quanto scrive Jakobson, la comunicazione fatica è l'inverso della comunicazione. Non si comunica infatti nulla, ma, come si suole dire, si comunica *per comunicare*, si comunica il fatto che c'è contatto, si verifica insomma il presupposto della comunicazione. Da causa finale della comunicazione, il messaggio diventa occasione della comunicazione. Il “che cosa” si comunica è qui funzionale al “che” si comunica, il fine al mezzo. Jakobson fornisce alcuni canonici esempi assai poveri di contenuto semantico (“Pronto, mi senti?”, “Ehm, ehm”), ma si potrebbero produrre altri esempi di comunicazione fortemente stereotipata, in cui questa inversione del mezzo a fine si realizza con il ricorso a messaggi semanticamente più sviluppati. Un esempio purtroppo noto a tutti coloro che per lavoro sono costretti a passare una parte della loro giornata sui treni è l'insopportabile chiacchiera da scompartimento ferroviario. La società di massa, ha scritto Walter Benjamin (1955, p. 123), ha prodotto un fenomeno mai sperimentato dalle umanità preindustriali. Persone che non si conoscono e che probabilmente non si incontreranno più sono costrette a passare periodi di tempo abbastanza lunghi in spazi ridotti. Devono cioè condividere un luogo comune senza che tale condivisione dipenda da una qualche familiarità.

Ancora oggi, nonostante quasi duecento anni di addestramento alla condizione moderna, si avverte un lieve senso di disagio quando in metropolitana bisogna prendere la decisione di sedersi accanto a uno sconosciuto. La riduzione di questa estraneità passa, talvolta, attraverso la parola. Ma si tratta di una parola depotenziata, una parola che non dice e non vuole dire nulla, una parola che, nella sua mancanza di

Fenomenologia  
della chiacchiera

originalità espressiva, vuole nello stesso tempo sia superare la momentanea sensazione di estraneità sia preservarsi da quell'impegno che la parola, in quanto parola di qualcuno a qualcuno, sempre comporta. La vuota chiacchiera risponde a questa esigenza di fondare una microcomunità occasionale tra estranei che restano estranei. Per questo il bravo conversatore occasionale sa come evitare determinati argomenti che potrebbero produrre divergenze nel momentaneo luogo comune e, se si tratta di fare affermazioni, si attiene prudentemente a quanto pensa la maggioranza (gli *endoxa* della retorica aristotelica). La chiacchiera ha insomma una sua grammatica. Su di essa hanno scritto pagine importanti gli etnometodologi e gli studiosi di analisi conversazionale. Bisognerebbe anche aggiungere che la chiacchiera, come ha mostrato Heidegger in pagine celeberrime (1927, parte I, sez. I, cap. 5, par. 35), ha anche una ontologia. Non è affatto così inoffensiva come sembra. Attraverso essa passa una determinata comprensione del mondo, la cui efficacia, proprio per la sua implicitezza e ovvietà, è superiore a quella delle ideologie manifeste. Quello che però qui ci interessa sottolineare è come nella percezione dei parlanti la chiacchiera sia vissuta nel modo di una comunicazione orientata alla fondazione di un effimero luogo comune. Stando alla tassonomia di Jakobson, essa è cioè integralmente fatica. Il suo scopo è *che* la comunicazione, il contatto, abbia luogo.

Paleo-  
e neo-televisione

Dalla definizione jakobsaniana del fatico se ne dovrebbe concludere che si tratta di un fenomeno sostanzialmente marginale. Già il riferimento alla chiacchiera come evento comunicativo prevalentemente fatico rende problematica questa conclusione. La chiacchiera, ci piaccia o no, occupa porzioni consistenti dell'esistenza associata. Oggi molto più di ieri. Il fatico è l'elemento caratterizzante la cosiddetta "neotelevisione". In un importante articolo di F. Casetti e R. Odin viene descritto in modo efficace questo passaggio epocale dalla "paleo" alla "neotelevisione". La prima, e cioè quella che ha fatto da balia alla giovinezza dei cinquantenni di oggi, era contrassegnata in senso pedagogico, si presentava come trasmissione controllata e regolamentata del sapere in senso lato, era caratterizzata dalla separazione e dalla gerarchizzazione dei ruoli e da una netta distinzione dei generi e delle competenze (informazione, intrattenimento, fiction, cultura, sport, pubblicità ecc). Era poi scandita da tempi precisi e da confini rigidi.

La neotelevisione, invece,

non è più uno spazio di formazione, ma uno spazio di convivialità. Lo spazio televisivo per eccellenza è quello del talk-show; rare sono le trasmissioni che non implicano questa struttura. Anche i grandi eventi richiedono l'uso di tale modalità: i concerti sono interrotti da testimonianze e scambi di impressioni e la stessa cosa vale per le cronache sportive. Non si tratta più di trasmettere un sapere, ma di lasciare libero corso allo scambio e al confronto di opinioni, le affermazioni cedono il passo alle interrogazioni (Casetti-Odin 1990, p. 13).

L'indiscusso protagonista della neotelevisione diventa la chiacchiera illimitata:

Ognuno (il presentatore, gli invitati, i telespettatori) enuncia la sua idea sulla questione: il celibato dei preti, la guerra in Libano, l'allevamento industriale di polli, il doping agli sportivi ecc. Poco importa che non si sia specialisti, anche se si ignora tutto del soggetto proposto, l'essenziale è parlare. Dibattiti e dialoghi si fanno sullo stile del "Café du Commerce": il contenuto degli scambi importa poco, e non fanno paura né le ripetizioni, né le esitazioni, né il balbettamento. La neotelevisione si presenta come il prolungamento delle chiacchiere quotidiane (1990, p. 15).



Ma anche restando al passo di Jakobson la marginalità del fàtico è involontariamente contraddetta. In poche righe, con una nonchalance veramente singolare, Jakobson afferma infatti che la funzione fàtica del linguaggio: 1) è la sola cosa in comune che gli animali hanno con gli uomini (gli uccelli “parlanti”); 2) caratterizza il linguaggio dei “primitivi” (è quanto è indirettamente affermato attraverso l’esplicito riferimento a Malinowski); 3) è fondamentale per l’apprendimento del linguaggio da parte dei bambini, i quali avrebbero «una tendenza a comunicare» che precede la comunicazione-trasmissione. C’è da restare senza fiato. Ciò che, stante la definizione generale della comunicazione, dovrebbe rappresentare il patologico o il marginale (una comunicazione che invece di comunicare qualcosa comunica insensatamente se stessa!) appartiene all’ordine dell’originario nella triplice forma dell’animale, del primitivo e dell’infantile.

Il fàtico  
nella comunicazione  
“primitiva”  
(Malinowski)

La marginalità del fàtico sarebbe stata certo meglio attestata se Jakobson avesse fatto ricorso ai casi di glossolalia, un disturbo della verbalizzazione comune in molte psicopatologie (oltretutto in diverse esperienze mistiche), ma Jakobson ha derivato l’espressione da uno studio memorabile di un antropologo, Bronisław Malinowski, il quale aveva individuato la centralità di questa *Einstellung* proprio negli strati più arcaici e primitivi della comunicazione umana. Il saggio in questione è quello posto in appendice a un classico della filosofia novecentesca del linguaggio, *Il significato del significato*, di C.K. Ogden e I.A. Richards (1923). Il suo titolo, *Il problema del significato nei linguaggi primitivi*, non deve trarre però in inganno. Malinowski parla indubbiamente da etnologo e da etnografo oceanista, alla luce di una straordinaria competenza acquisita con una lunga esperienza sul campo. Ma la nozione di “primitivo” va intesa fenomenologicamente.

Una comunicazione è primitiva nella misura in cui è una comunicazione vivente, una comunicazione in atto, una comunicazione, come ribadisce Malinowski, non ricalcolata a partire dalla sua proiezione “grammaticale”. Il differente approccio dell’etnologo rispetto a quello del filologo e del linguista non si deve allora alla collocazione geografica o storica dell’oggetto di studio, ma al fatto che per il primo la lingua è un presente vivente, mentre per il secondo è un participio passato. Per il primo è atto e divenire, per il secondo è fatto compiuto. La tesi generale di Malinowski è che la lingua vivente sia azione e che dunque la semantica, in un contesto primitivo, dipenda interamente dalla pragmatica. L’idea che il linguaggio sia uno strumento per la registrazione e la comunicazione di significati astratti è per Malinowski una semplice idea limite che tradisce la concretezza del fenomeno (si veda Pisarkowa 2000).

Su questa tesi ritorneremo ampiamente, perché essa ci fornirà il filo rosso a partire dal quale procedere a una revisione radicale della teoria standard della comunicazione. Per adesso limitiamoci a chiederci che razza di azione sia quella comunicazione che Malinowski, «trascinato dal demone dell’invenzione terminologica» chiama «comunione fàtica» e che lascia in eredità alla linguistica di Jakobson e soci.

“Fàtico” deriva dal greco *phatikos* (da *phatizo*), che significa “affermato”, “detto”, ma detto senza prova, irresponsabilmente, come quando si dice qualcosa così, per il puro piacere di dire. Questa comunicazione fine a se stessa, questa glossolalia insignificante, viene posta dall’antropologo d’origine polacca (ma inglese di cultura e passaporto) letteralmente al centro della vita del villaggio primitivo. Essa risulta centrale non solo perché ha luogo «attorno al fuoco di un villaggio» nei momenti di ozio quando la comunità si ritrova «a godere della compagnia reciproca». Essa è centrale anche per una ragione etica. Il tipo di azione che si fa chiacchierando di niente

– continuando, come scrive Malinowski, «a dire qualcosa anche quando non c'è proprio più niente da dire» – è *l'azione fondamentale* per la costituzione e la ricostituzione della comunità.

La rottura del silenzio, la comunione delle parole è il primo atto per stabilire quei vincoli di amicizia che si consolidano durevolmente solo con la rottura del pane e con la comunione del cibo (1923, p. 354).

La parola  
come presenza

Da naturalizzato inglese, Malinowski si rende conto che il chiacchiericcio insignificante dei primitivi attorno al fuoco è un parente prossimo del formalissimo “Nice day today” del gentleman britannico urbanizzato addestrato alle formule stereotipate della cortesia «per superare la strana e spiacevole tensione che gli uomini sentono quando si trovano l'uno in faccia all'altro». Proprio la più marginale delle *Einstellungen* porta così in prossimità «dell'essenza dell'atto di parola». Jakobson consigliava, per cogliere questa essenza, di rivolgersi all'ingegnere delle telecomunicazioni, ma forse, dopo aver letto quanto Malinowski scrive sul fatico, meglio sarebbe stato chiedere a un poeta. Due versi tratti da *The Waste Land* di Eliot dicono in fondo quasi tutto quanto c'è da dire sulla dimensione originaria della comunicazione umana. Sono versi dal contenuto quasi banale, versi prosastici. Anticipano in qualche modo una celeberrima pop song americana:

My nerves are bad to-night. Yes, bad. Stay with me.  
Speak to me. Why do you never speak. Speak.

[I miei nervi sono scossi stasera. Sì, proprio scossi. Resta con me.  
Parlami. Perché non parli mai. Parla.]

L'ingiunzione alla parola non è certo qui quella che il manesco commissario di polizia rivolge al sospettato. Non chiede, infatti, che *qualcosa* di nascosto, di segreto, di inconfessabile sia comunicato. Non riguarda il “che cosa”. Più umilmente chiede soltanto “che” ci sia parola. Che ci sia *dono* di una parola.

L'ingiunzione ansiosa chiede una comunione fatica. Chiede la parola non come veicolo di un significato, ma la parola come “evento” e come “atto”. Come quando il bambino spaventato dal buio chiede alla madre una parola che lo sollevi dall'angoscia. Una parola qualsiasi, purché abbia la forma di una parola. Una luce invisibile sembra allora diffondersi grazie a quella piccola parola senza contenuto specifico, parola che non dice nient'altro che la presenza della madre, il suo “esserci”, il suo *dasein*. È una parola che avvolge come una carezza ed è la stessa parola che ci sentiamo in dovere di donare al moribondo, il quale, certamente, dei significati che le parole veicolano non sa più ormai che farsene, ma che da quella ultima parola trae il senso di un'ultima comunione con il vivente.

La comunione fatica  
come fondamento  
della comunicazione

Possiamo allora provare a rispondere alla nostra domanda. Ci chiedevamo che tipo di azione fosse in gioco, se ogni comunicazione è azione, nella comunicazione fatica? Perché nella comunicazione vivente – nel villaggio melanesiano come nella poesia di Eliot – essa ha un rilievo così centrale? Non è circolazione di messaggi, non è portatrice di informazione, non è scambio di qualcosa. La comunicazione fatica è piuttosto dono di un “luogo comune”, dono di quel legame, dalla teoria standard chiamato miseramente contatto o canale, che ogni comunicazione presuppone per poter funzionare.

In questo senso la comunicazione fática *comunica l'essenziale*, mette in comune *ciò senza di cui* nessun'altra comunicazione sarebbe possibile. Dona l'evento della comunicazione, il *dasein* della comunità. Rende sensibile e quasi tangibile l'intreccio originario dell'essere-con-l'altro e dell'essere-in-un mondo-condiviso nel quale siamo già da sempre gettati. Per questo Malinowski la definisce, appunto, *comunione* fática: pane spezzato e vino bevuto nella stessa mensa. Jakobson doveva riconoscere che è la sola cosa in comune che abbiamo con gli animali (nella fattispecie: gli uccelli parlanti) e che è fondamentale per l'apprendimento del linguaggio da parte dei bambini.

Senza chiedere troppi lumi all'etologia e senza nemmeno indulgere in visioni disneyane, il canto mattutino degli uccelli può essere interpretato proprio nel senso della comunione fática. Non celebra forse, a suo modo, l'eterno ripetersi del miracolo della presenza, dell'essere-con e dell'essere-in questo mondo condiviso? Non dice forse, se potessimo tradurlo nella lingua degli uomini, "Ci sono" o "Ci sei?", "Pronto, mi senti?" o, shakespearianamente, "Prestatemi orecchio!?" E che cosa significa per un bambino apprendere un linguaggio? La questione è naturalmente sterminata e non può naturalmente qui essere affrontata. Ma per i nostri scopi è sufficiente una banalissima osservazione: nessun linguaggio come sistema di regole potrebbe essere mai appreso se prima non si entrasse nel *luogo comune* della parola.

A che altro mira quella tendenza a comunicare che, secondo lo stesso Jakobson, «precede la capacità di ricevere e trasmettere un messaggio comunicativo»? La lingua potrà anche essere intesa come il risultato di un contratto sociale, ma i contraenti di questo contratto per poterlo siglare e per potersi mettere d'accordo sulle sue condizioni generali dovevano pure essere già in comunione tra loro! Essi devono essersi pur sempre già scambiati i segni di questa comunione che precede e fonda ogni comunicazione come scambio di segni codificati. La parola in senso "primitivo" è allora l'accadimento di questo luogo comune, ma lo è, non in quanto segno, non in quanto rinvio a una presenza attualmente assente (per questo uso è senz'altro assai utile potersi avvalere anche di un codice, di un sistema di correlazioni contrattualmente convenuto...).

«L'uso ebraico della parola *dabar* per indicare sia parola che avvenimento – osserva W.J. Ong, gesuita e studioso della comunicazione – non è probabilmente [...] un fenomeno così eccezionale come è stato considerato» (1967, p. 129). Prima di essere segno e per poter poi funzionare come un segno, la parola è infatti *presenza*: è il qui e ora dell'intreccio che risuona. Non "dice" la presenza. La fa accadere. Ne è l'atto o l'evento inaugurale. «La presenza non irrompe nella voce» continua infatti Ong (1967, p.130).

Questa non si aggiunge a quella come un rivestimento esterno. Il fenomeno della voce è piuttosto il *dasein*, l'esserci. Per quanto una simile affermazione possa far saltare sulla sedia le anime sensibili, gli esempi banalissimi di comunicazione fática portati da Jakobson ricalcano, del tutto involontariamente, una scena più originaria e dai sensi indubbiamente sublimi. Il "Pronto, mi senti?" dell'amico al cellulare riproduce sul piano formale la comunione fática suprema: Abramo che risponde "Eccomi", "Sono qui" al "Prestami orecchio!" del suo innominabile e assolutamente trascendente Signore (*Gen.* 22, 1). In questo puro *dire* che non dice nulla di determinato, in questo dire che si deve pensare indipendentemente dal *detto*, si fa luce, secondo l'esegesi che ne fa Emmanuel Lévinas (1978, p. 57 ss.), un «intrigo della prossimità», una modalità assolutamente originaria dell'esposizione all'altro che costituisce il senso stesso della soggettività come passività e obbedienza (sintetizzata nell'"Eccomi" di Abramo).

L'intrigo fático  
del dire (Lévinas)

Il dire è comunicazione, afferma Lévinas. Come negarlo? Ma questa comunicazione, pensata nel suo livello più “primitivo”, non è invio codificato di segni:

Pensiero di un Io – volontà o intenzione di far passare questo pensiero in un altro Io –, messaggio attraverso un segno che designa questo pensiero – percezione del segno da parte dell'altro Io –, decifrazione del segno. Gli elementi di questo mosaico della comunicazione, descritto efficacemente dalla teoria standard, «sono già situati nella mia preliminare esposizione all'altro, nella non-indifferenza per l'altro, che non è una “semplice intenzione di inviare un messaggio” (Lévinas 1978, p. 61).

L'intrigo etico che già da sempre mi lega all'altro, il “luogo comune”, è, quindi, la condizione trascendentale di ogni dire qualcosa di determinato all'altro, è lo spazio aperto nel quale soltanto, in modo derivato, possono circolare dei messaggi. Se vogliamo, è la comunione primitiva che precede, rende possibile e sempre accompagna la comunicazione veicolare.

Comunicazione  
come dono  
del legame sociale

Ma allora la comunicazione fatica, comunicando se stessa, che cosa mette in comune, che cosa fa circolare? Essa rende sensibile ciò che i latini chiamavano il *munus*: l'obbligo nei confronti dell'altro (di Dio che ci ha fatto essere, degli altri uomini che ci accolgono su questa terra, della famiglia che ci alleva, dello stato che ci protegge, della natura che ci nutre...). L'etimologia della parola comunicazione, dopotutto, non ha niente a che fare con la *kinesis*, l'*upokeimenon*, la *phora*. L'italiano “comunicazione”, il francese *communication*, l'inglese *communication*, lo spagnolo *comunicación* e il tedesco *Kommunikation*, derivano tutti dal latino *communicatione(m)*, che, a sua volta, proviene dal verbo *communicare* (condividere, partecipare), che nell'aggettivo *communis* ha la sua origine. *Communis*, “comune”, è parola composta, come del resto tutte le altre sin qui evocate, dalla preposizione *cum*, “con”, nell'idea di “assieme”, e dall'aggettivo *munis*, “chi svolge una mansione che gli compete”, chi ha maturato un obbligo, un debito e, dunque, un dovere in quanto è stato destinatario di un dono (“dono” è un altro dei significati registrati nei lessici per *munus*).

Comunicazione, presso i latini, stava allora a indicare quell'atto reciprocamente obbligante che si viene a instaurare in quella relazione esistenziale che caratterizza il circuito del dono, scandito dai tempi dell'offerta, del debito di gratitudine, e del contro dono. In prima istanza, “comunicazione” rinvia a questa condivisione di un *luogo comune*, si riferisce a questa preliminare esposizione all'Altro e agli altri che, già da sempre, ci vincola in una “comunione” che non abbiamo scelto. Tutto quello che la comunicazione funzionale comunica lo comunica allora sul presupposto di questo “intrigo etico” che la comunicazione nella sua modalità fatica ha la virtù di rendere esperibile in modo quasi “puro”. Essa infatti non dice nulla (di determinato), oppure, se dice qualcosa, non è ciò che dice quello che importa. Ciò che conta è che si stia dicendo, che una parola abbia luogo.

Nella comunicazione fatica è donata una parola che non è segno di niente se non di se stessa, del suo “evento”. Porsi in ascolto di questa parola, corrisponderle con un'altra parola, non vuol dire risalire dal segno al significato veicolato, non vuol dire nemmeno dialogare, discutere, ma accettare, ricambiandolo, il dono prezioso e insostituibile che quella parola vuota ci fa di un luogo comune nel quale abitare. L'intrigo etico, l'essere-per-altri che costituisce il fondo di ogni comunicazione, si declina faticamente. Si potrebbe obiettare: che tipo di comunione fatica pone allora in essere la neotelevisione? Anch'essa evidentemente è al servizio del legame sociale e si costituisce

come scena di questa comunione (si vedano, in proposito, le teorie dell'“arena culturale” elaborate dai sociologi dei media: il medium come neutralizzatore del dissidio, come ricreazione del legame ecc.). Ma si tratta appunto del prolungamento della chiacchiera e cioè, come abbiamo visto, di quella forma di comunicazione fática che presuppone a suo fondamento la condizione di estraneità moderna. La chiacchiera produce un luogo comune effimero abitato da estranei. Questa finzione di luogo comune per estranei che rimangono tali è esattamente l'effetto ideologico prodotto dalla neotelevisione (si veda sul fático neotelevisivo Baudrillard 1979, p. 227 ss.).

### 1.8.2 Scambio e dono

Malinowski non ha messo esplicitamente in rapporto la struttura della comunione fática con la struttura generale del dono di reciprocità. Non è un caso però se a insistere sul ruolo centrale della comunione fática nella comunicazione primitiva sia proprio quell'antropologo che con le sue ricerche sulla circolazione dei beni nelle isole della Melanesia ha contribuito più di ogni altro a valorizzare la dimensione del dono come fatto sociale totale. Non si tratta di stabilire semplicemente un'analogia tra la struttura primaria della comunicazione – il dire senza il detto di Lévinas – e la struttura del dono. Va piuttosto ripetuto a questo proposito la stessa operazione che già è stata condotta quando la comunicazione è stata liberata dal suo ovvio riferimento alla *phora* aristotelica ed è stata invece sussunta nella bergsoniana durata creatrice. Allo stesso modo e per le stesse ragioni bisogna ora liberare la comunicazione dall'ipoteca altrettanto ovvia dello scambio di messaggi per sussumerla come un caso della specie dono.

Karl Polany, nel suo celeberrimo studio del 1944 (*La grande trasformazione*), giudicava «eccezionale» la scoperta della dimensione costitutiva del dono da parte dell'antropologia di Malinowski (*The Kula* di Malinowski è del 1920, mentre *Argonauts of Western Pacific* è del 1922). La storia dell'economia doveva esserne, a suo giudizio, completamente investita e trasformata. L'universalità del mercato poteva finalmente essere messa in questione, perché se ogni mercato presuppone lo scambio, non ogni circolazione di beni presuppone il mercato. Prima di Polany, il filosofo francese Georges Bataille (1933), sviluppando le tesi rivoluzionarie esposte nel *Saggio sul dono* di Marcel Mauss del 1923-1924 – al quale si deve la rielaborazione etnologica del materiale ancora sostanzialmente etnografico e descrittivo di Malinowski –, aveva assunto la struttura del dono come filo conduttore dell'analisi dei processi economici e politici della contemporaneità.

Il grande merito dell'antropologia culturale contemporanea era, secondo Polany, quello di aver mostrato come, nelle comunità primitive, la sfera economica non fosse autonoma rispetto a quella sociale, bensì si radicesse in essa e fosse a essa subordinata. Nelle società tradizionali, scrive Polany, «l'ordine economico è semplicemente una funzione dell'ordine sociale nel quale esso è contenuto» (1944, p. 92). Lo scambio fondato sul dono – ma si può parlare ancora a questo proposito di scambio, senza incorrere nella fallacia del movimento retrogrado del vero (si veda Derrida 1991)? – differisce infatti, secondo la lezione di Malinowski, dallo scambio fondato sul mercato per l'obiettivo fondamentale dell'atto. Ed è per questo che all'origine dell'economico non si può collocare quella forma primitiva di mercato costituita dal baratto. Il dono dona essenzialmente se stesso e solo in maniera subordinata dona qualcosa. Il dono dona in primo luogo il legame sociale di cui il dono è l'evento, come ben sanno tutti coloro che, a qualsiasi latitudine, esitano ad accettare un dono

Il dono  
nell'antropologia  
e nella storia  
economica

per il debito di gratitudine e per l'impegno che esso, per il solo fatto di essere accettato, comporta. Attraverso il ciclo dell'offerta, del debito maturato e dell'obbligo della restituzione a usura, la comunione sociale si conferma e si rafforza.

Nel dono – ha scritto il sociologo Jacques T. Godbout dando luogo a una definizione divenuta ormai classica – il bene circola al servizio del legame. Definiamo dono ogni prestazione effettuata, senza garanzia di restituzione, al fine di creare, alimentare o ricreare il legame sociale (1992, p. 30).

Perciò, alla classica tassonomia valore di scambio-valore d'uso, andrebbe aggiunto un terzo elemento, caratteristico delle culture primitive basate sul dono, e cioè il valore-di-legame del bene-dono distinto dal suo valore d'uso.

Il sistema del dono  
come sistema  
in non equilibrio

Si tratta, evidentemente, di un valore eminentemente fatico. Il qualcosa comunicato nel dono funziona come agente di coesione sociale, assicura, secondo la terminologia di Jakobson, la «continuità» della comunicazione, è «orientata» al «contatto» e non è la causa finale della comunicazione dei beni. Il contro dono, del resto, non annulla, come una certa borghesissima astuzia ritiene, il dono, ma rafforza l'intrigo che mi lega all'altro. Finché c'è dono, infatti, lo squilibrio non può essere tolto. L'asimmetria del rapporto donatore-donatario ne è la condizione imprescindibile. Il contro dono è di nuovo ancora dono e nuovo debito. Il dono, scrive Godbout, è infatti

un attrattore senza punto fisso. Non raggiunge mai l'equilibrio [...] Il punto fisso segna l'arresto del dono [...] L'equilibrio del dono sta nella tensione del debito reciproco: questo è il motore del movimento del dono. Il dono è il moto sociale perpetuo (1992, pp. 268-269).

Il venir meno di questo squilibrio è allora la catastrofe del dono e la fine del luogo comune abitato da chi è preso nella sua logica circolarmente viziosa. Il figliol prodigo che, nella parabola evangelica, chiede quanto gli spetta delle sostanze del padre chiede ciò che il padre gli avrebbe comunque dato, ma senza passare attraverso le forche caudine del dono e del debito di gratitudine che esso immancabilmente genera. È insomma il prototipo dell'adolescente che vuole smettere di dire grazie e che, pretendendo ciò che gli è astrattamente e impersonalmente dovuto, vuole così emanciparsi dal legame che lo vincola al luogo comune della famiglia. Infatti, una volta venutone in legittimo possesso, se ne andrà. Per questo, quando tornerà alla casa del padre, non sarà nemmeno sfiorato dall'idea di avere ancora la dignità di figlio. La sua pretesa di uscire dal circuito del dono ha infatti interrotto, ai suoi stessi occhi, la continuità della comunicazione con il padre. Spetterà allora alla generosità del padre rimettere in moto lo squilibrio essenziale al movimento perpetuo del dono.

Un celebre esempio di dono è il *kula* melanesiano, studiato da Malinowski. Una parola che sta a significare come la comunità melanesiana sia interamente presa nel *circolo* vizioso del dono, come sia da questa pratica confermata nel suo *dasein*, nel suo "che c'è". Questo naturalmente non significa che non esistano anche nelle società tradizionali degli spazi di mercato basati sul puro scambio (per esempio il cosiddetto *gimwali* melanesiano studiato da Malinowski), ma essi sono rigidamente controllati. Certi beni, come il lavoro, la terra e la moneta, ne sono infatti esclusi. Altri sono connotati secondo il genere sessuale e possono circolare solo tra uomini o solo tra donne. Altri ancora sono caratterizzati dalla presenza di tabù e sono regolamentati dalla consuetudine. Polany poteva concluderne che la società primitiva si difendeva attenta-

mente «dalle interferenze da parte delle pratiche del mercato» (1944, p. 80). Nell'ambito della comunicazione dei beni, in un modo senz'altro paradossale per il moderno "pensiero unico" (a definire il pensiero unico è il rovescio della situazione che stiamo analizzando: il sociale è assorbito nell'economico come sua funzione derivata), l'essenziale era quindi costituito dalla comunicazione fàtica, mentre la dimensione del baratto, del mercato e dell'accumulazione impersonale di valore materiale, costituiva un elemento derivato, potenzialmente eversivo e sostanzialmente "plebeo". Lo spazio del dono è connotato aristocraticamente.

Non c'è nulla di più infamante – spiega Godbout – che essere accusato di condurre un *kula* come un *gimwali* [...] Soltanto con alcune tribù, partner disprezzati, è permesso mercanteggiare; in ogni caso il mercanteggiare è proibito agli aristocratici (1992, p. 138).

Nelle culture tradizionali il baratto ha una sua etichetta volta a dissimulare l'atto come se questo fosse in sé vergognoso. «Il datore – scrive Polany – può semplicemente lasciare cadere l'oggetto per terra e colui che lo riceve farà finta di raccoglierlo casualmente o anche di lasciare che venga raccolto da uno del suo seguito» (1944, p. 80). Si veda anche l'abitudine alla contrattazione verbale nelle culture mediorientali che interviene a umanizzare oralmente un atto che, nella sua oggettività mercantile, è sentito come miserabile. Ritroviamo qui, a livello di circolazione dei beni, la stessa situazione individuata da Malinowski per il linguaggio dei primitivi: la funzione fàtica è l'*azione* comunicativa fondamentale, rispetto alla quale tutte le altre funzioni sono subordinate.

La crisi della comunione fàtica ha allora luogo quando lo scambio basato sul mercato si generalizza. La forma-merce, per sua natura, sradica infatti dal legame che il dono invece sempre conferma. Per questo la saggezza dei "primitivi" controllava rigidamente gli spazi di libero mercato investendoli di tabù. Lo scambio di merci non impegna, non è un "intrigo etico", non investe la qualità del rapporto. Esso è piuttosto uno scambio di oggetti alienabili tra persone che si trovano in uno stato di astratta indipendenza reciproca e che si traduce, a differenza dello scambio mediante il dono, nella creazione di un rapporto puramente quantitativo tra gli oggetti scambiati, senza effetti sulla relazione.

Crisi  
della comunione  
fàtica

Per verificarlo tramite dimostrazione per assurdo, basta mettere in atto uno degli esperimenti sociologici immaginati da Garfinkel e provare a contrattare il prezzo di una merce al supermercato... Il mercato rende liberi di quella libertà che, come nota argutamente il poeta e saggista Lewis Hyde in un delizioso libretto consacrato al dono, costituisce tutto l'orgoglio del "mondo libero" nella sua duratura contrapposizione a ogni altro modello di società:

L'espressione "mondo libero" non sembra – egli scrive – fare riferimento alle libertà politiche. Essa indica piuttosto che la forma dominante dello scambio in questi paesi non lega l'individuo in alcun modo – alla sua famiglia, alla sua comunità, al suo stato [...] La libertà del mondo libero tende alla perfetta libertà dello straniero (1983, pp. 67-68).

Non accettare un dono non significa forse sottrarsi alla relazione esistenziale, alla comunicazione nel senso originario del termine? Non vuole forse dire emanciparsi dal debito che ogni dono, per il solo fatto di essere accettato, comporta? E dunque divenire sostanzialmente come degli stranieri che non sono più parte del "luogo co-

mune”? L'intera modernità è attraversata da una critica costante e implacabile al principio del dono, ovunque questo si manifesti. Questo rifiuto del dono in un certo senso la costituisce proprio come modernità. Essa si è sempre specchiata superbamente nel suo speculare opposto, il mondo cosiddetto “feudale”, la cui caratteristica dominante era proprio quella di essere un sistema interamente giocato dalle logiche arcaiche del dono e del controdono. Fedeltà, onore, ubbidienza ecc., i canonici valori del medioevo, insomma, che altro sono, dopotutto, se non effetti del dono? Questo medioevo forse non è mai esistito, ma era senz'altro il medioevo che meglio faceva risaltare, per contrasto, le nuove virtù individualiste dei moderni.

La radicale contestazione del principio del dono ha infatti fatto emergere nella modernità una nuova figura della soggettività non più “soggetta a”, non più definita a priori dal debito e dalla gratitudine, non più caratterizzata dalla passività e dalla esposizione, ma libera, autonoma, as-solta dal legame sociale. Un “individuo”, cioè un perfetto straniero. Albert Hirschman ha messo la parola fine alla celebre *querelle* sulla libertà degli antichi e dei moderni, quando, descrivendo la libertà “borghese”, l'ha caratterizzata negativamente come potere di defezione dal legame sociale, «opzione di uscita» rispetto a ogni appartenenza (1970).

La via per l'incondizionato affermarsi di questa astratta libertà è stata indubbiamente quella della generalizzazione dello scambio basato sul mercato. Al termine di questo cammino ci imbattiamo, secondo Polany, nel rovesciamento simmetrico della situazione di partenza. Alla subordinazione dell'economico al sociale, al primato del fatico garantito dal dono, subentra la totale riduzione del sociale ad appendice dell'economico e il primato di una comunicazione funzionale agli obiettivi di individui per definizione avulsi da ogni legame. Il dono viene relegato ai margini della vita economica, nella forma di una sopravvivenza insignificante (i regali di Natale o i favori dei mafiosi), oppure proiettato negli spazi esotici dell'altrove (le “felici” isole della Melanesia degli antropologi culturali e degli ammutinati del Bounty...). Questa «colonizzazione dell'immaginario» a opera della merce non è senza conseguenze per la teoria della comunicazione. Anche questa infatti non è stata capace di pensare la comunicazione altrimenti che come specie del genere scambio. I suoi attori sono individui, simili ad apparati meccanici, che entrano in contatto attraverso un canale.

Come accade agli uomini nello stato di natura descritto da tutte le teorie giusnaturalistiche, questi attori sono già costituiti come tali, prima e indipendentemente dal legame comunicativo. Questo si stabilisce solo in seconda battuta, contrattualmente, tramite il medium della comunicazione codificata. Il fatico, da esperienza originaria del luogo comune, diventa così una semplice verifica funzionale della pulizia del canale (“pronto, mi senti?”).

Comunicazione  
maggiore e minore  
(Bataille)

Georges Bataille ha scritto pagine intense nelle quali ha mostrato come una simile teoria della comunicazione, da lui definita «minore» (e messa opportunamente in rapporto con una concezione economicistica), non fosse poi in grado di spiegare nemmeno grossolanamente, tutto quello che passa in occasione di ogni vera comunicazione (1945). Per esempio, quello che ha luogo tra gli amanti. La comunicazione erotica, come ogni altra forma di comunicazione “maggiore” (l'arte, per esempio), ha per Bataille una struttura integralmente fatica. Essa è un vero e proprio *potlach*, un dono di rivalità, basato sul principio antieconomico dello spreco e del consumo improduttivo.

Quello che rende così appassionante e così dolente la relazione erotica è che in essa non si comunica qualcosa, non si scambiano messaggi. L'eros non è un medium. Ciò che si comunica è la comunicazione stessa, il suo puro aver luogo. Come



un dono cerca un contro dono che non lo bilanci, ma che piuttosto tenga costantemente aperta la spirale infinita del debito, così il desiderio erotico cerca sempre non un corpo in cui soddisfarsi e spegnersi, ma un altro desiderio, che, desiderando a sua volta, tenga vivo fino allo sfinimento, e forse fino alla rovina degli amanti, lo squilibrio del desiderare. Il desiderio solo derivatamente e accessoriamente è desiderio *di qualcosa*. In prima istanza esso è desiderio del proprio evento, desiderio di desiderio, desiderio fàtico. La saggezza popolare e la saggezza dei poeti non concordano forse nel fare del punto di equilibrio raggiunto (il matrimonio?) la fine del circuito folle del desiderare e, dunque, l'interruzione della comunicazione maggiore? Già la stessa felicità, scrive Bataille in un passo drammatico, può per certi aspetti essere il principale ostacolo che gli amanti devono superare...

La teoria standard è per Bataille solo una teoria della comunicazione minore. È la teoria adeguata solo a un caso limite della comunicazione: a quella comunicazione che si costituisce facendo astrazione dalla comunione fàtica, comunicazione senza comunione, comunicazione senza intrigo etico, comunicazione insensata dal momento che per Bataille non c'è evento di senso senza l'esperienza del debito, senza la condivisione – estasiata e angosciata – di un luogo comune del quale si partecipa. La teoria standard, allora, di che genere di comunicazione fornisce la teoria?

## 2. Genealogia della teoria standard

### 2.1 Il modello del codice

Come tutti gli altri, anche l'ultimo capitolo di *Semiotica e filosofia del linguaggio* (1984), intitolato "La famiglia dei codici", è il frutto di una rielaborazione di una precedente voce semiotica scritta da Umberto Eco, tra il 1976 e il 1980, per l'Enciclopedia Einaudi. Nell'introduzione, e in apertura di capitolo, l'autore ricorda come la riscrittura sia stata, in questo caso, particolarmente faticosa e abbia portato a un mutamento generale di impianto. *Semiotica e filosofia del linguaggio* è, del resto, il libro più intenso, più profondo e più drammatico che, a parere di chi scrive, il celebre semiotico italiano abbia mai scritto.

La crisi  
del progetto  
semiotico

Già queste rielaborazioni, le quali meriterebbero da sole uno studio a parte, fanno trasparire il senso di una profonda crisi abbattutasi, nel giro di pochi anni, sull'intero progetto semiotico, una crisi che Eco ha il grande merito di non rimuovere e di affrontare coraggiosamente. Le pagine di questo libro trasudano, come sempre, una mirabile dottrina, acribia scientifica, una raffinata capacità di analisi e di invenzione categoriale. Il lettore vi avverte però anche il sincero tormento dello scrivente, il quale si trova a dover fronteggiare con tutte le risorse di cultura e di conoscenza a sua disposizione una minaccia che sente pendere sul fondamento stesso della sua disciplina. Tale incrinatura nella voce dell'autore costituisce l'elemento propriamente speculativo di questo saggio di semiotica esiziale.

Nelle pagine che aprono *Relevance*, Dan Sperber e Deirdree Wilson hanno chiarito i termini di questa crisi.

La storia recente della semiotica è quella di un successo istituzionale e di un fallimento intellettuale simultanei. Da un lato oggi vi sono dipartimenti, istituti, associazioni, congressi e giornali di semiotica. Dall'altro la semiotica non è stata all'altezza delle speranze che ha suscitato. Certamente ci sono stati studiosi di semiotica che hanno svolto ricerche empiriche di grande interesse. Tuttavia ciò non significa che il paradigma semiotico sia stato produttivo e ancor meno che sia teoricamente giustificato (1988, p. 19).

A essere stato messo violentemente in questione è dunque il "paradigma" semiotico. È l'idea di fondo della comunicazione, fondata sulla coppia concettuale codice-messaggio (a sua volta derivata dalla celeberrima opposizione saussuriana *langue-parole*) a essere investita da questa crisi.

Anche Sperber e Wilson, del resto, con il loro saggio, sono intenzionati a smontare quel «modello unico» che «da Aristotele alla semiotica moderna» ha costituito

la base di tutte le teorie della comunicazione, vale a dire il «modello del codice». Non è una faccenda di poco conto, questa, per il destino della semiotica come scienza generale della cultura. Come ribadito per la linguistica da de Saussure, e per le stesse ragioni, la semiotica è infatti scienza solo nella misura in cui il suo oggetto è un codice, un puro oggetto transindividuale, partorito da una specie di contratto collettivo, che costituisce l'insieme delle convenzioni necessarie alla comunicazione (intesa, naturalmente, come trasmissione/scambio di messaggi) e che è indifferente alla materia dei segnali che lo compongono. La semiotica è scienza dei codici e del codice. Non vi è né vi può essere una *episteme* dell'individuale, dell'atto comunicativo preso nella sua singolarità. Questo si presenta sempre e solo come un contingente atto di selezione e combinazione sullo sfondo di un codice dato. Che cos'altro è, in ultima analisi, il messaggio, se non una sequenza di segnali regolati da un codice? Il codice è quindi il principio di intelligibilità del reale comunicativo a tutti i suoi livelli. È il *to ti en einai* della comunicazione, ciò che qualsiasi atto comunicativo diviene una volta che è investito dallo sguardo riflessivo della *theoria*. «Ogni parola, non appena è colta come processo di comunicazione, è *già* langue» (Barthes 1964, p. 19, corsivo mio). Il codice è l'oggetto esclusivo della semiotica. Metterlo in questione significa contestare perciò la scientificità della semiotica in quanto tale.

Nelle pagine che ci interessano, Eco schizza una breve storia della straordinaria fortuna conosciuta dal termine “codice” nella cultura contemporanea, soprattutto a partire dagli anni quaranta del secolo scorso, dalla riformulazione jakobsoniana della teoria matematica dell'informazione di Shannon alla sua estensione in ambito semiotico, fonologico, antropologico, biologico, critico-letterario, sociologico ecc., e conclude:

La difesa dell'idea di codice

Quindi l'irruzione del codice ci dice che la cultura contemporanea vuole costruire oggetti di conoscenza o dimostrare che alla radice del nostro funzionare come esseri umani vi sono degli oggetti sociali conoscibili. La nozione di codice è insieme condizione preliminare e conseguenza immediata di un progetto istitutivo delle scienze umane. Utopia le scienze umane, sarà utopia la scienza dei codici: la sorte dei due concetti è intimamente legata, il codice è lo strumento categoriale di quel compito scientifico che sono le scienze umane. Sconfitto il codice, dell'umano non si darà più scienza, e sarà il ritorno alle filosofie dello Spirito creatore (1984, p. 263).

La difesa dell'idea di codice, la sua riformulazione allargata e comprensiva (nella forma proposta da Eco proprio in queste pagine della “enciclopedia”), è dunque battaglia illuministica contro le nebbie della superstizione irrazionalistica, la quale, dal dopoguerra in poi, viene automaticamente identificata in Italia con le filosofie dello Spirito creatore, *in primis*, naturalmente, con quella di Giovanni Gentile. Il riflesso è condizionato da una decennale italicissima polemica, e per un intellettuale maturatosi nel clima del dopoguerra ha quasi il senso del tic culturale, ma non si può dire che non colga nel segno. Niente infatti, meglio dell'atto puro gentiliano, può dare l'idea di una comunicazione non codificabile per definizione, una comunicazione troppo viva per lasciarsi irrigidire in fatto...

Ma che cos'è un codice semiotico? Eco ne propone tre accezioni: da quella più arcaica, e apparentemente irrilevante per la scienza semiotica, di codice paleografico – «il codex era il tronco d'albero, da cui si ricavano le tavolette di legno per scrivere, e quindi diventa il libro» – a quella di codice istituzionale – «codice di leggi o di comportamenti» – a quella, infine, di codice correlazionale, di cui l'esempio più

Le tre accezioni del codice

pertinente sono i sistemi di crittografia. Volendo ricorrere a una definizione semioticamente precisa, si potrebbe dire che un codice semiotico è allora un codice di tipo correlazionale che risulta dall'utilizzo a fini comunicativi, e cioè per la trasmissione di un messaggio, di un «sistema-codice» (s-codice). Un sistema-codice va inteso come un puro sistema di differenze in sé insignificanti. Gli elementi di questo sistema, come le posizioni delle pedine in un gioco da tavola, i fonemi di una lingua, le lettere dell'alfabeto o il sistema della parentela, non hanno valore positivo, non hanno un contenuto dato. Essi si definiscono piuttosto su un piano puramente formale, sulla base della loro reciproca opposizione. Il loro "valore" è dato dalla loro posizione e questa si definisce soltanto in funzione della relazione con l'intera sistema delle posizioni che essi non occupano. "Zio" e "nipote" sono, per esempio, opposizioni nella scacchiera della parentela, proprio come in fonemica i fonemi (per esempio /k/ e /g/) sono il termine di un'opposizione fonologica, la quale, in una lingua data (in italiano), può servire alla differenziazione dei significati (cara/gara). Così, nel più elementare sistema di scrittura binario, il valore dello 0 si risolve nel suo non essere 1 e viceversa.

Un tale sistema-codice, la cui natura è puramente sintattica, diventa però semiotico quando funge da veicolo in un processo di comunicazione, quando funge cioè da espressione di un contenuto o da significante di un significato. Esso si mette allora al servizio della comunicazione riducendo drasticamente l'entropia alla fonte. Per il semplice fatto, per esempio, che una comunicazione tra un emittente e un ricevente avvenga in una lingua data (una lingua è un codice), si introduce nella situazione di equiprobabilità della fonte un sistema di probabilità che riduce drasticamente il numero di combinazioni possibili. Allo stesso modo il numero in linea di principio altissimo delle possibilità di incroci e di scambi di donne all'interno di una data comunità umana è ridotto e regolamentato da un determinato "codice culturale", il quale permette di discernere a priori gli scambi legittimi e sensati da quelli insignificanti o patologici. Il codice introduce, con i suoi criteri di ordine, queste possibilità di comunicazione.

Il codice  
come algoritmo.  
Esemplarità  
dell'alfabeto

In ultima analisi, il codice ha la natura di un algoritmo in grado di generare meccanicamente la soluzione di un problema di trasmissione dell'informazione. La scrittura fonetica di tipo alfabetico è un algoritmo di questo genere. Ne fornisce, anzi, il modello esemplare. Essa infatti permette la produzione di una sequenza di segnali che, sulla base di un codice elementare e facilmente apprendibile, può essere decodificata dal ricevente senza perdita alcuna di informazione. L'alfabeto permette la risoluzione automatica di un problema comunicativo che, stando agli storici "classici" della scrittura, avrebbe occupato per secoli l'umanità. La scrittura *fonetica* in generale è infatti proiezione nello spazio del flusso temporale della voce, è traduzione nel visibile dell'invisibile (la voce, infatti, è invisibile).

In questo aspetto, la scrittura fonetica si distingue dalle cosiddette scritture semaiografiche, le quali mirano invece a dare forma visibile su un supporto stabile a un significato indipendente (totalmente o parzialmente) dalla dimensione fonetica. Il problema che angustia ogni sistema di scrittura che si vuole "fonetico" – ogni "fonografia" – sarebbe dunque quello che ancora giustificava negli anni quaranta del secolo scorso gli ingenti finanziamenti della Bell Telephone Company: come ridurre, se non addirittura azzerare il *noise*, vale a dire l'entropia che si produce sul canale? Come far sì, insomma, che la comunicazione della parola mediante segni scritti non produca equivocità, come assicurare che nulla della voce significante si perda nel

corso di questa sua avventurosa esposizione nel “fuori” assoluto dello spazio e dell’immagine grafica? La misura del successo in questa impresa è data allora dalla qualità della lettura, vale a dire dalla qualità della decodifica. Se questa sarà un’incerta ed esitante decifrazione che richiede straordinarie competenze professionali, come sono quelle che possono essere possedute solo da una casta di professionisti altamente addestrati, allora la scommessa non sarà vinta. Non si potrà parlare di un’ottimizzazione del rendimento informazionale. Se invece la lettura sarà ciò che essa di fatto diventerà, in un contesto alfabetizzato, e cioè un esercizio elementare e automatico, che richiede un grado assai basso di competenza (acquistabile con un addestramento che può dirsi compiuto nei primi anni di vita cosciente), allora si potrà dire che si ha veramente a disposizione un algoritmo miracoloso che permette di risolvere ogni problema di trasmissione dell’informazione, quale che sia la rumorosità del canale. *La scrittura alfabetica è questo miracoloso algoritmo.*

È il sistema-codice che, correlato a una materia estranea (la voce), permette di produrre con grande facilità ed economia sequenze di segnali caratterizzati dalla più rigorosa univocità. Il decodificatore non è più un decifratore, non deve fare ricorso ad arcani saperi, oppure a un’intelligenza del contesto condivisa con il codificatore del messaggio. Sulla base della sola condivisione di un codice semiotico (l’alfabeto) egli è in grado di “leggere”, un termine, questo, dalle mille implicazioni e sul quale si dovrà ritornare, ma che nella sua più semplice accezione indica la capacità del ricevente di trascendere immediatamente il segno scritto per far risuonare con assoluta precisione – senza perdite di informazione – la voce significante dell’emittente. La voce, il più aleatorio ed effimero dei fenomeni, può ora depositarsi stabilmente su un supporto e qui essere conservato (il *codex*), pronto per essere riattivato in modo sempre uguale in ogni nuovo atto di lettura.

Ma ciò che qui viene presentato nella forma dell’esempio è veramente tale, oppure funge segretamente da paradigma per l’intera impresa semiotica? Il primo significato del termine “codice” non era forse proprio quello paleografico, che comportava un immediato riferimento all’atto dello scrivere e dello scrivere alfabeticamente? Questo primato non dipende allora solo dalla mera anteriorità cronologica dell’accezione paleografica. Allude a qualcosa di ben più essenziale. Se la scrittura alfabetica di tipo fonetico fornisce un esempio così calzante di codice semiotico, non lo si dovrà forse al fatto che l’idea stessa di codice, quella complementare di messaggio, nonché la nozione stessa di “trasmissione” e di “scambio”, sono, nel loro insieme, un portato della comunicazione trascritta alfabeticamente? Si potrebbe, cioè, supporre che l’oggetto esclusivo della teoria standard della comunicazione non sia la comunicazione reale, vivente, in situazione, bensì la comunicazione resa possibile dalla scrittura alfabetica. Dall’analisi di questo caso limite la teoria standard della comunicazione deriva tutto il suo apparato categoriale che poi estende, indebitamente, alla comunicazione tout court.

Il «modello del codice», che, secondo Sperber e Wilson domina pressoché incontrastato da Aristotele fino a Eco, sarebbe dunque una fallacia della concretezza mal posta. Ciò che è divenuto vero sul fondamento della comunicazione alfabetizzata è stato retrospettivamente proiettato sulla comunicazione in quanto tale. Gli storici della scrittura, per esempio, non esitano a cavalcare la tigre della più spericolata filosofia della storia e considerano tutte le forme di scrittura precedenti l’alfabeto, quelle fonetiche ma non alfabetiche come quelle semasiografiche o parzialmente fonetizzate, come pallidi precursori.

La scrittura  
come paradigma

La loro convinzione, spaventosamente eurocentrica, è che il problema della scrittura in quanto tale sia quello risolto dall'algoritmo dell'alfabeto. Dunque nel passato della scrittura vedono solo il balbettante anticipo o il geniale presentimento di quello che la scrittura fonetica di tipo alfabetico avrebbe portato a sicuro compimento: un'integrale trasmissione del messaggio vocale.

Ma l'audacia degli storici della scrittura è ancora poca e timida cosa di fronte a quella di cui danno prova i teorici della comunicazione nella versione standard. Perché questi non si limitano a estendere il problema che la scrittura alfabetica magistralmente risolve a tutte le scritture del passato o alle scritture "altre" rispetto a quella greco-occidentale. Essi ritrovano questo problema fungente al fondo di qualsiasi processo comunicativo. È ora la comunicazione in quanto tale, quale che sia il suo "supporto" o il suo "codice", a costituirsi nelle modalità rese possibili dalla comunicazione alfabetizzata.

Come il Jourdain di Molière scopriva di aver sempre parlato in prosa, così la teoria della comunicazione scopre alla base di ogni processo comunicativo, come sua causa finale, il problema espressivo di cui l'algoritmo alfabetico fornisce la soluzione: comunicare è trasmettere messaggi. Ma, come si cercherà subito di mostrare, qualcosa come un messaggio-mobile, una comunicazione-*phora*, una lingua-codice divengono "fatti" solo alla luce di un'analisi condotta sul prototipo della comunicazione alfabetizzata. In realtà, non preesistono all'analisi come parti del fenomeno "comunicazione", ma sono oggetti teorici prodotti da un'analisi che si esercita sul corpo morto della comunicazione.

Il messaggio trasmesso da una fonte al ricevente è infatti ciò che permane della comunicazione in atto, una volta che questa sia stata astratta, grazie alla sua proiezione alfabetica, dalla situazione reale. Il messaggio è una spoglia dello Spirito creatore. Esso è ciò che rimane quando quello, conformemente alla sua vitale natura, vola via. Il problema della comunicazione si esaurisce in quello di una trasmissione efficace di informazione solo nella misura in cui si assume questo caso particolare di comunicazione come origine e fine della comunicazione.

Valenze etiche  
della difesa  
dell'idea di codice

L'intransigente difesa del "modello del codice" da parte di Eco assume ora un altro più sottile senso. All'inizio di questo paragrafo sottolineavamo come la veemenza, la passione e la forza di questa difesa tradissero una specie di angoscia. Questa non si deve soltanto al fatto che dalla sopravvivenza del codice dipenda il futuro stesso della semiotica. E forse nemmeno il richiamo alla possibilità delle scienze umane è ancora sufficiente a dare un'idea di quale sia la posta che Eco sente essere in gioco in questa *querelle* sulla comunicazione. Inconsciamente, forse, la teoria standard sente di essere debitrice di una vera e propria immagine di civiltà che nella pratica della scrittura alfabetica ha il suo perno.

La questione epistemologica rinvia così, in ultima analisi, a una vera e propria sfida culturale. È l'idea stessa di una comunità razionale che si costituisce in quel particolare luogo comune aperto dalla pratica dell'alfabetizzazione a essere investita dalla crisi del "modello del codice". Senza l'ordine che comunque esso impone alle pratiche umane, afferma apocalitticamente Eco alla fine del suo saggio, si darebbe solo «un ritorno all'orgia dell'ineffabilità»:

Sotto la metafora del codice, anche quando è stata pura metafora, c'è stata almeno una ossessione unificante, quella della dialettica tra legge e creatività, o – secondo le parole di Apollinaire – della lotta costante tra l'Ordine e l'Avventura (Eco 1984, p. 301).

Insomma, al di fuori della verità inaugurata dalla scrittura alfabetica e incarnatasi nelle grandi istituzioni dell'Occidente, brilla solo la stella del disastro e rumoreggia l'oceano smisurato dell'Aorgico...

## 2.2 L'algoritmo alfabetico

Tutte le storie della scrittura sono sospette. Nella stragrande maggioranza dei casi procedono analiticamente suddividendo un genere, la scrittura, nelle sue specie e vanno alla ricerca della differenza che, all'interno del genere, caratterizzerebbe un determinato sistema grafico. Le scritture non fonetiche vengono così distinte da quelle fonetiche, le quali, a loro volta, saranno o sillabiche oppure alfabetiche in senso proprio. A dispetto della sua presunta evidenza, il procedimento è fallace. Il genere che dovrebbe fare da presupposto alla suddivisione è infatti ottenuto attraverso una logica della retrospezione. Una specie definisce viziosamente il genere. Ciò che diviene vero sul fondamento dell'*ultima* scrittura, quella di cui fa uso il ricercatore nella sua indagine, è proiettato indietro e diventa così l'ideale perseguito e diversamente mancato da tutte le forme di scrittura precedenti, le quali, non a caso, sono spesso definite dei precursori della scrittura. L'ovvietà, mai problematizzata, è che la scrittura, indipendentemente dal sistema che adotta, sia comunicazione e che la comunicazione sia trasmissione di messaggi.

Se è così, appare chiaro perché l'umanità che si è dotata di una scrittura alfabetica possa guardare dall'alto in basso tutte le altre umanità. Una certa aria di sufficienza è giustificata. Chi di un problema ha generato la soluzione può infatti ripercorrere la storia delle sue soluzioni tentate e mai pienamente riuscite. Il tacito presupposto è che un dotto mesopotamico o un indiano pellerossa avessero ovviamente lo stesso problema di comunicazione-trasmissione di messaggi così come è definito e risolto dagli ingegneri delle telecomunicazioni. La genealogia viene però a disordinare questo rassicurante quadro storico. La sua vocazione è infatti quella di disfare la tela di ragno pazientemente intessuta dalla teleologia (si veda Sini 2002). Dove questa coglie una causa finale che fa da primo motore di un processo storico, quella individua invece l'effetto di una ristrutturazione *ad hoc* del passato che lo ha abusivamente investito di una problematica che gli era estranea. La parola d'ordine della genealogia è il rovescio di quella fatta propria da ogni filosofia della storia: l'origine non è la meta (si veda Ronchi 1996).

La scrittura fonetica di tipo alfabetico è effettivamente un algoritmo potentissimo. Esso genera la soluzione più efficace al problema della comunicazione-trasmissione-scambio di messaggi alla più alta velocità possibile consentita dal canale. Bisogna tuttavia domandarsi se questo problema è il problema della comunicazione come tale, oppure se è il problema *della* scrittura alfabetica (genitivo soggettivo), un problema che, come ogni problema, si genera soltanto nel tempo della sua soluzione.

Se così fosse, se ne dovrà concludere che la teoria standard della comunicazione ha assunto come definizione ultima e non trascendibile della comunicazione quella specie di comunicazione che la scrittura alfabetica ha realizzato e, per il movimento retrogrado del vero, reso anche possibile. La teoria standard avrebbe cioè ricalcato il suo problema dalla risoluzione che a esso è stato dato da una pratica storicamente determinata della comunicazione.

### 2.2.1 Dall’analogico al digitale

Il problema che l’alfabeto genera e risolve e che, con un movimento anacronico, lascia in eredità a tutti i sistemi che l’avrebbero cronologicamente preceduto è, in generale, quello dell’univocità e della determinazione del messaggio trasmesso e, in particolare, quello rappresentato da una proiezione spaziale lineare di una durata creatrice. La voce significatrice è infatti, in prima istanza, una durata. La scrittura è il suo *eidolon* (immagine) spaziale. Nessuno dei caratteri dell’originale è presente nella sua immagine: se quello è caratterizzato da successione, irreversibilità, eterogeneità, continuità, questa è invece caratterizzata da simultaneità, reversibilità, omogeneità, discontinuità. Tuttavia l’alfabeto è il codice miracoloso che permette tale proiezione della voce nello spazio e ne garantisce la resa più efficace. Tutte le volte che la comunicazione sarà pensata come codificazione-decodificazione, e quindi anche nel caso della trasmissione dell’informazione genetica, si assumerà di fatto il modello della comunicazione alfabeticamente trascritta. L’alfabeto non è una specie del genere codice, ma costituisce il modello di ogni codificazione. L’alfabeto è paradigma e non caso, sebbene nella ricostruzione fattane dagli storici della scrittura, per le ragioni sopra enunciate, esso si presenti per lo più come caso particolarmente felice – talmente riuscito, però, da porre letteralmente fine alla storia della scrittura, la quale, come affermano concordi gli storici della scrittura, dopo l’alfabeto greco conoscerà solo variazioni empiriche accidentali che non incideranno più sulla sua interna «forma logica» (Gelb 1963 e Havelock 1976).

La specificità  
della scrittura  
alfabetica

Se si prendono in considerazione le varie scritture fonetiche comparse nella regione mediorientale, la specificità di quella alfabetica balza subito agli occhi. Non si tratta più come negli arcaici sillabari semitici di un calco del fonetico, che attraverso un numero necessariamente limitato di segni cerca di *mimare*, senza mai pienamente riuscirci, una voce che le sfugge da tutte le parti. L’alfabeto non è un sistema empirico, non è *mimesis* del fonetico. I sillabari lo erano e per questo avevano determinate caratteristiche, le quali, dal punto di vista della «superiore intelligenza» dell’alfabeto, non potevano apparire altro che come dei difetti strutturali. Il segno sillabico è infatti equivoco per definizione, dal momento che per ragioni di elementare economia cognitiva (non si può infatti produrre un sistema che contenga un segno per ogni “fondo”), doveva valere per una pluralità di casi (“b<sup>x</sup>” sta per “ba”, “be”, “bi” ecc.). La conseguenza di questa bassissima definizione del medium sillabico è quella propria di tutti i cosiddetti media “freddi”, vale a dire il carattere eminentemente professionale e creativo dell’atto di lettura e una stereotipia altissima dei contenuti trasmessi. Un medium a bassa definizione per funzionare implica l’attiva partecipazione di un lettore che deve integrare, sulla base di aspettative condivise, ciò che, come tale, in quel medium non è dato.

Inevitabile conseguenza dell’empirismo dei sillabari era perciò una spiccata stilizzazione dell’immagine della voce parlante. Su un supporto materiale poteva, in ultima analisi, essere proiettata solo la voce monumentale di una comunità, e cioè quello che il lettore, per via di un addestramento culturale continuo, avvenuto indipendentemente dalla consuetudine con la scrittura, già in qualche modo conosceva. Se si voleva essere letti, non si poteva insomma dire tutto, ma solo ripetere nella scrittura quello che già si conosceva per averlo frequentato oralmente nel mito e che, dunque, poteva essere più facilmente divinato in un testo scritto in caratteri ambigui. La decifrazione professionale di una scrittura sillabica ha insomma la struttura del «riconoscimento attento» (Bergson 1896, p. 244 ss.), implica l’utilizzo di ipote-



si, è congettura ben fondata, non ha quell’automatismo, quella immediatezza e quella naturalità, che solo la lettura alfabetizzata comporta.

Per comprendere la rottura rivoluzionaria prodotta dal sistema di notazione alfabetico bisogna allora fare mente locale su una trasformazione del sapere veramente straordinaria. Havelock la definisce «un rumore di tuono celato nel fruscio di uno scrittoio» (1976). Nel volgere di pochi secoli, quella competenza nel leggere che definiva il sapere più alto, quell’abilità che nelle culture mediorientali ammantava di sacralità la funzione dello scriba, diventa, in terra greca, una competenza elementare – da scuola elementare – che può essere acquisita nei primi anni della fanciullezza e per il cui insegnamento è sufficiente un umile maestro (spesso niente di più che uno schiavo alfabetizzato).

La differenza dell’alfabeto rispetto ai sillabari è di natura squisitamente teorica. Non si tratta evidentemente di un calco meglio riuscito del fonetico. A qualificarlo è piuttosto un altro programma di ricerca, caratterizzato proprio dall’abbandono del principio del calco e quindi di ogni empirismo. L’alfabeto si presenta fin da subito come un algoritmo in grado di generare automaticamente la soluzione del problema: trascrizione integrale e senza ambiguità della voce significante. Ne consegue una deprofessionalizzazione della lettura. Esso vi riesce trasformando il senso dei segni sillabici semitici.

Questi, dal punto di vista epistemologico, erano ancora segni analogici della voce che per composizione dovevano riprodurre la voce parlante. I *grammata* sono invece degli elementi astratti, di natura ideale, di per sé insignificanti, ottenuti attraverso un’analisi del segno sillabico, grazie alla cui combinazione secondo regole definite è possibile riprodurre *in toto* la voce significatrice. L’alfabeto è, nei termini della teoria standard, un sistema-codice che applicato alla voce significante permette di dominarla comunicativamente. Gli storici della scrittura hanno giustamente insistito su quella rottura epistemologica che ha avuto luogo quando il segno sillabico semitico, da cui, come si suole dire, proviene l’alfabeto, è stato sottoposto a una analisi teorica che lo ha scomposto nei suoi elementi. Tale scomposizione non ha il senso di una esplicitazione del già dato. La consonante e la vocale non erano già insieme nel segno sillabico fenicio. Non attendevano, strette nel loro abbraccio, qualcuno che semplicemente le sciogliesse. E nemmeno il *segno* sillabico era, a parlare rigorosamente, un segno *sillabico*, dal momento che la sillaba è ciò che quel segno diverrà una volta che l’alfabeto sarà costituito. No.

L’analisi del segno semita, affermano concordi i più avveduti storici della scrittura, produce un oggetto teorico inedito, un oggetto che esiste solo per la mente e non per i sensi. Produce la consonante, ovvero qualcosa che per definizione non ha voce (*aphona*) o ha voce solo unita a qualcos’altro (*symphona*) o che si pronuncia solo a metà (*hemiphona*). Per ragioni connesse, forse, alla natura della loro poesia (Robb 1978, Ronchi 1996), per la quale fondamentale è l’indicazione della lunghezza delle vocali, i greci si trovarono infatti a dover usare sistematicamente un espediente grafico che il semita usava solo sporadicamente: le cosiddette *matres lectionis*, segni sillabici aggiuntivi, non fonemici in greco, che hanno un valore performativo, poiché indicano al lettore come leggere un segno sillabico ambiguo (“ba” e non “be”, per esempio). Si tratta di quello che impropriamente si chiama “aggiunta” delle vocali.

A questo punto era però possibile ridurre il valore del segno sillabico base, il quale acquisiva un senso assolutamente originale: diventava indice consonantico (b),

Carattere metempirico  
dei *grammata*

diventava cioè qualcosa di inafferrabile dall'udito e di impronunciabile dalla bocca, qualcosa che non appartiene più all'ordine dell'empirico (come il segno sillabico) ma che costituisce il fondamento metempirico di ogni empiria. Il *gramma* è un atomo-idea, uno *stoicheion* di natura non sensibile. La fisica degli atomisti greci, come non tarderà a notare lo stesso Aristotele vestendo i panni del primo grande storico della filosofia (*Met.* I, 4, 965 b ss.), non farà che trasporre al reale questo processo.

La trascrizione della voce non avviene più ora sulla base del calco empirico, ma grazie a una combinatoria di atomi-idea abbastanza ristretta. Scrive Eric A. Havelock:

Mentre tutti i sistemi sillabici, compresa la variante semplificata semitica, aspiravano a riprodurre le unità del linguaggio effettivamente pronunciato, facendo corrispondere a ciascuna un simbolo, quello greco è un sistema atomistico che scompone tutte le unità almeno in due, e possibilmente anche più, componenti astratte (1976, p. 48).

La comunicazione diventa così quello che prima non era mai stata: codificazione. La voce significatrice può ora essere trasmessa integralmente, in modo univoco, attraverso una combinatoria regolata di elementi-*stoicheia*, in sé insignificanti, che non hanno nessun rapporto intrinseco con la cosa veicolata e il cui "valore" è puramente differenziale e negativo ("b" non è "p", "q" ecc.).

La rivoluzione  
digitale

Queste considerazioni costringono a retrodatare di almeno 27 secoli la rivoluzione digitale che, secondo gli studiosi della comunicazione, caratterizzerebbe il nostro presente elettronico. L'immagine grafica della voce resa possibile dall'algoritmo alfabetico è infatti una immagine digitale e non analogica. Al pari delle immagini prodotte sul computer che hanno mandato in soffitta le vecchie tecnologie foto-cinematografiche fondate sul principio analogico del calco, anche la voce trascritta alfabeticamente ha la natura di un'immagine di sintesi prodotta a partire da un codice alfanumerico.

Non è quindi un caso che per presentare la rottura rivoluzionaria introdotta dalla digitalizzazione dell'immagine, uno dei più lucidi analisti della contemporaneità, il massmediologo Philippe Quéau, sia ricorso alla metafora della scrittura alfabetica. Rispetto all'antica fotografia prodotta per impressione – empirica nel suo principio costitutivo fino al punto di essere definita da teorici come Barthes (1980), Krauss (1990) o Dubois (1983), come traccia o impronta dell'oggetto reale – l'immagine digitale avrebbe invece questa inedita caratteristica "scritturale".

L'immagine – scrive Quéau – ormai può essere generata per mezzo di operazioni astratte. Con il digitale ormai l'immagine è diventata un linguaggio non in senso metaforico, ma nel senso stretto della parola. È questa la rottura fondamentale con le tecniche del passato. L'immagine digitale è anzitutto una scrittura: si scrivono le immagini battendo su una tastiera [...] Finora le immagini, l'immagine del pittore, l'immagine del cineasta, l'immagine del fotografo, l'immagine del "videasta" o, se si preferisce, della televisione, partecipavano della materialità del mondo [...] Con l'immagine virtuale, con l'immagine di sintesi, non sono più dei fotoni o dei pigmenti che creano l'immagine, ma delle pure operazioni linguistiche (1995).

Il riferimento alla scrittura alfabetica non ha valore semplicemente metaforico, come forse crede ancora Quéau, perché sull'immagine in senso lato viene ora di fatto ripetuta proprio l'operazione originariamente condotta dall'alfabeto sulla voce significatrice. Mentre i sistemi sillabici producevano un *eidolon* analogico della voce

con segni sillabici che ancora «partecipavano della materialità del mondo», che avevano cioè una consistenza empirica, l'*eidolon* della voce prodotto dall'alfabeto si ottiene invece attraverso una combinazione di elementi astratti e discreti, atomi-*stoiceia* visibili solo all'occhio della mente. La consonante, spiega ancora Havelock, «rappresentava un argomento per la riflessione, non per i sensi». Non è «qualcosa», ma una pura differenza significativa.

### 2.2.2 La magia medianica dell'alfabeto

La scrittura alfabetica genera così quella idea di comunicazione come codificazione sulla quale si esercita la teoria standard della comunicazione. Questa, si diceva, non assume come proprio oggetto la comunicazione vivente, quella che ha luogo in situazione. Il suo oggetto è sempre un participio passato, un tutto dato e compiuto. Si presuppone un messaggio come mobile del movimento e la sua circolazione tra un emittente e un ricevente che vanno pensati come avulsi dal legame, sciolti da quell'intrigo etico (il nesso fatico) che invece caratterizza la comunicazione in atto. Ora, se ci si chiede qual è la specifica magia della scrittura alfabetica, quella che, al tempo stesso, sedusse e lasciò perplessa la prima umanità che si trovò a misurarsi con questa pratica, la troviamo nella comunicazione a distanza (*telecomunicazione*) che essa rese possibile per la prima volta in modo così efficace. La magia è, nella sua definizione più elementare, una *actio in distans*. L'etimologia della parola magia rinvia a *mageuo*, che viene da *masso*, verbo che significa, come testimonia l'italiano «massaia», «impasto», «mischio», «mescolo», per esempio, qualcosa come terra e colori al fine di produrre *eidola* che sono, in prima istanza, simulacri, doppi, inquietanti presenze capaci di agire a distanza.

La magia della  
telecomunicazione

Dopo le mirabili ricerche di Jean Pierre Vernant (1965, p. 343 ss.; 1979, p. 119 ss.; 1990, p. 17 ss.), è ormai assodato che il senso primario della parola *eidolon* non è quello che essa acquisisce dopo la gigantomachia platonica del *Sofista* e che il filosofo greco lascia in eredità a tutta la tradizione successiva. L'*eidolon* platonico, lo sappiamo, è un doppione, tre volte lontano dall'originale (l'*idea*) e dunque tre volte inutile e dannoso. Arcaicamente il senso dell'*eidolon* è invece quello di «doppio», proprio nell'accezione che questo termine prende nelle varie saghe romantiche e postromantiche del *Doppelgänger*, vale a dire non una replica, ma la presenza qui e ora di un'assenza, il segno perturbante che l'assente fa al vivo di sé: lo spettro di Banco che agita le notti di Amleto. L'*eidolon* preplatonico non sarebbe perciò inconsistente e ingannevole apparenza, «secondo oggetto simile» (*Sof.* 240a), ma

una reale apparizione che inserisce effettivamente quaggiù, in questo stesso mondo in cui noi viviamo e che vediamo, un essere che sotto la forma momentanea del medesimo si rivela fondamentalmente altro (Vernant 1965, p. 349).

Il doppio è presenza di un'assenza nella forma spettrale dell'apparizione suscitata da un dio, il fantasma (*phasma*) appunto, oppure in quella dell'immagine onirica che ritorna a far visita al dormiente (*oneiros*), in quella del simulacro di sostituzione (il *kolossos*) oppure, infine, in quello della *psyche* arcaicamente intesa come ombra del defunto. La magia è l'impasto che dà un'apparenza di vita a questi simulacri dell'assente.

Di questa magia della telecomunicazione racconta Plinio il Vecchio nel XXXV libro della sua *Naturalis Historia*. L'aneddoto, che Plinio pone a fondamento dell'intera tradizione delle arti plastiche, è quello patetico della giovane figlia di Buta-

L'origine delle arti  
figurative secondo  
Plinio il Vecchio

de, un vasaio di Corinto, la quale, tra le lacrime, la notte prima della partenza dell'amato per la guerra (dalla quale, si presume, non tornerà), approfittando di un raggio di luna che filtra nella camera nuziale, traccia sul muro il profilo dello sposo. Da quella *silhouette* il padre della giovane, grazie alla sua arte, otterrà un *eidolon*, che nei giorni che verranno fungerà, a un tempo, da consolazione per la giovane e da suo tormento: presenza di un'assenza e, quindi, sanzione di una distanza insuperabile. La magia dell'immagine rende così possibile una paradossale comunicazione tra mondi impossibili: getta un ponte immateriale e impercorribile tra il mondo dei vivi e quello dei morti, tra il presente vivente e un passato per sempre passato. La scrittura alfabetica è una specie di questo genere di *eidola*: anch'essa appartiene al mondo della magia e della produzione di simulacri. I *grammata* greci conservano ancora del resto un antico legame con il mondo delle immagini da cui provenivano. Sono pitture decadute.

L'ipotesi  
di Alfred Kallir

Al genio sregolato di un ex ufficiale dell'esercito inglese, Alfred Kallir (1961), dobbiamo un'interpretazione dell'alfabeto che a fondamento di ogni segno, apparentemente immotivato nella sua origine, ritrova invece tutta una serie di filiazioni iconiche, le quali passo dopo passo ci fanno risalire indietro nella storia dell'umanità. Per chi sappia vedere oltre l'apparenza, la lettera A non è così solo la prima lettera dell'alfabeto, ma contiene condensata nella sua stessa forma grafica una storia immensa, quasi il compendio della storia umana nella sua interezza, dall'uscita dallo stato ferino fino all'acquisizione della posizione eretta, all'addomesticamento del bue selvatico e allo stabilimento del rapporto di potere fra i sessi. La nostra umilissima lettera A è sì un segno che la penna, senza riflettervi particolarmente, traccia sulla carta o digita sullo schermo del computer nel suo tentativo di proiettare nello spazio la voce, ma è anche un tessuto di disegni decaduti, un complesso di comunicazioni ormai abortite, che ricapitolano la sola vicenda che l'uomo non ha mai smesso di raccontare: l'avvento della sua presenza al mondo, l'origine, insomma, della civiltà. Se il dotto mesopotamico si rivolgeva alla scrittura come a una rivelazione del dio concernente il destino degli uomini è perché la sua scrittura, solo parzialmente fonetica, era ancora in modo troppo evidente immagine, figura, disegno della cosa (Bottero 1987). E ben poco si capirebbe delle tesi sostenute da Cratilo, nell'omonimo dialogo platonico, se si trascurasse questo rapporto che la scrittura alfabetica conserva con l'immagine (Ronchi 1996, p. 57 ss.).

La potenza  
dell'immagine  
alfabetica

Tuttavia, bisogna riconoscere che la scrittura alfabetica è *eidolon* in un senso letteralmente inaudito. Segna una soluzione di continuità con le scritture che l'hanno preceduta. La sua potenza magica dovette lasciare senza fiato coloro che per primi si misurarono con essa. Essa è telecomunicazione, immagine, presenza di un'assenza. E lo è come il *kolossos* che alimentava il *pothos* (il desiderio struggente e nostalgico di ciò che non è dato avere qui) della giovane innamorata di cui racconta Plinio il Vecchio. L'assenza che rende presente, l'assenza che fa risuonare *qui e ora* tra i vivi come se fosse presente: lo spettro, insomma, che la scrittura materializza è però, adesso, quello della *voce*. L'algoritmo alfabetico restituisce una voce che parla. O meglio restituisce una voce che *ha parlato*, materializza un *detto*, un participio passato. Più precisamente la riproduce nel lettore, il quale mentre legge, come vedremo, altro non è che un *apparato ricevente*, una pura passività dominata e posseduta dalla voce dell'assente.

La virtualizzazione  
della presenza

Tra tutti gli *eidola* prodotti dall'arte magica, nessuno era in grado di ripresentare l'assente con una simile potenza. Dopotutto i *kolossoi*, al pari delle fotografie dell'amata gelosamente custodite nel portafoglio del militare al fronte, sono delle reli-

quie. Hanno lo statuto metonimico dell'impronta che rinvia al tutto assente. La voce è invece, come abbiamo visto, non una caratteristica della presenza, qualcosa che si aggiunge dal di fuori a essa. La voce è la presenza. Il suo risuonare è il *dasein* stesso. Nei versi di Eliot, che abbiamo analizzato in precedenza, si chiedeva una parola qualsiasi, perché la parola risonante prima di essere parola che dice qualcosa è l'eserci stesso dell'altro, il suo essere *qui e ora* con me, stretto nell'abbraccio fatico. La voce è questo evento della comunione fatica. Ora, la magia dell'alfabeto permette alla voce di risuonare a distanza. Una voce può comunicarsi, può ancora dirigere le azioni degli uomini, e il suo locutore può, nello stesso tempo, essere assente. Scrivere è assentarsi dal detto, scrivere è virtualizzare la presenza. Come ben sanno tutti i pazzi per la lettura, a cominciare dal loro indiscusso eroe, Don Chisciotte della Mancha, la lettura materializza spettri e stabilisce una comunicazione virtuale con ciò che attualmente non è più dato.

Prescindendo dall'*hic et nunc*, la comunicazione *in absentia* resa possibile dall'algoritmo alfabetico installa così il lettore in un nuovo specialissimo presente che non coincide più con il presente vissuto, che non fa più corpo con *questo* presente che passa e che non cessa mai di passare. Il presente reso possibile dalla scrittura, è un presente che permane (*scripta manent*), un *presente senza presenza* contemporaneo a tutti i tempi.

A esso inevitabilmente si torna con ogni atto di lettura. Per questo la lettura può consolare dalle miserie del presente (vivente) come accadeva al Machiavelli durante i duri anni dell'esilio, secondo quanto egli stesso racconta nella celebre lettera al Vittori. La comunità che la magia della scrittura fonda non è più la comunità reale, situata, nella quale il Machiavelli è costretto dalle circostanze a vivere. Leggere non è soltanto uscire dal tempo dato per entrare nel non tempo o nel sovratempo del testo, in una contemporaneità virtuale con l'autore. La virtualizzazione della comunicazione sottrae alla comunicazione anche i suoi confini spaziali. Essa ci fa cittadini di una comunità ideale, di una repubblica delle lettere (i *grammata*) deterritorializzata, alla quale, in linea di principio, partecipano tutti coloro che, grazie alla scrittura, possono entrare in comunicazione, sopravvivendo così alla loro stessa sparizione: comunità della comunicazione illimitata nella comunione della verità depositatasi nel testo, comunità immateriale che si differenzia per principio da ogni comunità determinata, etnica, contestuale. Dopotutto le grandi campagne per l'alfabetizzazione di massa, che sempre hanno costituito il vanto di tutte le nazioni che uscivano da una situazione di arretratezza, non hanno altro scopo che promuovere questa idea di cittadinanza universale che solo la pratica della scrittura ha reso possibile.

Non è allora senza ragioni se la stessa parola latina *medium* indica comunemente tanto un mezzo di comunicazione, quanto il soggetto investito del magico dono di comunicare con i morti. Perché la scrittura alfabetica, in quanto scrittura della voce, si definisce proprio a partire da questa sua capacità di gettare un ponte tra il morto e il vivo o, come forse sarebbe meglio dire, tra il morto e il non ancora nato, giacché, al pari del locutore, anche il destinatario della scrittura è in linea di principio sempre assente. La scrittura e l'assenza sono l'una il rovescio dell'altra. La scrittura genera un luogo comune dove nessuna comunicazione in atto è più possibile, dove ogni comune contesto di vita è tramontato. Essa anzi inizia solo là dove la comunione fatica è interrotta. In quel venir meno ha la propria imprescindibile condizione di possibilità.

La scrittura  
e l'assenza

Scrivere è sempre stringere un patto tra due assenze: l'assenza del destinatario mentre il locutore deposita la voce in segni scritti, l'assenza del locutore mentre il lettore legge. È comunicazione senza comunicazione, luogo comune senza luogo comune, presenza senza presenza. Dove infatti i greci, la prima umanità che scrive alfabeticamente, sperimentò la potenza magica di questo medium? Paleografi ed epigrafisti sono abbastanza concordi a questo proposito. La scrittura alfabetica stringe fin dall'inizio un patto con la morte. Si fa testamentaria non accidentalmente, non perché, tra l'altro, con essa si possono scrivere le proprie ultime volontà. Scrivere è comunque sempre assentarsi dal proprio detto per lasciarlo risuonare, sempre identico, nel mondo, ogniqualvolta qualcuno lo leggerà. La stragrande maggioranza delle prime iscrizioni alfabetiche sono quelle funerarie, in una proporzione tale, ha scritto Jesper Svenbro, «che è lecito domandarsi se non fosse questo l'uso che i greci avevano in mente quando derivarono, modificandolo, l'alfabeto dai semiti» (1988, p. 10). Comprendere che cosa sia un'iscrizione funebre è perciò comprendere l'essenza dell'atto di scrittura in generale.

Il lettore come  
apparato ricevente,  
lo scrittore  
come macchina  
trasmittente

Ora, l'iscrizione funebre si presenta come un purissimo apparato trasmittente. È il prototipo di ogni telecomunicazione, non esclusa quella che interessa gli ingegneri delle telecomunicazioni. Anche in questo caso si deve sottolineare che non si tratta di una ardita metafora. Se la teoria standard potrà pensare la comunicazione, nella sua struttura elementare, come trasmissione di informazione tra due apparati meccanici, se si affiderà agli ingegneri per spiegarla, è perché, senza esserne cosciente, assume come comunicazione tout court questo modello di comunicazione reso possibile per la prima volta dalla comunicazione alfabetizzata.

L'iscrizione funebre è infatti una macchina per produrre, senza dover ricorrere alla mediazione della poesia, uno dei beni più ambiti in una società eroica e guerriera quale era quella greca. Questo bene è il *kleos*, la risonanza del nome, la fama, la perdurante memoria. Il *kleos* è telecomunicazione. L'algoritmo alfabetico permetteva l'inaudita (fino ad allora) possibilità per la voce di risuonare a distanza, superando la barriera apparentemente insormontabile della morte fisica. Lo poteva fare perché il lettore alfabetizzato si costituiva come l'apparato ricevente di questa trasmissione, ne diventava, grazie alla sua lettura, il portavoce. Lo spettro della voce del defunto tornava tra i vivi ogniqualvolta un lettore s'inclinava leggermente per leggere ad alta voce il messaggio inciso sulla lapide disposta lungo il ciglio della strada. Le parole incise sulla pietra, naturalmente, celebravano, utilizzando per lo più la prima persona singolare, le virtù del locutore defunto.

La lettura ad alta voce non era un gentile omaggio fatto alla gloria del defunto, ma una necessità pratica. I greci scrivevano infatti in *scriptio continua*, senza cioè spaziature tra le parole. Un semplice esperimento è sufficiente per verificare come una tale scrittura implicasse una lettura ad alta voce, una caratteristica questa che si mantiene praticamente immutata fino all'alba del libro moderno (secondo la ricostruzione proposta da Ivan Illich nel 1993, il XIII secolo). Il *kleos* era quindi garantito, perfino dal punto di vista acustico, da questo atto di lettura, il quale era insomma implicato nel testo scritto come la sua altra metà, senza il quale lo scritto non era completo.

Lo scrittore – scrive Svenbro –, presente soltanto all'atto dell'enunciazione scritta, e subito scomparso per sempre, ha previsto questa messa in scena sonora della sua scrittura. Assente, egli si affida alla voce prestatagli dal lettore. Scrivendo, ha differito la produzione sonora della sua parola. In qualche modo, ha trattenuto il suo soffio vitale perché il lettore potesse infondere il

proprio nella scrittura che cade sotto il suo sguardo: una scrittura che [...] non possiede una voce propria [...] In quanto presta la sua voce all’iscrizione muta, il lettore rimane qui strumentale (1988, p. 46).

Il lettore può diventare lo strumento necessario al realizzarsi del testo – il suo portavoce – solo se il testo è scritto in caratteri alfabetici. Come si è visto, infatti, solo l’alfabeto è un medium caldissimo, a differenza, per esempio della fredda scrittura sillabica semitica. Solo l’alfabeto produce un lettore che non deve integrare attivamente il testo, che non lo deve completare con le proprie congetture e con il proprio sapere. Il grado minimo di alfabetizzazione in una società civile si stabilisce proprio sulla base di questa acquisita capacità di lettura. Guardiamo con sufficienza chi legge accompagnando la lettura con un dito, e non chiamiamo lettura quella che si perde in una considerazione dei segni scritti dal punto di vista della loro forma, della loro qualità materiale ecc.. Chiamiamo “alfabetizzato” chi è diventato un ben funzionante apparato meccanico di ricezione. Per questo Svenbro sottolinea la diffidenza che il greco ben educato ha sempre avuto per la lettura. È la diffidenza che ogni uomo che abbia il culto della propria libertà e della propria autonomia non può non nutrire per tutte quelle attività che lo reificano, riducendolo a un meccanismo senza anima. Leggere è infatti essere posseduti da un altro. Leggere è essere schiavi di un locutore assente che ci usa come strumenti. Leggere, come mostra l’incipit del *Teeteto*, è quindi roba da schiavi. Se s’ha da fare, è meglio convocarne uno e lasciare a lui questa incombenza disdicevole. Nella Grecia classica perfino l’insegnamento della scrittura-lettura era affidata agli schiavi.

### 2.2.3 Verità e stupidità

Trova allora una spiegazione convincente l’amplissima diffusione nell’antichità classica di lazzi osceni che collegavano la lettura con la sodomia. Il *pedicatur qui legit*, così frequente in antiche iscrizioni, è identico al meno volgare “scemo chi legge” scritto su tante banconote passate attraverso le nostre mani. L’esempio, banale fin che si vuole, sottolinea non solo l’automatismo dell’atto di lettura, ma anche un altro aspetto essenziale della comunicazione alfabetizzata: la sua intrinseca “stupidità”. Bisogna fare chiarezza su questa parola. Stupidità non sta qui a significare una qualità del contenuto trasmesso, ma concerne la modalità della sua trasmissione-ricezione. Stupidità della scrittura vuol dire che la comunicazione scritta, indipendentemente da ciò che trasmette, proprio perché scritta è caratterizzata da una certa irresponsabilità di principio. Irresponsabile è, etimologicamente, chi è incapace di rispondere, chi non è in grado di rendere ragione all’altro, nel dialogo, del proprio detto.

La comunicazione alfabetizzata, infatti, essendo telecomunicazione senza comunione fatica, si caratterizza come una pura insensata ripetizione del medesimo. Il locutore assente si affida per diffondere la sua voce a una sequenza di segnali costruiti secondo il codice alfabetico, i quali, in ogni tempo, in ogni luogo e a chiunque, ripeteranno sempre al lettore-portavoce la stessa cosa. Già in tante iscrizioni funebri si ritrova la formula: «A chiunque me lo chieda, rispondo sempre la stessa cosa...», che sembra quasi sottolineare questa impossibilità di principio per la comunicazione scritta di entrare nello spazio di una comunicazione-conversazione reale. Questa mancanza di plasticità, questa insensibilità ai contesti, questa rigidità cadaverica, sono tutte manifestazioni di una certa stupidità e forniranno ai polemisti greci, *in primis* Platone, molti argomenti efficaci per criticare l’*eidolon* alfabetico.

Scrittura e stupidità

Lo scioglimento del detto dal dire

Ma la stupidità della scrittura è al tempo stesso ciò che la rende così straordinariamente efficace. Se essa varca magicamente i confini del tempo, se mette medianicamente in comunicazione i morti con i non ancora nati, se fonda un luogo comune virtuale in cui tutti in linea di principio possono abitare, ciò si deve proprio al fatto che la scrittura alfabetica “desomatizza” il detto della voce, lo sradica dal contesto situazionale in cui questo si trova invece gettato nella comunicazione vivente, e lo costituisce spettralmente come messaggio per se stesso intelligibile (intelligibile sulla base del solo codice correlazionale). La comunione fatica è, a tutti gli effetti, il corpo vivente della comunicazione. Ma la comunicazione può divenire telecomunicazione solo se scioglie il detto da questo intrigo fatico del dire, se lo assolve dal rapporto con il contesto situazionale. Tra un morto e un non nato non si dà infatti nessun reale luogo comune. La comunicazione tra loro sarà possibile solo se si strutturerà come *trasmissione* di un detto il cui significato prescinde “stupidamente” da ogni contesto: “A chiunque me lo chieda, rispondo sempre la stessa cosa”... L’algoritmo alfabetico genera magicamente questo “puro detto” che circola, senza perdita di informazione, da una fonte a un ricevente avulsi da ogni legame vivente. Ma che cosa è questo detto sciolto dal nesso fatico, questo detto che, in quanto scritto, non muta più, che permane sempre identico indipendentemente dai contesti in cui “occorre”? Questo detto “stupido” non è forse il fantasma del significato “puro”, non è forse l’*essenza* sciolta da ogni fastidiosa compromissione con l’esistenza, o, per dirla con i linguisti, il *type* che vale indipendentemente da ogni occorrenza empirica (*token*)? La stupidità della scrittura confina forse con le più sublimi verità della metafisica?

Il sublime filosofico, si chiedeva Wittgenstein nelle *Ricerche filosofiche* (par. 89), non è proprio l’essenza ritrovata al fondo di tutte le occorrenze empiriche particolari, come la loro immateriale origine? A tali sublimi altezze siamo elevati dalla stupidità della comunicazione alfabetizzata. L’alfabeto è infatti quella magia medianica che, in linea di principio, permette di pensare una comunicazione integralmente desomatizzata che ai suoi estremi non ha corpi viventi stretti in un abbraccio fatico, in situazione, ma pure anime disincarnate (morti e non nati). In mezzo a loro circolano, avulsi da ogni contesto, puri messaggi intelligibili per se stessi. Questa comunicazione non ha luogo qui e ora e in questa data comunità, ma avviene in un presente extratemporale e in uno spazio extralocale (o, che è lo stesso, omnitemporale e omnispatiale). Il presente virtuale del *testo* è il non tempo di questa comunicazione, che investe una comunità allargata a tutti coloro che sono stati e a coloro che ancora non sono, una comunità della comunicazione illimitata che solo la prassi dell’alfabeto rende possibile.

Genesi  
dell’obiettività

Nei suoi primi lavori, Jacques Derrida aveva perfettamente intuito questa portata metafisica della scrittura. Non a caso *L’origine della geometria* nasce come commento a un breve testo dell’ultimo filosofo classico che aveva tentato di pensare la filosofia come progetto di una comunità universale basata sulla idea di verità: Edmund Husserl. Questo progetto non sarebbe stato praticabile senza l’algoritmo alfabetico. La desomatizzazione alfabetica della voce libera insomma l’idea di verità come obiettività ideale.

Quando parliamo di verità e di contesti veri nel senso della scienza teoretica – scriveva Husserl in *Esperienza e Giudizio* – e diciamo che al loro senso appartiene di valere “una volta per tutte” ed anche “per ognuno” siccome *telos* delle fissazioni giudicative, noi abbiamo allora a che fare



con idealità libere. Esse non sono legate ad alcun territorio, ovvero hanno il loro territorio nella totalità del mondo ed in ogni possibile totalità del mondo. Sono omnispatiali e omnitemporali (1960, p. 301).

A chiunque glielo chieda, la verità se vuole essere tale deve rispondere insomma sempre nello stesso modo. Virtualizzando la comunicazione, la scrittura emancipa i significati proprio da questa aderenza a un contesto determinato, li trasforma cioè in significati puri, liberi, nel senso voluto da Husserl, dalla loro relazione a un territorio dato, messaggi per se stessi intelligibili in ogni tempo e luogo («omnispatiali e omnitemporali»). Il detto si libera da quella che è la sua caratteristica saliente nella comunicazione in atto. Non è più parola di qualcuno a qualcun altro intorno a qualcosa che si trova in un campo percettivo condiviso. Il detto ha ora come suo ideale interlocutore tutti e nessuno in particolare, vale a dire un soggetto che si spoglia di ogni consistenza carnale per divenire un puro testimone (*histor*) contemporaneo a tutti i tempi. Un soggetto che, al pari dell’oggetto, trascende, va oltre ogni contesto di situazione. Il detto ripete infatti ora a tutti “stupidamente” la stessa cosa e questa è la sua potenza veritativa. L’algoritmo alfabetico, spiega Derrida, assicura «la tradizionalizzazione assoluta dell’oggetto, la sua oggettività ideale assoluta, vale a dire la purezza del suo rapporto a una soggettività trascendentale universale», e lo fa «emancipando il senso dalla sua evidenza attuale per un soggetto reale e dalla sua circolazione attuale all’interno di una comunità determinata» (1962, p. 84). Tradizione assoluta è un ossimoro. Il sostantivo dice durata creatrice, metamorfosi, lenta ma incessante ristrutturazione del tramandato. L’aggettivo fa invece riferimento a qualcosa di sciolto (*ab-solutus*) da ogni contesto determinato e dunque tale da ripresentarsi sempre identico a se stesso.

Una assoluta tradizionalità è una trasmissione senza perdita di informazione del medesimo, non una durata creatrice ma una potentissima telecomunicazione.

L’univocità è la condizione della comunicazione fra le generazioni dei ricercatori a non importa quale distanza. Essa assicura l’esattezza della traduzione e la purezza della tradizione. Vale a dire che, nel momento stesso in cui sottrae il senso alla modificazione storica, essa rende nondimeno possibile, *d’altra parte*, una storia pura come trasmissione e raccoglimento del senso (Derrida 1962, p. 103).

A questa storia pura sono evidentemente estranee le umanità non alfabetizzate o parzialmente alfabetizzate. Le ricerche condotte sul campo fanno emergere come presso queste culture non ancora addestrate dall’algoritmo alfabetico ciò che costituisce tutto l’orgoglio dell’Occidente – la verità “oggettiva” data a un puro “soggetto” – sia invece avvertito come il prodotto di una particolare “stupidità”. Nella sua mirabile *Storia sociale dei processi cognitivi*, il grande neuropsicologo Aleksandr Romanovič Lurja racconta con vivacità delle reazioni suscitate dalle sue indagini, condotte negli anni trenta, presso contadini illetterati di un remoto villaggio uzbeko della sterminata Urss (1976). Lurja proponeva quesiti apparentemente elementari a soggetti adulti e ben inseriti nella vita della comunità. Chiedeva di dare un nome a oggetti di forma geometrica, di classificare fenomeni eterogenei, di concludere sillogismi di cui forniva le due premesse, di definire una classe di oggetti o di tentare esercizi di introspezione. Le risposte che faticosamente otteneva erano tutte caratterizzate da una estrema concretezza. La figura geometrica era identificata con un suo

Alfabetizzazione  
e mente logica

esemplare concreto (il circolo con un piatto, per esempio); la tassonomia rispecchiava contesti d'uso comune (il ceppo di legno era categorizzato nella stessa classe dell'ascia e della sega perché riferiti all'attività complessiva del falegname); i sillogismi erano inconcludenti perché l'illetterato si rifiutava di trarre conclusioni soltanto logiche dove non arrivava la sua esperienza vivente; l'esemplificazione e l'enumerazione dei casi sostituivano la definizione; infine, l'introspezione era rifiutata perché il suo oggetto – l'“Io” – era un oggetto teorico ignorato dal soggetto intervistato («Cosa posso dire del mio cuore?... Come posso parlare del mio carattere? Chiedete agli altri, loro possono dirvi di me, non io», Lurja 1976, p. 229).

Tutte queste risposte mostrano certamente il nesso costitutivo che lega l'addestramento alfabetico a quella che, un po' genericamente, si può chiamare mente “logica”. Come scrive Derrida, è la pratica della scrittura alfabetica che libera qualcosa come una «oggettività ideale» assolta da ogni rapporto con un contesto determinato. Le classiche ricerche condotte da Snell (1946) sull'uomo omerico, incapace come l'illetterato di Lurja di autodefinirsi come ego e come corpo unitario, quelle di Havelock sulla idea di giustizia in Omero e poi in Platone (1978), quelle più recenti di Sini su scrittura e filosofia (1994), confermano ampiamente questa ipotesi genealogica. A ulteriore conferma della potenza dell'addestramento ricevuto, è veramente difficile, per noi “letterati” che leggiamo queste pagine di Lurja, evitare di giudicare stupide le risposte dell'illetterato. Nel caso poi della mancata conclusione del sillogismo («Gli orsi al nord sono tutti bianchi. Terranova è al nord. Di che colore sono gli orsi di Terranova?» «Non so, io ho visto un orso nero, altri non ne ho visti... Ogni località ha i suoi animali») il riflesso è quasi automatico, a dispetto di tutta la nostra buona educazione relativistica. Commentandole, Walter J. Ong fa però una osservazione capitale (1982, p. 87). Al letterato appaiono stupide le risposte, mentre sono le domande a sembrare stupide all'illetterato.

Di questa stupidità della domanda non teniamo purtroppo sufficientemente conto nelle ricerche interculturali, limitandoci per lo più, nei nostri atteggiamenti nei confronti degli “altri”, a un educato sentimento di tolleranza per l'imprecisione delle risposte. L'illetterato non si limita infatti a rispondere esitante e balbettante. Spesso chiede al suo intervistatore: «Perché mi fai queste stupide domande?». Niente meglio di questa obiezione può far risaltare la relatività di quella pratica teorica che costituisce addirittura l'*ethos* stesso dell'Occidente: la sua volontà di verità. Stupida è infatti per l'illetterato la domanda che Wittgenstein chiama «sublime», la domanda socratica sul “che cosa”, sulla *quidditas* o sull'essenza. Stupida è ai suoi occhi la domanda che costituisce la *Leitfrage* della metafisica occidentale.

La domanda è percepita come stupida perché chiede di qualcosa in astratto, indipendentemente da ogni contesto di situazione. Chiede di definire forme avulse dall'uso, di produrre tassonomie, di formulare inferenze indipendenti da urgenze concrete, di definire ciò che una cosa “sarà sempre stata” per tutti e in ogni tempo e luogo... La domanda è stupida, agli occhi dell'illetterato, perché postula un “soggetto trascendentale”, uno sguardo disincarnato e tuttovedente, che non aderisce più a nessun territorio determinato, che si è emancipato definitivamente da ogni comunione faticata.

Nei termini inaugurati dalla semiotica di Charles Morris (1938), quella domanda appare stupida perché implicitamente presuppone che si dia una semantica indipendentemente da una pragmatica, e cioè che i significati sussistano come tali, e nelle loro astratte relazioni logiche, al di fuori di contesti d'uso determinati nei quali sol-

Indipendenza  
della semantica  
dalla pragmatica

tanto acquisiscono, per l’illetterato, un senso. In realtà non c’è per l’illetterato un significato dato e poi un senso legato al contesto situazionale. La classica distinzione tra senso e significato, tra riferimento del segno e modalità del riferimento del segno, funziona *per noi* che siamo in possesso di un algoritmo che permette di far emergere qualcosa come un puro riferimento del segno indipendente dal contesto. Possiamo allora procedere dottamente, come fa infatti Morris, ad analizzare i segni sulla base di una triplice relazione: in rapporto formale con altri segni secondo la combinatoria del codice (sintattica), in rapporto al significato (semantica) e in rapporto all’uso (pragmatica).

Per il “primitivo”, osserva invece Malinowski, il significato è invece sempre «situazionale».

Il linguaggio nella sua funzione primitiva e nella sua funzione originaria ha un carattere essenzialmente pragmatico; [...] è un modo del comportamento, un elemento indispensabile dell’azione umana concertata (1923, p. 357).

Il significato di un segno è un comportamento, un abito di condotta, o un tessuto di abiti, determinato da una situazione data come risposta a quella situazione. Un significato avulso da ogni contesto non può che essere percepito come “stupido” se l’intelligenza si definisce, all’opposto, come azione nel mondo, come progettualità, risposta efficace alle urgenze della vita. Enunciando la sua celebre «massima pragmatica», Charles Sanders Peirce mostrava allora di ragionare come un perfetto “primitivo”:

La massima  
pragmatica di Peirce

Per sviluppare il significato di una cosa, noi dobbiamo perciò semplicemente determinare quali abiti essa produce, perché ciò che una cosa significa è semplicemente quali abiti essa implica (1878b, p. 115).

Il significato, a tutti gli effetti, fa *parte* della realtà in atto, è un evento, una durata creatrice. Solo in una dimensione testamentaria diventa essenza, “ciò che era essere”.

#### 2.2.4 Significato e computazione

Una frase, detta nella vita reale, non è mai *distaccata* dalla situazione in cui viene pronunciata. Perché ciascuna frase verbale ha lo scopo e la funzione di esprimere un pensiero o un sentimento attuali in quel momento e in quella situazione, da rendere noti ad altra persona o persone per qualche ragione o necessità – sia per meglio condurre un’azione comune, sia per creare un rapporto puramente sociale, sia infine per dar sfogo a violente passioni o sentimenti. Senza un qualche stimolo imperativo non ci può essere scambio di parole. [...] In ogni caso, perciò, espressione e situazione sono legate inestricabilmente l’una all’altra e il contesto di situazione è indispensabile alla comprensione delle parole (Malinowski 1923, pp. 345-346, corsivo mio)

Per *distaccare* il significato dal contesto, per produrlo come entità indipendente, per farne l’oggetto ultimo della volontà di sapere, occorre l’algoritmo alfabetico. Michel Foucault (1984) ha mostrato, per esempio, come la soggettività moderna abbia il suo luogo d’incubazione in un particolare esercizio di scrittura (la cosiddetta «scrittura di sé»): l’identità del soggetto, il “chi sono sempre stato”, non è un dato immediato, ma il risultato di una procedura di “cura”, di autocontrollo e di esibizione di sé – a se stesso e allo sguardo dell’altro – che, nel passaggio tra mondo classico e

Il “distacco”  
del significato

Linguistica  
delle lingue morte  
e linguistica  
delle lingue vive

mondo cristiano, si è realizzata attraverso il ricorso a forme di scrittura semi-private, come la confessione, la redazione degli *ypomnemata* (raccolte di massime, di pensieri, appartenute ai grandi autori che avevano riflettuto saggiamente sui grandi temi dell'esistenza) e la pratica della corrispondenza epistolare. Il significato astratto "ego", ignorato dal contadino uzbeko intervistato da Lurja, si genera insomma all'interno di queste pratiche alfabetiche come suo effetto.

Il significato non è mai qualcosa di dato *prima* che la virtualizzazione della comunicazione non lo abbia reso reale e, in virtù del movimento retrogrado del vero, anche possibile. L'"io" del contadino uzbeko ci sarà (sempre) stato una volta che la pratica della scrittura alfabetica lo avrà *distaccato* dalle sue aderenze empiriche. E lo stesso vale per tutti quegli altri significati che ingenuamente si presuppongono già dati e bisognosi solo di espressione. Malinowski se ne rende perfettamente conto. Infatti egli propone ai linguisti una capitale distinzione tra «linguistica delle lingue morte» e «linguistica delle lingue vive» e attribuisce a una fallacia della concretezza mal posta l'incomprensione che la linguistica tradizionale ha non solo per i linguaggi cosiddetti primitivi, ma anche per il linguaggio d'uso quotidiano.

È la nozione di "contesto di situazione" a permettere di tracciare questa distinzione. Per lingua morta si deve intendere lingua trascritta alfabeticamente. L'algoritmo alfabetico rende infatti possibile ciò che nella realtà vivente della comunicazione non ha mai luogo: quello che i primitivi melanesiani ignorano e quello che i contadini uzbeki intervistati da Lurja trovano stupido, vale a dire l'idea che la comunicazione si risolva nella trasmissione di un "puro significato" destinato a nessuno in particolare e avulso da ogni attuale contesto d'azione.

Un'iscrizione mortuaria – osserva Malinowski – il frammento di una legge o di un precetto antichissimo, un capitolo o una frase di un libro sacro, o, per fare un esempio più moderno, il passo di un filosofo, di uno storico o di un poeta greco o latino – tutto ciò era scritto con l'intento di tramandare un messaggio alla posterità senza alcun altro ausilio, e doveva contenere tale messaggio entro i suoi stessi limiti. Ma se passiamo da una lingua moderna del mondo civile, alla quale pensiamo soprattutto in termini di documenti scritti, o da una lingua morta sopravvissuta solo nelle sue iscrizioni a una lingua primitiva, mai scritta, il cui materiale completo vive solo nell'alito delle parole intercorrenti tra un uomo e l'altro – ci balzerà subito agli occhi che la concezione di un significato *contenuto* in una frase è falsa e futile (1923, p. 345).

La telecomunicazione di un significato astratto tra soggetti disincarnati e privi di comunione fatica è un caso estremo della comunicazione abusivamente eletto dalla teoria standard a regola. Ciò avviene perché la teoria standard lavora sul corpo morto della comunicazione – sull'iscrizione funebre, su ciò che si comunica nell'interruzione di ogni comunicazione. Non può dunque comprendere il proprio oggetto: la comunicazione primitiva, primaria e vivente.

Peccato che Wittgenstein abbia trascurato Malinowski. A differenza di quanto sostenuto da Gellner (1998), vi avrebbe infatti trovato un insperato conforto alla tesi sostenuta nelle *Ricerche Logiche* secondo la quale a rendere caliginosa e confusa ogni filosofia del linguaggio è «il concetto generale di significato» (1953, p. 11).

L'uso sbagliato delle parole, basato sempre su una falsa analisi della loro funzione semantica, conduce nel pantano ontologico della filosofia, dove si trova la verità estraendo il significato dalla parola, suo presunto ricettacolo.

Non è, come si potrebbe essere indotti a credere, Wittgenstein qui che parla, ma Malinowski (1923, p. 347). Il significato, reso possibile dalla telecomunicazione alfabetica, genera infatti il miraggio dell’essenza e l’essenza diventa il fantasma “sublime” che agita le notti insonni del metafisico. Questo parto della mente alfabetizzata impedirà poi, secondo Wittgenstein, di avere una «visione chiara e completa dello scopo e del funzionamento della parola» e produrrà tutti gli pseudo-problemi della filosofia. Come per Malinowski, anche per Wittgenstein «la nebbia si dissipa però quando studiamo il linguaggio nei modi primitivi del suo impiego», come comunicazione vivente, in atto, contestuale.

La prima e più resistente illusione generata da questa caligine è l’idea che la comunicazione sia equiparabile a un computo condotto secondo regole fisse. Nella sua concretezza esistenziale essa sarebbe, secondo la teoria standard, una sorta di “esecuzione” fondata su una competenza grammaticale. Un tessuto di regole astratte, in linea principio tutte esplicitabili – non vi può infatti essere nulla di implicito in un codice –, sarebbe in qualche modo dato al soggetto, il quale, grazie a un doppio processo di selezione-combinazione, costruirebbe eventi comunicativi reali. Le classiche coppie concettuali, *langue-parole*, *competence-performance*, codice-messaggio, hanno in questa credenza la loro base. Nella prospettiva di una malinowskiana «linguistica delle lingue vive» è evidente invece che solo la comunicazione che Bataille avrebbe definito «minore» sia riducibile a questo modello. Solo la telecomunicazione di un significato astratto è, per necessità, soggetta a computazione. Pensare ogni comunicazione sul modello della computazione è allora trasporre abusivamente al tutto della comunicazione, alla comunicazione «maggiore», le qualità specifiche di un suo caso-limite. Wittgenstein spiega appunto l’origine di questa fallacia nel paragrafo 81 delle *Ricerche filosofiche*. Proviamo a leggerlo.

La comunicazione  
come computazione

Spesso – egli scrive – in *filosofia*, confrontiamo l’uso della parola con giochi, calcoli condotti secondo regole fisse, ma non possiamo dire che chi usa il linguaggio *non possa non* giocare un tale gioco.

I corsivi sono di Wittgenstein e sottolineano gli snodi essenziali del periodo. In primo luogo, Wittgenstein avanza un’ipotesi di fondo sulla natura della filosofia in generale. Che cosa è filosofia? Che cosa è quella *theoria* dell’ente come tale, dell’ente nella sua generalità, che costituisce il vanto dell’umanità occidentale? In un paragrafo del *Big Typescript* (2000, p. 424) Wittgenstein aveva affermato che la pratica filosofica può essere assimilata all’attività di un etnografo che descrive usi e costumi di comunità lontane. Fondamentale è qui il riferimento al carattere *grafico* dell’etnografia e al senso alfabetico di quel “*descrivere*”. L’etnografo infatti “scrive” le regole di quei giochi che osserva, quelle regole che, *in quanto tali*, sono affatto ignorate dai “primitivi”, che si limiterebbero a eseguirle inconsciamente (*performance*).

Etnografia e filosofia

La possibilità della scrittura offre così al testimone (*histor*) alfabetizzato un “di più” di coscienza e, in fin dei conti, di morale superiorità rispetto a chi è calato in modo irriflessivo all’interno di una pratica. Costui agisce, e nel modo più corretto, ma letteralmente non sa quello che fa. Non è difficile vedere in questa situazione antropologica sperimentale un esempio intuitivamente calzante della pratica filosofica in generale. Ciò che fa l’etnografo, conclude infatti Wittgenstein, «è del tutto analogo a ciò che fa il filosofo». Non è forse questi l’uomo che rinasce nello stupore di fronte al massimamente ovvio, non è forse quel nuovo tipo d’uomo, definito «stravagante» da Husserl, che non si accontenta più di vivere in un mondo dato, circoscritto dal suo

orizzonte di senso, ma che invece vuole problematizzare proprio questo orizzonte, vuole farne il tema della propria infinita ricerca? La filosofia, come spiegava Husserl, non è altro che questa conversione riflessiva, questo distacco «etnografico» dall’«atteggiamento naturale», che permette di vedere, come osservatore neutrale, quelle «pratiche» nelle quali «già da sempre» si era immersi irriflessivamente. Il distacco filosofico dal mondo passa attraverso questo sguardo che va oltre il mondo così come è dato a chi vi vive dentro per leggervi la «struttura fine». Il *distacco* è lo «stacco» del significato (si veda Sini, 2002, p. 46 ss.).

Uno o due giochi?

Il problema speculativo che, giunto a questo punto, Wittgenstein però solleva concerne la natura “veritativa” di questo sguardo di sorvolo che contraddistingue l’etnografo-filosofo. Si tratta di una questione di importanza cruciale che investe il destino stesso dell’intero sapere occidentale. Attraverso l’analogia etnografia-filosofia, Wittgenstein lascia infatti emergere una seconda questione. Egli si chiede infatti: il gioco esplicitato nelle sue regole costitutive, il gioco trascritto dallo spettatore alfabetizzato, è lo stesso gioco che stanno giocando i primitivi? È insomma la sua hegeliana “verità”, oppure è un secondo gioco condotto sul primo, un altro gioco, che indubbiamente ha somiglianze di famiglia con il primo, ma che non sta con quello nella relazione che pretenderebbe la filosofia, vale a dire nella relazione implicito-esplicito?

L’etnografo dice la verità eterna di quel gioco, ignorata perfino dai suoi fedeli esecutori, oppure la traduce in un altro gioco, che risponde ad altre regole e ad altre esigenze? Se fosse così tutta la pretesa superiorità morale e scientifica dell’osservatore alfabetizzato se ne andrebbe in mille pezzi, tanto quella dell’etnografo quanto quella del filosofo, con buona pace di ogni idea di storia husserlianamente intesa come «tradizione assoluta della verità». Nel passo citato delle *Ricerche filosofiche*, Wittgenstein è, a questo proposito, estremamente chiaro. Non possiamo assolutamente dire, egli afferma, che chi comunica in modo “primitivo” stia computando secondo regole fisse, non possiamo dire che chi usa il linguaggio stia effettivamente giocando questo gioco che noi alfabetizzati supponiamo stia giocando. Quello che avviene è tutt’altro. L’etnografo sta soltanto *confrontando* un gioco (ma nel passo del *Big Typescript* Wittgenstein dice che perfino chiamare “gioco” ciò che fanno i “primitivi” è già una presunzione del nostro sapere) con un altro gioco, con il gioco condotto secondo regole fisse, con il gioco generato dall’algoritmo alfabetico, e questo è tutto. E lo sta facendo per gli scopi specifici del gioco che sta conducendo, scopi eterogenei a quelli del gioco “primario”. Il suo sapere è il risultato di questo confronto. Clifford Geertz parlerebbe di una «traduzione», niente di più (1988).

È dunque del tutto legittimo tradurre la comunicazione vivente in codificazione di messaggi. Illegittimo è pensare che la comunicazione vivente, a ogni livello, sia codificazione di messaggi, esecuzione di una competenza, *parole* ottenuta grazie a una selezione-combinazione operata su un codice dato. Continua infatti Wittgenstein nel paragrafo 81 delle *Ricerche*:

Ma se si dice che la nostra espressione linguistica soltanto si avvicina a tali calcoli, ci si trova immediatamente sull’orlo di un fraintendimento. Infatti potrebbe sembrare che in logica si parli di un linguaggio ideale. Come se la nostra logica fosse per così dire una logica per lo spazio vuoto.

Wittgenstein congeda qui un modo più sottile di intendere il rapporto tra comunicazione vivente e telecomunicazione, il quale non a caso tornerà prepotentemente in autori contemporanei che affermano, per altro, di riferirsi proprio alla pragmati-

ca di Wittgenstein (lo si vedrà quando si discuteranno i fondamenti dell’etica della comunicazione di Apel e Habermas).

Si potrebbe infatti essere tentati di assumere il modello della comunicazione, secondo la struttura codice-messaggio, come ideale regolativo della comunicazione. In quel paradossale luogo comune reso possibile dalla comunicazione alfabetizzata si potrebbe allora scorgere il luogo comune ultimo a cui implicitamente tendono tutte le comunicazioni empiricamente date. Il computo a opera di un soggetto ideale, senza aderenze empiriche che ne vizino la capacità di analisi («logica per lo spazio vuoto»), non sarebbe ciò che di fatto fanno, senza saperlo, i primitivi osservati dall’etnografo e non è nemmeno quello che fa l’etnografo nel momento in cui comunica la sua relazione al convegno di antropologia (potrebbe essere mosso da altri interessi strategici come il prestigio, la carriera...), ma sarebbe quell’ideale comunicazione a cui ogni comunicazione si approssima per difetto.

Ciò che nella prima ipotesi fungeva da origine mascherata di ogni processo comunicativo diventa qui il suo postulato. Ogni gioco mirerebbe da lontano a questo gioco, che è il *telos* ideale di tutti i giochi dati. Ogni parola incarnata aspirerebbe a trasformarsi un giorno in una pura comunicazione desomatizzata. Il significato astratto non è più inteso come il mobile della comunicazione-trasmissione, ma diventa ciò alla cui costituzione ogni comunicazione segretamente lavora, la *glassy essence* che porrà fine a una storia fatta di tentativi fallimentari. Un giorno, insomma, saremo finalmente disincarnati e felici. Nessun rumore disturberà più il comunicarsi di un puro pensiero.

Ma forse qui – commenta Wittgenstein – la parola “ideale” è fuorviante, perché suona come se questi linguaggi fossero migliori, più completi del nostro linguaggio quotidiano; e come se ci fosse bisogno del logico per rivelare finalmente agli uomini che aspetto ha una proposizione corretta (1953, p. 55).

In realtà, l’ideale è l’effetto di un confronto, il risultato di una traduzione: «al massimo si può dire che costruiamo linguaggi ideali». In realtà, conclude Wittgenstein, «pronunciare una proposizione», «intenderla», «comprenderla» sono fenomeni differenti per natura e non per grado dalla «esecuzione di un calcolo secondo regole definite». Non sono un calcolo inconscio e nemmeno postulano questo calcolo come il loro “ideale”. Divengono questo calcolo grazie al movimento retrogrado del vero nel momento in cui vengono *ricalcolate* («confrontate») a partire da un gioco linguistico particolare: il gioco della comunicazione virtuale, il gioco reso possibile dall’algoritmo alfabetico. È sintomatico che nel passo tratto dal *Big Typescript*, Wittgenstein concluda il suo schizzo di genealogia dell’atteggiamento teoretico con un inciso tra parentesi in cui si chiede, lasciando intendere che la risposta alla domanda potrebbe essere positiva: perché invece di gioco per i selvaggi non dico linguaggio e invece di sistema di regole scritte non dico grammatica scritta?

La comunicazione non è un calcolo imperfetto

Solo in questo orizzonte grammaticale la comunicazione dei primitivi studiata da Malinowski può apparire in difetto di precisione, vaga, troppo plastica. (Per evitare fraintendimenti, ricordiamo che il termine “grammatica” è impiegato da Wittgenstein in un senso opposto a quello nel quale viene normalmente usato dai linguisti. Per lui, infatti, fare del problema del significato un problema grammaticale vuole dire identificare il significato con l’uso contestuale. La “grammatica” di Wittgenstein è “pragmatica della comunicazione”.) Già la stessa percezione del carattere fluttuante

del significato nella comunicazione ordinaria presuppone che la ristrutturazione alfabetica della comunicazione sia stata elevata a paradigma, addirittura a paradigma morale: «“Inesatto” è propriamente un rimprovero, ed “esatto” una lode» (1953, p. 59). In realtà i significati non fluttuano affatto. Non perché se ne stiano immobili nell'iperuranio platonico. Infatti può fluttuare solo quello che in origine deve stare fermo. Ma se il significato è situazionale il significato non fluttua, non è qualcosa che circola come un *type* attraverso i suoi *tokens*. Non è qualcosa che funga da prototipo per tutte le sue repliche contingenti e accidentali. Il significato non è un mobile-sostrato, ma un *mouvant*, una durata creatrice. Non c'è significato da trasportare, ma processo di significazione in atto, in situazione. Non c'è «senso», direbbe Greimas, ma solo un processo di «transcodifica» o di «parafrasi» (1970, p. 13).

Wittgenstein può allora riabilitare le risposte dei contadini uzbeki interrogati da Lurija. Come loro infatti non gioca il gioco linguistico della essenza (il gioco della filosofia). Come loro ritiene stupide le domande:

Socrate riprende il suo scolaro che, alla domanda sulla natura della conoscenza, enumera conoscenze. E in questa enumerazione Socrate non riesce neppure a vedere un passo preliminare verso la risposta alla domanda. Invece la nostra risposta alla domanda consiste in un'enumerazione di quel genere, e nell'indicazione di alcune analogie. (In un certo senso, in filosofia ce la facciamo sempre più facile.) (Wittgenstein 1969b, p. 85).

### 2.3 I presupposti metafisici della teoria standard

Il passaggio genealogico attraverso la comunicazione alfabetizzata permette di portare finalmente a espressione i presupposti metafisici della teoria standard. La tematizzazione è qui già una problematizzazione. Nel momento in cui gli atti di fede che fanno da sfondo alla pratica “normale” della teoria sono sollevati a consapevolezza, essi vengono infatti sottoposti a una *epoche* di principio. Il soggetto della teoria si scopre *soggetto* a una metafisica implicita che lo guida nella definizione stessa dei suoi problemi. I presupposti metafisici della teoria standard sono allora i seguenti:

Obiettivismo  
e intuizionismo

1) *Obiettivismo*. Nel paragrafo precedente abbiamo visto come la magia medianica della scrittura alfabetica costituisca la comunicazione come trasmissione di messaggi per se stessi intelligibili indipendentemente dal contesto di situazione. L'autonomia e la priorità ontologica della semantica rispetto alla pragmatica, del *type* rispetto al *token*, è allora un effetto della decontestualizzazione (il “distacco” del significato) resa possibile dall'algoritmo alfabetico. Essendo cieca a questa provenienza del proprio oggetto, la teoria standard assume i significati come esistenti “in se stessi”. Nella loro dimensione originaria li suppone perciò avulsi dal processo di significazione. *Come tali*, nella loro olimpica purezza, sono *oggetti ideali* contemplati da una mente disincarnata.

2) *Intuizionismo*. Ne consegue una ben precisa immagine del pensiero, che è fatta proprio dalla teoria standard anche quando non è tematicamente enunciata. Se la semantica è indipendente dalla pragmatica, il pensiero deve essere concepito come indipendente dalla sua comunicazione, come pensiero *non segnico*. Il pensiero non si costruisce attraverso i segni, ma ne è indipendente e li usa solo come veicolo per l'*espressione* del piano del contenuto. Il pensare è dunque risolvibile nella dimensione dell'intuire, del *cogliere* significati ideali. Una cognizione è detta “intuitiva” quando



è immediata. Essa non è cioè la conclusione di un'inferenza sillogistica. «Non è, come scrive Peirce, determinata da una cognizione precedente dello stesso oggetto ed è perciò determinata da qualcosa al di fuori della coscienza» (1868a, p. 37).

3) *Solipsismo*. La teoria standard presuppone necessariamente un soggetto “senza mondo” che coglie significati puri per poi comunicarli in un secondo tempo. L'intuizione è l'attività (contemplativa) di un soggetto *solitario* che si lascia investire dalla luce dell'*evidenza*. Il solipsismo metafisico consegue infatti, inevitabilmente, da questa definizione del pensiero come intuizione e della verità come evidenza. Se il pensiero, in quanto intuizione di un puro oggetto ideale, è dato prima della sua comunicazione, il pensiero è solo accidentalmente un evento di natura sociale. L'intrigo etico del rapporto con Altri, per dirla con Lévinas, si aggiunge a qualcosa di già perfettamente compiuto e vi si aggiunge, appunto, nel modo dell'accidente. La comunicazione è ciò che accade al significato. È predicato, non sostanza.

Un soggetto  
senza mondo

È la contingenza con la quale il significato deve misurarsi quando se ne esce fuori nel mondo e dal quale si deve preventivamente e saggiamente difendere (adottando la giusta ridondanza). Il segno nel quale il pensiero si incarna, prima di essere qualsiasi altra cosa, è infatti la possibilità stessa del rumore, dell'entropia, della perdita di informazione... Il segno è ciò che sempre può corrompere e alterare l'essenza intuita. Umberto Eco nelle pagine che introducono il suo monumentale *Trattato di semiotica generale* ha dato del segno una rimarchevole definizione che manifesta tutta l'inquietudine, tutto l'imbarazzo, tutta la preoccupazione, che la comunicazione, nella sua costitutiva dimensione di relazione con Altri, produce nella teoria che dovrebbe spiegarla: il segno, egli scrive, è, in ultima analisi, tutto ciò che può essere usato per mentire (1975, p. 17). Il segno, la comunicazione, la relazione con Altri, è la possibilità ontologica del falso nella forma dell'equivoco (è l'ambito del “diverso” tematizzato dal *Sofista* platonico). La comunicazione è il bosco incantato in cui il significato è sempre a rischio di smarrimento. La relazione è il lupo cattivo. Ma se l'alienazione, il divenire altro, la corruzione dell'evidenza intuitivamente data, sono le inquietanti caratteristiche della comunicazione, non c'è da stupirsi, se, come si è visto, la comunicazione diventa poi per la teoria della comunicazione il principale ostacolo che una comunicazione riuscita deve affrontare e superare. Se la verità è evidenza e se il pensiero è intuizione solitaria di un puro significato, l'ideale sarebbe che *non vi fosse comunicazione*. Ma dal momento che la comunicazione c'è, così come c'è un corpo malaticcio per un anima immortale, non resta che ridurre il danno riducendola a puro medium, a semplice mezzo di locomozione di un significato-messaggio già interamente costituito. Come tale, in quanto evento di natura sociale, la comunicazione non deve però fare nulla, non deve incidere su ciò che si comunica nella comunicazione.

4) *Monologismo*. Che cosa fa l'anima quando pensa, si chiede Platone nel *Teeteto*? Io – risponde Socrate – non la vedo sotto altro aspetto che di persona la quale conversi con se medesima (*dialeghesthai*), interrogando e rispondendo, affermando e negando (*Teet.* 189e7-190a2). Il pensiero (*dianoia*), continua nel *Sofista* lo Straniere di Elea, non è nient'altro che questa conversazione «che avviene all'interno dell'anima (*psyche*), fatta dall'anima con se stessa, senza voce (*phone*)» (*Sof.* 263 e 3-5). Il pensiero *come* silenziosa conversazione intrapsichica. Il pensiero *come* comunicazione in cui il medesimo gioca il doppio ruolo della fonte e del ricevente. Ma come intendere questo *come*? Il *dialeghesthai* è metafora, oppure indica qualcosa di reale? Pensare è *come* conversare o è proprio un reale conversare tra sé e sé? La risposta a questa domanda determina due differenti immagini del pensiero.

Pensiero come  
conversazione?

Nel primo caso infatti la comunicazione diventa accessoria a un pensiero che si costituisce in totale indipendenza da essa (tesi del monologismo), nel secondo invece il segno non può più essere espunto dalla definizione del pensiero (tesi del dialogismo o, come preciseremo nella seconda parte, della “conversazione”). Nel primo caso il pensiero si risolve nella dimensione dell’intuizione e dell’evidenza, nel secondo in quella dell’interpretazione, dell’inferenza e della durata creatrice. Nel primo caso il pensiero si esprime *attraverso* il segno, nel secondo *si costituisce* nei segni. È pensiero-segno.

Si tratta – commenta Husserl – della grande distinzione fra l’apprensione effettiva di un essere in una intuizione adeguata e l’apprensione presuntiva di un essere in una rappresentazione intuitiva ma inadeguata. Nel primo caso abbiamo un essere vissuto, nel secondo caso un essere meramente supposto, al quale non corrisponde alcuna verità (1900-1901, p. 301).

Le conseguenze sono importanti anche sul piano della definizione della soggettività, perché laddove conversare sia metafora non viene affatto pregiudicata l’unità della *psyche*, mentre se il conversare è assunto in senso proprio la *psyche* vede compromessa la sua unità e si trova già da sempre moltiplicata, abitata da una pluralità di voci che si richiamano l’un l’altra. Ciò che il nome proprio designa sarebbe, in questo caso, nient’altro che «l’appercezione istantanea di una molteplicità» (Deleuze-Guattari 1980, p. 53).

Indici ed espressioni  
in Husserl

In questa reale conversazione intrapsichica, *io* diventerei per *me* un «segno esterno», un essere supposto e non immediatamente vissuto, un altro insomma, secondo quanto afferma la celebre sentenza di Rimbaud: *Je est un autre*. La mia solitudine sarebbe compromessa da uno straniero che verrebbe a installarsi proprio nel mio più riposto rifugio, nella mia stessa coscienza.

Dovremmo forse dire – si chiede allora Husserl – che colui che parla da solo parla a se stesso ed anche a lui le parole servono come segni, cioè come segnali dei propri vissuti psichici? Non credo che una simile concezione sia sostenibile. [...] Ma in senso proprio, in senso comunicativo, in questi casi non ci si parla, non si comunica nulla, non si fa altro che rappresentare se stessi come persone che parlano e che comunicano (1900-1901, p. 302).

Pensare non può essere, per il filosofo tedesco, un conversare effettivo. Le parole nel dialogo dell’anima con se stessa non figurano come indici (*Anzeichen*) di vissuti psichici, non rinviano, non rimandano, non si prestano al gioco ambiguo del segno e alla catena indefinita dell’interpretazione. Altrimenti, siccome il segno è tutto ciò che può essere usato per mentire, *io* sarei in dubbio sulla verità dei miei stessi vissuti, dovrei sospettare di essi e cioè sospettare di *me*...

Il *dialeghesthai* dell’anima con se stessa è solo una drammatizzazione, è la messa in scena a scopo didattico-divulgativo di una Voce “silenziosa” e solitaria, la Voce dell’anima, che si costituisce in realtà, nell’istante, come pura auto-affezione senza deviazione indicativa.

Nella sua intimità – commenta Carlo Sini – la *Seele*, la coscienza intenzionale, intuisce direttamente se stessa e i suoi significati: li intuisce «in carne ed ossa», cioè, come dice anche Husserl, nella loro «verità», nella verità di una intuizione evidente, totalmente «riempita» e «adeguata» (1982, p. 18).

L'espressione (*Ausdruck*) è il passaggio attraverso il segno di questa evidenza, la sua incarnazione in un "corpo vivente linguistico" (*Sprachleib*). Qui si dà un punto di contatto tra la *dianoia* e l'effettivo *dialegesthai*. Qui il pensiero si intreccia con la comunicazione, con la relazione ad altri. Qui il senso si oggettiva e acquisisce un "essere persistente" (*Immerfort-sein*). Ma qui si dà al contempo anche la possibilità della sua alienazione e della sua decadenza, sulla quale rifletterà l'ultimo Husserl. La comunicazione reale è per definizione opaca. L'equivoco, il rumore, la perdita di informazione sono sempre in agguato. Per questo va sottoposta a una continua sorveglianza. Il senso, perché non si perda nel *noise* generato dalla comunicazione reale, va sempre faticosamente "riattivato"

5) *Neutralità del medium e arbitrarietà del segno*. La soluzione husserliana al problema sollevato dal passo platonico è la soluzione che è sempre silenziosamente presupposta dalla teoria standard della comunicazione. È la soluzione inevitabile dal momento che la comunicazione è pensata nell'orizzonte dell'alfabeto. Questo infatti ha generato un significato puro, staccato da ogni contesto, per una mente pura, staccata anch'essa da ogni contesto. La comunicazione effettiva – l'intrigo etico che la comunicazione presuppone – non può allora essere reinterpretata che: *a*) come minaccia costantemente portata alla purezza di questo significato, alla quale si può far fronte; *b*) rendendo il più possibile diafano il *mezzo* di comunicazione. La comunicazione è intesa dalla teoria standard come un puro medium per una intenzionalità espressiva (di qui l'incomprensione per la comunione faticosa dove la comunicazione è fine).

Quali sono allora le virtù di un buon medium? Per dirla ancora con Husserl, un buon medium deve essere «improduttivo». Non deve cioè essere una sorgente di un "rumore" che alteri la purezza dell'espressione. Non deve fare nient'altro che mediare ciò che è già perfettamente costituito nell'interiorità dell'anima. Deve cancellarsi nel momento stesso in cui è posto per lasciar passare solo il significato. Le virtù del medium sono quelle stesse virtù che la morale sessista greca esaltava nella donna onesta. Questa è tanto più onesta quanto meno lascia traccia della sua presenza sul figlio maschio che, per essere una "buona" madre, deve "istituzionalmente" generare. L'utero è un supporto che esaurisce la sua funzione nell'essere il luogo "in cui" (e non "da cui") ha luogo la generazione. È "il" medium per eccellenza.

Platone non avrà difficoltà alcuna ad adattare questo immaginario antropologico maschilista al suo concetto di *chora*. La pura neutralità della *chora* deve infatti essere una pura virtualità d'impressione. Deve avere la capacità di accogliere come un *dehomenon* (ricettacolo) tutte le forme, non avendone nessuna in proprio, essendo cioè *amorphon*. Secondo la fisiologia aristotelica, che formalizza scientificamente il codice culturale tradizionale, la generazione di una figlia femmina è dovuta alla sfortunata resistenza offerta dal supporto messo a disposizione dalla madre al principio attivo del seme maschile, qualcosa di simile al risultato di un'interferenza del rumore di fondo di un canale di trasmissione con il contenuto del messaggio trasmesso.

Le virtù della donna sottomessa sono le virtù della scrittura alfabetica. Anche questa infatti rende possibile una mediazione invisibile della voce significatrice senza interferenze dovute alla sua (della scrittura) natura sensibile. Rispetto a tutte le altre scritture essa manifesta quella che Hegel, nel paragrafo 458 della *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, definirà una «superiore intelligenza». Essa infatti realizza appieno l'essenza del segno, nella sua differenza dal simbolo.

Le virtù femminili  
di un buon supporto

Simbolo e segno  
in Hegel

Questo, secondo la classificazione proposta da Hegel, è, come il segno, espressione (*Ausdruck*) del significato (*Bedeutung*), ma lo è sul fondamento di quanto è dato all'intuizione sensibile: per cogliere il frutto immateriale del significato non si può prescindere da questo passaggio nel sensibile. Come una disonesta madre, il medium espressivo fa sentire qui il peso della sua materiale presenza. Il leone è simbolo del coraggio, ma il leone possiede per sé le qualità di cui deve esprimere il significato. Per dirla nei termini della linguistica saussuriana, la relazione significante-significato non è arbitraria, ma motivata. Nel rapporto segnico (*Bezeichnung*), invece, «il contenuto proprio dell'intuizione e quello di cui essa è segno, sono indifferenti l'un l'altro». Come una «piramide», scrive Hegel, «nella quale si serba un'anima straniera» (Hegel 1817, p. 419). «Adoperato come segno», qualcosa di intuitivamente dato, riceverebbe la «determinazione essenziale» di essere solo in quanto «superato», «tolto», «negato» nella sua materialità.

La specificità della scrittura alfabetica è allora proprio questa capacità miracolosa, assente nelle altre forme di scrittura, di “togliersi” come materialità sensibile-intuitiva, come immagine disegnata, nel momento stesso in cui è posta, per divenire medium impercettibile della Voce significatrice («uno sparire dell'esistenza mentre è» scrive ancora Hegel). La scrittura fonetica di tipo alfabetico è insomma una madre onesta. È un supporto che va a fondo per lasciar essere solo il detto paterno (la “legge del Padre”) che in esso si imprime (si veda Derrida 1972b, p. 79 ss.; Ronchi 1996, p. 5 ss.).

Un lettore appena esperto trascende infatti immediatamente il «qualcosa di dato e di spaziale» (la consistenza sensibile della scrittura) in direzione della Voce che risuona in esso. Come una donna che sa stare al posto suo (in questa passività si risolve tutta la «superiore intelligenza» dell'alfabeto rispetto alle polisemiche scritture geroglifiche o alle ambigue scritture semitiche), la scrittura alfabetica «non dà niente da pensare», non offre resistenza, non disturba il comunicarsi del “detto”, il quale, come affermava Platone a proposito della *chora*, si genera “in” essa e non “da” essa. La scrittura non è, quindi, una specie del genere segno, ma è il paradigma di ogni processo semiotico inteso come comunicazione-trasmissione del significato. È il medium perfetto, diafano, trasparente, sterile, improduttivo. Eric Havelock, per quanto all'oscuro della riflessione hegeliana, si esprimerà nello stesso modo:

Un sistema di scrittura adeguato o evoluto è quello che non pensa nulla. Esso dovrebbe essere lo strumento puramente passivo della parola parlata (1976, p. 21).

Da dove, se non da questa magia medianica della scrittura alfabetica, la teoria della comunicazione può derivare la sua idea base di comunicazione come *pipeline*, come *phora*? Il problema che sarà affrontato dagli ingegneri delle telecomunicazioni, il problema cioè della massimizzazione del rendimento informazionale di un medium elettrico, non è forse il problema che la scrittura alfabetica ha già da sempre risolto? Un problema che non preesiste alla soluzione alfabetica, ma che si genera con essa e che, a partire da essa, diventa abusivamente il problema della comunicazione come tale?

### 3. Platone filosofo della comunicazione

Che cos'ha di veramente "terribile" (*deinon*) la scrittura (*graphie*)? «A chiunque me lo chieda, rispondo sempre la stessa cosa...» recitava la lapide funeraria. Ebbene, per il Socrate del platonico *Fedro*, il terribile consiste proprio in questo scioglimento del detto dal dire attuale reso possibile dalla scrittura alfabetica. Terribile è questa *assoluzione* del significato dalla comunione fatica. Terribile è la stupidità di un messaggio che sia resecato dal suo rapporto con il senso, che è invece sempre vivente, situazionale, conversativo.

Il "terribile"  
della scrittura

Perché, o Fedro, questo ha di terribile la scrittura, simile, per la verità, alla pittura (*zoographia*). Infatti le creature della pittura ti stanno di fronte come se fossero vive, ma se domandi loro qualcosa se ne restano zitte, chiuse in un solenne silenzio; e così fanno anche i discorsi. Tu crederesti che parlino pensando essi stessi qualcosa, ma se, volendo capire bene, domandi loro qualcosa di quello che hanno detto, continuano a ripetere una sola e medesima cosa (*Fedro* 275d4-9).

Come la pittura, il detto, sciolto dal dire attuale, non risponde, è letteralmente irresponsabile. Non rende ragione di sé nell'agone di una comunicazione vivente. Come un minore ha sempre bisogno di essere soccorso dal padre:

E una volta che un discorso sia scritto, rotola da per tutto, nelle mani di coloro che se ne intendono e così pure nelle mani di coloro ai quali non importa nulla, e non sa a chi deve parlare e a chi no. E se gli recano offesa e a torto l'oltraggiano, ha sempre bisogno dell'aiuto del padre, perché non è capace di difendersi e di aiutarsi da solo (*boethesai*) (*Fedro*, 275d9-e6).

Che cosa allora Socrate, per bocca del saggio re Thamus, sta giudicando? La scrittura alfabetica inventata dall'igegnosissimo dio Theuth, oppure quella modalità assolutamente inedita della comunicazione che la scrittura alfabetica rende possibile? A dire il vero, non è nemmeno la comunicazione a distanza resa possibile dall'alfabeto a essere propriamente in questione.

La scrittura come tale non sarà mai liquidata da Platone, né qui né altrove. Socrate, nel *Fedro*, la raccomanderà anzi come esercizio di memoria (*hypomnesis*) utile al filosofo, «per quando giunga "alla vecchiaia che porta l'oblio", se mai giunga» (la parola di Socrate è sempre attraversata dal presagio di una fine violenta e improvvisa...):

E quando gli altri si dedicheranno ad altri giochi (*allois paidiais*), passando il loro tempo nei simposi, o in altri piaceri simili a questi, egli allora, come sembra, invece che in quelli passerà la sua vita dilettandosi nelle cose che io dico (*Fedro*, 276d5-9).

L'oggetto della critica di Thamus è piuttosto una fallacia epistemologica, quella che ha luogo quando, come avviene per esempio in Jakobson, si scambia l'astratto con il concreto e si assume un caso limite della comunicazione come l'essenza stessa dell'atto di parola. Il concreto per Platone è la comunione faticosa che la comunicazione presuppone e che mai può abbandonare, se vuole restare «discorso vivente e animato» (*Fedro*, 276a8).

L'astratto è invece l'immagine (*eidolon*) della comunicazione resa possibile dalla sua trascrizione alfabetica. Essa appare infatti ora come trasmissione a distanza di messaggi per se stessi intelligibili in assenza di qualsiasi contesto condiviso. La fallacia della concretezza mal posta consiste nell'assumere questo *modus deficiens* come essenza dell'atto comunicativo.

### 3.1 Critica del modello “oralista”

Non si tratta dunque di supporti della comunicazione. I sociologi della cultura, dal pioniere MacLuhan, fino a Ong, Goody, Havelock e agli “oralisti” in genere, hanno privilegiato questo aspetto della questione, dando un'interpretazione tutto sommato psicologista della critica platonica. Il filosofo ateniese, infatti, da un lato sarebbe debitore della decontestualizzazione della comunicazione resa possibile dalla “tecnologia” alfabetica. Questa sarebbe la base inconscia della sua teoria delle idee, del platonismo, insomma, che si studia sui banchi del liceo (anche i più eruditi esponenti di questo paradigma ermeneutico non sono mai sfiorati dal dubbio che il platonismo di Platone sia uno degli oggetti costanti della critica platonica, non solo nel *Parmenide*, ma già proprio nei luoghi in cui la scrittura alfabetica viene stigmatizzata...). Dall'altro, a causa di quell'eccesso di prossimità che impedisce ai contemporanei di vedere la trasformazione di cui sono protagonisti, Platone manterrebbe nei confronti del nuovo medium alfabetico un atteggiamento di aristocratica diffidenza.

La comunicazione  
filosofica  
come insegnamento  
personalizzato

Platone, in realtà, non è un “oralista” più di quanto non sia un cultore dei «giardini di scrittura» (che egli stesso, per altro, ammette di coltivare e di amare assai). Un medium orale-aurale non è privilegiato su un medium ottico, per ragioni di «tradizione» o di «arretratezza culturale» (il vecchio conservatore spaventato dalle nuove tecnologie...). La questione riguarda la *natura* della comunicazione. Essa, per Platone, può essere o una vivente espressione di un senso condiviso e mai veramente compiuto, oppure la trasmissione di un significato compiuto e astratto (dal senso). Può essere atto o fatto, durata creatrice o participio passato. Solo nel primo caso però la comunicazione è “filosofica”. Solo nella sua dimensione «vivente e animata» essa è a tutti gli effetti *paideia*, parola che al momento opportuno (*kairos*) – e dunque non sempre e indistintamente – si rivolge all'anima adatta (*psyche prosechousa*), alle anime infiammate dall'amore per il vero (la *mania* buona) – e, dunque, non a tutte –, per sollevarle, nei modi convenienti al loro stato e alla loro specifica natura – e, dunque, secondo modalità sempre individualizzate –, alla visione del vero, il quale, come tale, resta però al di fuori del dicibile e del comunicabile (*arreton*). La comunicazione filosofica è insegnamento personale, individualizzato (*didache*). Non solo si fa nel tempo, ma dal tempo, inteso come durata creatrice, è direttamente generato come un suo maturo frutto. Non ci sono scorciatoie che permettano di arrivare alla meta prima del momento giusto, magari fornendo in anticipo i risultati della ricerca. Non c'è nemmeno possibilità per la ricerca di giungere a conclusione,

se per conclusione intendiamo il suo esaurirsi in un “detto”. È il non-detto (*arretton*), infatti, ciò che la filosofia deve sempre infine custodire nel suo dire attuale.

Platone non ha mai nutrito dubbi su questa impossibilità di principio per la filosofia di essere detta, di diventare cioè un messaggio per se stesso intelligibile e comunicabile astrattamente nella forma di una teoria conclusa:

Nessuno che abbia senno oserà affidare i propri pensieri al mezzo dei discorsi, soprattutto a un mezzo immobile, come avviene, appunto, nei discorsi fissati per mezzo dei caratteri scritti (*VII Lett.* 343a1-4).

La sentenza è definitiva. La comunicazione filosofica non può quindi prescindere, pena la sua decadenza ad artificio sofistico, da quella dimensione che, nella mentalità degli antichi filosofi, corrispondeva a quanto essi intendevano con espressioni quali “esercizio” (*melete*) o “pratica” (*aschesis*). Nella parola *didache* è infatti implicata, proprio come suo elemento essenziale, questo riferimento alla comunione semi-amorosa che vincola nella concretezza del presente vivente il maestro e l’allievo. La didattica, come Gentile ortodossamente ripeterà, è pensiero in atto, evento, circolo virtuoso dell’insegnamento-apprendimento che ha luogo qui e ora tra queste persone determinate. Platone ribadisce costantemente la necessità di questo intrigo etico. Se il “detto” può aspirare al titolo di “filosofia” è solo perché non è mai sciolto da questo luogo comune condiviso.

La filosofia  
come esercizio

Non va mai dimenticato che la cosiddetta critica platonica della scrittura alfabetica è posta a conclusione di un dialogo che ha per tema l’amore (è meglio darsi a chi ama o a chi non ama?) e la distinzione tra buona e cattiva retorica. Platone, in conclusione, non disdegna il medium alfabetico perché preferirebbe per la comunicazione filosofica il medium orale-aurale. Platone disdegna una comunicazione ridotta alla dimensione del medium, alla dimensione cioè della “trasmissione” (*phora*) di significati disincarnati da una fonte a un ricevente sciolti da ogni comune contesto condiviso. Nella critica della scrittura è in questione un’idea del sapere, della sua produzione e della sua circolazione. E tale critica non risparmia nemmeno la platonica “teoria delle idee”, la quale nella sua versione obiettivistica ne viene senz’altro investita. È certamente l’algoritmo alfabetico che ha generato questa possibilità “sofistica” di un sapere desomatizzato e oggettivato nella memoria artificiale dei testi. Ed è dunque verso di esso che si dirige il sospetto di Platone. Ciò non esclude affatto, come vedremo tra poco, che anche nella forma scritta possa darsi una comunicazione che mantenga vivo nel detto l’intrigo fatico del dire, che sia cioè una paradossale *didache in absentia*. Platone non è stato infatti un grande scrittore (il più grande?) *nonostante* la sua critica della scrittura. Lo è stato proprio grazie a essa, a causa di essa.

### 3.2 Critica del modello “decostruzionista”

La scrittura non è allora condannata da Platone perché imprudente “disseminazione” del significato. Si dovrebbe anzi, a questo riguardo, azzardare una lettura della celeberrima critica platonica della scrittura che prescinda dall’ormai altrettanto celebre modello decostruzionista. Per Derrida la scrittura, a causa della sua vocazione anarchica e democratica, complotterebbe contro la purezza del significato ideale e per questo Platone, nel *Fedro*, la vorrebbe sottoposta a una rigida e moralistica sorveglianza.

La disseminazione  
del significato

La purezza del dentro – scrive Derrida – può da questo momento essere recuperata soltanto *accusando* l’esteriorità sotto la categoria di un supplemento, inessenziale e nondimeno nocivo all’essenza, di un sovrappiù che avrebbe dovuto non aggiungersi alla pienezza incorrotta del dentro (1972a, p. 111).

Naturalmente la scrittura diventa un supplemento solo dopo aver contribuito a rendere possibile quell’oggetto ideale intuito dal puro pensiero, che ora la disloca a suo inessenziale portavoce. «Qui appare – commenta Derrida – la strana struttura del supplemento: una possibilità produce in ritardo (*à retardement*) ciò a cui è detta aggiungersi» (1967, p. 128). Per Derrida lettore di Husserl il passaggio attraverso il segno scritto (alfabeticamente) è infatti il pedaggio che si deve pagare per permettere all’oggettività ideale di acquisire una «esistenza permanente». E come capita in tante buone famiglie che vogliono nascondere le origini assai umili e, talvolta, illecite del loro attuale status, anche questo passaggio attraverso la materialità di un significante preso dal mondo, il quale solo ha permesso la costituzione di un significato ideale, deve ora essere cancellato e sistematicamente rimosso. Di qui la necessità meramente “sintomatica” di affermare, nel *Fedro*, il primato della parola vivente, il primato della Voce e l’immediatezza di quel rapporto riflessivo che, come prima di Derrida ebbe a dire George Herbert Mead (1912, p. 82), essa pone in essere: la pura affezione del “sentirsi-parlare”. Quella Voce significatrice, che è a tutti gli effetti la Voce della scrittura, nel senso del genitivo soggettivo: Voce *della* scrittura, generata da essa, si presenta quindi abusivamente come una Voce originaria, non affetta da deviazione “indicativa”, *dianoia* senza segni. Nella scrittura, riletta come supplemento, scorge anzi ora una minaccia arrecata alla sua purezza. La sedimentazione del significato in segni genera infatti la possibilità della crisi della sua “evidenza”. L’intuito tende irresistibilmente a diventare qualcosa di passivamente dato e di meccanicamente ripetuto.

Di questa “crisi delle evidenze” si tratta nella critica platonica della memoria artificiale resa possibile dalla scrittura alfabetica. Essa, afferma Socrate nel *Fedro*, non è vera anamnesi ma, appunto, ripetizione in assenza di intuizione. Simulacro di sapere, buono per la boria dei sofisti, e non vero sapere. Stupidità travestita da superiore intelligenza. La filosofia deve perciò costituirsi come pratica costante di “riattivazione” del senso, come ritorno alle evidenze dissimulate sotto lo strato della loro espressione.

Il primato dell’etico  
sul teoretico

In realtà la scrittura è condannata da Platone proprio per il motivo opposto a quello denunciato da Derrida. È condannata perché grazie a essa si costituiscono dei significati desomatizzati che pretendono di sussistere in se stessi indipendentemente da ogni rapporto con l’esteriorità. La critica della scrittura è un capitolo della più generale critica (o autocritica?) platonica della “teoria delle idee”. Ciò è evidente se si prende in considerazione quanto Platone afferma nella celebre *Settima Lettera*. La questione che egli solleva non è in prima istanza quella dell’opportunità della scrittura, bensì quella concernente la possibilità di obiettivare la pratica filosofica, riducendola alla forma del sapere. La critica della scrittura ne consegue. Grazie a quanto ha sentito dire da Platone, il tiranno Dionigi, per esempio, ha creduto di capire *che cosa* Platone avesse voluto dire. Per questo ha scritto. Anche altri, continua Platone, lo hanno fatto, dimostrando però con ciò che «non hanno nemmeno conoscenza di se stessi» (*VII Lett.* 341b6-7).

Il riferimento alla conoscenza di sé per chi, fin dalla giovinezza, ha potuto godere della compagnia di Socrate, non può alludere ad altro che alla suprema consapevo-



lezza del non sapere come tratto caratterizzante l’umano nella sua differenza dal Dio (che sa) e dall’animale (che non sa e non sa di non sapere). La loro stoltezza non consiste, quindi, nello scrivere, ma nel ritenere la filosofia una faccenda di puri significati trasmissibili astrattamente. Essi scontano un’ingenuità e una presunzione che allo stesso Platone doveva esser ben familiare perché, come «amico delle idee», doveva esserne stato vittima. Credono che la filosofia si risolva nella risposta alla domanda socratica sull’essenza, che sia una faccenda di teoria e che sia divulgabile come un sapere compiuto. Ciò che Platone dice è invece incomprensibile al di fuori di quanto abbiamo chiamato la comunione fática.

Il “che cosa” implica sempre il “come” della sua comunicazione, l’essenza è ancorata a una esistenza, il dentro è in rapporto con il fuori, il detto al non-detto. *Senza questo radicamento dell’universale nella contingenza del suo esercizio pratico, la filosofia non si dà. C’è solo un suo simulacro.*

La conoscenza di queste cose – scrive infatti Platone della “filosofia” – non è affatto comunicabile come le altre conoscenze, ma dopo molte discussioni fatte su queste cose (*ek polles synousias*), e dopo una comunanza di vita (*suzen*), *improvvisamente*, come luce che si accende da un scintilla che si sprigiona, essa nasce nell’anima e da se stessa si alimenta” (*VII Lett.* 341c5-d2, corsivo mio).

La critica della scrittura è una rivendicazione decisa del primato del momento etico – nel suo senso originario – su quello teoretico. Sradicato dal primo, il secondo decade a pseudo-sapere, meccanismo privo di vita, che, quando lo sviluppo tecnologico lo renderà possibile, potrà essere tranquillamente mimato da una macchina per l’elaborazione dell’informazione.

### 3.3 Critica del modello “esoterico”

Sono dati qui tutti gli elementi per problematizzare il terzo tra i modelli esplicativi entro i quali, oggi, la questione sollevata dal *Fedro* (e, ovviamente, da tutti gli altri passi platonici in cui il problema ritorna, dal *Politico* alla *VII Lettera*) viene inquadrata e di fatto risolta. Esso si aggiunge a quello dei cosiddetti oralisti e a quello decostruzionista. Mi riferisco al modello “esoterico” elaborato dalla cosiddetta Scuola di Tubinga (Krämer 1982, Gaiser 1962, Szlezáck 1985, Reale 1987, per citare solo alcuni degli studi più noti). A questi studiosi va senz’altro riconosciuto il merito di aver preso sul serio quanto Platone scrive contro la comunicazione scritta fino a farne il paradigma ermeneutico fondamentale per leggere e capire tutto Platone.

La scuola di Tubinga

A differenza di quanto sosteneva Schleiermacher, nella sua *Introduzione a Platone* del 1804, la forma dialogica non può più essere considerata, secondo loro, la forma espositiva adeguata alla verità filosofica. Fin da subito Platone avrebbe concepito lo scritto come epistemologicamente insufficiente. Esso, come avviene per le leggi nei confronti del vero re-filosofo, svolge solo un ruolo di supplenza. Quando questi ritorna in patria, se mai vi ritorna, la funzione delle leggi scritte si esaurisce (si veda Platone, *Politico* 295b10-296a1).

Ne consegue, perciò, che la verità non può sedimentarsi in segni scritti, se non provvisoriamente e, tutto sommato, maldestramente. La definizione del filosofo contenuta nel VI libro della *Repubblica* (484a ss.) coincide così con quella che

Le cose di più alto valore

chiude il *Fedro*. Se là il filosofo si definiva in opposizione al filodosso, come colui che, abitando nei “discorsi” (la «seconda navigazione»), arriva «a ciò che sempre permane invariabilmente costante» (mentre il filodosso si perde «nella molteplicità del variabile»), nelle battute conclusive del *Fedro* il filosofo si definisce in opposizione allo “scrittore” (*sungraphheus*) come colui che dispone di «cose di più alto valore (*timiotera*) rispetto a quelle che ha composto e scritto» (*Fedro* 278d 8-9) (mentre per il *sungraphheus* il saputo si esaurisce nello scritto).

Da queste premesse corrette vengono però tratte alcune conseguenze che solo il rispetto che si deve alla dottrina e alla sconfinata erudizione di questi studiosi impedisce di definire ingenua. Le «cose di più alto valore» (*timiotera*), di cui dispone il filosofo, costituirebbero infatti, secondo questo paradigma ermeneutico, una teoria sistematica tenuta nascosta agli inesperti e riservata solo agli iniziati. Sarebbero cioè un insieme di contenuti in linea di principio esplicitabili come qualsiasi altro contenuto e dunque trasmissibili anche per iscritto, che tuttavia Platone avrebbe prudentemente evitato di scrivere per non dare, insomma, perle ai porci. Sono i cosiddetti *agrapha dogmata*, le “dottrine non scritte”, che la tradizione indiretta, aristotelica e neoplatonica, metterebbe però a disposizione del filosofo-filologo contemporaneo, il quale sarebbe ora in grado di comunicarle nelle sue lezioni universitarie e di pubblicare in dotti e preziosi saggi. Curiosamente i sostenitori di questo paradigma ermeneutico tradiscono l’assunto fondamentale dal quale muovono. Non bisognava forse prendere finalmente sul serio quanto Platone aveva affermato a proposito della scrittura, e cioè che la comunicazione scritta è *per natura* una cosa da poco, deplorabile, inetta (*phaule*)? L’ipotesi di partenza non consisteva forse nel riconoscere onestamente che la scrittura per ragioni strutturali non potrà mai supplire l’assenza del re-padre-*logos*? Come è dunque possibile, senza immanente contraddizione, portare alla luce, dare espressione sistematica alle dottrine non scritte? Se questa possibilità è data, bisogna concluderne che la comunicazione orale alla quale queste, nell’Accademia, erano riservate era soltanto una scrittura interdotta. L’“esoterico” sarebbe qualcosa che comunque avrebbe potuto trovare ospitalità su un supporto stabile, ma che per ragioni di opportunità politica non si è fatto sedimentare in segni scritti dal momento che un testo, a causa della sua estrema maneggiabilità, sarebbe potuto cadere in mani sbagliate. Se così fosse, la differenza tra comunicazione orale e comunicazione scritta consisterebbe soltanto in una differenza di grado, con grave pregiudizio dell’ipotesi di partenza. L’oralità non alluderebbe a un’altra modalità della comunicazione, a un altro modo del *fare filosofia*, irriducibile a quella che ha luogo nella e grazie alla comunicazione scritta. Si tratterebbe soltanto di una tecnica comunicativa più adeguata alla conservazione del segreto.

In realtà, l’oralità specifica della comunicazione filosofica, effettivamente rivendicata da Platone, non è così “orale” come Reale e soci, in singolare convergenza con le tesi sostenute dagli oralisti anglofoni, ritengono. L’“orale” non è un medium contrapposto a un altro medium, la scrittura alfabetica, che del primo sarebbe il fedele riflesso speculare. Può apparire tale perché ci si rapporta a esso restando nel cono d’ombra prodotto dalla comunicazione alfabetizzata, la quale soltanto ha reso possibile che si desse qualcosa come una comunicazione-trasmissione, qualcosa, cioè, come un medium trasparente e improduttivo capace di veicolare “significati”. Platone, secondo il paradigma “esoterico”, avrebbe semplicemente preferito un medium a un altro medium per ragioni che noi moderni ci possiamo permettere di trascurare, tant’è che lo possiamo editare anche in CD rom, *agrapha dogmata* comprese. Ma ciò che

*noi alfabetizzati* chiamiamo oralità per differenza dalla comunicazione scritta era, per Platone, una faccenda di tutt’altro genere, una faccenda nient’affatto mediologica. Era qualcosa che riguardava la struttura della comunicazione filosofica, la quale, lungi dall’essere comunicazione-trasmissione di significati dati, è in prima e intrascendibile istanza “esercizio”, *praxis*, condivisione di un senso che è sempre implicato nel detto e mai risolto esaustivamente in esso. Atto e non fatto. Durata creatrice.

La faccenda, insomma, è squisitamente “etica” se a questa parola restituiamo il suo genuino senso. Le *timiotera* di cui dispone il filosofo non sono contenuti, principi, teoremi. E non sono nemmeno valori morali enunciabili astrattamente. È piuttosto uno stile di vita, una comunione faticata nella quale si rinnova il senso di un’appartenenza e di un comune superiore destino, un modo di abitare il mondo e di stare nella relazione, rispetto al quale tutto quanto è scritto si costituisce come pro-memoria con valore puramente strumentale. Philippe Hadot (1987, p. 29 ss.; 1995, p. 91 ss.) ha scritto pagine magistrali a questo proposito. Egli ha mostrato come l’intera filosofia antica, e non solo quella ellenistica di cui è un grande specialista, si declini eticamente come “forma di vita”. La filosofia va perciò accuratamente distinta dal discorso filosofico. Questo ha certamente i suoi oggetti e le sue “competenze” (fisica, logica ed etica, secondo la tripartizione stoica), ma la filosofia, per l’antico, è un «atto unico» che consiste nel *vivere* la logica, la fisica e l’etica, e cioè nel pensare e parlare bene, nel contemplare e nell’agire correttamente. Rispetto a questo compito esistenziale tutto quanto è scritto si costituisce come mnemotecnica e propedeutica.

La comunicazione filosofica come comunione faticata

Ciò che differenzia la filosofia antica dalla filosofia dei moderni è allora lo stesso che rende incomprensibile a questi ultimi la natura dei *timiotera* cui allude Platone. Per chi ha assunto il libro come modello del sapere e l’università come ambito della sua pubblica trasmissione, l’esoterico non può significare altro che il taciuto. In linea di principio egli deve sempre ammettere che avrebbe potuto essere detto. Le ragioni del silenzio non possono che essere estrinseche. Si tratta soltanto di un segreto ben custodito e rivelato al momento giusto ai primi della classe. Ma in tal caso, l’esoterismo platonico non riabiliterebbe forse quelle forme iniziatiche del sapere che la filosofia, portando la verità nella pubblica piazza, sottraendola all’autorità dei “maestri di verità”, sottoponendo il detto alla prova della confutazione, avrebbe invece definitivamente congedato?

L’esoterico in Platone

Bisogna allora pensare l’esoterico non come una restrizione imposta alla comunicazione e un suo sostanziale confinamento nell’ambito della mura domestiche (ossia dove gli altri non ci sentono), ma come una qualità strutturale della comunicazione filosofica. E questo indipendentemente dal cosiddetto supporto. L’esoterico è tanto poco orale quanto poco è scritto. Esso è, a tutti gli effetti, espressione e condivisione di un senso nelle modalità più pertinenti alla natura di questo senso, il quale, va sempre ricordato, non sta per Platone nell’ambito del discorso (scritto o parlato che sia).

In piena ortodossia platonica, lo Pseudo-Dionigi, nella *Teologia mistica*, assegnerà alla comunicazione esoterica il compito di far affiorare nel detto il non detto come non detto e come non dicibile (*MT* II, 1025b-c). Chi entrava nell’Accademia, scrive Hadot, accettava sostanzialmente una forma di vita basata sul “dialogo”.

In questa prospettiva, l’oggetto della discussione e il contenuto dottrinale sono di secondaria importanza. Ciò che conta è la pratica del dialogo e la trasformazione che essa comporta (1995, p. 105).

L'esoterico è questa forma di vita che in una conversazione infinita fissa la propria definitiva dimora. L'alienazione del senso che preoccupa giustamente Platone inizia ogniqualvolta questa forma di vita è abbandonata. Allora compare il miraggio del sapere nella forma del testo-feticcio che si tramanda in modo oggettivo.

Una comunicazione non è allora esoterica per i suoi contenuti e per l'anticipata selezione dei destinatari, ma nella misura in cui presuppone la presenza vivente e animata dell'altro, richiede tempo e non può essere predeterminata nel suo percorso. In un modo un po' paradossale per gli ingegneri della telecomunicazione è proprio quanto essi bollano come possibilità del “rumore” a caratterizzare dunque, per Platone, ciò che c'è di veramente filosofico nella comunicazione.

Una comunicazione è realmente esoterica se è una durata creatrice nella quale il significato non è qualcosa di già dato, ma qualcosa che non cessa di costituirsi e di disfarsi, di annunciarsi e di perdersi. Una comunicazione è esoterica nella misura in cui la comunicazione, il suo evento, «fa qualcosa». È esoterica se assume come suo cuore pulsante, come suo centro attraente intorno al quale tutto ruota vorticosamente, un non detto *intrinseco*, un non detto che non è un “solo per ora” taciuto, un non detto che non cessa mai di dirsi senza mai essere pienamente e definitivamente detto. Non si riflette forse abbastanza sul fatto che può essere taciuto solo ciò che è già saputo. Il vivente non sapere sfugge invece all'alternativa detto-taciuto. Sciolta da questa durata vivente, la comunicazione perde la sua natura filosofica. Irrigidita in un detto, diventa una mera lapide che ripete a tutti, stupidamente, la stessa cosa. *Timiotera* sono allora questi frutti prelibati della *synousia* (con-essere), del *suzen* (vivere assieme), frutti inaccessibili alla comunicazione ricalcolata alfabeticamente, la quale per definizione prescinde proprio da questa dimensione faticata.

### 3.4 Il modello “conservativo”

Conversazione  
e comunicazione  
filosofica nel *Teeteto*

A verificare questa affinità tra comunicazione filosofica e comunione faticata è un passo del *Teeteto*. Questo dialogo, in cui Platone discute la natura della conoscenza e presenta la sua tesi sull'origine della filosofia dalla meraviglia, contiene – e si noti la genialità di questa costruzione letteraria a scatole cinesi – una digressione sul significato della digressione conservativa (si veda *Teet.* 172b8-177c5). In questa lunga digressione si dice che la filosofia, prima di ridursi a un insieme di contenuti teorici, è una *praxis*. È lo stile di vita di colui che «sa gettarsi indietro su la destra il mantello come s'addice a persona libera» (*Teet.* 175e6-7). Essere liberi significa avere sempre tempo per se stessi (*scholè, otium*), mentre la schiavitù definisce quella condizione in cui il tempo deve essere sempre impiegato per altro (per soddisfare le esigenze del padrone, ma anche per la ricerca del potere o del successo personale). Perciò l'uomo libero non solo si può permettere, ma si consacra interamente al lusso di infinite digressioni, fino a mettere a repentaglio la propria vita. La digressione sul senso della digressione identifica così la pratica filosofica con quella libertà randagia di fare digressioni che costituisce tutto il sensuale piacere della conversazione tra persone «dabbene».

Solo coloro che hanno tempo e non devono rispondere a nessuno «hanno infatti libertà di svolgere i loro argomenti come vogliono», possono mutare argomento «se improvvisamente un argomento nuovo gli attiri più di quello che hanno a mano» e non si preoccupano affatto «di condurre il discorso più o meno in lungo [...] pur di toccare la verità» (*Teet.* 172d). *Per gli uomini liberi comunicare è un fine e non un*

*mezzo*. Il ritratto del vero filosofo è tracciato da Platone per differenza, comparandolo al sofista, al retore, a chi parla nei tribunali, vale a dire agli specialisti dei discorsi, quelli che oggi sarebbero definiti gli “esperti” della comunicazione. Questi parlano sempre in vista di un risultato e in nome di un sapere. Perciò sono schiavi del tempo e dell'imperativo di una coerenza discorsiva tutta strumentale. I loro discorsi «sono come gare di corsa le quali non vanno mai per questa o quella via indifferentemente, ma sempre girano attorno a una meta ben distinta» (*Tæt.* 172e6-7).

Se allora, agli occhi del mondo, il filosofo appare goffo e impacciato, se il suo digressare strappa le risate delle laboriose servette tracie, se non saprà difendersi nei tribunali dalle ingiuste accuse, ciò lo si deve alla sterilità e all'improduttività della sua comunicazione. La sua parola sta infatti fuori dalla logica economica della comunicazione efficace e, se giudicata con gli occhi del mondo, partecipa piuttosto della non-logica o della diseconomia della *dépense*, dello spreco *sovrano*. Ma l'obliquità della sua comunicazione – bollata dallo specialista dei discorsi come incoerente – è fedeltà nella parola a una verità obliqua. La digressione infinita del conversare non toglie nulla al vero, non ci sottrae alla sua evidenza chiudendoci nella parzialità dell'opinione. La digressione è piuttosto la partecipazione in altro di un vero come tale impartecipabile. È, a un tempo, tanto distanza dal vero (non sapere) quanto manifestazione indiretta del vero, figura o “aspetto” del vero (*eidōs, idea*). L'universale, di cui, a differenza dello specialista, è “competente” il filosofo (*Tæt.* 175b9-176a2), non è un'essenza teorematologica, ma un campo problematico, un senso che si attualizza in significati differenti per natura da esso. L'idolatria – la superstizione – inizia quando ci si affeziona troppo a questi significati, quando, come accade a Dionigi nella *Settima lettera*, essi vengono assunti come lo specifico della comunicazione filosofica. Allora del senso non ne è più nulla. Il luogo comune frequentato nella conversazione scade a “luogo comune” veicolato da una chiacchiera saccente. È questa idolatria che l'ironia socratica mette alla berlina. In questa accezione, si diceva, va intesa la critica platonica della scrittura: rivendicazione del primato filosofico di una comunicazione indiretta che mantiene integra la differenza dell'incomunicabile, rispetto a una comunicazione diretta, idolatrica e superstiziosa che cancella questa differenza.

Se l'esoterico non definisce un contenuto ma è la forma (conversativa) imprescindibile della comunicazione filosofica, si comincia a comprendere perché Platone, proprio *a causa* del giudizio senza appello formulato dal saggio re Thamus, sia il più grande scrittore che la storia letteraria occidentale contempli. Si comprende anche perché, come racconta Dionigi di Alicarnasso, Platone fino all'età di ottant'anni continuasse a limare le sue opere scritte, facendosi sorprendere dalla morte mentre, per l'ennesima volta, ricombinava le parole che aprivano la *Repubblica*. I suoi dialoghi non esistono *nonostante* questa critica, non si limitano, come ingenuamente si crede, ad avere un valore protrettico. I suoi dialoghi traggono da quella sentenza la loro necessità. Ogni supporto infatti è *phaulos* se, mimando ciò che la scrittura ha reso possibile, diventa un semplice medium, l'orale come lo scritto.

La sfida che Platone raccoglie nei suoi dialoghi è in realtà quella che ogni scrittore, in segreto, ha sempre dovuto affrontare, sebbene di rado se lo sia apertamente confessato. Nella sua elementarità essa suona così: come “conversare” *in absentia*? Come praticare la filosofia, che è *synousia, suzen*, digressione infinita, durata creatrice, intrigo etico, *nella scrittura*? In che modo qualcosa che si costituisce nell'interruzione di ogni comunione attuale, qualcosa che si presenta con la lapidaria autorità del testo definitivo scritto da un morto per un non nato, può funzionare come co-

La scrittura  
della filosofia  
in Platone

munione faticata tra soggetti viventi? Come fare della traccia scritta l'impronta di un non detto che si comunica, che si partecipa appunto come non detto all'anima adatta e al momento opportuno? Come fare insomma *scholè, otium, paideia* con la scrittura, che si presenta con i caratteri opposti della comunicazione funzionale, efficace, esperta? *Come fondare nella scrittura un luogo comune?* Come, se mi si permette la battuta, essere “amici di penna”? L'amicizia filosofica bisogna infatti saperla meritare. I libri, checché se ne dica, non sono dei veri amici. Non fanno differenze tra i lettori, non ne eleggono alcuni e non ne respingono altri perché indegni, tantomeno rispondono alle ulteriori domande che a essi, reputandoli appunto amici fidati, è possibile rivolgere. Dicono sempre la stessa cosa, trasportano sempre lo stesso stupido “significato”.

Etica della scrittura

L'orizzonte nel quale si muove Platone scrittore è allora integralmente etico. Ciò spiega, come mirabilmente ha mostrato Remí Brague in un saggio, a mio modestissimo avviso, ancora insuperato, la struttura dei dialoghi platonici. Questi non sono affatto esposizione di un pensiero o una sua drammatizzazione didattica. Dopo Platone, con rarissime eccezioni (e non sempre tecnicamente ascrivibili alla filosofia in senso stretto: penso al romanzo polifonico di Dostoevskij), a questo si ridurranno invariabilmente tutti i dialoghi filosofici: nient'altro che media per la trasmissione di un pensiero già costituito, strumenti della persuasione e della diffusione di un sapere. Ma per Platone il dialogo non è un medium. È piuttosto un congegno che va a selezionare il lettore adatto, che lo convoca dentro l'agone della comunicazione, rendendolo con i suoi atti ermeneutici protagonista, che lo costringe, infine, a manifestare la sua natura adatta o inadatta alla filosofia. I dialoghi platonici non bisogna leggerli, piuttosto bisogna esercitarsi attraverso di essi. Chiunque si sia veramente misurato con i dialoghi della cosiddetta maturità, per esempio il *Parmenide* o il *Sofista*, per citare quelli più aspri, sa bene che non si tratta di teoria, ma di una prova dal sapore iniziatico alla quale si è chiamati, e il cui esito è quasi sempre, sul piano del sapere, fallimentare.

Del Cristo, Kierkegaard diceva che è un segno di natura particolare: un «segno di pura contraddizione» che costringe chi l'incontra a manifestarsi per quello che veramente è. Lo stesso vale per i dialoghi platonici. Essi rivelano il lettore a se stesso e lo trasformano.

Per Platone – scrive Brague – il lettore è convocato nel cerchio degli uditori che circondano i personaggi. In un certo modo fa parte del dialogo. La profondità del dialogo è in lui. Non sono io che lo colloco davanti a me, sono io che mi scopro, di colpo, in un istante in cui tutto si trasforma, situato in lui (1978, 27).

L'istante cui si riferisce Brague è quel medesimo di cui parlava Platone nel passo sopra citato della *Settima Lettera*, è l'«improvvisamente» della trasformazione che ha luogo «dopo molte discussioni fatte su queste cose (*ek polles synousias*), e dopo una comunanza di vita (*suzen*)». L'aporeticità stessa dei dialoghi, la loro mancanza di conclusività, nonché la loro plurivocità, non sono difetti e nemmeno esprimono un rifiuto intenzionale della comunicazione che, secondo il modello esoterico, sarebbe invece riservata oralmente ai pochi. Si tratta piuttosto di mettere in questione la volontà di sapere del lettore, di contestare ironicamente il suo desiderio avido di possedere un significato per potersi così ritrarre soddisfatto dallo spazio della comunicazione vivente.

È invece proprio questo sottrarsi all'intrigo etico a essere interdetto dalla *forma* stessa della comunicazione filosofica scritta in Platone. Questa, come è noto, presenta innumerevoli livelli di lettura. Essi, però, non si dispongono gerarchicamente come approssimazioni alla “cosa stessa”, la quale sarebbe posseduta in totale consapevolezza da un'intuizione piena, che si situerebbe al di là dei *grammata* e che, magari, sarebbe riservata al medium orale. La pluralità dei livelli designa piuttosto una serie continua e tendenzialmente illimitata nella quale la “cosa stessa” circola. Ogni livello la esprime, ma nessuno la esaurisce. Ogni livello richiede la supplenza di un altro. Leggere Platone significa essere convocati a questo continuo esercizio di mediazione. In questo “approfondimento” vi è un progresso che è il progresso stesso della cosa, il suo “farsi” nel corso della vivente comunicazione.

La lettura diventa così conversazione, *didache in absentia*. L'esoterico, osserva Brague, è tutto in questo passaggio tra livelli, in questa continua digressione conversativa:

La lettura  
come *didache*  
in *absentia*

Il vero è nella *synousia*, nel dialogo fra livelli. Non si deve ricondurli ad una realtà che li trascenderebbe tutti, ma sfregarli gli uni con gli altri, restando nello spazio del dialogo che li collega. Solo grazie a questa frizione una luce può accendersi. Crediamo che il dialogo sia questo sfregamento (*frottement*) stesso. *The message is the massage* (1978, p. 36).

Leggere Platone significa allora indugiare oziosamente in questo intrigo di livelli, persistere nella comunione faticata (*frottement*) che fa da presupposto implicito alla comunicazione filosofica, continuare a misurarsi con il non detto che è il senso ultimo di ogni dire e di ogni scrivere e che non cessa di dirsi e di scriversi come non detto e non scritto, almeno per chi abbia occhi e orecchie per ascoltare e leggere.

Ciò che è al di là dei *grammata* non è quindi un contenuto segreto, in linea di principio ancora esplicitabile, ma un implicito *non discorsivo* che può essere condiviso solo nel non sapere. È questo presupposto, che non può come tale essere detto, ma che mostra sé nel detto a chi sappia intenderlo, a dare senso “filosofico” al detto di Platone, a fornirgli di quella «struttura di soccorso» (*boetheia*) che è invece assente nella comunicazione-trasmissione di significati desomatizzati. Resecato da questo senso, integralmente attualizzato in un detto, il detto di Platone non è altro che un significato astratto ed esangue. “Criticando” la scrittura, Platone sancisce il carattere non residuale della dimensione pragmatica della comunicazione rispetto alla semantica delle idee. È piuttosto quest'ultima a essere residuale una volta che sia artificialmente “distaccata” dalla pragmatica, la quale assurge ora a condizione trascendentale della comunicazione filosofica.

#### 4. Comunicazione come conversazione

Normalmente la conversazione viene considerata un caso della comunicazione. Essa, recitano i dizionari, è «il tipo più comune di discorso», caratterizzato dalla interazione di almeno due partecipanti e dall'alternanza dei ruoli di parlante e ascoltatore. Ciò appare particolarmente evidente quando si prende in considerazione una delle forme fondamentali di conversazione, lo scambio interrogativo, caratterizzato dal distico domanda-risposta (“Come va?”-“Bene, grazie”). La sua natura è sequenziale e presuppone che le enunciazioni si susseguano secondo un ordine tale per cui ogni intervento presupponga quello precedente e prospetti quello successivo. La conversazione è sovente assimilata al fenomeno dello scambio. Paul Grice, che è senz'altro da annoverare tra gli studiosi che hanno dato un contributo essenziale alla definizione della grammatica implicita nella conversazione ordinaria, non ha dubbi sul fatto che essa vada analizzata come «scambio verbale» teso alla massimizzazione del rendimento informativo.

La conversazione  
come essenza  
della comunicazione

Naturalmente, non ogni conversazione reale risponderà a questa struttura, che ne rappresenterà però il weberiano «tipo-ideale», rispetto al quale tutte le altre forme sono empiriche approssimazioni o deviazioni. Quello che proponiamo è allora un rovesciamento di paradigma: *la conversazione non come caso, ma come essenza della comunicazione*, di cui la comunicazione-scambio è solo un caso limite, reso possibile dall'algoritmo alfabetico e sovrainposto abusivamente al dato fenomenologico fino a cancellarlo. Parafrasando Jakobson diremo che non la telecomunicazione studiata dagli ingegneri, ma la conversazione in atto «si avvicina nel modo più esatto all'atto di parola».

Con ciò non intendiamo semplicemente ribadire i prestigii dell'oralità, sebbene sia ovviamente in riferimento a essa che sono maturate le più brillanti intuizioni sulla natura della conversazione: dalla linguistica malinowskiana alla *conversational analysis* sviluppata da Schegloff e Sacks (1973) a partire dagli anni settanta, dalla pragmatica di Grice (1975) alla sociolinguistica di Labov (1972). Come abbiamo già cercato di mostrare attraverso il *détour* nel corpus dell'opera di Platone, anche la stessa comunicazione scritta può infatti essere una conversazione in atto. Anzi, solo a questa condizione diviene autentica comunicazione.

Il filosofo e teorico della letteratura russa Michail Bachtin, al quale si deve la più radicale messa in questione del paradigma linguistico-semiotico standard, per tutta la sua difficile vita, non ha fatto altro che lavorare su testi che appartengono alla tradizione scritta rileggendoli, al di fuori di ogni metafora, come un *entretien infini*, come un dialogo vivente e ininterrotto. Conversazione sarà dunque per noi sinonimo di quella comunicazione *maggiore* di cui parlava Georges Bataille in opposizione



alla comunicazione *minore* che è fatta oggetto dalla teoria standard della comunicazione. Essa implicherà anche un'altra economia dei beni discorsivi, non riducibile alla dimensione asfittica e avara dello scambio, una economia generale che ha nello squilibrio di un dono asimmetrico il suo primo motore.

#### 4.1 La situazione trascurata

Ad un certo livello di analisi, quindi, lo studio di quella parte del linguaggio che può essere trascritta e lo studio del parlare sono cose diverse. Ad un certo livello di analisi lo studio dei turni nella conversazione e delle cose dette in uno di tali turni è parte dello studio dell'interazione faccia a faccia. L'interazione faccia a faccia ha le proprie regole, i propri processi e la propria struttura e non sembra che questi siano di natura intrinsecamente linguistica, per quanto vengano spesso realizzati mediante uno strumento linguistico.

La frase è di Erving Goffman ed è tratta da un saggio del 1964 significativamente intitolato: *The Neglected Situation*. La "situazione trascurata" è, per Goffman, la conversazione reale, quella che ha luogo qui e ora tra questi soggetti determinati intorno a qualcosa di determinato. Le ragioni di questa negligenza sono d'ordine schiettamente epistemologico. L'indebito privilegiamento della situazione inaugurata dalla comunicazione scritta rende infatti la teoria cieca di fronte ai «modi primitivi» del comunicare.

I modi "primitivi"  
del comunicare

Se il "primitivo" in Malinowski rimandava ancora in qualche modo al dato antropologico-culturale (i "primitivi"...), qui invece indica fenomenologicamente l'originario e l'immediato: ciò che insomma facciamo, per dirla con Heidegger, «innanzitutto e perlopiù» nelle nostre pratiche quotidiane. Gli esempi addotti dal sociologo Goffman, come quelli che sono oggetto di indagine presso gli etnometodologi, sono infatti tra i più ordinari. Ciononostante, questi modi primitivi del comunicare costituiscono un vero arcano per la teoria.

Visti attraverso la lente della teoria standard, presentano i caratteri propri di una comunicazione difettosa e imprecisa (rumorosa, entropica). Alla luce di una telecomunicazione di significati perfettamente determinati che vanno da una fonte a un ricevente, niente può apparire più approssimativo, casuale e sostanzialmente "fortunato", dell'intendersi quotidiano sulla base di indicazioni spesso vaghe, di cenni del capo e di gesti appena abbozzati.

In realtà, come scriveva Wittgenstein, è chiaro che ogni proposizione del nostro linguaggio quotidiano «è in ordine così com'è». La nostra comunicazione ordinaria è perfettamente adeguata e funziona efficacemente. Non solo: a essere foriera di equivoci e poco adeguata alla situazione sarebbe piuttosto una comunicazione teoricamente corretta.

Se dico a qualcuno: "Fermati pressappoco qui!" – si chiede Wittgenstein nel paragrafo 88 delle *Ricerche Filosofiche* – non può darsi che questa spiegazione funzioni perfettamente? E non può anche darsi che ogni altra spiegazione fallisca? (1953).

Questa proposizione sarebbe infatti "inesatta" se non vi fosse contesto comune condiviso, se fosse cioè l'indicazione che, grazie a un "canale", un assente rivolge a un altro assente in merito a qualcosa di cui nessuno dei due ha una viva esperienza. So-

lo «a un certo livello di analisi», dunque, essa sarebbe incompleta e, più precisamente, a quel livello d'analisi reso possibile dalla comunicazione che ha luogo in assenza di comunione reale.

Nella situazione conversativa è invece perfettamente in ordine. Funziona assai meglio di qualsiasi altra espressione che, proprio a causa della sua pretesa maggiore “esattezza”, risulterebbe anzi, nella situazione reale, al limite dell'insensatezza (e dell'involontaria comicità). Se al conoscente incrociato per strada, che ci chiede distattamente “Come va?”, rispondessimo illustrandogli cartelle mediche e facendogli dettagliatissime relazioni sulle nostre più private vicende, questo gli creerebbe non poco imbarazzo e, soprattutto, genererebbe in lui la convinzione di una nostra incapacità patologica di comunicare correttamente. Daremmo prova, insomma, non di scrupolo nella informazione, ma di una grave incompetenza comunicativa.

Questo esempio mostra abbastanza bene come l'“interazione faccia a faccia” implichi un suo specifico “saper fare”. Il tipo di competenza che è richiesta nella comunicazione in atto è d'altro genere rispetto alla semplice competenza linguistica. Si tratta di una competenza orientata al contesto, sensibile al tempo e ai suoi eventi singolari e irripetibili, resa esperta dalla condivisione di presupposti sedimentati, e non di una competenza astratta concernente un sistema di regole, quale se la immaginano, per esempio, i linguisti duri e puri alla Chomsky. La competenza linguistica è forse una condizione necessaria, ma non è condizione sufficiente della competenza comunicativa.

La competenza comunicativa e la competenza linguistica

La competenza generale di un parlante nativo – scrive Jürgen Habermas – non comprende soltanto il possesso di un sistema astratto di regole linguistiche che egli, pre-programmato dal suo apparato organico e dai processi di maturazione stimolata, introduce nella comunicazione allo scopo di funzionare come emittente o ricevente durante la trasmissione dell'informazione. Non è sufficiente considerare la comunicazione linguistica come un'applicazione, limitata da condizioni empiriche, della competenza linguistica [...] Al contrario, per partecipare al normale discorso, il parlante deve possedere, oltre alla competenza linguistica, le regole fondamentali del discorso e dell'interazione simbolica (comportamenti di ruolo), regole che possiamo chiamare competenza comunicativa (1970, p. 116).

A questa *competenza comunicativa* fa riferimento Goffman quando scrive che l'interazione faccia a faccia «ha le proprie regole, i propri processi e la propria struttura». Esiste cioè una “grammatica” della conversazione che è ignorata dai linguisti e che, aggiunge Goffman, non è di natura linguistica sebbene, nella maggioranza dei casi, la conversazione si avvalga di strumenti linguistici. La non linguisticità di questa grammatica non si deve al fatto, per altro rilevante, che la conversazione non ha necessariamente bisogno della parola per aver luogo (per esempio, la conversazione dei gesti) o al fatto che è determinata da un'enorme quantità di elementi paralinguistici. Un gesto, infatti, può essere tranquillamente trattato come una proposizione con la conseguenza di far rientrare anche ciò che non è materialmente linguistico nell'ambito di ciò che è formalmente linguistico. Nel *Tractatus* (1922), Wittgenstein affermava coerentemente che una proposizione può essere fatta anche di sedie e di tavoli... E il paralinguistico si definisce sempre a partire dal linguistico, assunto come unità di misura.

Il carattere non linguistico – o per dirla con Bachtin «translinguistico» – della grammatica della conversazione dipende piuttosto dalla *natura non proposizionale dell'atto comunicativo*. In una conversazione non si scambiano proposizioni, anche

se una conversazione, considerata dal di fuori “a volo d’uccello”, può apparire come un tessuto di proposizioni. Domande, risposte, conferme, gesti riparatori, vale a dire l’infinito materiale di cui è fatta una qualsiasi conversazione (e che è stato minuziosamente studiato dagli etnometodolgi), hanno tutti infatti la sembianza delle proposizioni, soprattutto se analizziamo un evento comunicativo reale alla luce della sua sedimentazione scritta. Allora, infatti, “noi”, *che non siamo coinvolti*, possiamo dire che A ha “detto” x e B, in risposta, gli ha “detto” y. La conversazione sembra perciò esaurirsi nella relazione tra questi “detti”, i quali stabiliscono tra loro una serie di rapporti oggettivi. In realtà x e y non sussistono *come tali*. Nella conversazione sono infatti il detto *di A a B* e quello *di B in risposta ad A*. Il “dire”, che è sempre un dire di qualcuno a qualcun altro intorno a qualcosa, è un elemento costitutivo della conversazione e non si risolve in ciò che è detto e che, in quanto “detto”, può essere astrattamente ridotto alla dimensione di un significato astratto. Il detto acquista un senso solo se si ha orecchio per la forza del dire che lo anima (forza che Searle definirà «illocutiva») attraversandolo da parte a parte e costituendo la sua singolare “aura”.

Goffman auspica una «analisi naturalistica» della conversazione. Bisogna cioè liberarsi da questo sguardo di sorvolo, che risolve la comunicazione in atto nello scambio di un “detto”, per rivolgere la propria attenzione al fenomeno stesso del “dire”, al suo evento e alla sua durata. In questo cammino che dal detto risale al dire e che dalla comunicazione-scambio risale all’intrigo fatico che essa sempre presuppone, ci si imbatte così nel fenomeno-chiave dell’«alternanza dei soggetti del discorso». Vista dal di dentro, nel suo farsi reale, una conversazione ha infatti come suo elemento costitutivo ciò che gli studiosi di *conversational analyses* chiamano un «turno» conversazionale.

Il «turno»  
conversazionale  
come unità naturale  
della comunicazione

Una definizione minimale, ma essenziale, di conversazione è quella che la fa coincidere con quello stato discorsivo nel quale le persone si alternano a parlare una alla volta, «*né una di più né una di meno*» (Fele 2002, p. 124). Che tale alternanza non sia affatto qualcosa di scontato, ma derivi da uno specifico addestramento, lo si verifica *a contrario* quando si guarda il comportamento di un bambino piccolo che cerca di prendere la parola in una conversazione tra grandi. Lo farà a sproposito, seccando i genitori che lo zittiranno, senza che lui ancora capisca bene dove ha sbagliato, dal momento che è proprio questo che ha visto fare dai grandi fino a quel momento. Qualcuno parlava e poi qualcun altro interveniva, talvolta anche sovrapponendosi alle ultime parole del precedente locutore e nessuno si arrabbiava. Ma ciò che al bambino ancora fa difetto – e che motiva la stizza del genitore – è proprio questa straordinaria capacità che hanno invece gli interlocutori adulti «di “piazzare” al posto giusto e al momento giusto il proprio intervento nei più minuti dettagli» (Fele, p. 126).

È come se l’adulto “competente” fosse dotato di un “orecchio” che nel bambino non ancora adeguatamente socializzato è invece in via di maturazione. Perché conversare è sempre un “accordarsi”, nel senso musicale del termine, con l’altro. Non solo ascoltarlo, ma cogliere al volo il momento topico in cui la sua parola chiede di essere raggiunta e completata dalla nostra, in un gioco jazzistico di cui è impossibile tracciare a priori lo spartito. Solo queste «armoniche dialogiche» spiegano per esempio perché un improvviso silenzio possa essere vissuto, durante una conversazione, addirittura con angoscia. Per illustrare la pervasività della comunicazione fatica presso i “primitivi”, Malinowski ricordava come il silenzio fosse immediatamente da loro percepito come una minaccia...

Il sistema della presa del turno nella conversazione è perciò uno dei classici temi della etnometodologia, una disciplina che in modo schiettamente fenomenologico è ancora capace di provare un autentico stupore di fronte alle più ovvie pratiche della vita quotidiana («la risciacquatura della vita sociale», come dice Goffman). Nella prima parte della sua produzione, il padre della etnometodologia, Harold Garfinkel, si ispira, del resto, direttamente alla fenomenologia del mondo della vita ordinario schizzata da Alfred Schütz (si veda Protti 1995). Quello che però a noi interessa sottolineare è come il turno conversazionale non abbia gli stessi confini della proposizione.

Sebbene la frase sia l'unità tradizionale degli studi linguistici – osservava Goffman nel suo saggio –, è chiaro che un turno di conversazione può contenerne più di una; tuttavia, sotto certi aspetti, *un turno di conversazione costituisce un'unità naturale* (1976, p. 178, corsivo mio).

In altre parole, il turno è l'unità costitutiva (naturale) della conversazione, e nel turno conversazionale il senso espresso e il detto (il contenuto proposizionale, il significato veicolato) non coincidono. La linguistica tradizionale assume invece la proposizione come unità naturale della comunicazione. L'intende nella sua astrattezza come un sintagma ottenuto per selezione e combinazione a partire da un codice. Presuppone, quindi, da parte del parlante, una competenza concernente un sistema di regole astratto e intende la comunicazione concreta nel senso della esecuzione. Il dato immediato per il linguista sarebbe, quindi, un detto significativo ma insensato, perché avulso dal suo legame al contesto di situazione: qualcosa come una frase del genere “il sole sorgerà alle 6”, una frase che ha sicuramente valenze notevolmente diverse, a seconda che sia pronunciata alla vigilia di una gita oppure a un condannato a morte. Questi sensi locali quel detto li acquisirebbe solo a posteriori, a seconda del contesto del suo impiego. La semantica precederebbe la pragmatica.

La “forza” del dire

Il dato immediato, l'unità naturale della comunicazione, per l'etnometodologo è invece un turno conversazionale. Un turno non è un “detto” (x), ma è l’“evento” del detto, è l'*essere detto*, qui e ora, *del detto* (A che dice x a B, B che risponde y ad A). Un turno è l'espressione di un senso locale che ha la caratteristica della *compiutezza*, non perché una volta espresso non ci sia più niente da dire, ma perché solo un senso interamente espresso può costituirsi come turno conversazionale al quale, in forma di risposta, può far seguito un altro turno. L'orecchio che dà alla conversazione la sua scansione ritmica è un orecchio capace di intendere il compiersi *attraverso* il detto di questo senso assolutamente singolare.

Come osserva acutamente Paolo Fabbri (2002), questo orecchio è l'orecchio competente del jazzista, il quale, nel corso di una improvvisazione, sa quando intervenire con la sua “frase” o quando “chiudere” la conversazione. La proposizione linguistica funge allora, per così dire, da semplice materiale del turno, insieme ad altri eterogenei materiali: dal gesto al tono, dalla pausa allo stesso silenzio, che, come tutti sanno, è straordinariamente “comunicativo”.

Parafrasando Wittgenstein, possiamo allora dire che anche un turno conversazionale può essere fatto di tavoli e sedie... Fintanto che non è attualizzata in un dire che si rivolge a qualcuno intorno a qualcosa e che, avendo detto tutto ciò che aveva da dire, chiede di essere corrisposto in un altro dire, la proposizione ha solo la consistenza spettrale della mera possibilità significativa. La proposizione comincia a significare solo quando è illuminata da un senso compiuto, solo quando è *detta*, dove essere detta non significa realizzata materialmente in segni di qualche genere ma, ap-

punto, “essere detta”, essere investita dalla forza immateriale (illocutiva) del “dire”. Allora e solo allora la proposizione diventa comunicazione, e cioè turno. Tant’è che il nostro interlocutore può intendere il senso espresso – ed è quindi legittimato a prendere la parola – anche quando la frase non è stata da noi interamente pronunciata, ma solo abbozzata. Se ne ha afferrato il senso, non manca di cortesia conversazionale nell’interromperci.

Le alternanze determinano una sequenza: A che dice x al quale risponde B che dice y, al quale fa da contrappunto ancora A che dice z ecc. Ma l’immagine della linea e della successione astratta di eventi è del tutto inadeguata per comprendere la natura di questo divenire. Dal di fuori, indubbiamente, essa appare tale. A essere però fondamentale, secondo gli etnometodologi, è il principio di “adiacenza delle azioni”, un principio che essi descrivono con straordinaria accuratezza, ma di cui, forse, non colgono le profonde implicazioni speculative.

Il principio  
della adiacenza  
delle azioni

Ogni turno – spiega Fele – possiede un aspetto retrospettivo, che illumina la comprensione di quanto è stato appena detto, un aspetto presente e un aspetto prospettico, che richiede un’azione successiva come adeguata continuazione della sequenza (Fele 2002, p. 137).

Nel presente di B che dice y è ritenuto A che dice x e prospettato A che dice z. In una conversazione nessun turno si dà se non nella relazione che lo concatena agli altri, i quali insistono nel turno presente come l’ombra che l’accompagna virtualmente. La struttura del turno in atto è *estatica*: nel suo presente convergono, agostinianamente, la presenza del passato e la presenza del futuro. Ogni turno continua il turno che lo precede in senso meramente cronologico perché lo rielabora a un altro livello: per esempio B, in y, può mostrare di aver capito quello che A dice in x. Al tempo stesso, esso si protende sul turno successivo: in y, B si aspetta da z di A la conferma della sua comprensione di x di A. Si potrebbe paragonare il turno a una piega che succede a un’altra piega ripiegando il tutto diversamente e dandogli così una nuova configurazione.

La conversazione è una unità che si fa attraverso una molteplicità di pieghe, una unità che non è *data prima*, ma che si crea man mano che si sviluppa, una unità emergente o una totalità aperta. È un tutto non riducibile alla somma dei turni conversazionali, un tutto che emerge in modo sempre precario e rivedibile attraverso l’alternanza dei soggetti del discorso. Potrà essere ridotta al suo detto solo quando sarà conclusa e uno sguardo di sorvolo, coadiuvato per esempio da un registratore, potrà procedere a un’analisi delle sue componenti. Allora e solo allora saranno date, per esempio, le opinioni che erano a confronto (e Dionigi potrà scrivere “che cosa” ha sentito dire da Platone...).

Sulla conversazione morde perciò la definizione classica della continuità leibniziana e della durata creatrice bergsoniana: il *continuum* conversazionale non contiene parti definite, le sue parti sono piuttosto create nell’atto che le definisce. L’alternanza dei turni non divide la conversazione. Una conversazione non è riducibile alla sequenza lineare dei suoi “detti” (x e poi y e poi z...). L’alternanza è la conversazione, è il suo vivente prodursi attraverso differenziazioni (i “turni”) che attualizzano un senso che, come tale, non può essere dato, ma che si crea (e che, proprio per questo, si espone al rischio costante della sua decreazione). Se infatti il senso fosse *dato*, se tutto fosse detto, che ne sarebbe della conversazione? Essa finirebbe perché non ci sarebbe più niente da *dire* e, soprattutto, più nessuno *a cui dirlo*. Ed è questa

Il *continuum*  
conversazionale

l'obiezione più forte che si può muovere a ogni precipitosa assimilazione della conversazione al genere scambio. Lo scambio presuppone infatti lo scambiato.

Ora, non c'è cosa scambiata nella conversazione in atto, perché il tempo della conversazione, inteso appunto non in senso cronologico ma evolutivo, è un tempo creatore, è un tempo che "fa" qualcosa. La conversazione, lo abbiamo visto, è emergenza e non trasmissione. È musica improvvisata, *free jazz*, e non musica da spartito. È dire e non detto. Per ritrovare uno scambiato nella conversazione bisogna fare riferimento alle conversazioni altamente formalizzate, le quali effettivamente sembrano ridursi all'esecuzione automatica di uno spartito. È indubbio che queste costituiscono una parte rilevante, e forse maggioritaria, delle conversazioni quotidiane. Giustificata è perciò l'attenzione che a esse rivolgono gli studiosi di *conversational analyses*. Tuttavia, proprio a causa della loro formalizzazione dovuta alla pressione sociale, esse costituiscono un caso limite della conversazione. Se è da queste che si prendono le mosse per cercare di chiarire la "grammatica" della conversazione e per definire la competenza comunicativa del parlante in situazione, si commette l'errore della fallacia della concretezza mal posta. La sola cosa che non cessa mai di essere scambiata in una conversazione in atto è semmai la conversazione stessa, la cooperazione preliminare libera e volontaria che la conversazione per sussistere presuppone (la comunione fatica).

«Da quando  
siamo un colloquio»  
(F. Hölderlin)

Spesso sono le cose più ovvie a sfuggirci. Raramente ci rendiamo conto che parlare, in prima istanza, è conversare. Comunicare, comunque sia realizzato, è domandare e rispondere. *Si parla sempre per turni conversazionali*. Il linguaggio non ha altra dimensione d'esistenza. Lo stesso monologo si presenta come una forma difettiva del dialogo. La sua eventuale apoditticità è da intendersi come un'asserzione autoritaria che chiede solo un incondizionato assenso. Quando Friedrich Hölderlin scriveva «Noi siamo un colloquio (*ein Gespräch*)», si esprimeva in modo fenomenologicamente rigoroso. Non "abbiamo" infatti un linguaggio nello stesso modo in cui disponiamo di un qualche strumento, piuttosto siamo linguaggio e lo siamo solo nella misura in cui siamo questo colloquio incessante nel quale, già da sempre, siamo gettati. La *dianoia* infatti è conversazione. L'alternanza dei turni prosegue silenziosamente nel chiuso della nostra testa. Il "ci" del nostro essere (*dasein*), la sua località e la sua situazione, è dunque un "turno" della conversazione infinita, una risposta e una domanda.

Molto ha esperito l'uomo.  
Molti celesti ha nominato  
da quando siamo un colloquio  
e possiamo ascoltarci l'un l'altro.

La tesi che faceva della conversazione un caso della comunicazione è così ribaltata. La conversazione risulta essere ora l'essenza della comunicazione. È piuttosto la comunicazione in quanto trasmissione di un detto a dovere essere spiegata sul fondamento di quella.

## 4.2 L'implicatura conversazionale

### 4.2.1 La competenza comunicativa

Una comunicazione in atto è un turno conversazionale. È la manifestazione a un determinato altro di un senso compiuto che non può essere compreso al di fuori di

un preciso contesto. La sua natura, se vogliamo, è quella della mossa di un gioco. L'intero gioco, dall'esito imprevedibile, gravita su questa mossa e non ha altra dimensione d'esistenza che in essa. La foto, diffusa in occasione della seconda guerra del Golfo, del militare americano che disseta uno sparuto prigioniero irakeno, mentre un secondo marine gli tiene puntato il mitra, è una potente immagine. Nessuna analisi puramente linguistica o astrattamente simbolica può spiegarne la forza. Il suo senso è dato infatti dal rapporto che essa intrattiene con la conversazione mondiale in corso sulla legittimità o meno dell'intervento americano. Rispetto a essa si costituisce come una intenzionale presa di turno.

Attraverso quella foto "qualcuno" sta dicendo a "qualcun altro" che i marines sanno quello che stanno facendo e lo fanno nel migliore dei modi possibili, con pietà e con fermezza. Bisogna dunque fidarsi di loro e dei loro capi... Quella foto presuppone un interlocutore almeno esitante ad abbracciare le ragioni dichiarate dell'intervento anglo-americano. La sfera dell'opinione pubblica, che quell'immagine, come tante altre, tende a mobilitare in favore di un intervento armato perlomeno discutibile, è, dopotutto, una semiosfera conversazionale. La forza di quell'immagine sta perciò tutta nel suo modo di "dire", è cioè nella sua capacità di fissare per il lettore medio occidentale una cornice adeguata a quanto denota in modo apparentemente obiettivo (un episodio di questa guerra). Già questo semplice esempio conferma quanto stabilito in sede puramente teorica. L'unità "naturale" della comunicazione non ha una natura linguistica. Il senso sempre inteso in un turno conversazionale non coincide insomma con il "detto", il quale può essere indifferentemente verbale o fotografico o, perfino, fatto di tavoli e di sedie. Il senso è inteso *attraverso* il detto, è *implicato* da esso, ma non è il *contenuto* del detto, non è il suo significato astratto. Non si forza la teoria della comunicazione a parlare la lingua speculativa della mistica, se si conclude che il senso inteso *si mostra* nel detto come *il non detto di quel detto*, come il verso taciuto di quel recto manifesto, come l'irrappresentabile di quella determinatissima rappresentazione. Michail Bachtin dirà che un qualsiasi enunciato è sempre distinto in due parti, una realizzata, e un sottointesa (Todorov 1981, p. 61).

Il turno  
come entimema

La sua struttura è quella che la retorica aristotelica chiamava entimema, «l'argomento che tende a persuadere». Delle sue premesse, che sono solo probabili, una è in genere taciuta, ed è proprio quella che concerne quanto è supposto essere largamente convenuto dalla comunità dei conversanti. Troppo ovvio per essere ribadito. Grazie a essa, infatti, l'entimema funziona. È curioso come l'esempio di entimema scolasticamente presentato dai filosofi del linguaggio sia simile, almeno nelle sue ideologiche intenzioni, a quanto la nostra foto mostra senza dire. Nella sua parte "realizzata", esso suona, infatti: "È inglese, è coraggioso", dove a essere taciuta è la premessa universale: "tutti gli inglesi (o tutti gli americani...) sono coraggiosi", che permette al sillogismo di essere conseguente (X è inglese, dunque X è coraggioso). Questa ovvietà sottintesa non è ciò che viene comunicato manifestamente attraverso il messaggio, ma è ciò intorno a cui si presuppone, dandola per scontata, una condivisione preliminare tra i parlanti. A essere non detto nel detto, scrive Bachtin, è infatti «solo ciò che *noi* – l'insieme dei parlanti – sappiamo, vediamo, amiamo e riconosciamo, ciò in cui siamo tutti uniti» (Todorov 1981, p. 62). Un turno conversazionale dice, dunque, qualcosa e presuppone sempre molto, molto di più. Presuppone addirittura una idea di comunità, un'assiologia e un sapere condiviso. Ed è quanto esso *implica* quello che conta e ciò che nel turno è espresso.

Il principio di pertinenza e la *phronesis*

Questa differenza tra il contenuto proposizionale e il senso inteso è verificabile nel modo più immediato se si prende in considerazione la più ordinaria “competenza” comunicativa. Perché, infatti, bollavamo come patologico o comico il comportamento comunicativo di quel tale che al distratto e formalissimo “Come va?” del conoscente incrociato sulla strada rispondeva con l’esibizione di cartelle cliniche documentatissime? Perché prendere il turno significa rispondere al senso compiutamente espresso nel turno precedente. Al nostro amico faceva difetto proprio questa competenza concernente il senso inteso nel detto, non certo l’intelligenza del significato, dal momento che la sua risposta sarebbe stata del tutto adeguata nel contesto di una conversazione clinica con il suo medico curante. La sua risposta non era insomma “pertinente”. La situazione avrebbe richiesto, probabilmente, un neutro e formale “Bene, grazie”. La pertinenza misura sempre questa sensibilità alla differenza significativa, al tratto distintivo (in fonologia sono detti, appunto, “pertinenti” i tratti fonetici distintivi che distinguono i due termini di un’opposizione distintiva). Una risposta pertinente è intelligente perché l’intelligenza in situazione è *phronesis*, è comprensione che riguarda (*pertinet*) il singolare e l’irripetibile.

In Aristotele, la *phronesis*, a differenza della scienza, il cui oggetto è il necessario, si muove nel dominio del contingente, vale a dire di ciò che per essenza può essere altrimenti da come è (*Et. Nic.* VI 5 1140 b 27). Sperber e Wilson hanno fissato nella presunzione di pertinenza il principio che specifica la comunicazione vivente, da loro identificata con la comunicazione «ostensiva». Il principio di pertinenza, infatti, non vale per la semplice comunicazione in codice. Non è richiesta, per esempio, a un telegrafista il cui compito è quello di trasmettere messaggi già costituiti codificandoli nel modo più efficace (1988, p. 235). Ma se la conversazione è jazz, essa, come si diceva, non può prescindere da un “orecchio”. L’“intonazione” è qui la capacità di essere pertinenti al senso che il detto intende, ma che non coincide con il “detto” del detto. L’ostensione delle cartelle cliniche era allora un risposta stonata. Nulla vieta, però, che anche quella risposta, in determinati contesti conversazionali, possa suonare come perfettamente pertinente, dal momento che anche la non pertinenza manifesta di una risposta può essere indice di un’altra, più profonda, pertinenza. Un’ostentata incompetenza comunicativa, come in questo caso, può infatti essere una risposta del tutto adeguata se, per esempio, voglio esprimere la mia insofferenza per l’eccessiva superficialità che caratterizza i rapporti umani e per la finzione che troppo spesso li contraddistingue. Anche la dissonanza e la cacofonia possono essere musica sublime. Lo sono, però, se, a loro modo, continuano a rispondere al senso espresso, se mantengono cioè ferma l’intelligenza del senso *implicato* nel detto, se non sono sordi alla differenza che, nella relazione di *implicazione*, separa il detto da ciò che esso fa intendere. Questa differenza è infatti quanto c’è di significativo in un atto comunicativo vivente e quanto invece necessariamente deve venire a mancare in una comunicazione che sia trasmissione codificata di messaggi.

#### 4.2.2 La grammatica ideale della conversazione

Dire di più di quanto si dice (Grice)

Tra i pochi saggi pubblicati da Paul Grice, quello che ha conosciuto una maggiore fortuna è senz’altro quello dedicato a *Logica e conversazione* (1975). Il suo tema, come è noto, è quello della «implicatura conversazionale», vale a dire il singolare (da un punto di vista logico) rapporto che, nella conversazione ordinaria, lega un detto al suo senso. La nozione di implicatura è infatti introdotta per spiegare come sia possibile fare quello che nella quotidianità dialogica non cessiamo mai di fare, ossia



comunicare di più e altro di quello che stiamo effettivamente comunicando. Il detto, nel turno conversazionale, è insomma stranamente “piegato”: non dice ciò che infallibilmente mostra e che, nella normalità dei casi, sebbene sia taciuto, è perfettamente chiaro a colui al quale è rivolto. Così se, per esempio, la signora sulla spiaggia, bella e seminuda, alla quale per cercare conforto alla mia solitudine mi sono avvicinato con una banale scusa (ho fatto, per esempio, amene considerazioni sul tempo), mi risponde evocando la presenza minacciosa di suo marito, devo trarne allora l'amara conclusione che la mia compagnia non è affatto gradita.

Dal punto di vista strettamente logico, tra questi detti non c'è rapporto alcuno. Che diavolo centra la mia riflessione sul sole implacabile che batte a mezzogiorno sulla spiaggia con la situazione matrimoniale della signora e con l'ubicazione geografica del consorte? Le due cose, chiamiamole *x* e *y*, sono *toto caelo* distinte, eppure *y* è una risposta pertinente a *x*, talmente pertinente da indurmi subito a lasciare prudentemente il campo (chiamiamo *z* questo altro turno conversazionale dettato dalla *phronesis*, dalla “prudenza”). Ho, come si suole dire, afferrato l'antifona. Nel turno, il detto implica quindi sempre qualcosa di più di ciò che dice, ed è questo qualcosa d'altro a fornirgli del suo senso. Ora, la logica formale è la scienza dell'inferenza valida. Che razza di inferenza, ci si può allora legittimamente chiedere, è in gioco nella conversazione? Lo stupore del logico puro per il funzionamento efficace della conversazione è uno stupore del tutto giustificato. È lo stupore di chi deve fare i conti con un tipo particolarissimo di implicatura, un'implicatura cosiddetta “non convenzionale”. «Gli implicature conversazionali – osserva infatti Grice – non fanno parte del significato delle espressioni il cui impiego li genera» (1975, p. 76). Nel detto *x*, astrattamente considerato, non c'è traccia di quell'approccio erotico che giustifica la risposta *y*, così come nel detto *y* non c'è di nuovo traccia di quel rifiuto minaccioso che renda comprensibile il mio comportamento di fuga *z*. Del resto, nemmeno in *z* c'è traccia della presa d'atto del mio fallimento come occasionale vitellone. Eppure tutti i protagonisti di questa scenetta da spiaggia hanno dimostrato di possedere una buona *phronesis* della situazione contingente.

Per spiegare questa implicatura Grice procede come l'etnografo dell'esempio di Wittgenstein: confronta la situazione conversativa ordinaria con un gioco condotto secondo regole fisse. Questo gioco i conversanti lo giocherebbero inconsapevolmente. La loro competenza comunicativa sarebbe quindi una competenza grammaticale implicita. Essi metterebbero in pratica disciplinatamente delle regole che non conoscono tematicamente. Al filosofo-teorico spetta allora il compito di portare a consapevolezza le regole di questo gioco. La conversazione si rivela così dotata di una grammatica ideale di cui ogni conversazione reale costituirebbe un'esecuzione particolare (caratterizzata, però, come vedremo subito, da una sistematica trasgressione di quelle stesse regole). A differenza di Wittgenstein, Grice non è sfiorato dal dubbio che la grammatica ideale della conversazione sia un portato dello sguardo teorico e nient'affatto qualcosa che giace inconsapevolmente al fondo degli atti comunicativi ordinari. Per stendere questa grammatica Grice procede kantianamente dal fatto alle sue condizioni di possibilità. Il fatto è una conversazione qualsiasi.

Ora, continua Grice, ogni conversazione, indipendentemente dal suo empirico contenuto, per essere riconosciuta, appunto, come *una conversazione*, deve essere anticipatamente intesa come scambio di informazioni che concerne soggetti coinvolti in un fare comune. Si sta insomma facendo qualcosa insieme con le parole e ci si riconosce reciprocamente come soggetti che contribuiscono alla riuscita dell'im-

Il Principio  
di Cooperazione  
e le massime  
della conversazione

presa comune. Grice chiama “Principio di Cooperazione” questo principio generale che i parlanti, nella conversazione, devono sempre rispettare pena il venir meno della stessa conversazione. Esso è enunciato nella forma di una regola imperativa:

Conforma (se vuoi stare nella relazione conversativa, *n.d.a.*) il tuo contributo conversazionale a quanto è richiesto, nel momento in cui è richiesto, nel momento in cui avviene, dall'intento comune accettato o dalla direzione dello scambio verbale in cui sei impegnato (1975, p. 60).

Non si tratta di una regola normativa, ma di una regola costitutiva. La differenza tra questi due tipi di regola, una differenza ben illustrata da John Searle, concerne il diverso rapporto che esse intrattengono con il contenuto da loro normato. Nel primo caso le regole si applicano a un contenuto già dato, godono cioè di una relativa estrinsecità; nel secondo caso, invece, che è quello che ci interessa, non regolano soltanto, ma creano e costituiscono il loro oggetto.

Le regole normative – scrive Searle – regolano un'attività già esistente, un'attività la cui esistenza è logicamente indipendente dall'esistenza delle regole. Le regole costitutive costituiscono e anche regolano un'attività la cui esistenza è logicamente dipendente dalle regole (1965, p. 92).

Il Principio di Cooperazione non regola dunque la conversazione, ma la costituisce *come conversazione*. In sua assenza non c'è nemmeno il fenomeno conversazione. La conversazione presuppone quindi la cooperazione. Essa nasce perciò sotto i migliori auspici, dal momento che un “fare” per essere “comune” richiede in qualche modo un reciproco riconoscimento e uguaglianza tra i soggetti in esso impegnati. Apel e Habermas ne trarranno, come avremo modo di vedere, conseguenze etiche rilevanti.

La natura di questo “fare” comune non è specificata da Grice, ma esso sembra appartenere al genere più ovvio di “fare” e cioè a quel fare “demiurgico” consistente nel tendere a un'opera, realizzata la quale si immagina che la conversazione abbia esaurito il suo compito e possa dirsi conclusa. Pur riconoscendo l'esistenza di altre finalità della conversazione – finalità, per esempio, strategiche miranti a determinare relazioni di potere (bisognerebbe tuttavia spiegare come questo genere di conversazione possa rientrare, senza immanente contraddizione, nella categoria del fare cooperativo) –, Grice non esita ad assumere come forma paradigmatica di fare cooperativo quello che mira alla ottimizzazione dello scambio informativo. La sua «grammatica ideale» sarà quindi formulata come se lo scambio di informazioni, il più efficace possibile, fosse l'opera esclusiva alla quale tende la conversazione ideale. Il Principio di Cooperazione si specifica poi in massime e sottomassime ispirate alla tradizionale sistemazione kantiana delle categorie. Esse riguardano la quantità, la qualità, la relazione e la modalità dell'informazione scambiata in una conversazione ottimale. La prima dice che l'informazione data deve essere adeguata a quella richiesta, la seconda che deve essere vera o verificabile, la terza che deve essere pertinente, la quarta richiede perspicuità ed economia espressiva. Nel caso del nostro amico che rispondeva con cartelle cliniche al “Come va?” del conoscente, è evidente che si assiste a una patente violazione almeno della massima della quantità e della relazione. Anche l'implicatura conversazionale è una sgrammaticatura, ma è una sgrammaticatura d'altro genere. Essa si presenta come una violazione *apparente* delle massime. Questa trasgressione avviene tuttavia sulla superficie del detto, se si sta insomma ai significati convenzionali trasmessi dalle parole, ai messaggi veicolati. In realtà il

Principio di Cooperazione è sempre presupposto in questi errori di ortografia, i quali dovranno perciò essere interpretati in modo da restare coerenti con la grammatica ideale della conversazione che si deve supporre sempre vigente (è una regola costitutiva).

Nel nostro esempio marittimo, A commentava la calura (x) e B diceva che il marito non era lontano (y). Il detto di A non è l'inteso di A e la risposta di B non è ciò che B, avendo perfettamente inteso il detto di A, a sua volta intende. Se esaminiamo la risposta di B alla luce del suo significato convenzionale, risulta violata certamente la prima, la terza e la quarta massima e, verosimilmente, la seconda. B non dà infatti un contributo informativo adeguato alla richiesta, non risponde in modo pertinente, non è perspicuo e probabilmente non dice nemmeno il vero. Ma siccome A suppone di essere in una situazione conversativa e dunque ritiene che il Principio di Cooperazione sia vigente, Egli deve inferire da quella risposta sgrammaticata di B ciò che essa non dice ma implica conversazionalmente. Solo a condizione che il detto di B intenda altro da quello che dice ("Togliti di torno!"), esso risulterà infatti adeguato sul piano della quantità, qualitativamente vero, relazionalmente pertinente e modalmente perspicuo. La deviazione dalla massima sul piano del detto è dunque una risorsa espressiva. La violazione è apparente e *significante*. Tramite essa si mostra implicato nel detto un senso differente dal detto (talvolta, come nel caso dell'ironia, addirittura opposto).

Si dà insomma implicatura conversazionale, secondo Grice, quando le massime non sono né semplicemente trasgredite (perché allora ci sarebbe solo incompetenza comunicativa ed entropia della conversazione) né rispettate sul piano della "lettera" (perché allora non si darebbe implicatura conversazionale), ma sono "sfruttate".

Lo sfruttamento  
delle massime

Un modello generale per l'inferenza di un'implicatura conversazionale potrebbe essere il seguente: «A ha detto che p; non c'è motivo di ritenere che A non stia osservando le massime o almeno il Principio di Cooperazione; A non potrebbe aver detto ciò che ha detto a meno che non creda che q; A sa (e sa che io so che egli sa) che sono in grado di rendermi conto che è necessario supporre che egli creda che q; A non ha fatto nulla per impedirmi di credere che q; A intende farmi credere, o almeno mi lascia libero di credere che q; quindi A ha implicato che q» (Grice 1975, p. 66).

L'implicatura è una *regola costitutiva* della conversazione. Se essa non si desse, se, sul piano del detto, fossero rispettate le regole della grammatica ideale tracciata da Grice, non ci sarebbe più conversazione. L'implicito non è accidentale, ma essenziale per la definizione stessa del fenomeno (Grice sfiora questo punto quando dice che l'implicazione è "indistaccabile"). Il che comporta una conseguenza epistemologica fondamentale, che Grice non trae: una conversazione che fosse del tutto trasparente nei suoi presupposti, nella quale cioè non fosse in gioco un senso mai pienamente costituito e sempre, quindi, da ricercarsi tra le pieghe del detto, non sarebbe più una conversazione. Sarebbe forse uno scambio ottimale di informazioni tra due macchine programmate per comunicare, ma niente di vivente e di attuale. Il modello dal quale Grice prende le mosse per comprendere il funzionamento dell'implicatura conversazionale non è dunque la conversazione "ideale" alla quale ogni conversazione empirica si avvicinerrebbe per approssimazione. È piuttosto ciò che ogni conversazione non può non diventare una volta che venga confrontata con un gioco condotto secondo regole fisse. Solo allora la competenza comunicativa si fa analoga

a una competenza “grammaticale”, della quale è possibile tracciare una “teoria”. In sé, però, la competenza comunicativa è una competenza pragmatica concernente il contingente, una *phronesis* ermeneutica.

L'implicazione  
conversazionale  
come inferenza  
ipotetica

L'implicazione conversazionale è un'inferenza, sebbene sia impropria dal punto di vista del significato dei termini ( $p$  non implica “convenzionalmente”  $q$ ). Essa è però del tutto corretta se riferita al contesto comune condiviso. Il medio di questa implicazione – vale a dire ciò che rende argomentabile il passaggio da  $p$ , il detto, a  $q$ , il senso non detto del detto –, è, per Grice, la presupposta cooperazione comunicativa. È interessante notare in che rapporto stiano  $p$  e  $q$  in questa implicazione ( $p \supset q$ ). Si tratta di un'inferenza che non è analitica, perché le premesse non contengono già la conclusione.  $Q$  è un *novum* rispetto a  $p$ . Non è nemmeno un'inferenza sintetica induttiva, dal momento che  $q$  non differisce da  $p$  solo per grado.  $Q$  è qualitativamente diverso da  $p$ . Come *insiste* dunque il senso in un turno conversazionale? Vi insiste *virtualmente* al modo di una ipotesi. L'implicazione conversazionale è un'inferenza abduttiva, secondo la classificazione proposta da Peirce (1878a). Spetta alla risposta di B portare ad attualità questo senso virtuale che fa da ombra al detto esplicito di A (l'inteso del suo detto). Nella conversazione vivente il senso non è dunque il trasportato e la comprensione non è decodifica. Se vogliamo, è il messaggio ( $p$ ) a fungere da medium di  $q$ .  $Q$  non è “dato”. A esser “dato” è  $p$ .  $Q$  emerge in modo precario nel corso della conversazione, come l'effetto dell'interpretazione di  $p$ .  $Q$  “sarà dato” nella risposta di B a  $p$ . Ogni turno conversazionale attualizza così il senso implicato nel detto precedente.

Il senso è perciò inferito ipoteticamente ed è ermeneuticamente aperto. “A ha implicato che  $q$ ” è infatti una conclusione solo probabile, come tutti, purtroppo, ben sappiamo, se non altro per l'incomprensione profonda di cui, così spesso, ci sentiamo vittime. Chi parla è titolare del senso solo formalmente. Il suo “voler dire” si attualizza solo nella risposta di B, che glielo restituirà nella forma di una nuova implicatura conversazionale, anch'essa da attualizzare, *ad infinitum*. Il senso, insomma, si piega e non cessa mai di ripiegarsi producendo a ogni nuova piega una sua nuova figura complessiva che non si lascia ridurre all'antecedente. Siccome nel sillogismo le premesse fungono da causa della conclusione, il tipo di causalità in gioco in questa inferenza conversazionale non risulterà allora essere né quella meccanica né quella finale. Si tratta, piuttosto, di quel terzo e più originario tipo di causalità che Bergson ha scorto all'opera nei fenomeni caratterizzati dall'efficacia del tempo. L'effetto contiene sempre qualcosa di più e di diverso da quanto era dato nella causa: non è informazione decodificata ma, sempre, informazione elaborata, interpretazione (Ronchi 1990, p. 151 ss.).

#### 4.3 La struttura dell'enunciato

L'implicazione conversazionale caratterizza la struttura generale dell'enunciato. Per “enunciato” intendiamo qui l'unità *naturale*, “translinguistica”, della comunicazione in atto. Enunciato, come vedremo, è solo un altro modo per indicare ciò che, sulla base delle indagini etnometodologiche, abbiamo chiamato turno conversazionale. Comunicare per enunciati significa, quindi, stare nella conversazione, osservare il generalissimo Principio di Cooperazione che presiede, come regola costitutiva, a ogni comunicazione reale.  $P \supset q$  (implicazione conversazionale) è la regola costi-

tutiva della significazione quotidiana, dove  $q$  indica proprio il modo singolare in cui in quel contesto è dato  $p$ , il modo cioè in cui  $p$  deve essere inteso nell'ambito di quella conversazione determinata che ha luogo "qui e ora" tra questi soggetti.  $Q$  fissa per così dire la cornice nella quale ha luogo la denotazione. Stabilisce la "forza" di  $p$ , decide *come* esso debba essere "preso". Per stare ai nostri esempi,  $p$  poteva essere preso *come* scusa per un approccio oppure *come* semplice commento sul tempo. Il *che cosa* è detto non può quindi prescindere dal *come* è detto questo *che cosa*, non può, cioè, essere astratto dalla dimensione del *dire* – definita, dalla teoria degli atti linguistici, "illocutiva" –, pena la fine della relazione conversativa. La competenza comunicativa è infatti, come abbiamo visto, una competenza pragmatica (una *phronesis*) che concerne proprio il senso virtuale di quanto è detto.

#### 4.3.1 Senso e significato

Per comprendere la struttura generale dell'enunciato possiamo fare riferimento alla celeberrima distinzione tra senso (*Sinn*) e significato (*Bedeutung*) proposta da Gottlob Frege, in *Funzione e concetto* del 1891 e poi ripresa nel più noto *Senso e denotazione* del 1892. Frege infatti poneva in relazione il segno materiale con due entità tra loro differenti e tuttavia sempre implicate: quella, appunto, del senso e quella del riferimento o della denotazione del segno (la sua *Bedeutung*). Il riferimento di un segno è sempre dato alla luce di una modalità del riferimento. Si riferisce a qualcosa attraverso un senso determinato. Nessuna *Bedeutung* è data senza questo *Sinn* presupposto. Non vi prescinde, almeno, nella comunicazione ordinaria, mentre solo nella costruzione di un linguaggio altamente formalizzato, che voglia quindi funzionare come medium di una comunicazione in assenza di ogni comune contesto condiviso, il linguaggio aspira a raggiungere questa autonomia. (Bisognerebbe però poi chiedersi se possa ancora chiamarsi comunicazione un enunciato che faccia astrazione dalla dimensione del senso.) Che cosa è mai infatti un detto che non è detto da nessuno in particolare a nessuno in particolare e che si riferisce a qualcosa che è sempre indipendentemente da ogni contesto? Che cosa è un detto resecato dalla forza del dire? Non sarebbe forse, come temeva il vecchio Platone, un detto "stupido" che del dire autentico mantiene solo l'apparenza, ma che in realtà ne è solo un vuoto simulacro, «un giardino di Adone»?

Riferimento  
e modalità  
del riferimento  
(Frege)

L'esempio, portato da Frege in *Funzione e concetto*, è quello del pianeta Venere che può essere il denotato di enunciati dal senso diverso, a seconda che esso sia inteso come la "stella del mattino" oppure come la "stella della sera". Il riferimento è lo stesso (per noi che lo sappiamo...), ma la modalità in cui esso è dato è differente. Un altro esempio può aiutarci a comprendere questa distinzione fregeana: per un indiano delle praterie del Nord-Ovest americano che per la prima volta vedeva sferragliare ciò che il cow boy chiamava un treno a vapore, quello che aveva davanti agli occhi era invece un "cavallo di ferro". Così il riferimento di quel segno sbeffante sulla prateria gli era dato. Questa era la sua ipotesi...

Il senso funge insomma da *interpretante* del segno. L'interpretante è un termine tecnico della semiotica di Charles Sanders Peirce. Lo utilizziamo perché chiarisce bene la natura del senso nella sua accezione fregeana. L'interpretante non è l'interpretazione soggettiva del segno, come se ciascuno potesse come meglio crede dare valore ai segni.

L'interpretante  
in Peirce

Esso è piuttosto l'essenza o l'*eidōs* immateriale che ogni segno, appunto per essere un segno, intenziona preliminarmente e attraverso la quale qualcosa gli è dato co-

me sua *Bedeutung*, come stella del mattino oppure come cavallo di ferro. L'interprete media il riferimento del segno ancorandolo a una visione intersoggettivamente condivisa della realtà. Frege distingue infatti la semplice «immagine mentale» generata dal segno, che è qualcosa di privato, dal senso che è invece qualcosa di pubblico e di condiviso, «e non è dunque una parte o un modo della psiche individuale» (Kenny 1995, p. 135; Frege 1892).

È, per esempio, alla luce di due ben diverse «epistemologie» (per usare l'espressione nell'accezione costruttiva cara a Gregory Bateson) che quel complesso di comportamenti adolescenziali (e femminili) caratterizzati da inedia indotta, attivismo frenetico e arresto del normale sviluppo sessuale, possono essere classificati come prova di santità oppure come anoressia nervosa. Nel primo caso a fungere da interprete è la concezione ascetica cristiana, nel secondo la laicissima scienza medica. Si tratta, comunque, di sensi intersoggettivi che costituiscono l'ossatura di quanto è trasmesso tramite addestramento da una generazione all'altra. Gli interpretanti costituiscono, quindi, il contenuto relativamente stabile di quanto Lotman chiamava una semiosfera culturale.

Frege, che nei saggi in questione si interrogava sulla relazione di identità, poteva così concludere che dall'affermazione cosmologica della medesimezza della stella serale e di quella mattutina risultava allora un autentico accrescimento della conoscenza, dal momento che poneva in una relazione di identità segni con sensi differenti. Si tratta di un giudizio sintetico che nel predicato aggiunge qualcosa che non era già analiticamente implicato nel soggetto. Per chi nei comportamenti autodistruttivi della giovane fanciulla sentiva i profumi della santità, ammettere che si tratta di una patologia nervosa può costituire infatti un notevole choc ermeneutico (e viceversa).

L'«in quanto ermeneutico» (Heidegger)

Ma ciò che ci interessa sviluppare della posizione fregeana è il fatto che essa riconosce come fondamento della significazione, a ogni livello, la struttura dell'implicazione conversazionale. In ogni enunciato, insomma,  $P \supset q$ . *P, come tale*, nella sua astratta «inseità», resecatò, come avrebbe detto Heidegger dal suo «in quanto ermeneutico», non è perciò mai dato. Quando crediamo di avere a che fare con un puro  $p$ , per esempio nella notazione scientifica che si pretende obiettiva e impregiudicata, è perché presupponiamo un  $q$  tacito e inavverito al quale  $p$  è conversazionalmente relato. In  $p$  «in sé» presupponiamo il  $q$  rappresentato dalla teoria, vale a dire da quel particolare atteggiamento (storicamente determinato) che, grazie alla «stravagante» iniziativa di alcuni greci (l'espressione è di Husserl), ha preliminarmente trasformato il mondo-della-vita in un mondo-oggetto a disposizione di uno sguardo di sorvolo, il quale, non aderendo più a nessun luogo determinato, lo contempla come un tutto dato e compiuto e lo disvela nella sua eterna struttura ideale.

Presupponiamo, insomma, ciò che, con un'espressione inevitabilmente schematica, possiamo chiamare l'«Occidente» e la sua idea di verità oggettiva depurata, una volta per tutte, da tutto il retaggio dei saperi e delle pratiche tradizionali, ormai decaduti al rango di superstizione o idolatria. *Per questo spettatore panoramico e solo per lui* (per questo *interprete*) – per questo  $q$  – è possibile allora qualcosa come un  $p$  «in sé». Con la nostra semplice presunzione di obiettività poniamo, quindi, anche la verità eterna di quella teoria storicamente determinata che ha prodotto questa idea di verità. Siamo, senza avvedercene, solerti funzionari di questa verità che «mai non tramonta».  $P \supset q$  anche e soprattutto in questo caso, un  $q$  che non dice, ma di cui presuppone l'anticipata condivisione.

Ogni enunciato, perfino l'enunciato apparentemente più obiettivo, presuppone sempre un senso – una modalità del riferimento – come suo sfondo e orizzonte. Ogni enunciato ha la natura dell'entimema, dove *Q* è la premessa taciuta ed è la premessa che si assume come preliminarmente e ovviamente condivisa: confermarla o metterla in questione è la posta in gioco della comunicazione reale. Come osservava Grice, diciamo sempre di più di quello che stiamo dicendo e questo altro che non diciamo è quello che veramente conta nell'ambito della conversazione vivente. Perché da esso dipende il senso di quello che stiamo dicendo ed è verso questo senso implicito che è orientata tutta la comprensione (e la competenza comunicativa) di chi ci ascolta.

Per ogni comunicazione reale vale insomma quanto, in una lettera a Ludwig von Ficker, Ludwig Wittgenstein enigmaticamente scrisse, nel 1919, a proposito del suo *Tractatus*: «La mia opera consta di due parti, di ciò che ho scritto, e di tutto ciò che non ho scritto. È proprio questa seconda parte è quella più importante» (1922, p. VII). Stiamo naturalmente forzando il significato di questo passo che, come è noto, alludeva alla indicibilità in proposizioni della scienza naturale di ciò che ha più alto valore per il filosofo, l'etica e l'estetica (il buono e il bello). Ma la nostra prudenza nell'utilizzare queste righe non deve essere eccessiva e non deve, soprattutto, perdere di vista la continuità di fatto esistente tra questa appassionata espressione wittgensteiniana e quanto più sommestamente egli constatava in quel luogo del *Tractatus* ove aveva scritto: «Le tacite intese per la comprensione del linguaggio comune sono enormemente complicate» (1922, 4.002). Ciò che fonda la significazione quotidiana del detto – Wittgenstein nel *Tractatus* la chiama «forma di raffigurazione» – non sta nel detto e tuttavia è verso di esso che sempre si orienta la comprensione. Proprio questa seconda parte è, insomma, quella più importante.

Una lettera  
di Wittgenstein

#### 4.3.2 La relazione figura-sfondo

Possiamo allora procedere a una chiarificazione della struttura generale dell'enunciato. Il punto chiave è stabilire in che rapporto stanno le sue due parti implicate, il detto e il non detto, l'esplicito e l'implicito, la *Bedeutung* e il *Sinn*. Si tratta di sfuggire all'illusione dell'opposizione disgiuntiva. La tentazione sarebbe infatti quella di concepire il detto in opposizione al non detto come l'altro *dal* detto. La logica formale è infatti a due valori: o qualcosa è detto o qualcosa non è detto. Acceso o spento, *tertium non datur*. Se si vuole comprendere la potenza arcana della comunicazione, bisogna invece sforzarsi di pensare l'implicito nella sua relazione con l'esplicito, come l'implicito *di* quell'esplicito, il non detto *di* quel detto. Bisogna rinegoziare quell'*aut* disgiuntivo alla luce di una riconsiderazione del carattere soggettivo di quel genitivo. Solo così faremo luce su quella capacità straordinaria che, secondo Gorgia, ha la parola. Con il suo piccolissimo corpo, scriveva infatti il grande sofista, essa può compiere «le opere più divine»: indurre all'azione, modificare i comportamenti, persuadere e addirittura guarire. Nei termini propri al Wittgenstein della lettera a von Ficker bisognerà cercare di pensare l'indicibile («la seconda parte») come ciò che non cessa mai di dirsi nel dicibile (nella «prima parte») come l'indicibile *del* dicibile, come la seconda parte *della* prima parte, seconda parte che si mostra *nella* prima essendo differente per natura da essa e di fatto assente in essa. Per farlo occorre supporre che il senso sia implicato nel riferimento al modo del rapporto figura-sfondo studiato dalla psicologia della Gestalt. Il paragone è nostro, ma crediamo che ben si adatti alla questione che stiamo discutendo e si conformi a quanto è stato avanzato in sede di analisi del linguaggio ordinario dagli studiosi di pragmatica, in particolare da John Searle e da Oswald Ducrot.

Il detto e il non detto

Il tematico  
è problematico

Nella relazione figura-sfondo, che la psicologia della forma pone a fondamento di ogni strutturazione del campo percettivo, il tematico (la figura) e il non tematico (lo sfondo) si pongono nella relazione del posto e del presupposto. Nessuna figura è data senza uno sfondo rispetto al quale essa prende rilievo. Anche il più elementare vissuto psichico deve strutturarsi secondo questa modalità. Se l'intenzionalità definisce, a qualsiasi livello, la coscienza, questo significa che c'è sempre un *tema* nel campo della coscienza. Qualcosa è posto dinanzi a essa, qualcosa fa "problema". Come infatti abbiamo già visto, tematico e problematico hanno la stessa origine, perfino dal punto di vista etimologico. *Problema* deriva da *proballo*, che significa gettare avanti. *L'ob-jectum* è ciò che è gettato di fronte. È il tema, il problema. Ma niente può emergere nella sua dimensione oggettiva come correlato noematico dell'intenzionalità se, al tempo stesso, qualcos'altro non retrocede sullo sfondo, come sfondo rispetto al quale quel qualcosa prende rilievo. Il retrocedere non è cronologicamente successivo all'emergere. I due movimenti sono lo stesso movimento e per pensare questa contemporaneità bisogna fare riferimento alla natura atopica dell'*exaiphnes* del *Parmenide* platonico, vale a dire a quell'istante fuori dal tempo (dal tempo inteso come successione) che permette, appunto, al tempo-successione di scorrere, di passare.

L'istante  
del mutamento

Il tempo non è fatto, secondo Platone, di presenti che si succedono. Come potrebbe, infatti, il presente smettere di essere presente e diventare passato se non essendo in un punto – un punto altamente paradossale ("atopico") – presente e passato allo stesso tempo? Se il presente passa, chiedeva lo Straniero di Elea a un giovanissimo e sconcertato Socrate: «Quando passa?». La successione per poter essere possibile presuppone, quindi, un punto che non appartiene al tempo-successione (di qui la sua paradossale a-topia, la sua mancanza di luogo), dal momento che funge da soglia che articola un campo temporale, facendo retrocedere qualcosa nel passato e facendo emergere, sullo sfondo di questo passato, qualcosa di attualmente presente.

Allo stesso modo, nella percezione concreta, l'emergere della figura e il retrocedere dello sfondo implicano una soglia immateriale che non sta nel campo percettivo, ma senza la quale non si darebbe articolazione del campo percettivo e, dunque, nemmeno percezione di qualcosa *in quanto* qualcosa. La natura di questa soglia è quella impalpabile *differenza* che, come ricordava Gregory Bateson citando lo spaesamento del materialista Fechner, è il fondamento di possibilità di ogni significato, il nulla adimensionale e immateriale che è causa efficiente della percezione.

Nulla impedisce che ciò che era sullo sfondo diventi, a sua volta, tema, ma la struttura della percezione resta immutata. La differenza resta agente come fondamento eterno, come si può facilmente verificare tentando di prendere insieme in un unico colpo d'occhio figura e sfondo. Possiamo ribaltare la nostra attuale percezione e, come avviene in tanti elementari esempi sperimentali che utilizzano figure ambigue, vedere adesso due teste dove prima c'era soltanto un'anfora, ma non potremmo mai vedere simultaneamente le teste e l'anfora. Tra la figura e lo sfondo si dà contraddizione, *aut* disgiuntivo: o le teste o l'anfora. D'altronde, figura e sfondo sono sempre implicati in un abbraccio inestricabile. La ristrutturazione del campo percettivo avviene sempre improvvisamente e l'«improvviso» è infatti la traduzione più adeguata di quel platonico *exaiphnes*, che, non a caso, san Paolo assumerà come il solo tempo-non tempo della conversione: o idolatri o cristiani.

Che cosa è la  
"coscienza"?

Ne risulta una conseguenza capitale per la definizione stessa della coscienza. Alfred Schütz, nelle sue *Reflections on the Problem of Relevance*, l'ha così riassunta:



Sarebbe insensato cercare un primo tema (primo cronologicamente) nel nostro pensiero dal momento che non è possibile concepire la coscienza senza la sua strutturazione in tema e orizzonte (1970, p. 34).

La coscienza è, per così dire, sempre divisa in due parti: una prima parte che è quella costituita dall'oggetto intenzionato, da ciò che essa "pone" o meglio "pro-pone" (pone come oggetto innanzi a sé), e una "seconda parte" che è quella rappresentata dallo sfondo di quell'oggetto, da ciò che il posto, per essere appunto *posto di fronte*, "pre-suppone".

La coscienza è sempre un presente che implica un passato come suo orizzonte. È sempre già nata, è sempre già in atto. Non ha un cominciamento assoluto. È sempre nel mezzo. Non possiamo nemmeno dire, se non metaforicamente, che essa è divisa in due parti, perché si divide solo qualcosa che già in qualche modo esiste. Si divide una sostanza. La coscienza è piuttosto da intendersi come l'aver luogo di questa differenza, il suo *evento*, che, come la soglia asostanziale dell'esempio di Peirce, disloca ai suoi estremi un proposto e un presupposto, una figura e uno sfondo. Se si rappresenta con una barratura (/) la differenza della figura dallo sfondo (figura/sfondo), differenza che articola il campo percettivo, l'evento della coscienza, nella sua asostanzialità, è interamente raffigurata da questa barratura e solo da essa.

Tuttavia, dobbiamo ammettere con Wittgenstein che delle due parti, «proprio questa seconda parte è quella più importante». È la più importante perché, a differenza del tema, è sottratta a ogni possibile dubbio. Vi è sottratta perché viene prima della possibilità stessa del dubbio. Il tematico è infatti per sua stessa natura problematico. Guadagnando gli onori della ribalta, esso infatti si sottopone al giudizio. Di esso si può sempre dubitare. Il procedere metodico del dubbio cartesiano consisteva infatti proprio in questa tematizzazione di tutto ciò che nella mentalità della sua epoca giaceva sullo sfondo, come qualcosa di ovvio. Farlo emergere era già sufficiente per poterlo dichiarare non falso, ma passibile di dubbio e, quindi, inutilizzabile ai fini della costruzione di un sapere certo. Lo sguardo della coscienza ha un potere dissolvente al quale nessuna realtà è in grado di resistere (nemmeno l'*ego cogito* cartesiano vi è riuscito...).

Il potere dissolvente  
della coscienza

Questo doveva inquietare i contemporanei di Socrate, che vedevano in lui la sintesi suprema di quella potenza corrosiva della ragione che aveva mandato a picco tutti i fondamenti sui quali era costruita la *polis*. Ma se la relazione figura/sfondo è strutturale, se la coscienza è l'evento di questa stessa differenza, allora insieme al proposto, al tematico e al problematico, si dà sempre, come suo orizzonte, un presupposto, un non tematico, che gode di una certezza anteriore a ogni dubbio perché esso non è saputo, ma per così dire, "agito" nel momento stesso in cui qualcosa è tematizzato. Emergenza della figura e retrocessione dello sfondo sono infatti lo stesso evento.

Nelle sue ultime riflessioni, Ludwig Wittgenstein ha mostrato come ogni sapere argomentativo riposi sempre su un fondamento che è estraneo a ogni argomentazione, su un tessuto di certezze che non sono evidenze della ragione, ma credenze letteralmente infondate. Con ciò, egli non voleva semplicemente relativizzare la boria della scienza occidentale, che si sente titolare di una verità esclusivamente razionale. Egli, in realtà, introduceva la relazione figura-sfondo, con tutto ciò che ne consegue, nella dimensione del sapere in generale. La sua era un'analisi *formale* del sapere che valeva per il sapere in quanto tale. Ogni sapere, per essere sapere *di qualcosa*, deve presupporre agente alle sue spalle un non-sapere, che non è ignoranza,

Della certezza  
(Wittgenstein)

ma certezza incrollabile proprio perché non saputa, non tematizzata e non problematizzata. Si tratta di una certezza *agita*. Come in un qualsiasi gioco, ogni mossa ha la sua regola esplicativa, non vi è, né vi può però essere in quel gioco che stiamo giocando una regola che espliciti la regola stessa, il suo perché. La catena pedagogica delle ragioni esplicative ha sempre termine in una roccia dura, di cui si fa esperienza quando il maestro, spazientendosi per le domande del bambino, risponde tautologicamente che si fa così *perché si fa così*. A un certo punto, domandare diviene insensato. Là si tocca il fondamento, la si tocca il non sapere che il sapere presuppone come suo perdurante sfondo.

Le *questioni* che poniamo, e il nostro *dubbio* – scrive Wittgenstein –, riposano su questo: che certe proposizioni sono esenti da dubbio, come se fossero i perni sui quali si muovono le altre. In altre parole: fa parte della logica delle nostre ricerche scientifiche, che *di fatto* certe cose non vengono messe in dubbio (1969a, p. 54).

Le *proposizioni* hanno dei *presupposti* che non vengono prima di esse, ma che sono dati con esse come le condizioni di quelle *proposizioni*. La scienza normale si muove sempre, direbbe Kuhn, nell'alveo di un paradigma che ha il carattere dell'ovvietà. *Ogni proposizione è un entimema*. Nulla vieta, naturalmente, che ciò che era sullo sfondo emerga ora in primo piano. Le rivoluzioni scientifiche hanno luogo e anche le certezze incrollabili del senso comune possono essere relativizzate. La premessa taciuta nel sillogismo retorico può essere investita dalla luce dissolvente della coscienza. Resta comunque l'intrascendibilità formale di quella relazione figura/sfondo, che è, al tempo stesso (nello stesso istante) una relazione di *implicazione* – lo sfondo è lo sfondo *della* figura – e di *differenza* – lo sfondo è ciò che va a fondo quando la figura emerge. Anche la nuova proposizione, che attualizza il senso implicito della vecchia proposizione, fisserà come proprio sfondo non tematico dei presupposti che, per natura, si sottraggono all'ambito di ciò che è manifesto. *L'implicito non è mai esplicitabile*.

#### 4.3.3 La nozione di presupposizione

La teoria degli atti linguistici

Chiediamoci allora qual è il fenomeno che la teoria searliano-austiniana degli atti linguistici, come, per altre vie, la pragmatica del linguaggio di Ducrot e della sua scuola, ci pone sotto gli occhi, mandando in frantumi ogni speranza di poter ridurre la comunicazione allo schema standard codice-messaggio. Queste raffinate analisi della comunicazione quotidiana intendono, in ultima istanza, l'enunciato sul modello figura/sfondo. Ciò che è manifestamente comunicato implica sempre uno sfondo che non è parte del contenuto proposizionale, ma che è posto in essere per il solo fatto di essere comunicato. Il detto ha sempre una "forza illocutiva" che va al di là del piano esclusivamente semiotico-linguistico. Questa forza concerne il *dire*.

Non riguarda cioè il *detto* astrattamente inteso, non riguarda il suo contenuto proposizionale. Essa scaturisce, piuttosto, da *come* il detto è detto, dal suo evento singolare e contestuale. Il dire inteso quindi verbalmente come *atto* del dire è lo sfondo sul quale risalta il detto. Il messaggio acquisisce il suo specifico significato sul suo tacito fondamento, nello stesso modo in cui una figura per emergere come tema implica il vigere, necessariamente non tematico, di uno sfondo. Può essere l'accento, il tono, il gesto, l'ordine delle parole, la punteggiatura, il modo dei verbi – oppure può essere il ricorso ai cosiddetti verbi "performativi" (verbi che, come

“promettere” o “scommettere”, non designano azioni, ma sono già essi stessi azioni che facciamo parlando): in ogni caso ogni detto implica sempre uno sfondo che mostra come deve essere “preso” quello che effettivamente si dice, per esempio, come una scommessa, una promessa, un ordine, un chiarimento ecc. Spesso, continua Searle, non è nemmeno necessario fare ricorso all'appropriato indicatore di funzione. Il contesto comune condiviso s'incarica di chiarire da solo il tipo di forma illocutiva dell'enunciato, vale a dire quale atto illocutivo il parlante esegue nel produrre la frase. Il contesto e gli indicatori di forza illocutiva stabiliscono così la cornice nella quale soltanto qualcosa può emergere come un significato. Nella conversazione reale, nota Ducrot, tali indicatori fissano, per così dire, «il prezzo da pagare perché la conversazione possa continuare» (1972, p. 91).

Sebbene per lo più sfugga alla nostra attenzione, la più banale conversazione è sempre una continua rinegoziazione dei presupposti che tramite il detto esplicito i conversanti non cessano di “scambiarsi”. Per questo suscitava stupore la risposta di chi al formale “Come va?” del conoscente reagiva con l'ostensione delle cartelle cliniche. Se infatti l'enunciato è sempre un enunciato a presupposti, se, insomma, l'atto illocutivo definisce l'unità naturale della comunicazione (= turno = implicazione = enunciato), allora ogni enunciato definisce con la sua sola esistenza una categoria di enunciati suscettibili di continuarlo e, contemporaneamente, una categoria di enunciati che non lo continuano. L'ostensione delle cartelle cliniche non corrisponde al senso presupposto come sfondo del primo enunciato. Non lo continua, ma opera una rinegoziazione radicale dello sfondo, che non può non suscitare una sensazione perturbante di disordine nel primo locutore.

Ducrot ha felicemente paragonato la situazione in cui si trovano i conversanti a quella dello scambio tramite dono. Ed è certamente un fatto di rilievo ritrovare questa analogia, per noi cruciale, in uno scienziato assolutamente scevro da ogni volo speculativo. Il dono, si diceva, prima di essere dono di qualcosa è dono di se stesso. Esso dona il legame sociale. Chi riceve il dono è obbligato a contraccambiare se non vuole interrompere la comunione fatica che il dono pone in essere. Attraverso il dono ricambiato a usura si conferma la propria partecipazione alla comunità. Allo stesso modo, scrive Ducrot, il locutore con il suo enunciato non solo dice qualcosa (“Come va?”) ma fissa dei presupposti, che sono come lo sfondo del detto implicato implicitamente nel detto, ma non letteralmente presenti nel detto. L'interlocutore è allora “obbligato” a rispondere secondo i presupposti, «vale a dire, se si prende sul serio la comparazione classica della parola con lo scambio, a rendere i presupposti» (1970, p. 93). “Bene, grazie. E lei?” è la risposta-dono che restituisce a usura (un'usura resa manifesta dalla sua natura iterativa e pleonastica) il presupposto e che conferma la partecipazione alla stessa microcomunità comunicativa. Gli etnologi raccontano, però, che un dono può essere anche rifiutato. Sulla comunità si abbatte allora la minaccia della disgregazione. L'interruzione del circolo del dono ha sempre il significato della guerra civile possibile. Nella conversazione, il rifiuto del dono ha la forma della messa in questione dei presupposti impliciti nel detto del locutore. La potenza dissolvente della coscienza fa allora capolino e, in modo impertinente, tematizza ciò che funziona solo restando sullo sfondo. È la bambina che ad alta voce commenta la nudità del re portando in primo piano quanto per tutti doveva restare non visto. La conversazione che continua dopo la contestazione dei presupposti, scrive Ducrot, «non è allora più lo stesso dialogo che il locutore aveva considerato e offerto» (1970, p. 92). Nella comunicazione quotidiana tale interruzione segna infatti una *impasse* che trasforma un *débat* in *querelle*.

Il “dono”  
dei presupposti

La conversazione filosofica come problematizzazione dei presupposti

Di sfuggita possiamo osservare a questo proposito che quanto costituisce una falla nella conversazione ordinaria è invece lo specifico di un'altra conversazione, che di questa continua problematizzazione del presupposto fa la sua specifica risorsa. La *conversazione filosofica* è infatti quella conversazione nella quale, a differenza della conversazione ordinaria, non si cessa mai di chiedere ragione di quanto si sta dicendo. Ogni presupposto, ogni ovvietà, è infallibilmente tematizzata (= problematizzata) in uno sfinente ma entusiasmante processo di disoccultamento che costituisce tutta la vitalità della pratica filosofica. Socrate, insomma, che procede intorpidendo il suo interlocutore, mettendo in questione con la sua ironia tutte le catene argomentative abituali, costringendo il locutore a ritornare costantemente sulle implicazioni conversazionali del suo detto. Non a caso Socrate sarà messo a morte dagli Ateniesi, colpevole, a giudizio dell'Areopago, di aver cercato di dissolvere con la sua pratica "sofistica" il legame che teneva insieme la comunità (il capo d'accusa era quello di empietà e di corruzione).

Dal punto di vista della pragmatica della comunicazione, Socrate è, a tutti gli effetti, un "incompetente". Non risponde a tono e per questo la sua difesa in occasione del processo sarà, dal punto di vista dell'efficacia pratica, fallimentare. Tuttavia questa incompetenza comunicativa coincide con la sua strapotenza teoretica, con la sua capacità, cioè, di vedere (*theorein* = vedere) quanto per i suoi concittadini restava sempre non tematizzato sullo sfondo (questo è quanto racconta il mito platonico della caverna!). Quando il suo amico Platone eleggerà la conversazione a modello esclusivo del sapere filosofico, lo farà riferendosi a questa sublime conversazione, così distante dalla chiacchiera che ha luogo al mercato o presso i tribunali. Essa rende possibile una comunione fatica d'altro genere rispetto a quella assicurata dalla chiacchiera. Attraverso essa non circola il legame sociale già costituito, quello che deriva dalla tradizione e dalla partecipazione fattuale a una determinata comunità.

Nella parola donata all'altro non viene semplicemente e tacitamente ribadita un'appartenenza territoriale, etnica. Non avevano, quindi, torto gli Ateniesi a sospettare di Socrate. Da quella conversazione sublime viene infatti delineato «un altro modo dell'accomunamento e una nuova forma di comunità» (Husserl 1954, p. 335), alternativa alla comunità realmente data. Questa nuova comunità, come ogni comunità, ha il suo il suo fulcro in un senso condiviso, *ma condiviso nel modo della problematizzazione incessante*. La comunità filosofica è infatti, come ha scritto Husserl alla fine della sua vita, quella comunità che non accetta nulla che sia semplicemente dato, nessun presupposto che non sia anche, «sempre di nuovo», tematizzato e sottoposto a critica.

Ciò assume – scriverà ancora il filosofo tedesco – la forma di una prassi di genere nuovo, di una critica universale di qualsiasi vita e di qualsiasi fine della vita, di tutte le formazioni culturali e di tutti i sistemi culturali che già sono sorti nel corso della vita dell'umanità e dei valori che li reggono espressamente e implicitamente (gli "sfondi" del detto, dunque, *n.d.a.*) [...] [Questa critica universale] finisce per investire tutte le norme tradizionali, le norme del diritto, della bellezza, della finalità, dei valori personali riconosciuti, i valori del carattere personale, ecc. (1954, pp. 341 e 345).

L'implicito e il letterale (Ducrot)

L'introduzione dell'implicito all'interno del letterale – come l'indicibile *del* dicibile, lo sfondo *della* figura ecc. – ha per la teoria standard della comunicazione effetti de-

vastanti. L'assimilazione «troppo facile» della comunicazione con un gioco condotto secondo regole fisse viene infatti messa radicalmente in questione. La competenza comunicativa si rivela eterogenea a una competenza puramente grammaticale. L'impossibilità di ridurre la comunicazione a codificazione e la competenza a padronanza di un sistema di regole date pone poi una seria obiezione di principio all'interpretazione computazionale della mente, che, come è noto, sottende i progetti della Intelligenza Artificiale.

Per definizione – scrive Oswald Ducrot –, un'informazione codificata è, per chi sa decifrare il codice, un'informazione manifesta, un'informazione che si dà come tale, che si confessa, che fa bella mostra di sé. Ciò che è detto nel codice è totalmente detto o non è detto affatto (1970, p. 24).

Nella comunicazione codificata l'implicito deve risolversi soltanto in una lacuna momentanea del sapere, in linea di principio sempre colmabile. In un computo tutte le regole devono essere date. Nell'enunciato, invece, lo sfondo implicito *fa parte* del significato letterale. Vi “fa parte” come l'ombra che accompagna ogni attualità di parola, come ciò che resta sempre un passo indietro, simile alla macchia cieca insensibile alla luce che in fondo alla retina permette la visione normale. Esso potrà certamente venire esplicitato in un ulteriore detto – ed è questo che, di fatto, ha luogo nella risposta conversazionale. Ma anche questo ulteriore detto, per funzionare come enunciato, dovrà presupporre un implicito che non dice, secondo il modello generale  $P \supset q$ . Searle lo verifica sul caso più difficile. Non esiste, egli si domanda (1979), la possibilità, almeno come caso limite, di un senso «letterale»? Alcuni enunciati possono cioè funzionare nella comunicazione quotidiana come enunciati letterali. Essi cioè chiedono di essere presi come tali, alla lettera. La loro forza illocutiva consiste proprio nell'annullamento esplicito di qualsiasi altro senso (ironico, metaforico ecc.). Un enunciato che, in una lezione sul significato letterale, sia preso come esempio di enunciato letterale – “il gatto è sul cuscino” – avrebbe proprio questa natura. Il suo senso è infatti quello di valere al di fuori di ogni contesto di enunciazione come descrizione di uno stato di cose, che Searle raffigura graficamente con l'immagine del gatto placidamente sdraiato sul suo cuscino. Non contenendo nulla di implicito, un enunciato letterale dovrebbe essere passibile di un'integrale codificazione.

Searle non sostiene affatto che questa possibilità di senso letterale non si dia. Il modo in cui il riferimento dell'enunciato “il gatto è sul cuscino” è dato (il suo *Sinn*) corrisponde infatti, più o meno in tutti, al contenuto di quell'immagine. Egli mostra piuttosto come il darsi di un enunciato puramente letterale, proprio in quanto letterale, implichi comunque «un insieme di informazioni di sfondo (*background informations*) che non sono né possono essere, in linea di principio, realizzate nella struttura della frase» (1979, p. 170). Perché l'enunciato funzioni letteralmente esse devono essere assunte tacitamente e non tematicamente, come il non detto di quel detto. Se infatti quella rappresentazione grafica del gatto sul cuscino appare adeguata a tutti è perché, per esempio, è stato almeno supposta la sussistenza del campo gravitazionale terrestre e, con essa, tante altre indiscutibili ovvietà di questo genere che Searle si diverte, nel suo saggio, a inventariare.

Le «informazioni di sfondo» (Searle)

Le condizioni di verità della frase – conclude – varieranno in funzione della variazione delle assunzioni di sfondo; se alcune di queste assunzioni di sfondo sono assenti, la frase non avrà più delle condizioni di verità determinate (1979, p. 176).

Un significato letterale si costituisce quindi sul fondamento di atti di presupposizione impliciti. Questo implicito non susciterebbe nessun problema teorico se potesse essere esplicitato, se cioè potesse essere inteso difettivamente come un non (ancora) esplicito, come un esplicitabile di diritto. Un ingegnere potrebbe infatti elaborare un programma esperto che tenga conto di queste *background informations* che regolano la comprensione della situazione. Potrebbe infatti assegnare alla macchina un comando del genere: alle condizioni date  $x$  e  $y$ , “il gatto è sul cuscino” significa proprio ciò che comunemente si intende per tale espressione.

I nostri esempi – obietta però Searle – mostrano che le assunzioni non possono essere specificate come parti del contenuto semantico della frase, nemmeno come presupposizioni dell'applicabilità di questo contenuto semantico, e questo almeno per due ragioni. In primo luogo, esse non sono fissate e determinate né in numero né in contenuto; se occorresse stilare una lista delle specificazioni, non si saprebbe mai quando bisogna arrestarsi. E, in secondo luogo, ogni specificazione di un'assunzione tende a farne intervenire delle altre, e cioè quelle assunzioni che determinano l'applicabilità del senso letterale della frase che è servita alla specificazione (1979, p. 177).

Dietro alla “lettera” stanno dunque presupposti in numero illimitato e ogni attualizzazione di un presupposto implica altre nuove illimitate presupposizioni, in una catena che non conosce termine massimo e/o termine minimo. Il senso, la modalità del riferimento, è affetta da una infinità di principio e perciò sfugge, per sua stessa natura, a ogni possibile programmazione. *L'infinito non è computabile.*

Le «tacite intese»  
Wittgenstein

La conclusione a cui giunge Searle è allora la stessa formulata da Wittgenstein nel passo del *Tractatus* da noi considerato (che, per altro, Searle non cita): «Le tacite intese per la comprensione del linguaggio comune – aveva detto Wittgenstein – sono enormemente complicate». È «umanamente impossibile» cercare di desumere dal linguaggio la sua «logica» (1922, 4.0002). Le «tacite intese» che vigono al fondo della comunicazione umana non possono insomma essere esplicitate e inventariate. Si tratta di un'impossibilità di principio e non di fatto. La comunicazione in quanto atto sociale è fondata su un insieme di atti di presupposizione non espliciti che insistono virtualmente nel detto dandogli il suo peculiare senso. Le «tacite intese» nominano l'*implicito non discorsivo* che funge anonimamente al fondo di ogni atto di parola e che dunque impedisce al linguaggio di strutturarsi come un codice e alla comunicazione di risolversi in computo sulla base di regole date (di algoritmi).

Questa conclusione produce una revisione radicale della stessa teoria searlina, almeno come essa era stata formulata nella sua prima versione (1969). Dopotutto, in quelle pagine, Searle si proponeva di costruire una teoria in linea di principio esaustiva delle regole costitutive degli atti linguistici. L'ipotesi che lo muoveva era che la semantica potesse essere considerata come una serie di sistemi di regole costitutive e che gli atti illocutivi erano atti eseguiti secondo queste regole. Le regole erano esplicitabili, la logica del linguaggio – la logica wittgensteiniana della raffigurazione – poteva e doveva essere portata a espressione nella teoria. Nulla vietava quindi di immaginare la realizzabilità di un computer che comunicasse sul fondamento di quelle regole.

La trascendenza  
del presupposto

Ora, Searle riconosce invece che non si può comprendere un enunciato, che esso sia o non sia letterale, se non sul fondamento di un irrapresentabile di principio. *Ciò che dà al linguaggio la sua potenza di raffigurazione non è raffigurabile nel linguaggio*: vi vige, appunto, come un presupposto che non può essere posto se non attraverso una regressione infinita, la quale, a ogni passo, conferma ironicamente la

trascendenza *formale* del presupposto. Diciamo *formale* perché il contenuto del presupposto può essere *di fatto* esplicitato. Le regole costitutive possono essere scritte e trasformate in algoritmi. Ma esse sono infinite e ciascuna di essa ne implica altre, le quali continuano a vigere anonimamente. Dopotutto Searle non fa altro che dare espressione a un truismo: il modo d'essere dello sfondo è appunto quello di sussistere *come sfondo*, e cioè non tematicamente e, per dirla con la fenomenologia, anti-predicativamente. Ogni tentativo di esplicitarlo lo dissolverebbe come sfondo. Un implicito, se codificato, non è più un implicito. Una implicatura conversazionale, se è trasformata in regola, diventa una implicatura convenzionale. Il buio, insomma, non può essere cercato con la lampada in mano.

Insostenibile diventa allora anche la radicata concezione veicolare della comunicazione. Un buon medium, infatti, è quello che non fa nulla, che si limita a trasportare un significato già costituito. Tutti avremmo da ridire su un postino che manipolasse il contenuto delle lettere che deve semplicemente consegnare al destinatario. La teoria standard presuppone infatti l'indipendenza della semantica dalla pragmatica. L'introduzione dell'implicito nel letterale mette però in questione anche la possibilità di una semantica generalizzata. Dal momento che ogni significato si costituisce soltanto in funzione del suo rapporto con atti di presupposizione impliciti, non è infatti più possibile definire una semantica o una sintassi «come zone scientifiche del linguaggio indipendenti dalla pragmatica» (Deleuze-Guattari 1980, p. 110).

Nella comunicazione vivente la *Bedeutung* è sempre situazionale, contestuale. Solo le culture che si sono lasciate abbagliare dalla potenza medianica dell'algoritmo alfabetico hanno potuto maturare l'idea di una comunicazione decontestualizzata, di una comunicazione che non fa nulla. La pragmatica cessa così di essere il parente povero, non è più, come scrivono Deleuze-Guattari, un «immondezzaio».

Le determinazioni pragmatiche cessano di sottostare all'alternativa: ricadere all'esterno del linguaggio o rispondere a condizioni esplicite che ne implicano la riduzione semantica e sintattica; la pragmatica diviene al contrario il presupposto di tutte le altre dimensioni e s'insinua ovunque (1980, p. 110).

La trasformazione proposta da Umberto Eco (1984) del concetto standard di codice in quello "riformato" di enciclopedia – «un sistema di competenze che non comprende solo interpretazioni in forma di definizione, ma istruzioni e rinvii a un magazzino di conoscenze che assumono anche la forma di sceneggiature e schemi intertestuali» (1984, p. 280) – nasce proprio dalla volontà di integrare semantica e pragmatica, per salvare così l'idea di codice e di comunicazione veicolare da questa obiezione. A differenza del codice, l'enciclopedia permetterebbe infatti di rappresentare semanticamente le «assunzioni di sfondo» (l'implicito) che orientano la comprensione del significato situazionale. «L'ipotesi che muove queste pagine – scrive Eco – è invece che si debba postulare una lingua L che in qualche modo contenga fra le proprie regole di significazione delle istruzioni pragmatiche orientate» (1984, p. 69).

È interessante notare come questa appassionata e talvolta drammatica difesa dell'idea di codice, dalla cui sopravvivenza, secondo Eco, dipenderebbe la possibilità di una scienza dell'uomo e, più in generale, di una comprensione razionale dell'agire umano, costringa tuttavia Eco a ricorrere alle nozioni di *postulato* e di *idea regolativa*, nozioni assai problematiche per la costruzione di una *teoria* (si veda, per esempio, 1984, p. 111). «L'enciclopedia – egli scrive – è un postulato semiotico» (1984, p. 109). La sua

Il progetto  
di enciclopedia

realtà non è cioè attuale, ma virtuale. *Di fatto* – Eco stesso lo deve riconoscere – si danno sempre e solo delle enciclopedie parziali. Solo queste possono essere descritte, analizzate ed eventualmente trasformate in algoritmi. Le ragioni che rendono questa enciclopedia indescrivibile nella sua totalità dipendono secondo Eco dalla sua indefinitzza, dal fatto che essa può contenere anche interpretazioni contraddittorie e dalla sua progressività. Una semantica a enciclopedia è una durata creatrice, una molteplicità non lineare caratterizzata da proprietà emergenti. Ma essa risulta inattuabile – e dunque indefinitamente postulata – anche per un'altra ragione. Essa dovrebbe infatti contenere al suo interno anche la sua stessa descrizione! Ogni enciclopedia parziale implica per essere descritta una più ampia e comprensiva enciclopedia. Raccogliendo in una sorta di immensa biblioteca di Babele tutti gli impliciti che orientano la comprensione in ogni situazione data, una semantica a enciclopedia, come l'universo aristotelico, non dovrebbe avere fuori alcuno. Costituendo il catalogo degli sfondi che gravano sugli enunciati, non dovrebbe avere sfondo. Senso di tutti i sensi essa sarebbe senza senso. Si dovrebbe autoprodurre istantaneamente ed eternamente: nessuno la potrebbe mai dire, descrivere, stilare se non al prezzo di ritrasformarla ancora, per il semplice fatto che la dice, la descrive e la stila, in una enciclopedia parziale, in una proposizione a presupposti impliciti.

L'implicito non è programmabile. Critica del progetto dell'Intelligenza Artificiale forte

È pensabile allora senza immanente contraddizione programmare una macchina che sia sensibile al senso nella sua differenza di natura dal significato e nella sua altrettanto inevitabile implicazione con il significato letterale? Che sia in grado di riconoscere un implicito non discorsivo che *fa parte* di un significato letterale? Che proceda per implicature conversazionali? Si può immaginare, insomma, un algoritmo del virtuale, di ciò che è reale senza essere attuale, di ciò che insiste nel detto senza essere mai dato nel detto? Si può inventare il senso, si possono esplicitare gli atti di presupposizione impliciti implicati nella più ordinaria comunicazione? Si può attribuire al programma di un calcolatore l'intelligenza dello sfondo che ogni detto, per funzionare come enunciato, sempre presuppone? L'assurdità di questa richiesta è indiscutibile (si veda Winograd e Flores 1986, p. 138 ss). Programmare l'implicito è un classico esempio di *double bind*. Esso è un comando ineseguibile, significherebbe emulare il celebre barone che voleva sollevarsi in aria tirandosi per il codino...

L'algoritmo e la scienza esatta parlano delle cose, presuppongono, nel loro interlocutore ideale, solo la conoscenza delle definizioni: non cercano di sedurlo, non si aspettano nessuna complicità (Merleau-Ponty 1969, p. 135).

Merleau-Ponty così rispondeva, già negli anni sessanta, ai teorici dell'Intelligenza Artificiale "forte" (come osserva Searle 1977, per IA forte si intende quella posizione teorica che identifica la mente con un computer digitale; la IA debole si accontenta, invece, di proporre una simulazione digitale della comunicazione umana). Non vi sono, né mai vi potranno essere, tacite intese esprimibili con algoritmi, se non nella forma ancora di una enciclopedia parziale la cui descrizione implica un'altra enciclopedia.... Ma il non detto che fa da sfondo al detto non è qualcosa di per ora taciuto. Non c'è algoritmo del virtuale, ma solo dell'attuale. Il senso che fa parte della lettera è sempre al di là della lettera: esso, scrive Merleau-Ponty «è sempre ironico» (1969, p. 53). Saper fare questa differenza, avere orecchio per essa, è invece ciò che non smettiamo mai di fare quando comunichiamo. È la nostra competenza comunicativa, la nostra *phronesis* del senso implicato nel significato.



#### 4.4 La comunicazione malata

La comunicazione in atto, proprio in quanto conversazione, è dunque sempre qualcosa di più di un semplice strumento per comunicare. Inscritta nella sua sintassi e nella sua semantica, essa porta con sé una fenomenologia dei rapporti umani. Dire, nel senso illocutivo del termine, è fare, dire è produrre degli effetti. Ovunque sia aperto il registro della comunicazione c'è un corpo a corpo, amoroso oppure ostile, fra esseri sempre incompiuti, che ha per posta proprio la definizione stessa della realtà, compresa quella di chi sta giocando a questo gioco. Si tratta continuamente di ribadire, rinegoziare o rifiutare chi e che cosa si è, si tratta di determinare quale posto si occupa nella relazione con l'altro e con gli altri in generale. La comunicazione in atto è sempre agonistica. Anche per il senso comune, la conversazione comprende, del resto, tutta la gamma dei possibili atteggiamenti relazionali: dal puro piacere erotico dell'essere-assieme (la comunione fatica) all'ostilità aperta, dalla condivisione di mete comuni alla ricerca strategica di una posizione di superiorità... La filosofia classica ha stilato un repertorio straordinariamente preciso di questi modi immediatamente politici della comunicazione vivente. Dialettica, eristica, retorica, poetica, logica, sono infatti, in prima istanza, nomi per classi di modalità comunicative. Portano a espressione ciò che *si fa* quando si comunica, quale tipo di *effetto* si induce nel comportamento. Su questo punto dovremo ritornare più avanti.

Per adesso ciò che ci preme è segnalare come questo carattere intrinsecamente agonistico dell'enunciato non poteva essere ignorato da chi – in qualità di psichiatra e psicoterapeuta, ma anche di studioso dell'organizzazione aziendale e di specialista della formazione – si occupa professionalmente di patologie della relazione. Il punto più alto di elaborazione teorica in questo campo è stato senz'altro raggiunto da quel gruppo di studiosi che, a partire dalla fine degli anni cinquanta, si è raccolto intorno al Mental Research Institute di Palo Alto in California, sotto la direzione di Don Jackson (scomparso nel 1968). In realtà l'insieme delle menti coinvolte in questo progetto è ben più ampio di quello che di fatto condusse le sue ricerche nella solare città californiana. E appare anche assai riduttivo circoscrivere la questione da loro sollevata al semplice ambito dello studio e della terapia delle patologie della relazione. Le stesse analisi del «doppio legame» come causa della schizofrenia, analisi alle quali è legata la fama mondiale dell'Istituto, possono essere comprese solo all'interno di un progetto complessivo di ridefinizione del paradigma della comunicazione, al quale contribuirono in modo determinante filosofi come Gregory Bateson (forse il guru del gruppo), antropologi come Ray Birdwhistell e Edward Hall, sociologi come Erving Goffman e, soprattutto, cibernetici come Warren McCulloch e Heinz von Foerster. Con una espressione che richiama l'esperimento comunitario e scientifico tentato da Bataille, Caillois, Klossowski e altri, negli anni trenta a Parigi, Yves Winkin ha parlato, per questo gruppo variegato e scanzonato di intellettuali, di un «collegio invisibile»: «Senza alcun dubbio, i membri di questo collegio non si sono mai riuniti, se non accidentalmente, nel corso di qualche convegno. Ma ciascuno conosce i lavori degli altri prima della loro pubblicazione. Lettere, telefonate, visite dirette o indirette (per l'intermediario degli studenti) fanno circolare l'informazione» (1981, p. 21). L'influenza esercitata sulla cultura psichiatrica, psicologica, sociologica e antropologica contemporanea da questo collegio invisibile non può essere sovrastimata.

Ora, Gregory Bateson, negli studi che danno il via a tutta l'impresa di Palo Alto, muove da una tesi di fondo: nessuna considerazione scientifica della comunicazione

Il Mental  
Research Institute  
di Palo Alto  
in California

“vivente”, che si tratti di gatti o di primati, può prescindere dal suo carattere costitutivo, che è quello di essere sempre un enunciato o un atto illocutivo. La comunicazione in atto è sempre un turno conversazionale. *La comunicazione è sempre la definizione provvisoria, agonistica, di una relazione.* La comunicazione non trasmette un messaggio, ma pone un senso. Naturalmente Bateson non usa proprio queste espressioni, ma non potendo qui presentare nelle sue mille ramificazioni lo sfondo teorico assai complesso nel quale egli si muove, glielo attribuiamo, certi di non tradire il senso del suo detto. Bateson è un filosofo della natura. Antropologia, zoologia, cibernetica, convergono in lui, come, del resto, in tutti gli iscritti a questo invisibile collegio, in un unico progetto teso a ripensare la continuità mente e natura, al fine di rimuovere quell'autentico intralcio allo sviluppo del pensiero scientifico rappresentato, secondo loro, dal paradigma dualistico cartesiano.

Comunicazione  
e metacomunicazione

Le preoccupazioni di Bateson, che esordì come antropologo, non sono mai circoscritte alle sole scienze dell'uomo, se non in quanto l'uomo, con la sua mente, è interamente natura allo stesso modo in cui la natura, con la sua evoluzione, è interamente mente (si veda Bateson 1979). Anche i suoi esempi sono spesso tratti dall'ambito dell'osservazione biologica e zoologica. Due gatti che giocano, per esempio, stanno comunicando. Si tratta di una comunicazione “complessa”. Essa definisce anzi il prototipo della complessità stessa come caratteristica inaggrabile della comunicazione-enunciato. La struttura di questa “conversazione di gesti” non è infatti meno raffinata di quella che manda in estasi speculativa i critici d'arte quando si trovano a dover commentare il famoso quadro di Magritte raffigurante una pipa e intitolato, paradossalmente, «Questa non è una pipa». Perché il gioco abbia luogo bisogna infatti che i nostri due gatti non solo comunichino ma, contemporaneamente, *comunichino sulla comunicazione in corso.* Per poter giocare alla lotta o all'aggressione sessuale bisogna “fingere di” e si deve comunicare all'altro che si sta fingendo, non avendo però a disposizione altro che le unghie e i denti. Il mordere e il ringhiare non sono, quindi, in questo caso, un mordere e un ringhiare effettivo, non essendo però nient'altro che un mordere e un ringhiare. «Il mordicchiare giocoso – osserva Bateson – denota il morso, ma non denota ciò che sarebbe denotato da un morso» (1972, p. 216). Per essere gioco – ma, si dovrà aggiungere, anche per essere rito, oppure umorismo, oppure arte – la comunicazione deve perciò essere inquadrata da una *metacomunicazione* che ne mostri inequivocabilmente il senso. Per *metacomunicazione* si intende una comunicazione di secondo grado che ha per oggetto quella di primo grado.

Di fatto, però, c'è solo la comunicazione di primo grado. C'è solo, materialmente, un mordicchiare e un ringhiare. Di questo è fatto l'enunciato del gatto. La comunicazione di secondo grado non può far parte del contenuto proposizionale della comunicazione di primo grado. D'altronde questa senza quella resterebbe puramente “rumorosa”. Essa comporterebbe un alto grado di equivocità con conseguenze disastrose sulla relazione. La comunicazione di secondo grado insisterà allora in quella di primo grado tacitamente e manifestamente. I due aspetti, l'implicito e il manifesto, non si contraddicono. Nei termini della linguistica di Ducrot, si tratta di un implicito non discorsivo che fa parte in modo organico e ineliminabile del significato letterale. Esso si mostra nell'esplicito con la nettezza di un senso compiuto senza per altro potersi mai dire come tale. Tant'è che un buon gatto giocherellone intenderà subito il senso espresso dal primo gatto e continuerà la conversazione proposta rendendo a usura il dono dei presupposti impliciti in quella prima mossa.

Bateson coglie dunque la struttura portante dell'enunciato. Peirce, anche lui filosofo americano, anche lui filosofo della natura, anche lui filosofo della continuità mente-natura («sinechismo»), avrebbe dovuto essere nelle sue corde, ma Bateson non lo cita. Tuttavia la definizione del segno che emerge dalla lettura di queste avvincenti pagine è proprio quella peirceana: il segno è una relazione triadica che ha ai suoi vertici qualcosa come un significante (il mordicchiare) qualcosa come un riferimento o significato (il gioco) e un interpretante che media il modo in cui il riferimento è dato (il mordicchiare *come* gioco e non come inizio di una lotta mortale). Il segno non è riducibile al polo del significante: esso è la vivente relazione che intercorre tra questi termini, i quali come tali non sussistono al di fuori della relazione. Il segno coincide con questa mediazione, con questo darsi di qualcosa come riferimento (*Bedeutung*) di qualcos'altro alla luce di un interpretante (*Sinn*).

La definizione più elementare del segno è appunto, in Peirce, quella che lo pone come qualcosa che sta per qualcosa d'altro, non da tutti i punti di vista ma secondo certi tratti pertinenti, che sono quelli significativi per il suo interpretante. Detto in termini più semplici, ricavati dalla fenomenologia heideggeriana (che, talvolta, parla una lingua ben più semplice di quanto si creda), ogni enunciato ha la struttura originaria dell'*in quanto*. Si riferisce a qualcosa *in quanto* qualcosa. Mentre si riferisce a qualcosa si riferisce sempre contemporaneamente anche alla classe di cui il qualcosa a cui si riferisce è membro. L'occorrenza (il *token*) appare sempre nella luce di una essenza immateriale (*type*) e l'essenza appare sempre indisgiungibile dall'occorrenza specifica. Membro e classe sono già da sempre intrecciati nell'enunciato al modo della figura e dello sfondo nel campo percettivo. La pipa iperrealista di Magritte non è, quindi, una pipa ma un'opera d'arte. Questo era il *sensu* che doveva sfuggire agli uccelli che andavano a beccare l'uva dipinta da Zeusi ai quali infatti faceva difetto proprio il senso estetico (dunque il loro giudizio sulla qualità dell'opera del pittore non era così inappellabile come la tradizione invece pretenderebbe...).

La definizione  
peirceana di segno

Gregory Bateson ha giustamente definito "aspetto di comando" (*command*) questa espressione del senso implicata conversazionalmente nel detto (da lui chiamato *report*, "notizia"). Essa infatti determina la natura della relazione, definisce la situazione pragmatica nella quale si è coinvolti e la posizione dei soggetti. Il mordicchiare e giocare del nostro gatto vuol dire "Dai, giochiamo!". Intende nella notizia – nel denotato – questo senso e lo offre come ipotesi all'altro gatto, il quale si trova nella posizione di chi deve rispondere a un turno conversazionale. Gli studiosi di Palo Alto hanno poi sistematizzato l'intuizione di Bateson trasformandola in un vero e proprio assioma della comunicazione ordinaria:

Ogni comunicazione – affermano Watzlawick e soci – ha un aspetto di contenuto e un aspetto di relazione di modo che il secondo classifica il primo ed è quindi metacomunicazione (1967, p. 47).

Se nella nostra conversazione minimale B è in grado di prendere al momento giusto il suo turno è proprio perché ha orecchio per l'espressione di questo senso che fa da orizzonte al detto di A.

Una complicazione patologica si crea, però, quando, nell'ambito di una comunicazione frequente e dall'importanza cruciale per chi ne è coinvolto (per esempio, nella comunicazione familiare), il senso implicato conversazionalmente rende anticipatamente irrealizzabile ogni sua possibile attualizzazione in una risposta conversativa. La moglie che al marito distratto ricorda che oggi è la ricorrenza del loro anniversa-

Eziologia  
della comunicazione  
malata

rio intende con il suo detto un senso al quale il marito non potrà più corrispondere: al pari dell'ennesima dimenticanza, anche un regalo sarà ormai solo la conferma della sua proverbiale negligenza. Il "comando" che classifica la "notizia" è infatti ineseguibile senza contraddizione. Chiede un comportamento che dalla spontaneità trae tutto il suo valore, ma proprio perché lo chiede ne annulla definitivamente la possibilità. In questo caso il detto implica conversazionalmente un dire illocutivo a cui non si può più corrispondere senza trovarsi immediatamente gettati in un vicolo cieco. Qualunque cosa faccia, il marito sbaglierà sempre.

Il doppio vincolo

Il cosiddetto "doppio vincolo" è allora una patologia della comunicazione nella misura in cui è una patologia della conversazione. Chiude lo spazio conversativo nel momento stesso in cui si pone come turno conversazionale. La conversazione è finita. La comunione fatica è pregiudicata irrimediabilmente. Da questo momento in poi i protagonisti di questo dramma familiare si trasformano in deciflatori accaniti e tristi di messaggi oscuri. Ognuno si rapporterà alla parola dell'altro come se questa contenesse una qualche imprecisata minaccia, perché a essere stato sciolto dal doppio vincolo è proprio l'intrigo etico che ogni conversazione presuppone.

Non stupisce allora che spesso coloro che, in condizioni di grave debolezza, sono sottoposti a un bombardamento di doppi vincoli reagiscano maturando una radicale incompetenza comunicativa. Dall'implicazione conversazionale del senso nel detto, infatti, è arrivata la frustrazione del loro bisogno di relazione. Non resterà che diffidare sistematicamente della comunicazione, attenendosi ora scrupolosamente, come accade in molti schizofrenici, alla lettera di quanto è detto (per timore del senso) oppure, ed è il caso di tanti paranoici, immaginando sempre dietro la lettera i più perfidi complotti.

Seguendo le orme di Bateson, la scuola di Palo Alto individua correttamente l'eziologia della malattia mentale in una patologia della relazione che è una patologia della comunicazione. Ne consegue giustamente un diverso approccio alla malattia. Questa non ricade più sulle spalle del solo soggetto in situazione di disagio, come una specie di peccato di cui da solo deve rendere ragione, ma è considerata come caratteristica dell'insieme di cui il soggetto è parte. A essere malata è la relazione, per quanto a rompersi sia di fatto l'anello più debole della catena (lo racconta benissimo Ken Loach nel suo film *Family life*). Questo spostamento della malattia dal singolo al sistema ha avuto e continua ad avere effetti indubbiamente benefici in vari settori della vita sociale: non solo nelle istituzioni preposte alla cura del disagio, ma anche, per esempio, nell'ambito scolastico, nel quale l'insuccesso scolastico è da tempo letto, dai più avveduti pedagogisti, come un sintomo rivelatore di una cattiva interazione della quale non è responsabile Pierino, ma il complesso sistemico scuola-famiglia-società (si veda Peticari 1996).

Il modello sistemico

Tuttavia la scuola di Palo Alto, e lo stesso Bateson, non interpretano questa patologia comunicativa come una vera e propria patologia conversativa. O meglio, la intendono come una patologia conversativa solo nella misura in cui la conversazione è da loro intesa in modo preliminare sul modello del calcolo. Per il "collegio invisibile", infatti, comunicare è computare, e la patologia comunicativa è un errore di computazione, non semplicemente simile ma proprio strutturalmente identico a un errore di computazione logica. L'influenza del modello cibernetico e della teoria dei sistemi è, del resto, in questi autori assolutamente determinante. L'equazione comunicazione/gioco condotto secondo regole costitutive fisse (calcolo) – equazione che Wittgenstein denunciava come suprema fallacia epistemologica – è da questi scienziati affermata in modo incondizionato. Il nome stesso di Wittgenstein è, anzi,

spesso evocato a suffragio di questa tesi. Quanto sia ingiustificata questa pretesa ascendenza filosofica è testimoniato da un passo tratto dal libro-manifesto di Palo Alto, *Pragmatica della comunicazione umana* (Watzlawick *et al.* 1967, pp. 30-31), passo che va letto tenendo presente la critica che, sul filo dell'esempio dell'etnografo osservatore della condotta di un gruppo di "primitivi", Wittgenstein faceva di ogni ingenua e affrettata assimilazione della comunicazione a un gioco regolato. L'esempio che in quella sede faceva il filosofo austriaco ritorna infatti quasi letteralmente, con la sola clamorosa differenza che, in queste righe, si sostiene proprio l'opposto di quanto là sosteneva Wittgenstein. L'osservatore neutrale e disinteressato del comportamento in situazione di coloro che sono impegnati in una interazione porterebbe infatti a espressione, secondo Watzlawick, la struttura profonda e regolata di quella comunicazione, la sua *grammatica*. L'etnografo, osservando e trascrivendo, non conduce perciò un secondo gioco sul primo, non lo trasforma con il proprio sguardo teorico in un gioco regolato, non dona una grammatica rigida a ciò che sussiste indipendentemente da tale grammatica (è l'ipotesi realmente enunciata da Wittgenstein), ma «identifica un modello complesso di ridondanze» (Watzlawick *et al.* 1967, p. 31). La competenza comunicativa è intesa, insomma, dagli studiosi di Palo Alto, come una competenza grammaticale sul modello della competenza linguistica chomskiana, vale a dire come padronanza (inconscia) delle regole del gioco.

Bateson aveva parlato, a questo proposito, con toni quasi kantiani, di un'epistemologia naturale sprofondata nelle viscere della fisiologia (1991, p. 336 ss.). Non si tratta però di una competenza che concerne la sintassi e nemmeno la semantica, ma di una competenza che concerne la pragmatica (la semantica dipende dalla pragmatica), vale a dire la comunicazione come azione sociale, come enunciato. Vi sarebbero cioè nel comportamento umano, che, per definizione, è un comportamento comunicativo, in situazione di interazione conversazionale, dei vincoli o delle regole che lo rivelerebbero a chi avesse occhi per vedere come un codice pragmatico. La pragmatica della comunicazione umana, nella prospettiva teorica di Palo Alto, è allora, per stare all'esempio wittgensteiniano, una specie di etnografia della comunicazione vivente, «una trattazione della ridondanza».

Il "calcolo"  
della pragmatica

Il nostro ipotetico osservatore – possono così concludere Watzlawick e colleghi –, studiando la ridondanza pragmatica di quel fenomeno comportamentale che è il "giocare a scacchi", ha acquisito delle cognizioni che hanno una stimolante analogia con il concetto matematico di calcolo. Un calcolo, secondo Boole, è «un metodo che si basa sull'impiego di simboli, le cui leggi di combinazioni sono note e generali, e i cui risultati consentono un'interpretazione coerente» (1967, p. 32).

L'ipotetico osservatore in questione bisogna supporlo non coinvolto nella relazione che ha come oggetto. Non partecipa, ma assiste e, come un regista del teatro delle marionette, prescrive delle mosse. Già da questa equazione tra gioco degli scacchi e comunicazione appare chiaramente come per gli iscritti all'invisibile collegio la grammatica sia una proprietà del fenomeno e non qualcosa di relativo all'osservatore: un fatto e non un senso, un dato e non una modalità dello sguardo. Esattamente il contrario di quanto Wittgenstein non ha mai cessato di affermare («Ma se si dice che la nostra espressione linguistica *soltanto si avvicina* a tali calcoli, ci si trova immediatamente sull'orlo di un fraintendimento», 1953, pp. 54-55). Il che lascia un po' costernati, se si pensa con quanta insistenza questi raffinati teorici amassero ripetere come

La terapia come  
programmazione  
del comportamento

la caratteristica costitutiva dell'epistemologia contemporanea fosse proprio da ricercarsi nella "chiusura" dell'osservatore nel fenomeno osservato (von Foerster 1987).

Da questa premessa grammaticale consegue inevitabilmente una visione della terapia della patologia della comunicazione come "trattamento" e "programmazione" del comportamento umano. Meglio sarebbe dire come "riprogrammazione", dal momento che una comunicazione patologica si risolve in un calcolo sbagliato, in una violazione dell'assioma basilare della teoria russelliana dei tipi logici, secondo la quale una qualunque cosa che presupponga tutti gli elementi di un insieme non può essere un membro di quell'insieme. Il doppio legame sarebbe un errore di questo genere. Il comando "Sii spontaneo!", rivolto da una madre premurosa al figlio impacciato, ha la stessa forma logica del più celebre paradosso della storia del pensiero occidentale, quello attribuito al cretese Epimenide che affermava candidamente che «Tutti i cretesi mentono». Si tratta di un'asserzione autoriflessiva in cui, nel modo di una regola, si dice che l'osservanza di una regola in generale è inaccettabile.

Il che significa che esiste un calcolo (finora privo di interpretazione) della pragmatica della comunicazione umana le cui regole vengono osservate nella comunicazione efficace e violate nella comunicazione disturbata (Watzlawick *et al.* 1967, p. 35).

L'affermazione non poteva essere più netta! Dal momento che lo psicoterapeuta possiede il segreto dell'interpretazione di questo calcolo, egli può costituirsi come lo sciamano che manipolando dei segni può indurre modifiche sostanziali nel comportamento. Come ogni sciamano che si rispetti, può guarire scacciando lo spirito maligno che infestava la comunicazione rendendola distorta. Il prestigio dello sciamano-guaritore aumenta in misura dell'efficacia pratica e della brevità del suo intervento, elementi, questi, assenti nella tradizionale pratica psicoanalitica che si attarderebbe in una estenuante e inutile ricerca del significato dei sintomi. Alla genealogia psicoanalitica i paladini della "terapia breve" (massimo dieci sedute) contrappongono il trattamento del sintomo mediante una metacomunicazione terapeutica. Già Bateson aveva così riassunto i termini della questione:

La terapia è un modo di mutare le abitudini metacomunicative del paziente. Prima della terapia, il paziente pensa e agisce in base a un insieme di regole per la costruzione e la comprensione dei messaggi; dopo una terapia riuscita, il paziente opera in base a un diverso insieme di regole. (In generale. Regole di questo tipo non vengono verbalizzate e restano inconscie, sia prima che dopo.) Ne segue che, nello svolgimento della terapia, deve essersi svolta comunicazione a un livello *meta* rispetto a queste regole: dev'essersi svolta comunicazione su un *cambiamento* delle regole (1972, p. 232).

La funzione  
terapeutica  
dei paradossi

I lettori della pubblicistica legata a questa ipotesi di terapia breve conoscono bene una gran quantità di esempi di interventi di ristrutturazione terapeutica delle cornici metacomunicative della comunicazione. All'insonne, vittima del doppio legame conseguente al suo naturale desiderio di dormire – un comando inesequibile, dal momento che lo sforzo di addormentarsi tiene infallibilmente svegli –, viene così comandato dallo sciamano terapeuta di cercare a tutti i costi di *non* dormire. Si tratta di un comando altrettanto paradossale, ma dotato di una retroazione positiva, capace cioè, a differenza di quella negativa, di generare un cambiamento. Sforzandosi di non dormire, l'insonne godrà finalmente, grazie al paradosso "buono", di un sonno ristoratore.

Non si tratta, naturalmente, di contestare qui l'efficacia pratica di questi trattamenti paradossali, bensì di mostrare come essi siano tutti espressione di una logica della programmazione, una logica inevitabile una volta che si è assunto come presupposto l'equazione comunicazione = calcolo. La metacomunicazione terapeutica non è affatto comunicazione, se la comunicazione è nella sua essenza conversazione, parola donata e restituita a usura. La conversazione implica infatti sempre un riferimento al senso, è condivisione e partecipazione al senso. Questa intenzionalità, che costituisce quanto c'è di realmente vivente nella comunicazione reale, è invece per definizione assente dalla metacomunicazione riparatrice. Da parte di Watzlawick e soci, non senza un certo ostentato cinismo, viene anzi più volte ribadita questa indifferenza al problema del senso che caratterizzerebbe le pratiche terapeutiche. Soprattutto quando gli psicoterapeuti di Palo Alto vogliono rimarcare la loro distanza dalla verbosa pratica psicoanalitica. La situazione terapeutica classica è infatti una situazione di ascolto. Il paziente, in questo caso, non è affatto *ascoltato*. Un buon insegnante di matematica non ha infatti nessuna ragione di ascoltare le ragioni di chi ha semplicemente commesso un errore di calcolo. Gli errori vanno soltanto corretti sostituendo un algoritmo buono dove ce n'era uno cattivo. Allo stesso modo, il paziente va esclusivamente "istruito". Deve seguire delle ricette, ubbidire a delle prescrizioni, mosso esclusivamente dalla fiducia che si deve nutrire per chi è in possesso dell'interpretazione corretta del calcolo della pragmatica della comunicazione umana. Così, la bella ed elegante signora, che, vivendo di notte una seconda vita, ama degradarsi come una prostituta con la peggior feccia della città, non deve perdere tempo a interrogarsi sul desiderio oscuro che la muove, ma indossare una camicetta macchiata durante l'orario di lavoro, per assaporare una più banale umiliazione, che la tenga però al riparo da quella conosciuta nelle infami bettole della città. La metacomunicazione terapeutica non è nient'altro che una collezione di algoritmi che generano automaticamente la soluzione di un problema. È, fuor di metafora, un "programma", nel senso cibernetico dell'espressione.

Ma a questo punto dobbiamo tornare alla situazione che, secondo Bateson e allievi, genera la patologia della comunicazione. E dobbiamo anche puntare contro gli psichiatri di Palo Alto un'arma che essi stessi hanno contribuito a temperare. Spesso – essi osservano – nella sofferenza psichica il vero problema non è dato dal problema denunciato, ma dalla soluzione tentata per risolverlo, la quale, con una retroazione, questa volta negativa, genera il problema che dovrebbe risolvere. L'esempio classico è quello del proibizionismo in materia di droghe che produce come suo effetto proprio la malattia sociale che la repressione del consumo degli stupefacenti vorrebbe combattere. Invece del cambiamento auspicato, abbiamo la generazione del problema: aumento del tasso di mortalità tra i tossicodipendenti, criminalità crescente, diffusione dell'Aids ecc. Alla luce di questa considerazione, chiediamoci allora di che cosa veramente soffre colui che, nell'impossibilità di sottrarsene a causa della propria debolezza, è vittima di un doppio legame? Di che cosa soffrono, per esempio, il marito e la moglie che, avendo perduto il reciproco desiderio, decidono di rivolgersi all'analista? Erano una coppia, si desideravano, facevano l'amore, e ora sono degli estranei spaventati che si ritrovano ogni sera nello stesso letto. Avevano delle parole (dei turni, degli enunciati) e ora hanno solo dei segnali! Un approccio sessuale ha, dopotutto, la struttura dell'enunciato. La comunicazione erotica è comunione faticata. Questa coppia-tipo non sta forse soffrendo il chiudersi dello spazio conversativo, il suo interrompersi in un punto che è avvertito per entrambi

Palo Alto:  
quando la soluzione  
è il problema

come catastrofico? Ciò che era condivisione tacita di un senso, jazz improvvisato dei comportamenti, si è trasformato insensibilmente nella trasmissione da una fonte a un destinatario senza contesto condiviso di messaggi contraddittori, illeggibili, che devono essere decifrati attraverso un estenuante lavoro di decodificazione. La loro infelicità è dovuta al venir meno di questa complicità un tempo così naturale. Non è allora con la metacomunicazione che si risolve il problema, perché la metacomunicazione terapeutica, a dispetto delle sue infinite astuzie, per poter funzionare, riproduce e mantiene questa situazione di estraneità al senso, questo calcolo astratto. Solo a questa condizione, infatti, le prescrizioni paradossali del comportamento possono produrre un cambiamento (Watzlawick 1973 e 1977). Se il problema è una comunicazione sprovvista di senso, se è questo ciò di cui si soffre quando la comunicazione è malata, la soluzione metacomunicativa è allora di nuovo la riproposizione del problema dal quale si vorrebbe guarire.

#### 4.5 La forma del senso

Il complesso statuto del senso (Deleuze)

Se la struttura dell'enunciato è  $P \supset q$ , ne derivano alcune conseguenze sulla forma del senso in generale. La prima e fondamentale conseguenza è la seguente: in ogni comunicazione in atto il senso non è mai dato *come tale*, ma è sempre presupposto come sfondo non tematico. Esso vige implicitamente. Il filosofo francese Gilles Deleuze, a questo proposito, ha allora parlato di un *complesso statuto del senso*.

Da una parte – egli scrive – esso non esiste al di fuori della proposizione che lo esprime: l'espreso non esiste di fuori della sua espressione. È per ciò che non si può dire che il senso esista, ma soltanto che insista o sussista. Ma d'altra parte esso non si confonde affatto con la proposizione, esso ha una "obiettività" affatto distinta. L'espreso non assomiglia per nulla all'espressione (1969, p. 27).

Il senso è dunque atopico, come l'istante nel *Parmenide* platonico. Non trova posto nell'enunciato che lo esprime. Come tale, esso non è mai là dove viene inteso, non essendo tuttavia mai altrove che in quel detto attraverso il quale viene espresso. Per usare il linguaggio della metafisica spinoziana, che si presta assai bene agli scopi di una revisione critica della teoria standard della comunicazione, il senso è sempre *concepito in altro*, è sempre infinitamente *modalizzato* in ogni turno conversazionale. In ciascuno di questi modi esso è presente solo come la presenza di un'assenza. L'enunciato potrebbe dunque essere paragonato a una traccia che rinvia a qualcosa di attualmente assente e la competenza comunicativa, in quanto *phronesis* del senso virtuale implicato conversazionalmente nel detto, potrebbe essere allora assimilata al procedere del cacciatore che, sulla base di indizi, insegue la preda. L'orecchio jazzistico del conversatore non è forse sensibile a quanto nel detto tace, al silenzio che fa da sfondo a ogni parola?

Eccedenza del senso

Per il senso di deve dunque parlare di una *eccedenza* costitutiva. Eccedenza che è il motore immobile di ogni significazione. Perché dove non c'è questa eccedenza del senso sul significato, non c'è più enunciato, non c'è comunicazione in atto, comunicazione vivente. Vi è solo la sua spettrale caricatura: la trasmissione di un messaggio intelligibile al di fuori di ogni contesto comune condiviso, la parola insensata che un morto rivolge a un non nato. La notazione P/S, dove S sta per senso e P sta per ogni



proposizione che sia significativa di qualcosa, esprime allora in modo adeguato il complesso statuto del senso. Cruciale, in questa notazione, è la funzione della barra-tura (*/*), la quale indica una soglia che separa ciò che differisce per natura (*chorismos*), stabilendo per altro tra i differenti un rapporto di implicazione necessaria. Tale formula può allora essere così letta: il senso è ciò che ogni proposizione *mostra*, dal momento che esso funge da presupposto trascendentale del significato di quella proposizione; tuttavia il senso, che quella proposizione determinata mostra, non ne è il detto, non ne è la *Bedeutung*. «Ciò che può essere mostrato – aveva scritto Wittgenstein nel *Tractatus* – non può essere detto» (1922, 4.1212). P/S è così la formula della cosiddetta “mistica” wittgensteiniana del linguaggio sulla quale si sono sprecati fiumi di inchiostro ma che è, invero, assai poco “mistica” se, con tale espressione, si intende un cedimento all’irrazionale. Conformemente al suo etimo (da *muo*, sto chiuso, serrato), il mistico – l’irraffigurabile – non è infatti nient’altro, in Wittgenstein, che l’accadere stesso del senso, sempre *modalizzato* in P, ma non riducibile alla *Bedeutung* di P. È l’*arretton* platonico, l’indicibile che ogni dicibile porta con sé come la propria ombra e il proprio senso.

Proprio perché strutturalmente eccedente il significato, il senso ha il carattere della *ecceità*. *L’hacceitas* è un termine coniato dal filosofo inglese Giovanni Duns Scoto per indicare la perfezione che si realizza in ogni ente quando questo passa dalla condizione di natura specifica a quella di natura individuale. Nell’enunciato il senso inteso designa senza dubbio una dimensione ulteriore rispetto al detto, ma questa ulteriorità non rinvia a qualcosa di generale o di comune. Sono i significati, astrattamente considerati, ad avere una “estensione”, dal momento che possono essere predicati di una quantità di sostanze individuali. Il senso, invece, è sempre perfettamente individuale, è una singolarità assoluta. Abbiamo visto come uno stesso detto possa funzionare diversamente a seconda dei contesti condivisi. La frase “il sole sorge alle 6” ha un contenuto proposizionale con valenze assai diverse, a seconda che il suo destinatario sia un gruppo vacanze in attesa di partire per l’escursione o un condannato al patibolo... Ciò che quell’enunciato intende è invece assolutamente pertinente alla situazione determinata. Il senso è relativo al contesto di situazione. È questa sua singolarità che lo rende, appunto, significante di qualcosa e, quindi, capace di generare una risposta conversativa. Un senso assolto da ogni dire, che è sempre un dire qui e ora, con questa determinata “forza illocutiva”, un senso as-soluto è perciò una contraddizione in termini. Ciò che viene spacciato come tale è solo un esangue significato, un *eidolon*. Quando Platone stigmatizzava la superbia del suo regale allievo, che aveva preteso di scrivere quanto aveva sentito *dire* dal maestro, rivendicava proprio questa singolarità, dalla quale non si può prescindere, pena, ancora una volta, l’insensatezza stessa della comunicazione.

Il senso ha quindi una natura *intensionale*. La classica distinzione tra estensione e intensione (o comprensione) di un concetto può infatti essere riletta alla luce della distinzione fregeana di senso e significato. Un significato, se astrattamente considerato, ha una estensione. Avulso dal dire illocutivo, esso si riferisce (denota) agli individui di cui si predica, come il *type* dei *tokens*. Animale è un *type* che si dice di una gran quantità di occorrenze (*tokens*): gatto, uomo, cane ecc. Ma un significato, nella comunicazione vivente, non è mai dato se non alla luce di un senso singolare. Esso è sempre un modo del senso, è sempre una ecceità significante. L’intensionalità di un costruito comunicativo è data dallo sfondo che esso pone in essere, come orizzonte implicito della comunicazione. Sono i presupposti che un enunciato fa entrare in vi-

Ecceità del senso

Intensionalità del senso

gore (le «condizioni di felicità» di Austin 1962) a mostrare come debba essere “preso” quanto viene effettivamente detto. Il contenuto proposizionale è sempre inquadrato in una cornice metacomunicativa che le dà tutto il suo senso singolare, che dona a quel significato la sua *comprensione*, vale a dire quella perfetta compiutezza di senso senza la quale non vi sarebbe, nella conversazione reale, passaggio di turno.

Se da ogni P ciò che sta fuori è il senso assolutamente singolare di P (l'intensione di quella estensione), nessuna teoria della comunicazione *come fatto* potrà mai costituirsi: *una teoria critica della comunicazione è così sempre una critica di ogni teoria positivista della comunicazione*. «L'enucleazione della sfera del performativo, e della sfera più vasta dell'illocutivo – commentano Deleuze e Guattari – ha come conseguenza: 1) L'impossibilità di concepire il linguaggio come un codice [...]; 2) L'impossibilità di definire una semantica, una sintassi o anche una fonemica come zone indipendenti dalla pragmatica [...]; 3) L'impossibilità di mantenere la distinzione lingua-parola» (1980, p. 110). La conseguenza è, insomma, l'impossibilità di studiare “positivamente” la lingua. Il senso non è mai dato e lo sguardo che pretende di investirlo ancora lo presuppone a suo fondamento. Di questa *insistenza extra-proposizionale* del senso si può dare solo una dimostrazione dialettica sul modello di quella fornita da Aristotele in difesa del principio di non contraddizione. Questo principio, osservava lo Stagirita, non può essere dimostrato perché è il presupposto di ogni dimostrazione.

Irraffigurabilità  
del senso  
(Wittgenstein)

Allo stesso modo, possiamo dire che, se il senso è il presupposto del significato, ogni tentativo di farne un significato, ogni tentativo di dirlo, di oggettivarlo, è destinato a chiudersi in un circolo vizioso (ritorniamo al codino del barone di Munchausen...). Era ciò che intendeva Wittgenstein quando, nel *Tractatus*, scriveva che «l'immagine non può, tuttavia, porsi fuori dalla propria forma di rappresentazione» (1922, 2.174). Per Wittgenstein, come è noto, la proposizione è un'immagine. Ora, l'essenza dell'immagine è data dalla relazione di raffigurazione che essa pone in essere (1922, 2.1513). Un'immagine «ha senso» in quanto mostra uno stato di cose che può essere vero o falso (1922, 2.221). Ma perché qualcosa possa raffigurare qualcosa'altro e avere così una *Bedeutung* e condizioni di verità, occorre che si dia qualcosa di identico tra i due stati di cose (1922, 2.161). Tale identità, che rende possibile la relazione di raffigurazione, non può evidentemente disporsi sul piano empirico. Questa identità deve fungere da presupposto trascendentale. Essa consiste in una «forma della raffigurazione» (1922, 2.17), ossia: «L'immagine può raffigurare ogni realtà della quale ha la forma» (1922, 2.171). Così, per esempio, con immagini spaziali posso raffigurare tutto ciò che è spaziale e davanti al giudice che mi interroga posso ricostruire l'incidente stradale con penne, cappucci e qualsiasi altro oggetto che abbia una forma spaziale. La sua forma di raffigurazione, vale a dire ciò che le permette di raffigurare altro, l'immagine però non può raffigurarla (1922, 2.172). Non lo può fare perché la presuppone nel suo stesso gesto raffigurativo. Essa dunque, nel suo stesso raffigurare, l'esibisce senza peraltro intenderla *come tale*, come suo “raffigurato” (nella notazione P/S questa impossibilità di principio è rappresentata appunto dalla barratura che separa definitivamente la proposizione dal senso). Così il linguaggio può raffigurare tutti gli stati di cose del “mondo” – la peculiarità di questo sistema di immagini consiste infatti nella sua universalità –,

ma non può rappresentare ciò che, con la realtà, essa [la proposizione] deve avere in comune per poterla rappresentare [...]. Ciò che nel linguaggio si rispecchia, il linguaggio non lo può rap-

presentare. Ciò che nel linguaggio esprime sé, noi non possiamo esprimere mediante il linguaggio. La proposizione mostra la forma logica della realtà. L'esibisce (1922, 4.12 e 4.121).

Il senso è insomma qualcosa che tutte le pratiche significative *già da sempre* frequentano (*già da sempre* “usano”): macchia cieca che, fungendo al fondo della visione, non può essere, a sua volta, oggetto di visione; a priori inoggettivabile e indefinibile nel quale siamo *già da sempre* situati e che già da sempre “usiamo”. La pratica teorica non fa eccezione a questa legge generale della significazione. Il senso si presenta perciò come *limite* trascendentale della comunicazione e non come sua *parte osservabile e calcolabile*, se non nell'ambito di un sistema limitato (una «enciclopedia parziale», direbbe Eco) Esso è perciò sempre in eccesso rispetto a ogni teoria che pretenda di formalizzarlo.

Ecceденza ed ecceità del senso sono però, al tempo stesso, il primo motore del processo della significazione. Proprio perché trascende costitutivamente il detto, il senso non cessa mai di dirsi nel detto. L'eccesso del senso inaugura infatti una serie, articola una concatenazione in linea teorica illimitata di enunciati correlati tra loro dalla ripresentazione di una stessa mancanza. Per meglio chiarire questo punto, occorre rivedere la notazione originaria P/S, riformulandola all'interno di una serie numerata da indici esponenziali: P<sup>i</sup>/S<sup>i</sup>, P<sup>ii</sup>/S<sup>ii</sup>, P<sup>iii</sup>/S<sup>iii</sup>,...P<sup>n</sup>/S<sup>n</sup>. Ciascuno di questi elementi rappresenta un turno caratterizzato dalla implicazione conversazionale. Ogni risposta attualizza il senso singolare inteso dall'enunciato precedente. P<sup>ii</sup> sarebbe allora la seconda proposizione che, come propria *Bedeutung*, avrebbe il *Sinn* (S<sup>i</sup>) della prima. Essa *direbbe* cioè *come è dato* il senso S<sup>i</sup> del segno P<sup>i</sup>. P<sup>iii</sup> è la terza immagine che ha come propria *Bedeutung* il *Sinn* S<sup>ii</sup> della seconda e così via (fig. 1).

Il motore  
della semiosi

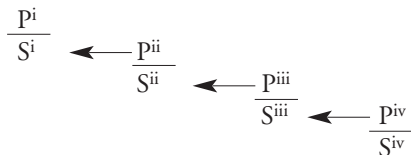


Figura 1

Che non si tratti di uno schema puramente astratto desunto da una sola analisi formale, può essere verificato da un esempio gravido di conseguenze. Che cosa chiede infatti il nevrotico alla terapia psicoanalitica? Egli chiede che sia fatta chiarezza sul senso dei propri comportamenti, quel senso che egli già da sempre frequenta (“usa”) ma che non può rappresentarsi come tale (è la situazione P<sup>i</sup>/S<sup>i</sup>). Egli vuole, per così dire, emanciparsi da quella situazione di *non-partecipazione* al senso che costituisce, sotto forma di automatismo e coazione a ripetere, la specificità della sua nevrosi. Nella terapia e grazie alla terapia, il senso S<sup>i</sup> può allora diventare l'Oggetto, la *Bedeutung* di un'altra proposizione o di un altro insieme di proposizioni (P<sup>ii</sup>), quelle nate appunto all'interno del dialogo analitico. Con questo spostamento (S<sup>i</sup> → P<sup>ii</sup>), nel quale si risolve forse il valore del *transfert*, non è affatto violato il principio dell'ecceденza del senso. Non c'è nessuna presa di coscienza, nessuna revoca dell'alienazione. Si potrebbe anzi dire che sulla permanenza o meno della barratura si gioca

Un esempio tratto  
dalla psicoanalisi

tutta la differenza tra una buona e una cattiva pratica analitica. La barratura che *in assoluto* separa (e congiunge) S da P non è affatto tolta. Essa è semplicemente spostata. Il senso di  $P^i$  infatti non viene fatto esistere *come tale*, nella sua purezza e singolarità, ma è, per così dire, “tradotto” (“transcodificato”) in un nuovo significato ( $P^{ii}$ ). La consapevolezza acquisita al termine della terapia è certamente la capacità di vedere la propria vita anteriore in *un'altra luce* e di sfuggire così agli automatismi imposti dal senso  $S^i$ .

Questa *nuova luce*, che permette di intuire un significato dove prima c'era solo coazione a ripetere, è *però ancora senso*: è  $S^{ii}$  che, secondo la regola aurea della barratura, sottende ora  $P^{ii}$ . La trascendenza costitutiva dell'inconscio (P/S) non è stata dunque tolta, ma si è modalizzata in una nuova figura determinata ( $P^{ii}/S^{ii}$ , invece di  $P^i/S^i$ ). Lungi dall'essere qualcosa che può essere rischiarato una volta per tutte, l'inconscio è quindi una molteplicità non lineare la cui dinamica è proprio quella illustrata dallo schema dinamico bergsoniano. La caratteristica di una durata creatrice, lo abbiamo visto, è quella di cambiare natura nel processo della sua attualizzazione: è un divenire-altro che non suppone a suo fondamento la permanenza di alcuna sostanza. Quando  $S^i$  diventa il designato di  $P^{ii}$  si inaugura allora un significato che prima non esisteva come tale e che solo ora, per il movimento retrogrado del vero, diviene anche possibile. Nella cura psicoanalitica non si tratta allora di “guarire” dalla malattia dell'inconscio, non si tratta cioè di presentificare questo passato (togliere la barratura che separa S da P), ma di *diventare altri* grazie al vigere di questo passato che non passa:  $P^{ii}$  invece che  $P^i$ , sul fondamento di  $S^{ii}$ .

L'eccedenza del senso è dunque confermata dalla *regressione infinita del presupposto* che la dinamica del senso, appena illustrata con l'esempio psicoanalitico, implica. Non vi è infatti motivo di arrestare il processo di traslazione del senso in significato. Si può sempre immaginare una terza immagine  $P^{iii}$  che dica il senso ( $S^{ii}$ ) di  $P^{ii}$  e così via all'infinito. Io non posso dire, osserva Gilles Deleuze, il senso di ciò che dico a causa della barratura,

ma in compenso posso sempre prendere il senso di ciò che dico come l'oggetto di un'altra proposizione, di cui, rispettivamente, non dico il senso. Entro allora nella regressione infinita del presupposto. Tale regressione testimonia a un tempo della massima impotenza di colui che parla, e della più alta potenza del linguaggio: la mia impotenza a dire il senso di ciò che dico, a dire a un tempo qualcosa e il suo senso, ma anche il potere infinito del linguaggio di parlare sulle parole. In breve: data una proposizione che designa uno stato di cose, si può sempre prendere il suo senso come il designato di un'altra proposizione (1969 p. 33).

La regressione  
infinita  
del presupposto  
(Deleuze)  
e la semiosi illimitata  
(Peirce)

La *regressione infinita del presupposto* è ciò che, un secolo prima di Deleuze, Charles Sanders Peirce aveva chiamato *semiosi illimitata*. Con questa espressione Peirce non constatava in modo piuttosto banale l'illimitatezza della interpretazione. Rispondeva piuttosto alla cruciale domanda sulla natura ultima della mente. Nell'interpretazione di quel passo del *Sofista* che definiva il pensiero (*dianoia*) una conversazione (*dialeghesthai*) dell'anima con se stessa, egli sceglieva per così dire l'altra strada rispetto a quella battuta dalla semiotica di Husserl. Prendeva cioè sul serio la conversazione, rinunciando a vederla come semplice metafora. Ne risultava una visione totalmente desostanzializzata della mente. Essa non è ora nient'altro che un segno che si sviluppa secondo le leggi dell'inferenza. Il pensiero è un processo continuo che si genera sempre a partire da altri pensieri che fungono da premesse: ogni cognizione

è sempre determinata da una cognizione precedente dello stesso oggetto, senza che vi sia una cognizione prima che nasce per gemmazione spontanea dalla cosa stessa (intuizione). Non c'è un primo della catena. La nostra rappresentazione grafica ci potrebbe indurre falsamente a pensare che P<sup>i</sup>/S<sup>i</sup> possa essere il cominciamento della catena. Esso però è solo un inizio empirico.

Una conversazione reale è indubbiamente aperta da un enunciato e il primo che parla gode di certi privilegi, se non altro perché pone dei presupposti che comunque dovranno essergli resi (o rifiutati). In realtà non c'è, né ci può essere un primo assoluto. Se la struttura dell'enunciato è quella che abbiamo descritto, anche il primo che parla in realtà risponde a enunciazioni anteriori. Nessuno parla mai per primo. Nessuno può sottrarsi a uno sfondo dato a partire dal quale prende la parola. Se il pensiero (*dianoia*) è allora effettivamente conversazione (*dialeghesthai*), se la mente è realmente un'*agora* dialettica, allora il pensiero è sempre già in atto, è sempre già cominciato: «perché ci sia pensiero deve esserci stato un altro pensiero» (1868a, p. 50). Tra la presunta cosa in sé e il pensiero c'è sempre il filtro di un altro pensiero, c'è sempre un interpretante che funge da mediatore. Non siamo dunque mai soli di fronte alle cose. Il mondo, e perfino noi stessi, ci sono sempre *dati* in parola d'altri, sono sempre il termine di una donazione, di una comunicazione che ha il suo primo motore nella costitutiva e insuperabile *trascendenza* del senso, una trascendenza che non cessa mai di modalizzarsi negli enunciati. La conversazione, il passaggio del turno, è infinita, nel senso di un infinito "privativo". Un infinito privativo è infatti quello che caratterizza una serie priva di termine massimo e/o di termine minimo.

Peirce ha mirabilmente descritto questa situazione che fa della mente solo un segno relativo ad altri segni in una catena conversativa formalmente illimitata:

Le parole educano l'uomo

L'uomo fa la parola e la parola non significa niente di più che quello che l'uomo le ha fatto significare. Ma poiché l'uomo può pensare solo per mezzo di parole o di altri simboli esterni, questi potrebbero volgersi a dire: "tu non significhi niente che non ti abbiamo insegnato noi, e quindi significhi solo in quanto indirizzi qualche parola come l'interpretante del tuo pensiero". Di fatto, dunque, gli uomini e le parole si educano reciprocamente: ogni accrescimento di informazione in un uomo comporta – ed è comportato da – un reciproco accrescimento d'informazione di una parola (1868b, p. 84).

Per questo, la peggiore violenza che si possa immaginare è quella apparentemente più immateriale: è la violenza sul linguaggio, che, all'alba della contemporaneità, tanto angustiava Karl Kraus, fustigatore della volgarità della prosa giornalistica. Per questo, l'inquinamento più catastrofico è quello che concerne l'ambiente della comunicazione. Hannah Arendt, nella sua magistrale ricostruzione dell'origine del totalitarismo, lo segnala, non a caso, come uno dei sintomi rivelatori della degenerazione totalitaria e terroristica della vita civile.

#### 4.6 La translinguistica: una teoria della comunicazione vivente

Nel libro *Zeta* della *Metafisica*, Aristotele aveva escluso dall'ambito della scienza la conoscenza dell'individuale con un'argomentazione che ritroveremo invariata in Hegel, due millenni dopo. Per lo Stagirita, della singolarità non vi può essere sapere, ma solo "indicazione" (*deixis*), perché la definizione è già generalizzazione. Il singolo

Non c'è episteme dell'individuale

va a fondo ogniqualvolta viene detto. Nella *Fenomenologia dello spirito* Hegel ribadirà che il «questo qui», che «qui e ora», «questo» singolo «opina», non può essere detto, se non pagando lo scotto dell'immediata confutazione della sua stessa opinione. Se realmente lo si volesse dire, infatti, si scioglierebbe immediatamente come neve stretta nelle mani di chi la vuole afferrare, o si dissolverebbe come Euridice che resta accanto a Orfeo solo a patto che questi non la faccia mai oggetto del proprio sguardo. Per ciò che è irriducibilmente singolare non c'è concetto. Vi è, semmai, soltanto un dito indice che lo mostra come qualcosa che sta per natura fuori dall'enunciato. "Deittici" (da *deixis*) vengono chiamati in linguistica gli elementi, che, nell'enunciato, ancorano il detto al suo senso singolare extra-proposizionale. L'anarchia della singolarità è tale che su di essa l'anarchismo più radicale costruirà, non a caso, la sua filosofia: il "singolo", secondo Max Stirner, non ha bisogno di ulteriori specificazioni per essere ribelle a qualsiasi codificazione. La singolarità è già di per sé sufficiente per farne un «mostro inumano» al di fuori di ogni legge.

*Langue e parole*

Linguistica e semiotica si conformano a questo interdetto che fonda, fin dall'inizio, il discorso teorico. Dunque il loro oggetto non può essere ciò che Saussure ha chiamato "parola", distinguendolo dalla "lingua", o quanto Jakobson, ricalcando l'opposizione saussuriana, chiama "messaggio", distinguendolo dal "codice". Parola e messaggio appartengono infatti al regno della contingenza, dell'empiria, dell'illimitatamente variabile. Sfuggono per definizione a ogni calcolo. Sono un atto di selezione e combinazione altamente soggettivo.

Orbene – sostiene Roland Barthes – tale disordine viene meno se, da questo tutto eteroclitico, si astrae un puro oggetto sociale, insieme sistematico delle convenzioni necessarie alla comunicazione, indifferente alla *materia* dei segnali che lo compongono; si tratta della *lingua*, di fronte alla quale la *parola* rappresenta la parte puramente individuale del linguaggio (fonazione, realizzazione delle regole e combinazioni contingenti di segni) [...] Per Saussure, non potrebbe esserci una linguistica della Parola, giacché ogni parola, non appena è colta come processo di comunicazione, è *già* lingua: non c'è scienza se non della lingua (1964, pp. 17, 19).

Abbiamo visto come l'intransigente difesa dell'idea di codice da parte di Eco fosse appunto da lui vissuta come una difesa dell'idea stessa di scienza e di razionalità. Esiste scienza solo della "lingua", e quando viene meno la possibilità della codificazione viene meno anche la scienza. Il senso, in forza della sua eccedenza e della sua eccetività, è quindi sempre rimosso dalla teoria. Si tratta di una situazione altamente paradossale perché va da sé che, nella comunicazione vivente, che la teoria dovrebbe spiegare, ciò che veramente importa, è proprio il senso singolare del detto, vale a dire quanto la teoria si sente in dovere di escludere dalla sua trattazione. È infatti proprio quanto costitutivamente si sottrae allo sguardo tematizzante del teorico a «concernere – come direbbe Heidegger – l'uomo in modo più essenziale e a pretendere da lui un interesse più profondo di quanto non faccia qualunque cosa presente che gli accada o lo tocchi» (1954, p. 42). Quel senso singolare è ciò che non cessiamo mai di comunicare, è ciò che non cessa mai di dirsi: è il primo motore della semiosi. Platone direbbe che è la "cosa" del pensiero.

La «translinguistica» di Michail Bachtin è generata allora dall'urgenza di reintegrare nello studio del fatto comunicativo la dimensione singolare, eccedente e intensionale, del senso. Tradotta nei termini, a noi familiari, derivati dalla linguistica di Malinowski, la domanda di Bachtin riguarda la possibilità di una linguistica delle

lingue vive, e cioè una teoria della comunicazione vivente, attuale, in situazione, una teoria, insomma, della comunicazione “maggior” (Bachtin privilegia, a causa della sua formazione di critico e storico della letteratura russa, il materiale letterario). Il “maggior” è qui proprio quanto la teoria standard confina nell’ambito dell’accidentale e del non razionalizzabile. È questa parola che qui e ora questo parlante rivolge a qualcuno di determinato in merito a qualcosa di cui altri hanno già parlato, è questa conversazione che continua altre conversazioni, è questo intreccio fatico.

Bachtin non dubita che la teoria standard della comunicazione sia, in ultima analisi, solo una anatomopatologia della comunicazione. Essa lavorerebbe sul cadavere della comunicazione, su ciò che la comunicazione è divenuta una volta che è stata “reificata”. Il suo oggetto è la comunicazione come fatto e non la comunicazione come atto. L’espressione “reificazione”, oltre a essere assai familiare a uno studioso maturatosi in un contesto culturale caratterizzato dall’imperante marxismo, è assai adeguata per esprimere quella «vera e propria rivoluzione nella parola» che, secondo il filosofo russo, ha avuto luogo quando la parola è divenuta da espressione di un senso una semplice trasmissione di un messaggio da una fonte a un ricevente (1979b, p. 304). Si tratta, aggiungiamo noi, della reificazione indotta dalla ristrutturazione del fenomeno comunicazione alla luce dell’algoritmo alfabetico. La *pars destrunes* della translanguistica bachtiniana è tutta una critica serrata di questa fallacia della concretezza mal posta.

Il dato immediato da cui parte la linguistica è in realtà il risultato di una mediazione complessa, ma invisibile. Si tratta della proposizione avulsa dal senso contestuale. Nessuno, afferma sostanzialmente Bachtin, parla nella vita reale per proposizioni ottenute previa selezione e combinazione di elementi desunti dalla *langue*. Dove la linguistica standard coglie l’unità naturale della comunicazione vi è in realtà quanto l’analisi alfabetica della comunicazione ha laboriosamente prodotto: il presunto dato immediato della linguistica standard è solo l’astratto generato da una considerazione della comunicazione che prescinde dal senso della comunicazione. Il venir meno del contesto comune condiviso (il malinowskiano «contesto di situazione») ha generato infatti l’illusione di un messaggio in sé e per sé intelligibile, che, come una moneta, passa di mano in mano. Si intuiscono cose dotate di proprietà stabili e di valori convenuti dove in realtà ci sono solo relazioni tra parlanti coinvolti in situazioni determinate.

Allo stesso modo, Marx svelava come dietro l’apparente naturalità della merce dotata di un suo oggettivo valore di scambio vi fosse tutto un tessuto di rapporti di forza storicamente determinati. La critica marxiana del feticismo della merce si trasferisce così alla critica della teoria della comunicazione, secondo nessi di implicazione che sono ancora ben lungi dall’essere adeguatamente studiati (si veda Ponzio 1996). Bachtin non ha bene in vista il legame esistente tra quanto egli chiama reificazione e ciò che noi imputiamo all’alfabetizzazione, tant’è che usa talvolta l’espressione “testo” – un’espressione di origine indubbiamente alfabetica – per indicare la concreta struttura della comunicazione vivente (l’enunciato). Tuttavia, mi sembra indiscutibile che solo la genealogia che abbiamo tracciato permetta di comprendere come sia potuto accadere che per l’analisi della comunicazione, a ogni suo livello (linguistico, iconico, gestuale ecc.), la teoria standard abbia potuto assumere come modello una modalità del comunicare che fa astrazione da qualsiasi rapporto con il contesto della sua enunciazione.

«La linguistica – scrive Bachtin – studia soltanto i rapporti tra gli elementi all’interno del sistema della lingua, ma non i rapporti tra le enunciazioni e non i rapporti

La reificazione  
della comunicazione

L’eterologia  
di Bachtin

tra le enunciazioni e la realtà, tra le enunciazioni e il parlante (l'autore)» (1979b, p. 308). Ma come avrebbe potuto la lingua oggettivarsi e costituirsi come sistema e codice, se non fosse stata anticipatamente riflessa nel prisma della scrittura alfabetica, che, appunto, ne liberava una tale immagine? Il carattere “trans” o “meta” della linguistica bachtiniana consiste quindi nel tentativo di far rientrare all'interno della considerazione della comunicazione il rapporto che ogni comunicazione, per essere comunicazione reale, deve intrattenere con quanto sta *fuori* dalla comunicazione intesa come sistema e codice (Bachtin chiama questo essenziale rapporto con il fuori «eterologia»). La translinguistica vorrebbe essere nella sua *pars construens* una descrizione delle modalità generali in cui il senso – un senso singolare, sempre eccedente e come tale ineffabile – *insiste* nella comunicazione vivente essendone l'espresso, l'inteso, ma non il detto. Non può più allora essere ignorata la sostanziale differenza che separa questo approccio bachtiniano alla comunicazione da quello che caratterizza gli studi della cosiddetta “sociolinguistica”, alla quale la translinguistica bachtiniana viene talvolta erroneamente assimilata. La sociolinguistica non è altro che la giunzione di due discipline già costituite, sociologia e linguistica. Essa si propone di studiare la competenza comunicativa rapportandola ai vari contesti sociali. È una specie di etnografia della performance comunicativa e, come tale, ha dato validissimi contributi. La translinguistica bachtiniana si prefigge invece obiettivi ben più ambiziosi: essa vuole individuare la forma generale della comunicazione vivente, la sua unità *naturale*. Tale forma è rintracciata da Bachtin in quanto abbiamo definito enunciato (o turno) e che abbiamo schematizzato con la notazione P/S.

#### 4.6.1 *Proposizione ed enunciato*

Significato in atto  
e significato possibile

L'oggetto della translinguistica è l'enunciato assunto nella sua individualità. Il cordone ombelicale con la linguistica saussuriana, che è solo linguistica della *langue*, è così tagliato da Bachtin fin da subito. Dell'enunciato Bachtin sottolinea la costitutiva *non neutralità* per rimarcare la differenza con la mera proposizione. Una proposizione è neutra quando è considerata indipendentemente dal contesto di enunciazione. Avulso da S, P ha un significato che può essere registrato dai lessici. Non ha però più un senso, il quale è invece sempre dato dal riferimento a quanto, da un punto di vista strettamente linguistico, appartiene alla sfera dell'extra-linguistico. *Come tale*, nel suo astratto isolamento, la proposizione, a parlare propriamente, non ha un significato *in atto*, ma solo un significato *possibile*, non significa cioè niente per nessuno, possiede soltanto la potenzialità astratta di significare qualcosa. Il suo significato *in atto*, che Bachtin indica con il termine «tema», lo guadagnerà diventando la parola che qualcuno rivolge a qualcun altro in merito a qualcosa che è condiviso da entrambi. Avere un significato non è dunque altro, per Bachtin, che avere un ruolo possibile in una enunciazione. È l'enunciazione a costituire l'unità reale della comunicazione. Qualsiasi teoria della comunicazione deve assumerla come l'autentico dato immediato. Comunicare, a qualsiasi livello e quale che sia il supporto materiale, è costruire enunciati.

Per non fraintendere il rapporto tra il significato possibile di una proposizione e il suo significato in atto bisogna tenere presente quanto Henri Bergson diceva a proposito del movimento retrogrado del vero. Il significato possibile non esiste prima della sua attualizzazione concreta in una enunciazione individuale. Se infatti così fosse, esso si costituirebbe come un *type* rispetto ai suoi *tokens*, come il tema musicale di cui ogni concreta enunciazione in un contesto di situazione determinato



rappresenterebbe una variazione. Presupporre alla sua esecuzione un significato già dato è una fallacia della concretezza mal posta. Non c'è *prima* un significato neutro e *poi* la sua applicazione in contesti situazionali che gli donano nuove sfumature di senso. Non c'è semantica, sintassi e poi pragmatica. La competenza comunicativa è piuttosto il dato immediato e l'invariante del significato (il *type*) è ottenuto solo per via di astrazione. «È la variazione stessa a essere sistematica, nel senso in cui i musicisti dicono “il tema e la variazione”» (Deleuze-Guattari 1980, p. 134).

Il significato neutro registrato dai lessici, l'uno dei molti, è l'effetto di un'analisi retrospettiva, impensabile senza l'ausilio dell'algoritmo alfabetico, condotta sul corpo morto della comunicazione, su ciò che resta una volta che la comunicazione vivente ha avuto luogo. È il risultato, direbbe il Wittgenstein della *Grammatica filosofica*, di un secondo gioco condotto sul primo:

Se consideriamo l'uso effettivo di una parola, vediamo qualcosa di fluttuante. Nelle nostre considerazioni contrapponiamo questo ché di fluttuante a qualcosa di più saldo [...] Consideriamo il linguaggio dal punto di vista del gioco condotto secondo regole stabili. Lo confrontiamo con un gioco siffatto, lo commisuriamo a esso. Se per i nostri scopi, vogliamo sottomettere l'uso di una parola a regole ben determinate, accanto al suo uso fluttuante ne poniamo un altro, cogliendo nelle regole un aspetto caratteristico del primo (1969b, p. 42).

I significati si costituiscono insomma nella comunicazione vivente. Essi sono fluttuanti per natura, frastagliati e imprecisi. La loro unità è quella puramente virtuale che caratterizza una serie continua, dove si danno somiglianze di famiglia, ma non identità costituite. Hanno un senso grazie a questo loro fluttuare che li rende plastici e adeguati alle nostre esigenze pragmatiche. Da questo stato di variazione continua possono essere legittimamente estratti dei significati stabilizzati, ma tale operazione grammaticale diventa un esercizio fallace di retrospettiva, quando il significato neutro così prodotto viene posto come il fondamento della comunicazione reale, come se questa, fin dall'inizio, altro non fosse che l'applicazione, in una situazione determinata, di una regola data.

La non neutralità dell'enunciato discende quindi dalla sua strutturale *irripetibilità*. Ogni enunciato, se dotato di senso, è sempre un *unicum*. È sempre un *hapax legomenon* (“detto una sola volta”). Già la sua semplice ripetizione meccanica è la produzione di un nuovo senso. Irripetibilità e *creatività* procedono di pari passo. L'enunciazione, scrive Bachtin, «crea sempre qualcosa che prima non è mai esistito, qualcosa di assolutamente nuovo e irripetibile, qualcosa che per di più si riferisce sempre a un valore» (1979b, p. 310). Bachtin estende di fatto alla teoria della comunicazione il classico principio dell'identità degli indiscernibili. Al pari dei famosi fili d'erba del giardino di Leibniz, non possono nemmeno darsi due enunciati perfettamente identici quanto al loro senso. Se si desse tale uguaglianza, si tratterebbe infatti dello stesso enunciato. La comunicazione vivente, come la natura nella metafisica di Leibniz, è un processo caratterizzato dalla continuità, e in un processo continuo due qualsiasi momenti della serie, per quanto vicini tra loro, sono ancora separati da una infinità di gradi intermedi. In termini bergsoniani, la comunicazione è una *durata* caratterizzata dall'*emergenza* continua del *novum*. Parlare per enunciati, comunicare per turni, vuole allora dire fare dell'irripetibile e dell'assolutamente singolare la risorsa stessa della semiosi. C'è significazione di qualcosa per qualcuno quando in un detto materialmente ripetibile accade un senso irripetibile. È innega-

L'enunciato  
come *unicum*

bile che la lingua, considerata astrattamente come un tutto dato, faccia sistema, che sia codice, e che dunque sia strutturata secondo regole, ma «dal punto di vista dei fini extra-linguistici dell'enunciazione, tutto ciò che è linguistico è soltanto un mezzo» (Bachtin 1979b, p. 297). Dove tale irripetibilità manca non c'è comunicazione, ma solo la sua simulazione meccanica, che assurdamente la teoria standard assume come punto di partenza nelle sue analisi (il punto di vista “marconiano”).

[L'enunciato] – prosegue Bachtin – è qualcosa di individuale, unico e irripetibile, e in ciò sta tutto il suo senso (il suo progetto, grazie al quale è creato). Questo è ciò che, in esso, ha a che fare con la verità, la giustizia, il bene, il bello, la storia. Rispetto a questo momento tutto ciò che può essere ripetuto e riprodotto è materiale e mezzo (1979b, p. 293).

Proprio perché un'enunciazione non è mai neutra, ma intende sempre un senso singolare, un enunciato *non è mai indifferente rispetto al valore*. Le proposizioni sulle quali si esercita il linguista hanno invece questa natura apatica. Non esprimono nessuna presa di posizione, non valutano l'esistente. E questo per il semplice motivo che non sono dette da nessuno a nessuno in nessuna circostanza determinata. Non sono cioè dei turni conversazionali. L'enunciato invece implica sempre una *risposta*. Un senso singolare vuole essere *compreso*. Lungi dall'essere una decodifica, la comprensione, afferma Bachtin, «è sempre, in una certa misura, dialogica» (1979b, p. 300).

La capacità di determinare un'attiva posizione responsiva – vale a dire un altro enunciato – qualifica anzi l'enunciato, a differenza della semplice proposizione, il cui carattere astratto e residuale lo si riconosce proprio dalla sua incapacità di suscitare una simile presa di posizione esistenziale. L'alternanza dei soggetti nel dialogo, assunta dagli etnometodologi come regola chiave della conversazione, discende da questa “forza” dell'enunciato. Non è perciò una regola estrinseca, ma un tratto costitutivo, si potrebbe dire “ontologico”, dell'enunciazione. L'enunciato *presenta sempre un senso singolare perfettamente compiuto*, sebbene si tratti di una completezza d'altra natura rispetto alla completezza grammaticale o semantica. I confini della enunciazione sono quindi nettissimi. A tracciarli è l'intensionalità del senso espresso. Sono limiti delineati da ciò che sta fuori dalla proposizione. Come abbiamo già detto, l'orecchio addestrato del conversatore è sempre in grado di afferrare il tacito *dixi* che conclude un turno, segnalando che il parlante ha detto tutto quello che aveva da dire (1979a, p. 258).

La eccitata del senso è sempre provocazione, appello, domanda. È la situazione che abbiamo illustrato con la notazione  $P^i/S^i$  che, nella catena della semiosi, deve venire continuata in  $P^{ii}/S^{ii}$ . Anche un semplice “mah...”, detto pensosamente nel corso di una conversazione, ha infatti questa pienezza di senso se dà luogo a una risposta, che può essere, per esempio, un altro insistito e pensoso “Mah...”. Elio Vittorini, nell'ultimo bellissimo capitolo di *Conversazione in Sicilia*, trasforma un banalissimo fatico “Ehm!” a cifra esemplare dell'enunciazione: «È una parola suggellata» commenta il protagonista. In essa insiste tutto il senso del romanzo, tutto il non detto del detto, quanto, insomma, chiede di essere effettivamente compreso dal lettore.

Un enunciato *domanda* nella stessa misura in cui, a sua volta, sempre *risponde*. Non c'è un enunciato primo. Non c'è una parola che, come quella del mitico Adamo, incontri il mondo vergine e lo nomini per la prima volta (è questa forse l'illusione della poesia, o almeno di una certa poesia “sublime”, che Bachtin non a caso mostra di non amare, privilegiando invece la prosa, con le sue voci plurali e “sporche”).

L'enunciato  
come domanda  
e come risposta

Come diceva Peirce del pensiero, e per le stesse ragioni, anche perché vi sia enunciato deve esserci già stato un altro enunciato. «Dietro ad ogni affermazione vi è una domanda che per prima le dà il suo significato» scrive Hans Georg Gadamer (1982, p. 100). L'enunciato cresce quindi sempre “nel mezzo”, è sempre partorito da altri enunciati, la sua dimensione è il “tra”: «Perciò non ci può essere né un senso primo, né un senso ultimo: il senso è sempre tra i sensi, anello nella catena del senso, che, nel suo tutto, è l'unica che possa essere reale» (1979c, p. 364). Dove c'è significazione in atto ci sono insomma domande e risposte, c'è sempre un dialogo in corso, anche quando a parlare è uno solo. «Ciò che non risponde a nessuna domanda – conclude Bachtin – è per noi privo di senso» (1979a, p. 269). Il criterio del senso è dato da questa responsabilità. Platone, critico dell'irresponsabilità della scrittura, avrebbe sottoscritto questa affermazione bachtiniana.

L'orientamento naturale della comunicazione è perciò *dialogico*. Si tratta di una dialogicità intrinseca all'atto stesso della parola. Ciò che normalmente si intende con l'espressione dialogo, vale a dire una interazione tra almeno due soggetti concreti, è solo un aspetto di questa dialogicità profonda dell'enunciato. Ne è, per così dire, la manifestazione esteriore, quella più clamorosa. Dialogo per Bachtin significa trascendenza costitutiva dell'enunciato. L'enunciato si trascende costantemente, vive tutto fuori di sé. È intenzionalità. È espressione irripetibile di un senso assolutamente singolare che vuole essere compreso. Per questo dà luogo a una catena tendenzialmente illimitata di enunciati tra loro in rapporto. L'enunciato esiste solo in funzione di un altro enunciato. La domanda implica una risposta e la risposta una domanda. Nessuna parola è perciò mai detta nel vuoto. «La parola nasce nel dialogo come sua replica viva e si forma nell'interazione dialogica con la parola altrui nell'oggetto. L'atto con cui la parola concepisce il suo oggetto è dialogico» (Bachtin 1975, p. 87). Per restare nella metafora con cui cercavamo di chiarire la natura testamentaria della comunicazione alfabetizzata, nessuna parola vivente è la parola che un morto indirizza a un non nato in assenza di un contesto condiviso.

Muovendo da questa dialogicità intrinseca dell'enunciato, Bachtin può così individuare alcuni altri tratti costitutivi dell'enunciazione che sono invece assenti nella proposizione neutra. Anche quando si spaccia per puramente obiettivo, un enunciato ha sempre un *autore* e ha sempre un *destinatario* al quale si rivolge. Autore e destinatario sono tratti strutturali dell'enunciazione in quanto tale, indipendentemente dal fatto che l'enunciazione figuri come momento di un dialogo reale, mentre sono assenti nella proposizione. Nella comunicazione in atto ci si rivolge insomma sempre a qualcuno e la tipologia del destinatario si iscrive nella forma stessa dell'enunciazione condizionandola fin dal suo sorgere. Ugualmente, dietro a un enunciato vi è sempre almeno un autore, un interesse, un punto di vista, una politica (la parola, scrive Bachtin, è sempre un «ideologema»). L'*espressività* dell'enunciato, confinata dalla linguistica nel limbo della paralinguistica, discende da questa sua interna dialogicità. Un enunciato è infatti sempre qualificato da una sua peculiare espressività, assente nella proposizione neutra. Tale espressività può, per esempio, essere manifestata dal tono con cui un determinato enunciato viene pronunciato. Essa, spiega Bachtin, misura «il rapporto soggettivo, fatto di emozione e di valutazione, che il parlante instaura col contenuto dell'oggetto del senso della sua enunciazione» (1979a, p. 272) e con le enunciazioni altrui intorno a quel medesimo oggetto (1979a, p. 281). Se l'enunciato è dialogo, l'enunciato non può mai essere apatico. La voce che parla e quella che risponde tradiscono sempre il loro coinvolgi-

Dialogicità  
dell'enunciato

Autore, destinatario,  
espressività

mento emotivo nella situazione drammatica. Espressione del senso ed espressività sono quindi intimamente connesse. La parola, direbbe Vittorini, è sempre *suggellata*. Anche la fredda e impersonale obiettività è, dopotutto, silenziosa espressione di un *pathos* particolare, quel *pathos* della verità che accomuna, per esempio, gli appartenenti della comunità scientifica.

Polifonia Ma soprattutto, chi parla di qualcosa parla sempre a partire da quanto altri hanno *già detto* su quel qualcosa, innestandosi in una tradizione vivente alla quale egli porta il contributo della propria personale variazione enunciativa.

L'oggetto del discorso di un parlante, qualunque sia questo oggetto – sostiene Bachtin –, non diventa per la prima volta oggetto di discorso in un'enunciazione data, e il parlante non è il primo a parlare. L'oggetto, per così dire, è già parlato, discusso, illuminato e valutato in vario modo, e costituisce il luogo in cui si incrociano, convergono e divergono molteplici punti di vista, visioni del mondo, tendenze. Un parlante non è il biblico Adamo, posto di fronte a oggetti vergini, non ancora designati, ai quali per la prima volta egli dà un nome. Le idee semplicistiche sulla comunicazione come fondamento logico-psicologico della proposizione evocano l'immagine di questo mitico Adamo (1979a, p. 283).

Ogni enunciazione è perciò piena di echi e di risonanze di altre enunciazioni, con le quali «fa catena», alle quali essa è legata, da una comune sfera di enunciazione. Mil-le voci s'intramano in questa enunciazione vivente che ha luogo qui e ora. Essa le confuta, le conferma, le integra, le presuppone come note, le ignora ostentatamente: in ogni caso ne tiene conto.

Quando con la lingua si ha un rapporto creativo, non ci sono parole senza voce, parole di nessuno. In ogni parola ci sono voci, a volte infinitamente lontane, anonime, quasi impersonali (le voci delle sfumature lessicali, degli stili, ecc.), quasi inafferrabili, e voci che risuonano da vicino, in modo simultaneo (Bachtin 1979b, p. 314).

Di queste «armonie dialogiche» la translinguistica bachtiniana è la scienza mai compiuta e mai compibile, perché il suo oggetto è l'infinita variazione enunciativa.

#### 4.6.2 *Le categorie dell'intrigo fatico*

La parola d'altri Ritroviamo nell'enunciato bachtiniano la struttura triadica del segno. L'enunciato, scrive in un appunto, è un dramma a cui partecipano tre personaggi, non un duetto, ma un trio, «È una viva trinità» (1979a, p. 313). Esso infatti si riferisce a qualcosa – ha una *Bedeutung* – sul fondamento di un *Sinn*, di una modalità del riferimento. Ciò su cui verte non è prelevato direttamente dal mondo, come pensa l'obiettivismo ingenuo che immagina, appunto, tutti i parlanti come mitici Adami soli di fronte a un mondo vergine. Il suo riferimento gli è dato sempre attraverso la parola altrui. Al vertice del triangolo, nel posto occupato dall'interpretante peirceano e dal senso fregeano, c'è dunque in Bachtin la *parola d'altri*, vale a dire la catena delle enunciazioni anteriori rispetto alle quali l'enunciazione in atto si pone come la conclusione di un'interferenza (abduzione) o, per usare l'espressione di Bachtin, come anello nella catena della comunicazione verbale. Per questo Bachtin chiama sempre «semi-altrui» la parola, anche quando è la parola che sentiamo più propria, più nostra, dal momento che essa si costituisce come battuta di un dialogo il cui tema complessivo è proprio la natura dell'Oggetto in questione (il significato del segno). In senso lato potrem-

mo allora dire che la posta in gioco in ogni enunciazione attuale e nella catena infinita delle enunciazioni in rapporto dialogico tra loro è la definizione stessa della realtà. Questa, lungi dall'essere già costituita al di fuori del linguaggio, risulta essere, secondo l'espressione citata di Bachtin, «il luogo in cui si incrociano, convergono e divergono molteplici punti di vista, visioni del mondo, tendenze». La realtà non è quindi qualcosa di già dato, ma è il termine ideale di un dialogo infinito. La realtà è ciò che, mentre la comunicazione è in atto, è sempre in via di costituzione. La si ritroverà completamente costituita solo al termine di questo dialogo come l'oggetto ultimo da esso inteso. (Un termine, per altro, difficilissimo da pensarsi perché deve essere pensato come il termine di un dialogo infinito e quindi come qualcosa che rinvia al di là di tutto ciò che è finito... Dovremo tornare su questo punto.)

Ancora una volta è una espressione desunta dalla metafisica leibniziana a fornire a Bachtin una chiave per entrare nella struttura arcana della comunicazione vivente. L'enunciato ha la natura della *monade*. Come quella infatti è affetto da una chiusura di principio, non ha porte né finestre, è caratterizzato cioè da confini nettissimi senza i quali non sarebbe un enunciato e non funzionerebbe come turno conversazionale. D'altronde, come la monade leibniziana, in ogni singolo enunciato si rispecchia, dal suo specifico punto di vista, l'intera catena della comunicazione verbale di cui quell'enunciato è un anello. Esso non si aggiunge meccanicamente alle altre enunciazioni. Piuttosto, si rapporta all'insieme delle enunciazioni anteriori nel modo in cui una nuova battuta si rapporta all'insieme della melodia. Come critico e storico della letteratura, Bachtin è stato un maestro insuperabile nel portare alla luce questa polifonia che attraversa i grandi testi letterari. Una conversazione palpita sempre al di sotto della superficie della pagina. Il testo è in realtà un intertesto.

L'autore parla non in una data lingua, dalla quale in vario grado si separa, ma come attraverso la lingua, in un certo senso corporeizzata, oggettivizzata, allontanata dalle sue labbra [...] il prosatore si serve delle parole già abitate da intenzioni sociali altrui e le costringe a servire le sue nuove intenzioni, a servire un secondo padrone (1975, p. 107).

Il “discorso libero indiretto” non è quindi un fatto stilistico e non testimonia soltanto la coscienza sociologica dell'autore, come sosteneva Pier Paolo Pasolini in un suo intervento degli anni sessanta (1991). Ogni enunciato è discorso libero indiretto. Ed è ancora conversazione l'atto stesso della lettura o quello, più specifico, della traduzione, che, in questa prospettiva, diventano una modalità della corrispondenza al senso che è implicato conversazionalmente nel detto. Lettura, traduzione, sono eventi creativi di nuovo senso, non esecuzione o replica di qualcosa di già costituito. Noi, per esempio, non siamo certamente i destinatari ai quali Ovidio pensava di rivolgersi componendo la sua *Ars amandi* e, tuttavia, il nostro sforzo ermeneutico di lettori e traduttori ci fa entrare in dialogo con quel testo, istituisce un luogo comune nel quale quelle enunciazioni antiche entrano in un rapporto di corrispondenza e di eco con le nostre enunciazioni attuali. La magia della lettura non è forse il miracolo di questo dialogo che attraversa i tempi? L'indimenticabile sapore di scoperta che, ancora oggi, hanno per noi certe antiche lezioni liceali non si deve forse alla capacità che aveva il nostro maestro di allora di farci percepire in un testo, apparentemente estraneo alla vita, tutta l'urgenza di un turno conversazionale, l'attualità, direbbe Gentile, di un senso al quale siamo inaspettatamente chiamati a rispondere? Sarebbe però un errore limitare il contributo di Bachtin al semplice ambito della se-

Discorso libero  
indiretto

miotica letteraria. La letteratura è per così dire il pane di Bachtin, ma la questione che egli solleva, attraverso la letteratura, concerne l'essenza del processo comunicativo. Nessuno, meglio di Bachtin, lo ha inteso come illimitata conversazione e come durata creatrice.

Le forme  
dell'enunciazione

Imparare a comunicare, quale che sia il supporto materiale, significa sempre imparare a costruire enunciati. A differenza di quanto crede la linguistica, che intende questo apprendimento come l'acquisizione di una competenza grammaticale, per Bachtin la competenza comunicativa è data dal padroneggiamento di forme tipiche di costruzione degli enunciati, dette appunto da Bachtin «generi del discorso». I generi strutturano la comunicazione con una potenza normativa non inferiore a quella esercitata dalle forme grammaticali. Se la comunicazione si fa per enunciati, la comunicazione implica che l'enunciato sia costruito sempre alla luce di un genere determinato, il quale funziona come una specie di a priori materiale della comunicazione. La partecipazione a un genere è il tratto costitutivo di ogni enunciato. I generi stanno insomma agli enunciati come le categorie stanno ai termini nella logica aristotelica. Ed è questa appartenenza ciò che differenzia l'enunciato dalla semplice proposizione, la cui neutralità è dovuta, invece, proprio alla sua estraneità alla dimensione del genere.

Al parlante – scrive Bachtin – non sono date dunque soltanto le forme, per lui obbligatorie, della lingua comune (il lessico, la grammatica), ma anche le forme, per lui non meno obbligatorie dell'enunciazione, cioè i generi del discorso, che sono necessari per la reciproca comprensione tanto quanto le forme del linguaggio (1979a, p. 268).

Che cosa sia un genere del discorso può essere compreso per analogia a ciò che si intende per genere nell'ambito della comunicazione estetica. Così come non c'è espressione letteraria che, in qualche modo, non sia ascrivibile a un determinato genere, al quale nella sua struttura si conforma (si pensi, per esempio, alle varie tipologie del romanzo), così anche nella comunicazione quotidiana non c'è parlante che quando parla non parli “in veste di” (come amico, come superiore, come amante, come subordinato ecc...), conformandosi nella costruzione del suo enunciato a forme tipiche di organizzazione della comunicazione caratteristiche di quel particolare “ruolo”.

Tutte le parole hanno l'aroma di una professione, di un genere, di una corrente, di un partito, di un uomo, di una generazione, di un'età, di un giorno e di un'ora (Bachtin 1975, p.101).

Ogni genere comporta una sua concezione tipica del destinatario, implica un'espressività specifica ed è caratterizzato da determinati stili compositivi. Ogni genere è contraddistinto da una particolare concatenazione di enunciati.

Possediamo – scrive Bachtin – un ricco repertorio di generi orali (e scritti) del discorso. Praticamente ce ne serviamo con sicurezza e perizia, ma teoricamente ne possiamo anche ignorare del tutto l'esistenza. Come il Jourdain di Molière, che parlava in prosa, senza sospettarlo, noi parliamo in variati generi, senza sospettarne l'esistenza (1979a, p. 265).

Dell'esistenza di questi vincoli di genere abbiamo una fugace percezione quando essi vengono trasgrediti (come negli esperimenti di Garfinkel), oppure quando dobbiamo apprendere una lingua straniera, la quale per essere veramente dominata ri-

chiede sempre qualcosa di più di una adeguata competenza grammaticale. Occorre, infatti, una competenza comunicativa, che, come tutti sanno, non può essere acquisita altrimenti che andando a vivere all'estero, perché solo così si diventa sensibili ai modi tipici con cui il discorso è costruito a seconda delle situazioni determinate. La competenza comunicativa è dunque una competenza pragmatica relativa ai generi che strutturano ogni enunciazione concreta.

L'esempio del necessario apprendimento *in loco* di una lingua straniera mostra come il genere non sia una questione confinabile nell'ambito della sola descrizione degli usi empirici della comunicazione. Un genere del discorso è piuttosto quanto Wittgenstein chiama una «forma di vita». Le «forme di vita» sono, per così dire, le «declinazioni» dell'intreccio fatico che è sempre presupposto a ogni «scambio» comunicativo: sono le «categorie» del luogo comune. Attraverso il genere, scrive Bachtin, «la lingua penetra nella vita [...] e anche la vita penetra nella lingua» (1979a, p. 248). Il genere categorizza il legame sociale che ogni comunicazione *dona* insieme al contenuto proposizionale effettivamente trasmesso. È la cornice di «comando» o di «relazione» che inquadra metacomunicativamente ogni comunicazione dandole, nella situazione concreta, il suo significato determinato. La tipologia dei vari generi del discorso è allora, in ultima analisi, qualcosa di ben diverso da una semplice tassonomia empirica, alla quale è stata spesso ingiustamente ridotta.

È una *fenomenologia*, per definizione incompiuta, delle presupposizioni che ogni enunciato, per avere senso – e cioè per funzionare effettivamente come turno conversazionale –, necessariamente implica. È una *fenomenologia* del «mondo della vita» che sottende ogni atto enunciativo. L'evocazione del metodo fenomenologico vuole essere qui qualcosa di più di una semplice analogia. In modo coerente a quelli che sono gli obiettivi della fenomenologia, la tipologia bachtiniana ha infatti per oggetto non il mondo, non il *che cosa*, ma il *come* del suo essere dato. Il mondo, inteso come riferimento (*Bedeutung*) dei nostri segni, ci è infatti sempre dato (nel senso originario della «donazione») alla luce di un pluralità di sensi presupposti e impliciti. Ci è donato, nella conversazione infinita nella quale siamo presi, *come questo o come quello*, alla luce di questo o di quell'«in quanto». Non è mai resecato da un senso che lo costituisce da cima a fondo. Non è mai astratto dal suo legame con la catena delle enunciazioni anteriori. Non è mai avulso da determinati rapporti di forza. È sempre radicato in un terreno discorsivo. Solo quella potente astrazione indotta dalla ristrutturazione alfabetica della comunicazione può farci apparire il mondo come un insieme di fatti neutri dati una volta per tutte a uno sguardo di sorvolo. Al pari del Jourdain di Molière che parlava in prosa senza saperlo, nella vita pratica, irriflessa, queste modalità in cui qualcosa ci è dato possiamo ignorarle. La competenza comunicativa ordinaria non richiede affatto che siano tematizzate. La tipologia bachtiniana dei generi del discorso vuole invece essere coscienza vigile o desta. Essa si costituisce perciò come un capitolo della fenomenologia trascendentale. Questa, scriveva Husserl, è «scienza del come universale dell'essere già dato del mondo, di ciò che costituisce il suo universale essere terreno per qualsiasi oggettività» (Husserl 1954, pp. 144-145).

Forme  
dell'enunciazione  
e forme di vita

La tipologia  
bachtiniana come  
fenomenologia del  
«mondo della vita»

#### 4.6.3 Una nuova immagine del pensiero

La pragmatica si insinua ovunque, scrivono Deleuze e Guattari sull'onda della loro rilettura della translinguistica bachtiniana. Ma se la pragmatica diventa il fondamento trascendentale della semantica, l'insieme dei presupposti metafisici che facevano da sfondo alla teoria standard viene ora messo radicalmente in questione. Cade in-

nanzitutto il primo presupposto: l'obiettivismo del significato. Questo, da oggetto ideale dato indipendentemente dalla comunicazione, diventa il termine di un processo di costituzione che ha luogo nel medio della conversazione. La possibilità del significato implica infatti ora il riferimento preliminare a una dimensione intersoggettiva. L'intrigo fatico del dire, articolato nelle sue "categorie" (i generi), deve essere compreso come l'orizzonte nel quale ogni significato è dato e al di fuori del quale esso perderebbe il suo senso, diventando, come scrive Bachtin, una parola detta da nessuno a nessuno, una proposizione letteralmente insignificante. L'*etica*, intesa come originaria apertura ad Altri, come comunione fatica, è il terreno sul quale sorge ogni processo di significazione. Ne consegue una rinnovata immagine del pensiero.

Natura sociale  
del pensiero: pensare  
è conversare

Se la semantica dipende quanto alla sua possibilità dalla pragmatica, questo non può più essere concepito come un solitario intuire significati da parte di una coscienza senza mondo. Il pensiero si risolve in un evento di natura integralmente sociale. Il rapporto con Altri lo costituisce da parte a parte. Cade così il secondo dei presupposti metafisici della teoria standard: l'intuizionismo. E con esso vengono meno anche solipsismo e monologismo. Pensare è infatti adesso un altro nome per conversare. Il *dialeghesthai* non è metafora per la *dianoia*, come afferma Husserl nella *Prima* delle *Ricerche Logiche*, ma è il suo senso proprio. Trova così una giustificazione l'affermazione ultraidealista di Peirce, secondo il quale noi non abbiamo il pensiero come si ha una facoltà, ma siamo nel pensiero, siamo, per così dire, una "piega" o un "turno" del pensare. «Noi siamo un colloquio» scriveva Hölderlin. Il pensare ci precede e ci trascende, nella stessa misura in cui il mondo, secondo Bachtin, ci è sempre dato mediato dalla parola di Altri. Lo riceviamo già "lavorato" dagli altri, incorniciato nei loro sensi, illuminato dalle loro ipotesi, e lo restituamo agli altri, dopo averlo a nostra volta lavorato con le nostre interpretazioni, che sono, nello stesso tempo, risposte alle enunciazioni anteriori e prese di posizione valutative che determinano una posizione responsiva. Si pensa sempre a partire da altri pensieri, in margine a essi, assumendoli come premesse di un'inferenza ipotetica che nella conclusione conterrà qualcosa di qualitativamente nuovo. Si pensa sempre nel solco di generi del discorso dati che orientano la nostra comprensione del mondo.

Per il prosatore-romanziero, l'oggetto è avvolto dalla parola altrui, è detto, constatato, variamente interpretato, variamente valutato: è inseparabile da una sua assunzione nella coscienza sociale pluridiscorsiva. Di questo "mondo già detto" il romanziero parla con una lingua pluridiscorsiva internamente dialogizzata (Bachtin 1975, pp. 138- 139).

L'oggetto è sempre dato in parola d'altri. Altri è la sorgente del "fenomeno". Ciò che Bachtin dice qui del romanziero vale però per qualsiasi atto comunicativo. Il mondo, mai visto come tale, nella sua inseità, non cessa così mai di essere detto e ridetto, tramandato, enunciato e discusso. Non bisogna quindi feticizzare il pensiero immaginandolo ingenuamente come una qualche sostanza nella quale dileguano tutte le differenze. Essere nel pensiero significa partecipare a questa conversazione illimitata nella quale il mondo, mai fatto, non cessa di farsi e di disfarsi. Essere nel pensiero vuol dire avere già da sempre un mondo, riceverlo dagli Altri in eredità e dover corrispondere a questo dono con la propria parola, nella quale il legame originario con tutti gli altri parlanti, presenti passati e futuri, si rinnova e si ricrea.

Il pensiero non può quindi più essere considerato solo accidentalmente segnico. Il segno non si aggiunge alla purezza del significato intuito rischiando di corromper-



la come ritiene la teoria standard, per la quale proprio la comunicazione – il passaggio nel segno – è l'insolubile problema della comunicazione. Il significato non è certo mai altrove che nel segno. Non vi è però come il suo contenuto espresso. Vi è come l'effetto del segno, come il risultato (rivedibile, parziale) della sua interpretazione. Se il pensiero è inferenza e non intuizione, il pensiero è interpretazione di segni, è pensiero-segno. Essere nel pensiero significa allora anche essere per se stessi «un segno esterno». Anche per colui che parla da solo, nel chiuso della sua testa, le parole, per dirla con Husserl, servono come segni, funzionano come “indici” che vanno interpretati. Sono tracce opache, come le parole degli altri in una conversazione, e non significati trasparenti. Hanno implicazioni conversazionali. Mostrano sensi che non dicono. Implicano, per essere comprese, la condivisione preliminare di tacite intese che è impossibile portare alla luce e inventariare. Richiedono quella *phronesis* in cui si risolve tutta la competenza comunicativa del parlante in situazione. Io sono per me stesso un altro, o meglio, io sono molti altri.

La polifonia che Bachtin ritrova nei grandi testi della letteratura moderna, l'intertestualità e le armonie dialogiche, devono essere allora assunte come il principio informatore di una psicologia rinnovata: gli altri sono già da sempre penetrati nella fortezza dell'io, lo popolano da tempo immemorabile. L'io, anzi, si costituisce precariamente innestandosi come un parassita su queste voci, trovando la propria parola, quella che lo esprime nella sua singolarità insostituibile, sempre sulle labbra degli altri, “piegando”, come scrive meravigliosamente una poetessa, una parola che come tutte le parole – come tutti gli enunciati – non è mai propria.

Mai di una parola mi sono compiaciuta. L'ho solo piegata, il poco che potevo, con sconforto, con umiliazione: così rada, così lontana da ogni limpida certezza (Anedda, 2003, 94).

Anche il “flusso di coscienza” è quindi “discorso libero indiretto”, conversazione a più voci, non uno scorrere, ma una durata creatrice, che progredisce per differenziazioni e attualizzazioni, portandoci là dove non ci saremmo mai aspettati di arrivare.

## 5. Comunità e comunicazione

### 5.1 La comunità illimitata della comunicazione

La translinguistica bachtiniana fa sentire con forza l'afflato dialogico che palpita già nella più semplice comunicazione. Ogni enunciato contiene, alla maniera della leibniziana monade, precipitato in se stesso, un legame fatico con tutti gli attori che sono comparsi e che compariranno sulla scena della parola. Ogni enunciato è gravido di una responsabilità nei confronti delle enunciazioni anteriori, alle quali immancabilmente risponde, e nei confronti delle enunciazioni future, che, in quanto domanda, esso immancabilmente suscita. Una comunità illimitata di uomini in dialogo tra loro, nella ricerca comune di ciò che significa infine realtà, vita, esistenza, essere, si intravede così al fondo della comunicazione, una volta che questa è concretamente intesa come turno conversazionale e atto illocutivo. La comunicazione come enunciato implica una comunità e un'opera comune di questa comunità dialogante. Bachtin, soprattutto nei suoi ultimi frammentari scritti, non esita affatto a seguire questa strada che porta la semiotica ad abbandonare i suoi consueti panni tecnici e classificatori per indossarne altri, dal taglio decisamente metafisico e speculativo. Oltre al destinatario empirico, quello al quale fattualmente si rivolge, e oltre al destinatario specifico del genere al quale l'enunciato appartiene, l'enunciato presuppone sempre «un supremo sur-destinatario», un terzo assoluto al quale l'intera catena delle enunciazioni si rivolge come alla propria meta finale.

Il surdestinatario  
dell'enunciato

Ogni dialogo reale, ogni situazione conversativa, «è come se avvenisse sullo sfondo della comprensione responsiva di un terzo invisibilmente presente, che sta al di sopra di tutti gli altri partecipanti al dialogo» (1979b, p. 317). Questo *terzo* è il convalidato di pietra della comunicazione. Esso rientra a tutti gli effetti nel meccanismo della semiosi, perché senza la sua muta presenza non vi sarebbe enunciato, ma appunto “mera proposizione”, vale a dire quel simulacro di comunicazione al quale si arresta la linguistica tradizionale. A esso la tradizione filosofica ha dato vari nomi: è il Dio della teologia scolastica, il Sapere Assoluto di Hegel, il Tribunale della storia degli storicisti, la Natura dello scientismo ecc. Indipendentemente dalle varie figure che ha assunto, il tratto che lo caratterizza è dato dal suo funzionare come la comprensione ultima e non più trascendibile di ogni enunciazione.

Per spiegarsi e per spiegarlo, Bachtin usa un argomento intriso di *pathos*. La parola, egli dice, è voce e la voce vuole essere udita. Un senso espresso vuole essere, insomma, inteso. Questa comprensione non si aggiunge al senso, ma è l'elemento senza il quale quello deperisce e muore, diventa non senso. L'inferno in terra ha luogo proprio quando questa comprensione della parola è artificialmente interdetta.

«Urla pure, dice il torturatore, tanto qui non ti sentirà nessuno». Che altro è l'inferno concentrazionario nazista, si chiede Bachtin citando Thomas Mann, se non questa «assoluta impossibilità di essere sentiti», questa «assenza assoluta di un terzo»? Il momento più cupo della vita dell'internato, quello che segna la sua riduzione a zombie, è allora segnato proprio dal venir meno di ogni possibilità di comprensione. Nessuno ode più la sua voce. Non solo, ovviamente, il torturatore, ma nemmeno quel terzo al quale sempre fa riferimento, quasi fosse una preghiera, ogni enunciato vivente (per questo Dio si eclissa ad Auschwitz). Allora, insieme a questo terzo, si dissolve anche il legame che la monade intrattiene con l'intero universo, si spezza l'intrigo fatico che, nella comunicazione, tiene legato l'uomo all'altro uomo e alla specie umana, la quale nella sua interezza, come illimitata comunità dei parlanti, insiste in ogni atto comunicativo. Con la sparizione del luogo comune, appare *der Muselman*, di cui narra Primo Levi, il morto-vivente, che non parla più, ma meccanicamente ubbidisce... La lingua si spezza nella gola e, una volta che tale soluzione di continuità nella comunicazione ha avuto luogo, si pone inevitabilmente il problema di come sia possibile ancora "dopo" parlare (il problema che ossessionò Paul Celan, per esempio).

L'argomento proposto da Bachtin, sul filo dell'esempio del campo, mostra dunque come debba essere compreso questo *surdestinatario*, che va al di là del destinatario specifico dell'enunciazione. Una parola vuole sempre essere compresa *assolutamente*. Proprio perché prende posizione su qualcosa di cui altri hanno già parlato, l'enunciato avanza sempre una pretesa di validità che va oltre la cerchia empirica costituita dai suoi reali destinatari. Esso fa appello a un destinatario ultimo, assolutamente imparziale, che ne deve garantire la comprensione definitiva. Tale surdestinatario è implicato perfino nella menzogna, la quale, in società, non può mai presentarsi altrimenti che travestita da verità («L'ipocrisia – scriveva La Rochefoucauld – è l'omaggio che il vizio tributa alla virtù»).

La catena degli enunciati, come abbiamo visto, è illimitata (paradosso della regressione del presupposto). Tale illimitatezza rispecchia la comunità altrettanto illimitata dei parlanti. Il senso, dicevamo ancora, non è mai interamente dato. Non ha attualità, ma circola virtualmente attraverso tutti gli enunciati della catena essendo, nello stesso tempo, il non detto del detto e ciò che mai smette di essere detto (paradosso della extra-proposizionalità del senso). Tuttavia, tale catena presuppone e postula una comprensione ultima del senso espresso, tale che non ce ne possa essere una più adeguata (*quo majus cogitare nequit*, direbbero i teologi). Questa comprensione non può però avere attualità. Non può depositarsi in un enunciato. Altrimenti sarebbe infatti un membro della catena e non il suo termine assoluto. Essa dunque insiste nella catena come il destinatario ultimo a cui implicitamente ci si rivolge in ogni atto comunicativo, come quel "termine" che, se fosse dato, autenticherebbe per sempre il senso che, qui e ora, stiamo esprimendo. Il problema che una teoria critica della comunicazione non può non affrontare concerne allora la natura di questo terzo invisibilmente presente implicato nella enunciazione.

Il termine  
della catena

### 5.1.1 La teoria dell'agire comunicativo

Woody Allen, in *Io e Annie*, dà di questo "terzo" una spassosa raffigurazione. Nella coda per entrare al cinema c'è il solito saccente che, per fare colpo, sta citando a sproposito MacLuhan. Nel gioco infinito delle opinioni a confronto non vi sarebbe naturalmente possibilità di pervenire a un giudizio di merito definitivo. Bisogna

dunque rassegnarsi e sopportare lo sproloquio del vicino di coda. Ma Marshall MacLuhan, proprio lui, magicamente si materializza nella fila e, con grande soddisfazione di Woody, che lo aveva appena evocato, smentisce categoricamente quanto in suo nome era stato detto. MacLuhan è qui la figura di ciò che non è mai attualmente dato, ma che ogni comunicazione deve intendere proprio in forza della sua struttura “patica”, del suo essere, cioè, una presa di posizione, che avanza pretese di validità intorno al vero, al giusto, al bello e al buono.

MacLuhan è la figura di quella verità pubblica e intersoggettiva che, secondo Charles Sanders Peirce, la catena infinita degli interpretanti deve supporre come ideale meta della sua *long run*. Se infatti la comunicazione è turno conversazionale, essa ha un «termine» sempre postulato e mai di fatto raggiunto, sul quale l'intera illimitata comunità dei parlanti dovrebbe alla fine convergere, spinta dalla sola coerenza dell'argomentazione. Si tratterebbe, secondo Peirce, di quella «opinione» intorno alla quale, in modo destinale, si troverebbero d'accordo tutti coloro che indagano. Il MacLuhan della divertente sequenza di *Io e Annie* è così una figura messianica, da filosofia della storia ebraico-cristiana. È ciò che avrebbe luogo alla fine della storia, come termine infinito di quel dialogo infinito che coinvolge l'illimitata comunità dei parlanti. Rappresenta insomma quanto Jürgen Habermas, nella sua monumentale *Teoria dell'agire comunicativo*, chiama *Verständigung* (“intesa”). «*Verständigung* è un processo di intesa tra soggetti capaci di azione e linguaggio [...] La comprensione/intesa – conclude Habermas – inerisce come *telos* al linguaggio umano» (1981, pp. 395-396). Se infatti la comunicazione è intrinsecamente dialogo, la comunicazione implica la possibilità di un'intesa perseguibile con mezzi esclusivamente comunicativi. Un enunciato è infatti un turno conversazionale, avanza una pretesa di validità concernente ciò che è vero, ciò che è giusto ecc., e pretende per questo contenuto un *riconoscimento universale* basato su un libero consenso.

L'intesa presupposta  
e postulata

Tale inerenza della comprensione-intesa al linguaggio umano ha sempre una *doppia natura*. Da un lato la possibilità dell'intesa comunicativa deve essere sempre *presupposta*. Se non fosse qualcosa di possibile, se non fosse un ambito che virtualmente già da sempre frequentiamo, non avrebbe altrimenti alcun senso comunicare. Si comunica sul fondamento di un luogo comune condiviso in modo pretematico. Ogni parola rivolta all'altro presuppone questa fede irrazionale nella possibilità di essere compresa. Questa intesa preliminare costituisce il mondo della vita nel quale siamo comunque sempre già immersi, l'intreccio fatico originario:

Il mondo vitale – spiega Habermas riprendendo le tesi di Schütz e Luckmann (1979) – è, per così dire, il luogo trascendentale nel quale parlante e ascoltatore si incontrano, nel quale possono avanzare reciprocamente la pretesa che le loro espressioni si armonizzino con il mondo (quello oggettivo, sociale o soggettivo) e nel quale essi possono criticare e confermare queste pretese di validità, esternare il proprio dissenso e raggiungere l'intesa (1981, p. 714).

Agostino, platonicamente, diceva che la ricerca della felicità per l'uomo sarebbe stata inconcepibile se, «in qualche modo», l'uomo non l'avesse già incontrata. Allo stesso modo, Habermas afferma che la ricerca della *Verständigung* sarebbe un progetto informulabile se questa stessa comprensione-intesa con l'altro (e, in linea di principio, con *tutti* gli altri) non fosse in qualche modo già inscritta nel nostro più immediato orizzonte vitale. L'intersoggettività trascendentale supposta come meta razionale e consapevole del dialogo è perciò sempre prefigurata (adombrata) dall'in-

tersoggettività trascendentale fungente già da sempre in modo anonimo e irriflesso nel nostro concreto mondo vitale. Sono la medesima acqua, ora torbida e continuamente fluente ora pura e cristallina.

D'altronde, la possibilità dell'intesa comunicativa non è mai qualcosa di dato, di reale, di già empiricamente avvenuto, ma è sempre *postulata* come termine ultimo del processo, come suo *telos*. È ciò che orienta ogni processo comunicativo, il quale si definisce sempre, nella sua contingenza fattuale, come difetto di intesa e, quindi, come sua ricerca. Essa ha perciò il valore di "ideale", nel senso kantiano del termine. Funge cioè come "regola" che indirizza e orienta la comunicazione empirica. Proprio a causa di questo suo carattere, essa fornisce anche il criterio con il quale è possibile discriminare una comunicazione autentica da una comunicazione inautentica, una comunicazione che è informata da questo ideale regolativo e una che, invece, lo disattende. Sulla base di tale criterio di giudizio si apre così la possibilità di una critica della comunicazione fattualmente data, la quale potrà essere giudicata più o meno alienata a seconda del grado in cui distorce questa idea regolativa della comunicazione. La distinzione habermasiana tra agire comunicativo e agire strategico è resa possibile da questa postulazione.

Habermas chiama «agire comunicativo» una ricerca dell'intesa perseguita esclusivamente con mezzi linguistici, grazie alla sola forza illocutiva dell'enunciato. Egli lo distingue con cura dall'agire non comunicativo o solo apparentemente comunicativo. Il primo, per conseguire i suoi scopi, si affida interamente alla potenza del linguaggio e alla capacità che questo ha di mettermi in sintonia con l'altro e di generare un'intesa intersoggettiva; il secondo è un «agire strategico» che sfrutta le risorse del linguaggio, per esempio la sua capacità di persuadere, ma che non aspira affatto all'intesa, bensì al successo. Esso è comunicativo accidentalmente, ma non per essenza. Sfrutta l'intesa che il linguaggio sempre promette distorcendola per i propri scopi di potere.

Agire comunicativo  
e agire strategico

Tale distinzione tra comunicativo e strategico ricalca evidentemente quella austriaca tra illocutivo e perlocutivo, tra le parole che sono, in quanto parole, delle azioni e le parole che servono per compiere azioni. Mentre nel primo caso «l'intenzione comunicativa del parlante e il fine illocutivo del parlante da lui perseguito scaturiscono dal significato manifesto di quanto viene detto», nel secondo caso il fine perseguito «non scaturisce dal contenuto manifesto dell'azione linguistica», ma deve essere dedotto dalla intenzione dell'agente (Habermas 1981, pp. 398-399).

Nel primo caso il senso dell'enunciato è manifesto. L'enunciato intende esattamente quel senso che, grazie ai suoi indicatori di forza illocutiva, mostra di intendere, avanza «una pretesa di validità intersoggettiva» (una pretesa di verità se è un atto linguistico constatativo, una pretesa di giustizia se è un atto linguistico normativo, di veridicità se è un atto linguistico espressivo) e si sottopone alla prova della confutazione e della critica, aspirando a un consenso razionale universale.

Nel secondo caso il senso è invece opaco, è connesso a una intenzione inconfessata dell'agente, e, al pari di un sintomo nevrotico, richiede per essere compreso una decifrazione dell'apparenza. Nel concetto di «agire comunicativo», conclude allora Habermas, possono rientrare solo «quelle interazioni linguisticamente mediate nelle quali tutti i partecipanti perseguono con le proprie azioni linguistiche fini illocutivi e soltanto quelli» (1981, pp. 404-405).

L'agire è, quindi, comunicativo nella misura in cui assume come suo surdestinatario tacito la possibilità finale di questa *Verständigung* universale ottenuta con soli mezzi comunicativi nella quale si troverà raccolta e unificata l'intera comunità dei

parlanti. Esso presuppone e postula una dimensione intersoggettiva della comunicazione che non sia distorta da nessuna altra finalità comunicativa se non quella di un'intesa fondata su ragioni e perseguibile su un piano esclusivamente comunicativo. Habermas pone questo «uso linguistico orientato all'intendersi» come la «modalità originale» del comunicare rispetto alla quale l'agire strategico, che sfrutta le risorse della comunicazione, costituisce invece un modo difettivo «parassitario» (1981, p. 397).

Teoria dell'agire  
comunicativo  
e teoria critica  
della società

In Habermas il surdestinatario ideale implicato nell'enunciazione assume un significato fortemente utopico. Habermas è erede e prosecutore della teoria critica della società elaborata, negli anni trenta, dalla Scuola di Francoforte. Il problema all'ordine del giorno per Adorno e Horkheimer era la lotta contro vecchie e nuove forme di alienazione. La filosofia, coerentemente all'imperativo marxiano, doveva essere al servizio dell'emancipazione dell'uomo. Con il passare degli anni, la teoria critica è diventata sempre più pessimista quanto alla possibilità reale di questa trasformazione dialettica della società. L'umanesimo sembra essere stato completamente sconfitto dalla razionalizzazione tecnica della società. Nella *Teoria dell'agire comunicativo*, Habermas cerca allora di ridare vigore alle antiche speranze ritrovando inscritta a priori nella struttura stessa del linguaggio, in quanto atto illocutivo, la possibilità dell'emancipazione, che era stata definitivamente e amaramente congedata dai suoi maestri (si vedano, in particolare, i *Taccuini 1950-1969* di Horkheimer).

Il linguaggio, in quanto enunciato, turno, dialogo, è già infatti la prefigurazione della società liberata. Per funzionare un enunciato deve infatti *presupporre e postulare* una intersoggettività trascendentale che si intende al di fuori di ogni coazione sulla base di sole ragioni. Le condizioni simmetriche generali che ogni parlante competente deve presupporre come sufficientemente soddisfatte, qualora ritenga di entrare in un'argomentazione, sono quelle che caratterizzano una democrazia radicale fondata sull'uguaglianza dei parlanti e sul loro reciproco riconoscimento. Argomentare significa infatti presupporre e postulare il libero consenso dell'altro come fine e non come mezzo.

Definiamo *argomentazione* il tipo di discorrere, nel quale i partecipanti tematizzano pretese di validità controverse e cercano di soddisfarle e criticarle con argomenti. Un argomento contiene ragioni (*Gründe*) che sono legate in modo sistematico alla *pretesa di validità* di un'espressione problematica (Habermas 1981, p. 73).

Questo non significa naturalmente che l'enunciato debba avere la forma dell'argomentazione. Esso deve essere piuttosto sempre *argomentabile*, vale a dire deve poter essere, come accade per il denaro con l'oro, sempre passibile di «copertura mediante ragioni potenziali» (Habermas 1981, p. 906).

La prassi argomentativa, scrive Habermas, è una «istanza di ricorso» dell'agire comunicativo. Argomentare significa essere sempre in grado di rendere ragione del proprio detto. Ora, non si rende ragione a questo o quell'altro interlocutore, ma si rende ragione all'Altro Generalizzato (l'espressione è di G.H. Mead), vale a dire a quell'Altro che noi tutti parlanti – presenti, passati e futuri – siamo nel momento in cui deponiamo i nostri interessi egoistici per divenire giudici imparziali e disincarnati, quando cioè, per riprendere un'antica metafora, scendiamo *es meson*, sulla pubblica piazza, abbandonando il nostro *oikos* privato, per discutere da uomini liberi e uguali della cosa pubblica. La ragione nell'argomentazione la si rende, in-

somma, alla Pura Ragione intesa come termine ideale di ogni argomentazione. La ragione la si rende a un'assemblea plenaria di uomini liberi. Il surdestinatario dell'enunciato è questa comunità ideale inscritta in filigrana in ogni comunità empirica. Il diavolo che volesse entrare nella sfera argomentativa, sfruttandola perlocutivamente, dovrebbe comunque scimmiettare questa trasparenza delle intenzioni e questo disinteresse richiesto preliminarmente a ogni membro della comunità degli argomentanti.

Alla posizione habermasiana ha fatto riferimento e continua di fatto a ispirarsi la politica della sinistra socialdemocratica europea convinta che l'allargamento degli spazi di comunicazione e di partecipazione sia *ipso facto* l'immissione nell'effettiva prassi istituzionale di elementi di socialismo e di democrazia. Naturalmente tutto il discorso habermasiano, nonché quello della socialdemocrazia europea..., tiene solo a una condizione: la dialogicità intrinseca dell'enunciato, rilevata da Bachtin come sua caratteristica strutturale, deve effettivamente risolversi in una argomentazione *in nuce*. Se questa equazione comunicazione-argomentazione fosse messa in questione, l'intero edificio teorico habermasiano crollerebbe, in quanto il surdestinatario idealmente implicato dall'enunciato empirico non potrebbe essere più inteso sul modello di una *Verständigung* raggiunta dall'illimitata comunità dei parlanti in modo squisitamente comunicativo. La democrazia non sarebbe più la verità presupposta e postulata (oppure distorta e disattesa) in ogni enunciato, l'universalità di un consenso razionale raggiunto tra uomini liberi e uguali non sarebbe quanto, secondo l'esempio di Vittorini, è tacitamente suggellato in ogni parola, perfino in quell'enigmatico "Ehm..."

Una concezione socialdemocratica del linguaggio

### 5.1.2 *L'etica della comunicazione*

La teoria dell'agire comunicativo diventa etica della comunicazione nel pensiero di Karl Otto Apel. Si tratta di una trasformazione inevitabile dal momento che la comunicazione-argomentazione presenta tutti i caratteri che Kant, nella *Critica della Ragion Pratica*, attribuiva alla legge morale come «fatto della ragione». La comunicazione è un *fatto* indiscutibile. Il primo degli assiomi della pragmatica della comunicazione è un truismo che recita «non si può non comunicare»: anche la non comunicazione, il silenzio ostinato, l'autismo, sono infatti comportamenti ancora inevitabilmente comunicativi (Watzlawick 1967, p. 41 ss.).

La comunicazione è però un fatto che, per il suo semplice darsi come fatto inaggirabile, presuppone e postula una legge morale, universale e necessaria, la quale può essere certamente sempre violata, ma che, proprio perché sempre passibile di trasgressione, è continuamente ribadita, nella sua universalità e necessità, in ogni atto comunicativo. La violazione di una legge è infatti il riconoscimento dell'autorità della legge stessa. Comunicando, insomma, si può barare. Si possono, per esempio, perseguire finalità strategiche e non comunicative, ed è innanzitutto questo ciò che, purtroppo, avviene abitualmente. L'esercizio stesso del barare presuppone però, come accade all'ipocrita di La Rochefoucauld, il riconoscimento preventivo dell'autorità della legge. Il baro è tale perché simula il rispetto intransigente delle regole. La questione ricalca il *topos* classico della dimostrazione per confutazione dialettica del principio di contraddizione.

La legge morale postulata dall'argomentazione

Ogni sua negazione, scrive Aristotele, lo presuppone. Dunque il suo miglior apologeta è chi lo contesta, perché la sua contestazione mostra l'intrascendibilità di quel principio. Chi comunica, osserva allora Apel, per il semplice fatto che avanza

pretese di validità con il suo enunciato, partecipa volente o nolente, non solo alla comunità empirica e finita della comunicazione, vale a dire a questa conversazione che ha luogo qui e ora intorno a questo qualcosa di determinato, ma anche alla comunità ideale della comunicazione: una comunità argomentante e critica, una comunità illimitata che comprende nei suoi confini tutti coloro che aspirano al raggiungimento di una *Verständigung* con mezzi esclusivamente comunicativi in assenza di coazione. *Lo spazio dell'argomentazione è quindi intrascendibile*. Tecnicamente si deve dire che esso costituisce un limite (*Grenze*) trascendentale oltre il quale non si può risalire, giacché costituisce la possibilità stessa della comunicazione. Come il genio maligno di Cartesio, il diavolo, per i suoi giochi perversi, può sempre ingannarci, ma per farlo deve accettare di entrare in questo cerchio incantato. Vi sono dei presupposti etici inaggirabili anche per la sua perfidia retorica.

La funzione di *fundamentum inconcussum* del *cogito* cartesiano è così ereditata in Apel dai presupposti pragmatici trascendentali della comunicazione-argomentazione. Per poter funzionare come comunicazione, il destinatario ultimo dei diabolici enunciati del genio maligno deve infatti comunque restare questa intersoggettività trascendentale implicitamente postulata da ogni comunicazione fattuale. Quando comunichiamo abbiamo così sempre i piedi in due mondi, quello reale, fatto di interessi opachi e di intenzioni strategiche, e quello ideale, fatto di trasparenza e di disinteresse. Abitando il primo siamo costretti ad abitare anche il secondo. E questa «astuzia della ragione comunicativa» costituisce il nocciolo della speranza utopica che caratterizza questa vera e propria filosofia della storia elaborata da Apel e Habermas. (Si capisce così perché il parlamentarismo sia oggi per la socialdemocrazia europea un valore irrinunciabile. Esso è generato dall'incrollabile convinzione che un qualsiasi conflitto sia già idealmente superato quando è ricondotto nell'ambito del dialogo istituzionalizzato. Indipendentemente dalle intenzioni degli attori, l'agire comunicativo è già da sempre e per sempre *Verständigung*. Nei grandi processi costituenti americani e francesi, Jon Elster, 1993, ha visto all'opera questa forza civilizzatrice dell'ipocrisia.)

Il contenuto  
della forma

Apel non nutre dubbi sull'integrale risolvibilità della comunicazione in argomentazione: tutte le manifestazioni linguistiche, tutte le azioni dotate di significato e, perfino, le espressioni fisiche degli uomini, «si possono – egli afferma – concepire come argomenti virtuali» (1973, p. 239). Data questa equazione, il passaggio alla fondazione di un'etica razionale post-metafisica è allora scontato. Tanto Apel quanto Habermas sanno bene che i cosiddetti valori assoluti dell'etica metafisica hanno raggiunto, già con la critica nietzscheana, la loro data di scadenza. Come semplici contenuti essi sono tramontati. Possono però essere rimessi in circolo come contenuti impliciti nella *forma* della comunicazione. Per usare una formula di Grice, una etica universalmente valida, definitivamente sottratta a ogni possibilità di crisi, è l'implicito conversazionale dell'enunciato. Non il suo implicito immediato, ma il suo implicito ultimo: il surdestinatario al quale fa riferimento, in ultima istanza, ogni atto comunicativo, quale che sia il suo supporto materiale e il suo destinatario empirico. L'etica è *il contenuto della forma* comunicazione. Essa è fatta di quegli inaggirabili «presupposti pragmatico-trascendentali» che «devono essere già da sempre riconosciuti perché il gioco dell'argomentare possa conservare il suo senso» (Apel 1992, p. 34). E siccome la *dianoia* è, secondo la sentenza del *Sofista*, un *dialeghesthai*, il dialogo di una potenziale comunità dell'argomentazione (illimitata e critica) insiste anche nel nostro pensiero solitario che ne rappresenta l'interiorizzazione.



Chi argomenta – scrive Apel – riconosce implicitamente tutte le possibili pretese di tutti i membri della comunità della comunicazione che si possono giustificare tramite argomenti razionali ed egli si impegna al tempo stesso a giustificare tramite argomenti tutte le proprie pretese nei confronti degli altri (1973, p. 259).

Chi argomenta ha già da sempre riconosciuto l'altro, ogni possibile altro, come *alter ego*, vale a dire come un soggetto razionale che partecipa con pari dignità e uguale diritto alla costruzione di un'intesa. Non c'è argomentazione senza questo riconoscimento reciproco e senza questa simmetria di rapporti. Ancora una volta dovremmo dire che il diavolo per ingannarmi deve, almeno formalmente, riconoscermi come suo pari. Grice aveva individuato nel Principio di Cooperazione il principio generale che i parlanti, nella conversazione, devono sempre rispettare, pena il venir meno della stessa conversazione. Ora, questa regola costitutiva dell'interazione dialettica si carica in Apel di una fortissima valenza etica: diventa uguaglianza, solidarietà e corresponsabilità nello sforzo comune per una soluzione argomentativa dei problemi. La democrazia è così, per Apel, il contenuto della forma comunicazione, l'ultimissimo non detto mostrato tacitamente in ogni detto.

### 5.1.3 La sfera pubblica europea

A ben vedere, questa «comunità critica illimitata della comunicazione» ha però dei confini assai netti. Non sono, è vero, dei confini geografici e storici, perché il limite che istituisce questa comunità illimitata deriva proprio dalla sospensione di ogni confine etnico o territoriale, dall'interruzione di ogni appartenenza tradizionale e dal superamento di ogni limite fattuale (nel senso del *limes*, dello *Schranke*, di ciò che empiricamente segna una divisione).

I confini  
della comunità critica  
illimitata  
della comunicazione

Essa è fondata sul principio dell'inclusione nella sua sfera di chiunque sia in grado di argomentare. Questo è il solo requisito richiesto per poterne fare parte. Il suo cittadino è indubbiamente cosmopolita. L'umanità felicemente argomentante di Apel e Habermas è l'Europa spirituale di cui parlava Husserl nella celeberrima conferenza praghese del 1934. È l'umanità della «pratica teorica», l'umanità della scienza, quella comunità che si è costituita accettando come solo criterio di verità quanto è conforme all'intelletto giudicante, quanto cioè è in grado di resistere, sulla pubblica piazza o in laboratorio, alla prova generalizzata della confutazione. Essa ha il suo luogo di comunione in una verità «a tutti comune», una verità che «mai non tramonta», e che è universalmente accessibile seguendo rettamente la «via» del *logos*. È questo atteggiamento critico a costituire, secondo Husserl, l'umanità della *theoria*, e l'idea stessa di Europa:

Si tratta di uomini – egli scrive – che, non nell'isolamento, bensì nella comunione, l'uno per l'altro e quindi attraverso il lavoro interpersonale della comunità, perseguono ed elaborano una *theoria*; con l'allargamento della cerchia dei collaboratori e nella successione delle generazioni dei ricercatori, l'ampliamento e il perfezionamento della *theoria* diventano un fine della volontà, un compito a tutti comune (1954, p. 338).

Il luogo comune presupposto e postulato da tutti gli argomentanti è l'*universale* – ciò che vale in modo necessario per tutti – partorito dalla filosofia come obiettivo del sapere. Habermas, in apertura della sua *Teoria*, si rende conto di questa origine greca e dovendo dichiarare in che cosa per lui, in ultima analisi, consista la razionalità im-

manente all'agire comunicativo, fa appello ad «antiche concezioni del *logos*» (1981, p. 64). La risoluzione integrale della comunicazione in argomentazione è infatti l'effetto di una ben determinata riorganizzazione del discorso che accetta come discorso valido solo quello in grado di rendere pubblicamente ragione del detto. Il *methodos* che definisce il nuovo tipo di *sophos* rispetto a quello tradizionale è un *methodos* linguistico, è una certa competenza, una certa pratica del dire, che assume l'universale come suo termine.

Gli antichi «maestri di verità» legati alla tradizione (poeti ispirati, profeti, sciamani...) sono così congedati e con essi anche quelle umanità che per il loro sapere facevano riferimento a quel tipo di dire «autoritario» (Detienne 1967). Solo l'acquisizione di questa competenza dialettica ci dà infatti cittadinanza nella sfera pubblica europea. Solo la disciplina di questo *methodos* ci introduce in quella intersoggettività trascendentale che, secondo Apel, vige sempre al fondo della comunicazione empirica. Solo in quanto membri a pieno diritto di questa *indefinite community of investigators* siamo, insomma, realmente uomini.

Il gioco linguistico  
trascendentale  
della argomentazione

Nella prospettiva dell'etica della comunicazione, l'argomentazione non può quindi essere soltanto uno degli innumerevoli giochi linguistici che giochiamo con il linguaggio. Essa è il gioco di tutti i giochi, il gioco linguistico ideale che sempre giochiamo anche quando giochiamo ad altri giochi. Ogni gioco lo implica, per il solo fatto di essere riconoscibile come gioco. In ogni linguaggio, vale, «in ultimo, la pretesa intersoggettiva alla validità universale del *logos* filosofico» (Apel 1973, p. 22). Apel lo chiama coerentemente «gioco trascendentale», per distinguerlo da quello empirico.

Noi – dice – lo dobbiamo presupporre, realizzato anche in maniera manchevole o alterato da deformazioni specifiche della società, in ogni gioco linguistico, cioè in ogni forma umana di vita (1973, pp. 196-197).

*È sul suo fondamento che pensiamo.* L'intrascendibilità di questo gioco argomentativo trascendentale ha conseguenze rilevanti proprio sul piano etico-pratico. Non c'è infatti modo di non giocarlo. Chi volesse allora starne fuori sarebbe perciò fuori da quel «colloquio» che, secondo il detto di Hölderlin, «noi siamo» e che ci costituisce nella nostra essenza. Sarebbe estraneo a «ogni forma umana di vita», sarebbe dio o bestia, come diceva Aristotele di chi pretendeva di vivere al di fuori dell'ambito della *polis* e della sua universalità razionale.

Per questo un filosofo della democrazia conseguente come Guido Calogero riteneva, all'indomani del secondo conflitto mondiale, che si sarebbe dovuto obbligare al gioco argomentativo chi a esso si fosse rifiutato (si veda Calogero 1968). Si trattava insomma di educare finché si poteva, ma, quando non si poteva più, di costringere. La violenza manifesta della forza doveva allora subentrare alla violenza mite della pedagogia per ridurre il riottoso alla ragione e cioè, paradossalmente, per obbligarlo alla pace basata sul libero consenso. *Al dialogo insomma non ci può essere replica.* Il dialogo non ha fuori, non conosce alterità che non sia già da sempre ricompresa al suo interno, come un suo «momento». Non è un caso, perciò, se alla crisi del dialogo, che è sempre vissuta come una crisi della convivenza civile, l'Occidente liberale possa solo risponderne con la forza e con l'imposizione violenta del metodo democratico di costruzione del consenso. Un caso esemplare di «doppio legame», direbbe Bateson...

Ma la competenza comunicativa è veramente competenza dialogica? Si risolve, come sostiene Habermas, nella «padronanza degli universali costitutivi del dialogo»? La dialogicità dell'enunciato è la dialogicità della dialettica? Il Principio di Cooperazione, di cui parla Grice, è un fare in comune che mira alla produzione di un universale intersoggettivamente valido? Ci sono buone ragioni per credere che questa sfera pubblica inclusiva e intrascendibile sia stata generata dalla virtualizzazione della comunicazione resa possibile dall'algoritmo alfabetico. È stata infatti la pratica della scrittura alfabetica, come abbiamo visto, a liberare il campo del trascendentale da ogni "aderenza empirica". A differenza di ogni altra comunità tradizionale, la comunità critica illimitata della comunicazione – la sfera pubblica europea – è una comunità che raccoglie tutti nei suoi confini dialogici, i morti come i non ancora nati. Per valere intersoggettivamente, il medio di questa comunicazione universale deve allora essere un "vero" avulso da ogni rapporto con un contesto di situazione, quale solo la riorganizzazione alfabetica della comunicazione è stata in grado di produrre. L'alfabeto non è forse quella magia medianica che rende possibile una comunicazione integralmente desomatizzata, una comunicazione che ai suoi estremi non ha corpi viventi stretti in un abbraccio fatico, ma pure anime disincarnate (morti e non nati) dialoganti nell'etere del puro spirito? Rispetto a questo termine universale ogni enunciato in atto, ogni parola situata, legata a interessi determinati, si declina poi come particolarità, dunque come qualcosa di difettoso, come un errore che deve essere emendato.

Alfabetizzazione  
e cittadinanza  
europea

Occidente, dialogo e scrittura alfabetica, sono la stessa cosa. Come il dialogo anche la comunità critica illimitata della comunicazione non accetta repliche, non può riconoscere "fuori" alcuno. Dobbiamo allora porci la domanda critica fondamentale: è l'Occidente, la sua verità, la sua universalità che non conosce eccezioni, il surdestinatario a cui ogni enunciato tacitamente tende? È il "vero" della pratica teorica il "terzo" cui esso si rivolge, quasi fosse una preghiera che chiede di essere esaudita? Lo struggente «Speak to me» di Eliot chiedeva, in ultima analisi, che fosse fornito un fondamento razionale al detto? Questo eurocentrismo assoluto, caratteristico delle posizioni socialdemocratiche di Habermas e Apel, sarebbe inconfutabile se l'innegabile dialogicità dell'enunciato non si potesse declinare altrimenti che come argomentazione *in nuce*. È per incrinare questa sicurezza che si devono allora cominciare a distinguere, quanto al loro senso, due nozioni che finora sono state usate come se fossero sinonimi. Dialogo (come argomentazione) e conversazione sono proprio la stessa cosa? La competenza dialogica equivale alla competenza conversativa? È una faccenda soltanto terminologica ribadire il carattere conversativo della comunicazione? Oppure è una distinzione essenziale? Il terzo postulato e presupposto dalla conversazione è lo stesso terzo del dialogo? La conversazione ha la stessa etica, gli stessi inaggirabili presupposti, lo stesso surdestinatario, la stessa idea regolativa di comunità, la stessa politica, dell'argomentazione? La filosofia è ridicibile alla pratica democratica del dialogo oppure, come conversazione, *presuppone e postula* un'altra modalità dell'accominamento umano?

## 5.2 La comunità conviviale

### 5.2.1 Praxis e poiesis

*Praxis* e *poiesis* rimandano all'agire, al fare, all'operare. Indicano però due differenti modalità del fare. Il criterio di distinzione tra il pratico e il poietico è dato, secondo

Aristotele, dall'immanenza o meno del fine (*telos*) nel fare. «Quando nel movimento è contenuto anche il fine allora esso è *praxis*», quando invece il fine è esterno al movimento e si costituisce come suo «termine» (*peras*) siamo in presenza di una *poiesis*. Per esempio, laddove non c'è contraddizione tra una azione che si fa (indicata dal tempo presente del verbo) e la stessa azione compiuta (indicata dal perfetto), c'è *praxis*, in caso contrario *poiesis*.

Per esempio, nello stesso tempo uno vede e ha veduto, conosce e ha conosciuto, pensa e ha pensato, mentre non può imparare e aver imparato, né guarire ed essere guarito. Uno che vive bene, a un tempo ha anche ben vissuto, e uno che è felice, a un tempo è stato anche felice. Se così non fosse, bisognerebbe che ci fosse un termine di arresto, così come avviene quando uno dimagrisce; nei casi in questione, invece non c'è questo termine di arresto (*Met.* IX, 7, 1648b).

La *praxis* denota quindi attività che non hanno un termine esterno (autoteliche), che non mirano a qualcosa nel quale si concludono e si trascendono (eteroteliche). Il pensiero, direbbe Giovanni Gentile, è *praxis* nella misura in cui non è nel pensato che si termina, ma si realizza piuttosto nell'esercizio stesso del pensare, nel pensiero infinitamente in atto, del quale il pensato è un momento immanente. Guai a confondere il piano del pensato con quello del pensiero in atto. Questa è infatti la strada maestra che porta al *positivismo*, e cioè, in senso generale, alla confusione del pensiero con ciò che è infinitamente *posto* da esso (fallacia della concretezza mal posta). Allo stesso modo il dimagrimento indotto da una rigorosa dieta deve essere concepito come un fare che si deve concludere nel conseguimento di un obiettivo, raggiunto il quale il dimagrimento come esercizio non ha più senso alcuno. La tragedia dell'anorexia ci ricorda quale abisso di non senso si apra quando una *poiesis* è scambiata con una *praxis*.

Azioni perfette  
e imperfette  
(Aristotele)

Aristotele chiama dunque «perfetto» il movimento della prassi e «imperfetto» quello poietico. Le azioni perfette sono quelle fini a se stesse. La loro natura è perciò quella di non concludersi mai perché non hanno un termine (*peras*) nel quale, a differenza dell'azioni imperfette, devono giungere a compimento. Esse sono, per così dire, il termine di se stesse e lo sono nel modo che sarà portato a chiara espressione dalla filosofia neoplatonica del Rinascimento e dall'attualismo gentiliano: sono il termine interminato di una cosa interminata. In parole più semplici, possiamo dire, per esempio, che pensare non ha fine perché il fine del pensiero è lo stesso pensare, il suo atto infinito. Questo pensare si fa attraverso i pensieri, grazie alla determinatezza del pensato, alla sua illimitata molteplicità. Di fatto si può pensare sempre altro, non c'è termine nell'ordine delle cose pensate. Ma in ogni pensato è sempre infinitamente in atto il pensiero inteso verbalmente come *praxis* del pensare. Ogni pensato è l'esercizio del pensiero, il quale nella sua pura attualità (come pensiero *pensante*) si costituisce come termine infinito della catena dei pensieri che si replica sempre uguale in ogni suo anello, senza identificarsi mai con nessuno di essi. Essendo termine a se stesse, le attività pratiche sono perciò senza fine (senza «termine d'arresto»).

Tale infinità non significa affatto una loro durata infinita. Essa segnala piuttosto un fatto che è ben noto a qualsiasi essere umano: il pensiero si spegne improvvisamente la notte quando si prende sonno e altrettanto istantaneamente si riavvia la mattina al risveglio; la vita dell'uomo felice, come scrive Wittgenstein nel *Tractatus*, è altra, senza comune misura, rispetto a quella dell'infelice e, quando arriva l'infelicità nel mondo del felice c'è salto, soluzione drammatica di continuità (e viceversa

naturalmente: si pensi alla nozione cristiana di grazia). Se il vedere è *praxis*, perché vedere e aver visto sono compossibili, è perché in ogni visione determinata si replica l'attualità infinita del vedere.

È pur vero, però, che la cecità interrompe la visione e che il bambino, a un certo punto, emerge dalla sua notte al mondo della luce. Le attività pratiche umane, insomma, possono interrompersi bruscamente e con altrettanto brusca repentinità si generano. Questa fatalità le definisce anzi proprio come "umane". Se la vita è *praxis* e non *poiesis* (Aristotele, *Pol. I*, 4, 1254 a 7) e se la suprema tra le forme della vita è la vita filosofica (*bios theoretikos*), dobbiamo perciò supporre che l'uomo, essendo mortale, ne goda solamente a tratti, a macchia di leopardo, mentre il dio la possieda senza soluzione di continuità.

Le attività pratiche umane sono quindi affette dal mutamento. Non hanno però la caratteristica generale della *kinesis*, non possono cioè essere concepite nei termini di un movimento che procede da contrario a contrario sul fondamento della permanenza di un sostrato. Esse vanno piuttosto concepite in termini di mutamento secondo contraddizione: acceso-spento, pensiero-non pensiero, vita felice-vita infelice, vedere-non vedere... La trasformazione sostanziale ha luogo «in un istante», in quell'*exaiphnes* di cui parla Platone nella *Settima lettera* a proposito del divenire filosofi e san Paolo a proposito della conversione.

Due generi di mutamento

Pierre Hadot, nel suo bellissimo saggio sulla filosofia antica, ricorda il paradosso stoico del saggio:

C'è tuttavia un paradosso stoico che è molto più significativo ed è quello che afferma che non si diviene saggi a poco a poco, ma attraverso una trasformazione istantanea. La saggezza, lo abbiamo visto, non è suscettibile di più o meno. Il passaggio dalla non saggezza alla saggezza non può farsi attraverso un progresso, ma solo con un brusco mutamento (1995, p. 341).

Questa peculiarità cinetica è invece tipica della *poiesis*. Essa è caratterizzata da una certa privazione di forma (mentre la *praxis* è forma) e dal conseguente tendere a essa come al proprio *telos*. Se un'attività poietica è sganciata dal suo riferimento al termine, essa diviene la cifra stessa del supplizio. Sisifo, Tantalo, ma anche i dannati dell'Inferno dantesco, sono raffigurati come esseri privati nel loro fare, come nel loro subire, di un termine d'arresto. L'orrore assoluto della loro condizione non è dato dalla ripetizione *ad infinitum* (anche il beato dobbiamo infatti immaginarlo come fruitore all'infinito della luce divina), ma dalla coazione a ripetere un'attività che ha senso solo se passibile di compimento. L'acme del perturbamento è raggiunta, nel cinema horror, quando viene messa in scena una condizione che sfugge all'alternativa vita-morte. Il non-morto, lo zombie, il vampiro, stanno eternamente in bilico su una soglia che dovrebbe essere varcata in una direzione o in un'altra. L'orrendo è che non la varcheranno mai. Non possono, per decreto del fato, varcarla. Essi, anzi, con le loro arti maligne e seduttive, attirano anche gli altri, anche i normali, in quel non luogo del non compimento, li trascinano cioè nell'inferno di una *poiesis* illimitata.

### 5.2.2 Dialogo e conversazione

La distinzione tra *praxis* e *poiesis* è per noi di fondamentale importanza. La conversazione, nella sua forma tipico-ideale, partecipa infatti dei caratteri della *praxis*, mentre il dialogo, anch'esso assunto nella sua forma pura, condivide i caratteri della *poiesis*. Non è quindi possibile trattare astrattamente la competenza comunicativa

senza precisarne la natura conversativa o dialogica. Il problema che solleviamo, tematizzando questa differenza, è lo stesso che è stato affrontato a suo tempo da antropologi e storici dell'economia quando si sono misurati con il *kula* melanesiano. Il linguaggio economico dello scambio mercantile si è rivelato infatti inadatto a descriverlo, sebbene *grosso modo* anche il dono arcaico avesse somiglianze di famiglia con il baratto e potesse essere letto come una circolazione di beni caratterizzati dalla scarsità. In realtà, la letteratura etnografica ci ricorda con quanta cura i soggetti impegnati nel *kula* specificassero la natura del loro rapporto di dono proprio per differenziarlo da ogni equivoca riduzione a scambio economico.

Condurre un *kula* come se fosse un *gimwali*, racconta Malinowski, era anzi stigmatizzato dai melanesiani come la forma estrema della negligenza. Allo stesso modo i confini tra il dialogo e la conversazione devono essere rigorosamente tracciati. Il senso della comunicazione vivente sarebbe gravemente frainteso se, come avviene nella maggioranza dei casi, l'enunciato fosse inteso come la battuta di un dialogo e, quindi, come argomentazione *in nuce*.

Il dialogo  
come *poiesis*

Il dialogo è *poiesis*. Dialogare significa infatti ricerca in comune, e con mezzi esclusivamente argomentativi, di un vero che valga per tutti (universale). È *kinesis*, passaggio da contrario a contrario: dall'ignoranza consapevole (soggettiva) al sapere intersoggettivo mondato dall'ignoranza. La verità intersoggettiva, che pone fine alla ricerca, è il termine d'arresto del dialogo, ne è il suo luogo di compimento (MacLuhan che appare in mezzo alla file dei *cinéphiles* e pone fine alla discussione...). Questo *telos* deve essere sempre postulato perché si dia dialogo. Se questa *Verständigung* finale non fungesse da costante orizzonte dell'interazione dialogica, almeno come ideale regolativo o come principio utopico, il dialogo sarebbe analogo al supplizio di Tantalo.

Un pacifismo all'acqua di rosa si appella invece proprio a questo dialogo infinito come alla panacea di tutti i mali del mondo. Il dialogo indefinitamente riaperto sarebbe la risposta al conflitto. Si tratta in realtà di una formula sprovvista di qualsiasi significato. Un dialogo illimitato è, per principio, puro *non-sense*, analogo nella sua mostruosità a un processo di dimagrimento che procedesse oltre il suo termine naturale.

Bachtin chiama la parola dialogica «bivoca». Le due voci, va però ricordato, sono, nel dialogo ideale, sempre rivolte all'uno come alla verità dei due. In quel *terzo* i due sono trascesi e superati (e posti come “particolari” di fronte a lui che li ingloba e li inverte). La parola bivoca del dialogo è parola *universitaria*. Il dialogo, insomma, funziona *se e solo se* funge da prefazione al monologo dello scienziato che poi parlerà *ex-cathedra* per sillogismi dimostrativi. Aristotele, in modo del tutto coerente a questa visione poetica del dialogo, chiudendo la grande stagione platonica, subordinerà infatti la dialettica all'analitica. Analogamente, nell'Università medievale il dialogo occuperà lo spazio dedicato alla *disputatio* nella quale la verità enunciata nella *lectio* è messa formalmente in questione solo al fine di essere confermata con maggior forza.

Il dialogo come “via”

In quanto *poiesis*, il dialogo è produzione. È lavoro che produce il valore dell'intesa. La *quodditas* del dialogo, il suo aver luogo “qui e ora”, è dunque funzionale al significato intersoggettivo che esso, terminando, deve produrre. Come tale, l'effettività del dialogo non ha altro valore, se non quello del tempo necessario al conseguimento di un obiettivo che se fossimo intelletti infiniti, mondati da ogni carne, avremmo già da sempre conseguito. Purtroppo le distorsioni indotte dalla finitezza (interessi egoistici, passioni, desideri ecc.) ritardano l'attuarsi di questa *Verständigung* che ogni dialogo per essere possibile deve presupporre a suo fondamento. Il presen-

te del dialogo ha sempre quindi il senso del passaggio, del cammino che deve metodicamente condurre a una meta, raggiunta la quale la scala che ci ha portato fin lassù potrà essere lasciata al suo destino. *Il presente del dialogo non è né mai può essere un fine* (altrimenti il dialogo sarebbe *praxis*). L'intreccio fatico che ogni dialogo presuppone, come l'abbraccio degli amanti nella più cattolica delle interpretazioni, deve sempre essere trasceso da un significato ultimo, fissato nel futuro, che lo giustifichi. Altrimenti il tempo della comunione fatica è tempo colpevolmente sprecato. La comunicazione, come il desiderio erotico per un certo cattolicesimo retrivo, se non è medium di questa intesa che terminerà il dialogo, come l'opera deve concludere ogni *poiesis*, è una distorsione rumorosa, un peccato contro natura, una colpevole inoperosità...

L'inoperosità sembra invece essere la caratteristica propria della conversazione. Chi conversa indugia in un luogo comune. Chi conversa si abbandona ai piaceri sterili dell'intreccio fatico. *Conversatio* deriva da *converso*, che è l'iterativo di *convertio* (*vertere cum*). Ha dunque il significato di "rivolgersi spesso", di "frequentare". Implica non uno scambio di qualcosa, ma il reciproco dono di un'appartenenza comune, come la verifica ripetuta di un legame già dato che, attraverso l'enunciato, si rinnova e si ripete. Prima di assumere, all'incirca nel XVI secolo, il significato di *colloquium* garbato e piacevole tra "persone di mondo", caratterizzato dalle virtù del tatto e della cortesia, dell'ironia e della finezza di spirito, la parola *conversazione* significava semplicemente trovarsi insieme, frequentare un *luogo comune*. *Conversazione* ha originariamente una valenza *etica*, se si restituisce alla parola *ethos* il suo senso di dimora, di soggiorno, di ambito abituale dell'esistere umano. Conversare vuol dire *abitare* un luogo comune. Solo coloro che sentono di condividere una dimora comune possono infatti *poi* colloquiare tra di loro in modo liberale e cortese (*sermo convivialis*).

Nella *conversatio* del latino classico, cristiano, e medievale – scrive Marc Fumaroli – a essere evocata è la totalità di ciò che lega un gruppo sociale: il luogo, le abitudini comuni, un modo di essere insieme che suppone tanto dei gesti quanto delle parole [...] È per questo che, nella sua traduzione latina, San Paolo può scrivere ai Filippesi: *Nostra conversatio est in coelis* (1997, XII).

*Conversatio* traduce qui patria, dimora, luogo comune. Non è quindi casuale che un classico tema iconografico cristiano sia quello della "sacra conversazione": in genere la Vergine con il Bambino e Santi (non mancano però, talvolta, il donatore o il committente dell'opera). La scena, in realtà, è assolutamente silenziosa. Nessuno sembra veramente dialogare. L'ostentato mutismo rimanda al senso originario della conversazione, la quale, prima di essere parola che dice qualcosa, prima di essere messaggio, è appunto condivisione di un luogo comune, partecipazione a un intreccio fatico che è fine a se stesso. Nell'iconografia cristiana il silenzioso colloquio concerne naturalmente il mistero dell'incarnazione, di cui la Vergine mostra, non senza un trattenuto stupore, il frutto. La scena congelata sulla tela testimonia dell'infinità del legame posto in essere da quell'evento alla cui condivisione-partecipazione è chiamato lo spettatore, non meno dei protagonisti che circondano il bambino. Come gli amanti, i conversanti indugiano in questo intreccio il cui valore trascende ogni significato che la parola potrebbe veicolare. Il silenzio che contrassegna questa strana *conversatio* esprime compiutamente quell'al di là del detto, quel senso, che l'enunciato-raffigurazione, come ogni enunciato, non può dire, pena il suo scadimento in idolo: P/S (si veda Ronchi 2001).

La "sacra  
conversazione"

Una falsa etimologia che ritrovi nella *conversatio* il senso della *conversio* coglie allora, secondo Fumaroli, nel segno. Fumaroli racconta come un passo dall'interpretazione dubbia della *Regola* di san Benedetto si presti a una duplice lettura. Esso può essere inteso, senza che il senso dell'insieme ne sia pregiudicato, tanto come *conversatio* quanto come *conversio*. Questi due sensi, etimologicamente distinti, in realtà «s'implicano reciprocamente». La *conversatio*, se è autentica, comporta infatti sempre una *conversio*. La cornice naturale della *conversatio* è sempre una certa *secessio*, una separazione che si consuma improvvisamente dal mondo della vita quotidiano, dominato dal principio economico dell'utilità (il «principio di prestazione», direbbe Herbert Marcuse). La geografia della conversazione è fatta di «luoghi ameni», riparati da sguardi indiscreti, dove si gode, grazie al distacco dal mondo profano, di una libertà sconosciuta ai più. Il prototipo del *locus amoenus* è quel meraviglioso paesaggio mediterraneo nel quale Socrate e Fedro si intrattengono a conversare sull'amore, la retorica e l'insufficienza della comunicazione alfabetizzata. Alla stessa geografia immaginaria appartengono, però, anche il giardino di Epicuro, il monastero, la corte rinascimentale, lo spumeggiante salotto parigino del XVIII secolo, il circolo romantico..., tutti i luoghi, insomma, che la tradizione ha consacrato alla libera conversazione. La libertà guadagnata attraverso questa *secessio* è, negativamente, la libertà di non fare opera, di non produrre, di non lavorare al servizio del «mondo».

*Otium e negotium*

Gli imperativi della *poiesis* vengono momentaneamente meno e si respira quella libertà di fare digressioni che ancora Platone, nel *Teeteto*, segnalava come glorioso privilegio del filosofo. Nell'intera tradizione uscita dal platonismo, la contemplazione verrà sempre considerata come l'effetto di questa conversione (*epistrophe*) che scandisce il passaggio istantaneo dal regime della produzione e dello scambio (il *negotium*) a quello dello spreco e del dono disinteressato (*scholé, otium*). Facendo della intuizione metafisica il rovescio dell'opera meticolosa dell'intelletto, tutto teso a dominare praticamente il mondo, Bergson si conformerà ancora a questa veneranda tradizione: la *praxis* contemplativa è l'inverso della *poiesis*, cresce nella misura in cui quella viene meno.

Mistica ed erotismo

Sulle ragioni che portano il rigoroso linguaggio della mistica speculativa a riprendere formule e stilemi della *mania* erotica sono state scritte migliaia di pagine. Una delle spiegazioni possibili – e forse non la più peregrina – concerne allora proprio la natura di *praxis* di questi due esercizi. Mistica ed eros appartengono infatti alla stessa famiglia. Anche l'*otium* contemplativo, come il desiderio, non conosce infatti *kinesis* (si rammenti il paradosso stoico del saggio o l'«improvvisamente» della *Settima lettera* di Platone). C'è o non c'è, e quando c'è non ha termine d'arresto raggiunto il quale avrebbe conseguito il suo scopo. Il desiderio, infatti, desidera desiderare e cessa quando si interrompe per cause che sono sempre esterne al desiderio, il quale vorrebbe vivere in eterno non avendo un fine esterno al suo stesso desiderare, non essendo altro che desiderio di desiderio. Come ben sanno gli amanti, il desiderio erotico si alimenta di se stesso, fino ad aver timore, come ha scritto una volta stupendamente Georges Bataille, della stessa felicità, dal momento che questa, tanto nella forma del possesso dell'oggetto bramato o in quello della serenità coniugale, potrebbe significare lo spegnersi della fiamma, l'interrompersi cioè in un punto depressivo del circuito vertiginoso del dono del legame fatico. Niente è più ostile al principio del desiderio di quella scarica che è invece bramata da chi lo confonde con il bisogno. La soddisfazione momentanea – e quasi sempre deludente – segna infatti l'abbandono repentino di quel *luogo comune* che si era frequentato nelle convulsioni



dell'amplesso e che costituisce il fine immanente della comunicazione. Ciò che vale per il desiderio vale anche per il pensiero inteso come pensiero pensante, come pensiero il cui atto è il suo stesso aver luogo, il suo "evento". Questa *praxis* è infinita: il *pensato* l'alimenta, come la legna per la fiamma, ma non lo termina.

Anche della conversazione si deve allora dire che, come il pensiero e il desiderio, essa è di diritto infinita, sebbene, di fatto, si diano solo dei pensieri pensati, dei bisogni più o meno soddisfatti e delle conversazioni interrotte. La conversazione è *otium* e non *negotium*, consumo del tempo e non suo impiego, piacere e non lavoro. Il piacere che la conversazione suscita è un piacere che concerne un'azione che dà godimento a chi la pratica semplicemente con il suo aver luogo, indipendentemente dai suoi prodotti, i quali, come nella comunicazione fatica e nel dono, sono funzionali al suo stesso prodursi: "È bello parlare con te... parliamo ancora un po'...". Per esprimere il frutto di attività non motivate da considerazioni di scambio – dall'alimentazione al parto, dall'abitare all'educazione dei bambini – Ivan Illich ha riscusitato l'antico significato del termine "vernacolare" (1992, p. 117 ss.).

A Roma *vernaculum* (letteralmente: "relativo agli schiavi nati in casa") indicava qualsiasi valore creato nell'ambito domestico e derivante dall'ambiente di uso comune, valore che poteva essere protetto o difeso, ma *mai scambiato sul mercato*. Marco Terenzio Varrone diede poi al termine il senso più ristretto, divenuto d'uso, di linguaggio che nasce dal terreno proprio del parlante, di linguaggio radicato in un luogo determinato. La conversazione può allora essere descritta come una comunicazione *vernacolare*, sottratta cioè alla considerazione dello scambio: *vernacolo* dell'intrigo fatico, in cui questo non è impiegato per altro, ma *comunicato*, reciprocamente donato, abitato nel linguaggio.

*La conversazione è il circuito infinito del dono e del contro dono del legame fatico*. In numerose lingue, ricorda ancora Illich, vivere, abitare, essere, sono sinonimi. Come la vita, anche l'abitare è una *praxis* infinita, interrotta soltanto dalla contingenza della morte. Finché si vive si abita. Le dimore, se sono vere dimore «e non la merce-alloggio contemporanea che comincia a deteriorarsi il giorno in cui è pronta per l'uso», non sono perciò mai finite: «Una casa colonica cresce o decade seguendo il destino dei suoi abitanti; spesso già da lontano si vede se i figli sono sposati, se i vecchi sono morti» (Illich 1992, p. 53).

Lo stesso deve essere detto a proposito di quell'attività vernacolare che è la conversazione. Anch'essa, se è autentica conversazione, non è mai compiuta. È, per usare un'espressione di Maurice Blanchot, un *entretien infini*. La sua finitezza empirica la conversazione la deve allora sempre imputare a cause esterne. Come la conversazione erotica dei corpi, ha termine perché il suo protrarsi è in contraddizione, per esempio, con le nostre possibilità fisiologiche e non con il desiderio che è infinito per natura, così il piacere di conversare con un amico si interrompe solo perché le circostanze esteriori non permettono che si prolunghi ulteriormente quell'essere-in-comune.

Un *entretien* cessa di procurarci piacere quando non ci "intrattiene" più nell'intreccio fatico. Allora ci sentiamo liberi dal suo vincolo etico e possiamo alzarci dalla sedia a andarcene. Una conversazione smette di trattenerci nell'intreccio della comunicazione se, per esempio, qualcuno dei parlanti si arroga il diritto all'ultima parola, se cioè pretende di esaurire nel suo detto il senso che stiamo frequentando insieme in un amoroso esercizio. In tal caso egli commette ciò che ogni amante della buona conversazione non può che denunciare come la scortesia suprema. La pretesa di *sapere* ciò intorno a cui si discorre amicalmente segna infatti la fine della conversazione: il sape-

La conversazione  
come vernacolo  
dell'intrigo fatico  
(Illich)

re è il peccato capitale commesso contro quel luogo comune al cui servizio si era posta quella *praxis* discorsiva. I teorici classici dell'arte di conversare, da Swift (1738) a Morellet (1812), bollavano questa fatale mancanza di garbo come pedanteria.

### 5.2.3 I presupposti pragmatico-trascendentali della conversazione

Differenza  
e molteplicità  
nel dialogo  
e nella conversazione

La critica della pedanteria è un tema ricorrente della letteratura classica sulla conversazione. Tale insistenza mostra efficacemente il diverso rapporto con la differenza e con la molteplicità intrattenuto dal dialogo e dalla conversazione. Non c'è evidentemente comunicazione senza differenza. Due vasi pieni di liquido, secondo il celebre principio fisico, comunicano infatti grazie al loro differente livello. Allo stesso modo la molteplicità delle opinioni, la pluralità dei codici linguistici, sono a fondamento di ogni processo comunicativo. Lo squilibrio, secondo Lotman, è il vortice metabolico che mantiene viva la semiosfera, facendo di essa un congegno capace di elaborare nuova informazione. Tuttavia, mentre per il dialogo differenza e molteplicità costituiscono il problema che esso metodicamente deve risolvere procedendo verso l'uno, verso l'intesa-comprensione (*Verständigung*), distanza e molteplicità costituiscono non solo le condizioni di possibilità stessa della conversazione, ma anche quanto essa deve sempre preservare e rinnovare per potersi mantenere infinitamente viva. Ciò che per il dialogo è il problema, per la conversazione è la soluzione, e viceversa. Il sapere chiude lo spazio conversativo che è invece tenuto aperto da quella *docta ignorantia* che il dialogo, passo dopo passo, vorrebbe togliere.

Ne consegue una differenza sostanziale tra le virtù del dialogo e le virtù della conversazione, una differenza che ricalca quella che intercorre tra una economia ristretta al conseguimento dell'utile e una economia generale fondata sul principio del dono. Sulla base di quanto ha appreso leggendo Mauss, Bataille ha infatti mostrato come i valori dell'una siano i disvalori dell'altra e viceversa (1949). A dispetto della loro somiglianza, conversazione e dialogo hanno infatti presupposti pragmatico-trascendentali differenti. Il surdestinatario implicito implicato nella forma dialogo è altro da quello implicato nella forma conversazione. Per l'etica della comunicazione apeliiana e per la teoria habermasiana dell'agire comunicativo il "terzo" era infatti la comunità critica illimitata caratterizzata dalla parità essenziale dei parlanti, vale a dire la democrazia ateniese estesa a tutti gli uomini. Chi argomenta ha già da sempre riconosciuto, anche quando voglia ingannarlo, l'altro come *alter ego*. L'altro è un altro *io*. La *simmetria* è la verità del dialogo, praticando il quale non si accetta altra autorità che quella della ragione argomentante nella cui astratta discorsività si tolgono le particolarità idiosincratiche dei parlanti empirici. Anche la conversazione presuppone, come il dialogo, il riconoscimento di questa parità essenziale. Anche chi conversa deve aver già da sempre riconosciuto l'altro come *alter ego*, ma qui l'altro è essenzialmente un *altro io*: l'*asimmetria* nel rapporto è essenziale alla conversazione. Le conseguenze etiche di questa asimmetria conversativa sono clamorose. Vediamole.

La tolleranza  
e il desiderio

La virtù cardinale del dialogo è la *tolleranza*: la differenza va cioè lasciata essere fintantoché la verità cui tende la *poiesis* del dialogo non l'avrà tolta in una superiore e definitiva sintesi. Checché se ne dica, la tolleranza democratica ha sempre una data di scadenza. Trasformata in un fine in sé, addirittura in un valore assoluto, diventa un puro non senso, come avviene ogniqualevolta ciò che ha esclusivamente il valore di "mezzo per" si trasforma in un fine (il dimagrimento che persegue oltre il suo termine naturale). Si è tolleranti sul fondamento di una comune condivisione del non sapere, ma si è tolleranti in vista di un universale che, essendo appunto universale,

della tolleranza per l'errore della singolarità non saprà più che farsene. Le virtù della conversazione sono invece altre. I tanti teorici della conversazione le hanno elencate variamente: tatto, ospitalità, cortesia, discrezione... Implicitamente ci sono note già da sempre, perché in esse ci esercitiamo quando conversiamo. Soprattutto avvertiamo la loro natura di presupposti pragmatico-trascendentali quando, per un qualche motivo, vengono violate. Allora esse appaiono come regole di una grammatica ignorata in quanto tale, ma abitualmente praticata. Il tratto comune a tutte queste virtù non è, a ben vedere, un semplice lasciar essere l'altro come altro, giacché in questo lasciare vi è ancora troppa intenzionalità, troppa democratica e paterna tolleranza per il diverso... Piuttosto, la *praxis* conversativa, come l'eros, si fonda su una passione, su una fascinazione subita a opera della singolarità irriducibile dell'altro.

La virtù cardinale della conversazione è il *desiderio*. La differenza, la molteplicità, sono insomma desiderate e nient'affatto tollerate *faute de mieux*. Il desiderio non desidera qualcosa ottenuto il quale si acquieterebbe. Il desiderio non è il bisogno. Il desiderio desidera desiderare perché nel desiderare – in ciò che, espresso nella lingua del bisogno, altro non sarebbe che mancanza – stabilisce un rapporto positivo con il suo termine esclusivo. Questo non è l'altro, ma l'alterità dell'altro, vale a dire quella qualità che proietta l'altro al di là di tutto ciò che è dato, *epekeina tes ousias*. Il desiderio, scrive Emmanuel Lévinas in apertura di *Totalità e infinito*, «ha un'altra intenzione» rispetto al bisogno: «desidera ciò che sta al di là di tutto quello che può semplicemente completarlo». È «relazione che non è scomparsa della distanza, che non è avvicinamento [...] rapporto la cui positività viene dall'allontanamento, dalla separazione, in quanto si nutre, si potrebbe dire, della propria fame» (1971, p. 32)

Nutrirsi della propria fame vuol dire trarre dallo squilibrio, dall'asimmetria, dalla differenza, la condizione stessa della propria infinita *praxis*. Come avviene per la comunicazione attraverso il dono, che si interrompe proprio quando l'asimmetria tra il donatore e il donatario è tolta (allora compaiono gli avvocati che devono obiettivamente stabilire quanto spetta all'uno e all'altro...). E come avviene per la conversazione. Lo squilibrio è infatti il regime normale della conversazione. L'universale promesso dal dialogo, il suo stato di diritto universale fondato sulla negazione determinata (*Aufhebung*) della singolarità, è invece ciò che chiude definitivamente quel luogo comune frequentato dalla *praxis* conversativa. Le virtù di cui dà prova un buon conversatore non sono perciò virtù socialdemocratiche. Sono virtù anarchiche. La comunità implicitamente presupposta in ogni conversazione empirica non è una comunità di uguali, ma una comunità di differenze, una comunità squilibrata di singolarità asimmetriche. Ciascuna di queste singolarità non costituisce un errore che sarà corretto alla fine dei tempi, quando il dialogo sarà giunto al suo termine e la verità sarà stata detta una volta per tutte. In ogni turno conversazionale brilla piuttosto la trascendenza inesauribile di un senso che non sarà mai compiutamente detto, che è sempre ancora da dire e che, dunque, ci intrattiene nel luogo comune della parola rivolta all'altro, nell'intrigo fatico del dire.

In Occidente è stata la letteratura, e non la politica, ha produrre un'immagine potente di questa comunità conversante nella quale la singolarità non è difetto, ma, proprio in quanto singolarità, manifestazione del senso. Per questo, tra mille contraddizioni, filosofi come Georges Bataille (si veda Ronchi 2002), Maurice Blanchot (1983), Herbert Marcuse (1978), Jean Luc Nancy (1986), l'hanno eletta a immagine della comunità "oziosa", liberata dal dominio della ragione funzionale e rimessa alla sua sovrana inoperosità. Se Habermas e Apel assumono la *indefinite community*

La comunità  
"letteraria"  
e la comunità  
"scientifica"

*of investigators* che è implicata dal metodo scientifico di ricerca della verità come modello di comunità razionale, questi autori guardano invece alla comunità conviviale implicata nella parola letteraria come alla comunità cui fa idealmente riferimento ogni enunciato. Lo spazio letterario è infatti uno spazio eminentemente conversativo: un *entretien infini* dove la differenza e la singolarità, come nel giardino di Leibniz, sono un valore e dove lo squilibrio è condizione del dono. (La parola francese *entretien*, utilizzata da Blanchot 1969 per lo spazio letterario, traduce del resto adeguatamente la *conversatio* latina, mediandola con la cultura rinascimentale e poi francese del *sermo convivialis*.) Lawrence Sterne, per il quale la letteratura «non è che un altro nome per conversare», osservava che

come nessuno, che sappia che cosa significhi stare in compagnia di persone per bene, oserebbe dire tutto lui; così un autore che conosca i limiti della decenza e della buona educazione, non si permetterebbe di pensare tutto lui. Il più sincero omaggio che possiate rendere all'intelligenza del lettore, è di spartire il lavoro in due, amichevolmente, e lasciare ch'egli inventi la sua parte, come voi la vostra. Quanto a me, io non faccio che usare continuamente di questi riguardi verso i miei lettori, e mi adopero come posso per tenere la loro fantasia tanto occupata quanto la mia (1760-1767, p. 80).

Non si tratta soltanto di una squisita lezione di buone maniere letterarie. La tesi di Sterne ha una portata filosofica ben più ampia. Essa mette a nudo la forma generale della conversazione. Questa è comunicazione, attraverso una parola necessariamente plurale, di un senso *come tale* incomunicabile, vale a dire *non partecipabile direttamente* nella forma del significato. Prima di essere norme implicite della buona educazione letteraria, le virtù cardinali della conversazione – cortesia, discrezione, mancanza di categoricità nelle affermazioni ecc. – sono l'espressione di questa comune consapevolezza di non sapere e di non poter mai sapere, che è vissuta dai partecipanti al *convivium* non come un difetto a cui si deve porre rimedio (attraverso la *poiesis* del dialogo), ma come una grazia di cui essere riconoscenti. Il piacere che essi infatti provano nel conversare lo devono a quest'ultima parola assente che, se esistesse e se fosse pronunciata, segnerebbe la fine del loro desiderio reciproco e del loro essere in comune. La *docta ignorantia* è la patria del conversatore, il luogo comune nel quale egli s'intrattiene infinitamente con l'altro.

Quando George Steiner scrive che «nei loro momenti più espressivi, la lingua, l'arte, la musica ci rendono sensibili alla radice di segretezza che sta al loro centro», quando definisce lo spazio filologico «lo spazio dell'attesa, dei rischi inerenti all'atto di fiducia che è la decisione di aprire una porta» (1992, p. 170), non sta sostituendo una mistica della comprensione intuitiva alle metodologie razionali di analisi dei testi. Più semplicemente, assimila l'arte dello scrivere e quella del leggere all'arte del conversare. L'esoterismo da iniziato presupporrebbe infatti che il segreto esistesse come tale: tesoro promesso alla volontà di sapere dei più audaci. Fondamento di possibilità del conversare è invece un senso che non domanda altro che di essere comunicato, che coincide di fatto con l'*evento* di questa comunicazione (con l'intreccio fatico del luogo comune), ma che differisce per natura da ciò che viene comunicato in questa comunicazione, restando sempre il non detto di ogni detto, l'implicito di ogni esplicito. Mistero della *sacra conversazione* che «la dimensione estetica» forse secolarizza, ma che, a suo modo, continua a riproporre all'esperienza umana come la forma utopica di ogni comunità.

## 6. Conclusioni

### 6.1 La struttura rizomatica dell'enunciazione

Il problema era pensare la comunicazione vivente, la comunicazione contestuale che si fa e che non cessa mai di farsi e disfarsi, e non quella che è fatta e compiuta. La comunicazione come atto, dunque, la comunicazione come durata creatrice e molteplicità non lineare e non la comunicazione-*pipeline* e *phora* di un messaggio-mobile.

La conversazione, e non il dialogo, ci ha portato allora alle *radici* del fenomeno comunicazione. La comunicazione è enunciato, turno, illocuzione. Prima di essere opera, lavoro, scambio, la comunicazione è *convivium*, intrigo fatico del dono e intrigo etico del dire. Si tratta, però, di un particolare tipo di radice, la cui morfologia deve essere adeguatamente descritta perché il fenomeno non sia coperto, come avviene nella teoria standard, dalla sua ricostruzione intellettuale resa possibile dall'analisi alfabetica.

È strano – scrivono Deleuze e Guattari – come l'albero abbia dominato la realtà occidentale, dalla botanica alla biologia, l'anatomia, ma anche la gnoseologia, la teologia, l'ontologia, tutta la filosofia: il fondamento-radice, *Grund, roots e foundations* (1980, p. 25).

La forma del vivente

A tale imperialismo della radice arborescente, ben piantata verticalmente su una terra che la sostiene, non è sfuggita evidentemente nemmeno la comunicazione. La linguistica chomskyana, per esempio, conserva come immagine-base questo albero-radice. Nella sua struttura la comunicazione, in quanto conversazione, si rivela però debitrice di un altro tipo di radice: il rizoma.

Il rizoma – scrivono ancora Deleuze e Guattari –, come stelo sotterraneo, si distingue assolutamente dalle radici e dalle radicele. I bulbi e i tuberi sono rizomi (1980, p. 8).

Le caratteristiche del rizoma sono le caratteristiche di tutto ciò che è vivente, sono le proprietà formali della *natura naturans* e non della *natura naturata*, dell'*energheia* e non dell'*ergon*, dell'atto e non del fatto.

Sono le proprietà di una bergsoniana durata creatrice, vale a dire di una molteplicità non lineare che progredisce attraverso differenziazioni che attualizzano nuovi elementi i quali, una volta dati, diventano anche retrospettivamente possibili (movimento retrogrado del vero). Sono cioè le proprietà di una macchina autopoietica nel senso che a questa espressione è data da Maturana e Varela o, che è lo stesso, di un sistema adattivo complesso (un sistema in non equilibrio, una struttura dissipativa) ca-

ratterizzato da emergenza e autorganizzazione. La semiosfera lotmaniana funziona come un rizoma. E lo stesso deve dirsi della catena illimitata di enunciati di Bachtin.

Deleuze e Guattari hanno così provvisoriamente elencato le proprietà del rizoma:

1) *Principio di connessione*: «qualsiasi punto del rizoma può essere connesso a qualsiasi altro e deve esserlo». Il rizoma è rete, *network*, ma, fatto fondamentale, è una rete in divenire. Il divenire è qui, come scriveva Morin, l'*essere* della rete. Le connessioni non cessano mai di farsi e di disfarsi. L'errore concettuale fondamentale che si commette nel pensare una rete è muovere dal punto di interconnessione come se fosse l'origine. Allora la rete appare come una molteplicità di punti tra loro variamente connessi. Si può anche tentare di tracciarne una mappa che permetta di dominarla dall'alto.

Il rizoma  
come *mouvant*

Si dimentica così che in una rete il punto è un nodo: esso intreccia dei fili, è il momentaneo punto di arresto di un divenire in atto. È lo stesso errore denunciato da Bergson a proposito della concezione metafisica del cambiamento. Questo viene confuso con una successione di posizioni discontinue, ma queste, lungi dall'essere gli elementi primari di cui il cambiamento è fatto, rappresentano solo degli arresti ipotetici. Non si può dunque con l'astratto ricostruire il concreto. Bisogna partire dal concreto, dalla durata vivente, dal cambiamento in atto. Bisogna rinunciare al punto di vista privilegiato dello spettatore panoramico che contempla dall'alto un tutto dato. Bisogna rinunciarsi perché questo sguardo di sorvolo con una rete non è più possibile. Lo spettatore è un attore, è chiuso nella rete. Un rizoma, scrivono Deleuze e Guattari, è fatto di linee e non di punti. Più precisamente, è fatto del tracciarsi di linee, di «direzioni in movimento». È un *mouvant* e non un mobile. L'immagine barocca di un ripiegarsi continuo e illimitato di una stoffa è forse la più adeguata per raffigurare sensibilmente questo essere del divenire. Il *network*, il rizoma, è ciò che si piega in molti modi e non smette mai di fare pieghe. La conversazione procede allora rizomaticamente: essa, finché è viva, stabilisce connessioni, apre nuove strade al discorso, ne cassa invece altre. La digressione continua, celebrata da Platone nel passo del *Teeteto*, è la sua specifica piega.

2) *Principio di eterogeneità*: «il divenire che caratterizza un processo rizomatico è un divenire *altro*». A ogni piega il «tutto» della rete cambia natura. Grazie a quella nuova piega esso assume un aspetto d'insieme che prima non era neanche possibile. Emergono nuove qualità, così come altre spariscono. «Un concatenamento è precisamente questa crescita delle dimensioni in una molteplicità che cambia necessariamente natura man mano che aumenta le connessioni» (Deleuze-Guattari 1980, p. 10). Sul piano epistemologico, la celebre metafora bergsoniana della melodia non ha altro valore che quello di indicare questa costante ristrutturazione del tutto, e questo cambiamento di natura, cui è sottoposto qualcosa che è fatto intimamente di divenire. Il rizoma è immagine calzante di una durata creatrice, di un tutto aperto, che si fa nel corso del suo stesso divenire. Ne consegue che non c'è per questo processo una meta che sia fuori dal processo, che ne costituisca il termine d'arresto raggiunto il quale esso possa dirsi compiuto. Come in una «macchina autopoietica», che è caratterizzata, secondo la definizione di Maturana e Varela, dalla mancanza di uno scopo esterno a essa. E come avviene nella danza dove, scrive Heinz von Foerster, lo scopo è la danza stessa. «You lay a path by walking it» recita un apoftegma di origine buddhista. Il sentiero non è già dato, *emerge* nel camminare. Se la vita è *praxis* e non *poiesis*, se il pensiero è atto e non fatto, se la comunicazione è conversazione, vita, pensiero e comunicazione hanno allora forma rizomatica.

3) *Principio di molteplicità*: «solo quando il molteplice è effettivamente trattato *come sostantivo*, molteplicità, non ha più nessun rapporto con l'Uno come soggetto o come oggetto, come realtà naturale o spirituale, come immagine e mondo. Le molteplicità sono rizomatiche e denunciano le pseudo-molteplicità arborescenti» (Deleuze-Guattari 1980, p. 10, corsivo mio). La netta affermazione della molteplicità è certamente uno degli aspetti caratterizzanti il progetto *Capitalismo e schizofrenia*. È anche uno dei più equivoci. A esso si deve l'immagine popolare di Deleuze filosofo della molteplicità, nemico giurato dell'Uno e della sua Legge (Edipo). Non mi è qui possibile discutere e criticare questa lettura abbastanza diffusa del suo pensiero (probabilmente autorizzata anche dallo stesso Deleuze, ma giustamente corretta da Badiou 1997).

Il rizoma come  
"una" molteplicità

Sottolineo soltanto come la molteplicità rizomatica, vera e propria forma generale del vivente, sia intesa da Deleuze *sostantivamente*. Deleuze e Guattari rifuggono dall'opposizione binaria uno-molti, non liberano i molti dall'ipoteca dell'uno (che cosa mai sarebbero i molti, senza l'uno che li misura nella loro molteplicità?), piuttosto provano a pensare la molteplicità in divenire come "una" molteplicità. Un essere che non è nel divenire ma che è fatto di divenire (emergenza e autorganizzazione) è pur sempre *un* essere. La sua unità non è però qualcosa di dato. Abusivo è qualsiasi tentativo di fissare la sua identità in un determinato stadio del sistema. L'apertura, con la sua indeterminazione di principio, rientra infatti nella natura di questo tutto *in fieri*.

La *sostantività* della molteplicità, l'*essere* del rizoma, può essere allora concepita solo *virtualmente*, come ciò che *transita* nel molteplice del rizoma, senza identificarsi con nessuna delle sue linee-pieghe, non essendo tuttavia altrove che in esse. Il rizoma nella sua singolarità insiste e sussiste in ogni sua "parte", senza confondersi con esse. È ovunque e in nessun luogo, come la goethiana immagine originaria (*Ur-bild*) della foglia che circola in tutta la serie delle foglie osservate e raccolte con amorevole cura dal poeta-botanico, essendo ciò in cui esse comunicano, ciò grazie a cui esse si continuano armoniosamente l'una nell'altra per slittamenti morfologici quasi impercettibili, ma che non è nessuna delle foglie determinate e tantomeno quell'esangue "idea generale" che si potrebbe ricavare attraverso un processo di astrazione (si veda Moiso 1998; Fabbrichesi Leo 2001).

4) *Principio di rottura-asignificante*: «Un rizoma può essere rotto, spezzato in un punto qualsiasi, riprende seguendo questa o quella delle sue linee e seguendo altre linee» (12). Deleuze e Guattari scrivevano queste pagine nel 1980, quando Internet era ancora in fasce. Tuttavia fornivano della rete che doveva ancora venire una prima e forse insuperata descrizione. La rete era nata, nell'ambito della Guerra fredda, proprio per l'esigenza di decentralizzare il sistema di comunicazione militare. Bisognava impedire che un colpo portato al centro gerarchico del sistema distruggesse la possibilità della comunicazione. La soluzione non poteva che essere una strutturazione rizomatica della comunicazione. Un rizoma infatti non si lascia «surcodificare», non si può controllare dall'alto, non ha una genealogia. Esso incarna il sogno caro a Bataille e a Masson della pura acefalia: «è un sistema acentrato, non gerarchico, senza memoria organizzatrice o automa centrale, unicamente definito da una circolazione di stati» (Deleuze-Guattari 1980, p. 30). La sua dimensione è puramente orizzontale. Spezzato in un punto, ricresce in un altro. La sua vita, finché un'energia lo alimenta, è infinita.

Il rizoma è acefalo

5) *Principio di anarchia* (rendo con questa più semplice espressione quanto Deleuze e Guattari chiamano «principio di cartografia e di decalcomania»): «un rizoma non è soggetto alla giurisdizione di nessun modello strutturale o generativo. È estraneo a ogni idea di asse genetico, così come di struttura profonda» (1980, p. 16). «Non ha né inizio

né fine, ma sempre un mezzo per cui cresce e straripa» (1980, p. 29). La sua immagine è l'erba che cresce sempre in mezzo. Deleuze e Guattari citano un bellissimo passo di Henry Miller sull'erba che ha sempre «l'ultima parola», ma mi piace ricordare anche l'incipit di un saggio di Osip Mandelštam, nel quale il poeta scrive (siamo negli anni venti) che, se «Pietroburgo è la città più d'avanguardia del mondo», non lo deve al suo essere così premeditatamente moderna (Pietroburgo, come è noto, è una città nata da un progetto delirante dello zar Pietro il Grande), ma «all'allegra erbetta che spunta dalle pietre cittadine». L'erba non va però intesa solo come simbolo della spontaneità ribelle della natura. Filosoficamente essa allude a una caratteristica costitutiva di tutto ciò che ha la forma-rizoma. Un rizoma «cresce sempre in mezzo», «tra»: come la vita, un rizoma è già da sempre cominciato, non ha un inizio assoluto e deve sempre ancora finire. Nei termini della filosofia classica un rizoma è un infinito *privativo*, privo cioè di termine massimo e di termine minimo. Semioticamente è una «concatenazione» illimitata di enunciazioni (paradosso della regressione illimitata del presupposto).

La conversazione  
fa rizoma

Dati questi caratteri del rizoma, possiamo concluderne che la comunicazione, in quanto conversazione, è rizoma, o meglio fa rizoma. La comunicazione in atto, contestuale, è un essere del divenire, un *mouvant* e non un mobile, una rete o un intrigo e non una *pipeline* che va da un emittente a un ricevente (modello marconiano). Dell'enunciato Bachtin evidenziava la polifonia immanente. Un enunciato, egli scrive, fa catena con altri enunciati all'interno di un genere: risponde a enunciazioni anteriori e determina, in quanto compiuta espressione di un senso singolare, una attiva posizione responsiva. Esso è sempre «tra», cresce solo nel mezzo come l'erbetta pietroburchese. In ogni momento di questa catena, in linea teorica illimitata, insiste un senso singolare sempre eccedente, un senso virtuale e non attuale che si presenta come l'implicito non discorsivo del detto. *Come tale* esso non è mai dato, ma si lascia intendere da un orecchio competente come l'implicito conversazionale dell'enunciato. L'enunciato empirico è quindi una piega del rizoma comunicativo. Esso attualizza in un punto la virtualità del senso. Ne è «una direzione in movimento», una linea di sviluppo. Il tutto del senso insiste in esso senza però mai confondersi con il detto (paradosso dell'extraproposizionalità o atopia del senso).

L'enunciato-rizoma presuppone e postula certamente, come l'agire comunicativo habermasiano, una comunità ideale. Ha un surdestinatario. Ma la comunità ideale dei conversanti, che sottende ogni conversazione empirica, non è la comunità dei dialoganti, non è l'inappellabile tribunale della ragion pura. L'argomentazione presuppone e postula come suo termine d'arresto un'universalità che non conosce eccezione: il senso implicato in ogni concreto dire sarà infine detto, esplicitato, reso trasparente nella attualità di un significato intersoggettivamente riconosciuto (*Verständigung*). Allora, evidentemente, ogni dialogicità diverrà superflua. Con le buone (pedagogia) o con le cattive (giusta guerra) bisognerà ricondurre tutte le pecorelle smarrite nell'ovile della verità. La comunicazione-rizoma invece presuppone e postula un'altra comunità.

Infinità privativa  
della comunicazione  
e infinità negativa  
del senso

La «civiltà della conversazione», secondo la bella espressione di Benedetta Craveri (2001), si costituisce infatti sul fondamento di una condivisione preliminare di un senso virtuale e intangibile che non cessa tuttavia di dirsi. I conversanti sanno che nessun attuale enunciato esaurirà il senso, ma sanno altresì che nessun enunciato attuale gli è estraneo. L'infinitezza della *praxis* conversativa, la sua melodica apertura, rispecchia questa infinità del senso, questa sua costitutiva eccedenza. Si tratta però di due infinità qualitativamente diverse.



La prima è l'infinità *privativa* della comunicazione in atto, la quale, come abbiamo visto, è in linea di principio illimitata (s'interrompe, come il desiderio, solo per cause esterne). Non ha termine massimo o minimo. Non ha, a differenza della *poiesis*, un termine d'arresto esterno. La seconda è l'infinità *negativa* del senso. La negatività deriva qui dalla costitutiva trascendenza del senso, dalla sua inoggettività di principio. Tale differenza infinita si riflette, appunto, nell'illimitatezza della *praxis* conservativa e nell'infinità privativa del desiderio che l'anima.

Il cardinale Cusano non era un teorico della comunicazione. Tuttavia si deve a lui il tentativo più lucido di pensare questa comunità conviviale ideale che la comunità della *conversatio* prefigura. Fu all'indomani del sacco di Costantinopoli (1452), quando il mondo era a un passo dall'ennesima guerra di religione. Il ragionamento era semplice, sebbene scaturisse dalle profondità della mistica speculativa tedesca. Se l'unico predicato consono a Dio è l'infinità negativa, e cioè l'eccedenza rispetto a ogni immagine determinata (*Deus absconditus*), la differenza e la pluralità delle congetture intorno alla sua natura, la loro inevitabile fallibilità, vanno intese positivamente come espressione infinita di questa trascendenza, come il rizoma di Dio. Le varie congetture non sono errori, sono pieghe, sono enunciati singolari, in cui l'unico insondabile Dio sempre si mostra senza mai confondersi con il detto.

Cusano, filosofo  
della comunicazione

Il *Deus absconditus* è l'al di là del detto di ogni detto, è l'implicito di ogni esplicito, l'implicito conversazionale di ogni enunciato. Il conflitto religioso può e deve allora essere declinato sul modello di una "sacra conversazione". Come il pedante chiude lo spazio conversativo con la sua pretesa all'ultima parola, così il fondamentalista è l'idolatra che, con la sua pretesa superstiziosa di sapere, interrompe la condivisione comune, nella varietà dei riti, di un senso comune trascendente. Condivisione che si fa nella differenza e grazie alla differenza. Una differenza che non va democraticamente tollerata, in attesa della conversione del pagano, ma attivamente desiderata e anarchicamente promossa, dal momento che in questa concatenazione infinita di digressioni conservative si riflette la trascendenza infinita dell'unico Dio a tutti comune. Questa differenza, scrive infatti Cusano, dando una straordinaria lezione di buone maniere nel pensiero, «non giova toglierla, cosicché la diversità sia accrescimento di pietà» (*De pace fidei*, 1).

