

Cosimo Caputo

## ANTROPOLOGIA, ETICA E SEMIOTICA

### 1. “*Lo sguardo della responsabilità*”

Dare uno sguardo, non più di un’occhiata veloce, solleva dall’impegno, fa stare a posto con la propria (buona) coscienza di ruolo. E tuttavia una analisi più profonda porta a un ri-orientamento, o a una “rieducazione dello sguardo”, ossia a disimparare per andare al di là degli automatismi e per imparare di nuovo (*ri-vedere*) scorgendo realtà *altre* (v. Semeraro 2006).

Il soggetto è sempre all’interno di un’esperienza, ma quale che sia l’esperienza che lo avvolge e coinvolge gli resta sempre in qualche modo oscura, inespressa. L’esperienza prima è quella della comunicazione vitale senza la quale il soggetto non ci sarebbe: una comunicazione che non coincide mai con quella che il soggetto pensa e dice di compiere e con il sapere che il soggetto ha su di essa. Il fare esperienza del soggetto è un rispondere a questa comunicazione; l’esperienza quindi si concretizza in un dialogo.

Rispondere non è reagire. Il reagire procede secondo automatismi e rapporti fissi, mentre il tratto che caratterizza il rispondere è l’impossibilità di predeterminare l’incontro con qualcuno o qualcosa e di ripeterlo tale e quale. Il rispondere allora si fa perspicacia, capacità di penetrare con la vista nell’intimo del fenomeno, diventa sguardo lungimirante: un guardare oltre. Lo sguardo cioè si pone nell’ordine della risposta e non della reazione. Siamo così a una risemantizzazione dello

sguardo. La risposta è sempre in prima persona, il che significa che ogni risposta (ogni sguardo) è unica e irripetibile. Lo sguardo è riconoscimento e rispetto dell'alterità di ciò che è guardato, della sua libertà di essere ciò che è (v. Petrosino 2004: 53); in quanto risposta esso è responsabilità e prendersi cura, non è più l'occhiata veloce, "non consente più di autosospendersi di fronte alla realtà e coinvolge irrimediabilmente nel bene e nel male, obbligandoci ad una presa di posizione": è *Lo sguardo della responsabilità*, come recita il titolo del recente libro di Mario Signore (2006b) da cui riprendiamo la citazione precedente (p. 9). Ciò porta a una riconsiderazione dello sguardo teorico cui diventa intrinseca la questione etica. La teoresi diviene una 'teor-etica'; il pensare un pensare responsabile, inclusivo, che mette in mora "ogni pretesa autoreferenzialità della ragione" (ivi: 69).

Signore procede a "cogliere il senso propositivo di alcuni orientamenti della ricerca nell'ambito della filosofia morale che, chiamando in causa la 'responsabilità' del filosofare, mettono a confronto l'ermeneutica, il linguaggio, la svolta linguistica, le teorie cognitive, quelle utilitaristiche, e le scienze sociali con l'etica" (ivi: 81). Ecco, allora, la disamina delle posizioni di autori come Tugendhat, Jonas, Lévinas, Habermas, Weber: una ricognizione sull'etica che è al contempo una ricognizione 'teor-etica' e una ricerca di altre vie della ragione.

Nel lavoro di Signore affiorano sintomi teorici che visti in una prospettiva dichiaratamente linguistico-semiotica (o semiolinguistica) aprono nuovi e più profondi orizzonti. Il punto focale – come in altra sede abbiamo osservato (v. Caputo 2006, cap. 6) – non è più l'essere o il pensiero bensì il linguaggio, o meglio ancora: il 'semiosico' e il 'semiotico' diventano il luogo della fondazione dell'etica, del pensiero e della stessa filosofia. Pensiero ed essere sono nel linguaggio e si ritrovano attraverso il linguaggio che li precede e li eccede. Ciò non dice di un logocentrismo idealistico totalizzante, ma di una 'materia' o di un 'fuori' dell'essere e delle idee.

Lévinas ([1961] 1990: 174) chiama "linguaggio la messa in questione dell'io coestensiva alla manifestazione d'Altri nel volto", o la "relazione pacifica senza frontiere o senza negatività alcuna" con Altro. "Il linguaggio non fa parte di quelle relazioni che possano trasparire nelle strutture della logica formale: è contatto attraverso una distanza, rapporto con ciò che non si tocca, attraverso un vuoto" (ivi: 175). Il linguaggio non è dunque identificato nella facoltà cognitiva né nella capa-

cità comunicativa *tout court*, la sua peculiarità è, al contrario, quella di manifestarsi nella produzione di un vincolo, di una relazione.

In Jonas emerge “l’ineluttabilità della questione metafisica”, dice Signore; sicché, riconosciuto che c’è qualcosa e non il nulla, la questione si pone non nel senso causale del “da dove” viene il qualcosa, bensì “nel senso della norma legittimante (è degno di essere?)” (Signore 2006b: 115-116). L’individuazione del modo in cui l’essere si giustifica è pertanto “legata al problema della valutazione e del valore” (ivi: 117).

Su questo punto Mario Signore vede in consonanza Jonas e Lévinas: “Proprio la centralità del ‘valore’ dà un significato radicalmente diverso alla questione dell’essere, che per la sua giustificazione viene collegata, da Lévinas, all’etica del volto e, da Jonas, alla valutazione e al valore in generale” (*ibid.*). A Jonas va dato atto di aver reintrodotta “l’esigenza forte di confrontarsi con l’*episteme* del valore” e soprattutto ciò significa “riprendere la non trascurabile questione ‘se esista qualcosa come il valore *tout court*, non in quanto concretamente reale, ma in quanto possibile in base al suo concetto’, che è come dire riconoscere l’irrefutabile necessità di fissare ‘lo status ontologico ed epistemologico del valore e indagare sulla questione della sua oggettività’” (ivi: 118). L’assiologia diventa parte dell’ontologia, del patrimonio durevole dell’essere la cui dottrina per Jonas deve in ultima analisi “costituire il fondamento dell’etica” (ivi: 125).

Il ri-orientamento del pensare nella direzione della responsabilità, ovvero la “traduzione del teoretico nella direzione dell’azione responsabile” (ivi: 132) deve – per Signore – vedere in primo piano l’Europa, la cui razionalità, che è la razionalità greca, è capace di rivolgersi anche contro se stessa, “di cogliere la sua stessa crisi e di predisporre anche gli strumenti adeguati per il suo superamento” (ivi: 161). In questa prospettiva Signore propone di riportare lo sguardo sul Mediterraneo, che non vuol dire riportarlo al Sud, ma – crediamo – riproporre il Sud europeo come interlocutore, come fonte di pensiero. Si tratta di “dare voce al mediterraneo”, il che “significa abbandonare lo sterile esercizio di parlare del ‘Sud’, per mettersi in ascolto, come Italia e come Europa, di una cultura alla quale venga finalmente concessa la parola” (ivi: 162). Questo *pensiero meridiano* – precisa Signore – dice “di un’unità che non sia omogeneità, bensì virtuosa capacità di far comunicare tra loro le diversità” (*ibid.*). Lo chiameremmo un *pensiero dell’interferenza o dell’interconnessione* in cui l’*onto-logica* greca ed europea palesa le sue compartecipazioni non greche e non europee: un pensiero in cui

l'uniformità della ragione occidentalizzata mostra le sue crepe e in cui l'*essere* occidentale mostra la sua *materia*. Si tratta di rigenerare e problematizzare l'universalismo, come ha dichiarato in una recente intervista Edgar Morin, rigenerazione che “non può prescindere dall'accettazione del concetto che la verità non è unicamente occidentale. Si deve vedere la diversità e il valore delle varie culture. È questo l'universalismo che si fa concreto” (Morin 2007). Mario Signore (2006: 161) da parte sua scrive che

Con la perdita della fiducia nella razionalità scientifico-tecnologica, e al tempo stesso con l'abbandono della razionalità dialettica hegelomarxista, la ragione occidentale percorre o riprende altre vie, fa ricorso a differenti forme di razionalità, quali l'ermeneutica, la nuova retorica, la filosofia pratica, l'etica della comunicazione, la dialettica nel senso classico del termine, cioè l'argomentazione dialogica e confutatoria, la metafisica problematica.

## 2. La ragione semiotica

Riteniamo che quella che chiamiamo *ragione semeiotica* possa costituire una delle ‘vie riprese’ dalla ragione occidentale, una via che va ad aggiungersi e a intersecare quelle indicate da Signore, che, per altro verso, si possono ritrovare in una *ragione semiotica o simbolica*.

La *semeiotica* è quella componente della scienza dei segni risalente all'antica medicina. La vocazione della semiotica è quella di far star bene la vita: interpretare i sintomi per guarire i corpi, ma anche la psiche, come nella psicanalisi, il che ha un senso etico e non soltanto conoscitivo. Recuperando la sua dimensione semeiotica, la semiotica guadagna la dimensione *semioetica*, ovvero: la semioetica è lo sviluppo in senso semeiotico della semiotica (v. Ponzio, Petrilli 2003). Si tratta di una dilatazione dei confini epistemologici dello studio dei segni: non siamo alla tematizzazione di un nesso estrinseco fra semiotica ed etica, bensì di una loro intrinseca connessione con l'*éthos* quale fattore costitutivo della semiosi e della semiotica. La semioetica infatti mostra l'esposizione senza alibi del segno all'*éthos*.

La connotazione etica della semiotica nasce dal movimento stesso della semiosi proiettato indefinitamente verso ‘altro’. In altre parole, la semiosi o la vita (come ci dice la biosemiotica) è relazione, necessità di apertura dialogica, pena la chiusura che porta alla morte. In tal modo anche la bioetica riceve nuova luce e nuova forza teorica: una bioetica

aggiornata nei termini della semiotica della vita, della vita nel suo significato esteso, il che conduce fuori dall'antropocentrismo e mette a tema la non indifferenza per tutte le forme di vita, comprese quelle non umane. I segni umani infatti non sono che una parte dell'intera vita (semiosi) del pianeta dalla quale essi sono inevitabilmente dipendenti.

La *ragione semiotica o simbolica*, 'mette insieme', simbolizza (nell'accezione originaria, greca, di 'simbolo'), individuale e sociale, forma (scienza) e materia (bio, zoo, antroposemiosi). Il suo è uno spazio *semio-logico*, vale a dire uno spazio definito dalla logica del segno che per la sua costitutiva apertura all'alterità è una *dia-logica* (v. Caputo 2000, 2003, 2004, 2006). Una razionalità ibridata, partecipata, materia-ta, relazionata, diremmo anche una razionalità umile; l'esperienza del segno e del linguaggio, infatti, prospetta una relazione non totalizzante. È una razionalità laica che sa vedere le differenze senza indifferenza, *le* culture non *la* cultura, che sa conservare la virtù rinascimentale e illuministica della critica e dell'autocritica. Questa razionalità può supportare ed esplicitare meglio, a nostro avviso, la questione di una possibile "declinazione 'relazionale' dell'antropocentrismo" posta da Signore (2006b: 116, nota 24).

Diversamente dall'animale non umano, l'animale umano è capace di sottrarsi alla pressione diretta dell'ambiente. perché gli manca un ambiente a lui naturalmente adatto col quale vivere in equilibrio biologico. Tutto ciò dice di una plasticità della mente umana: una mente logica o semiotica, come intendeva Peirce la facoltà di ragionamento. Questa mente capace di sintassi, di mettere insieme elementi diversi e non contingui fra loro, capace di distaccarsi dal contatto usurante con l'ambiente, di fantasticare, immaginare, è una mente semiotica o simbolica. Solo dove c'è una mente di questo tipo c'è segnità, si producono 'segni-azione' e 'segni di segni' e l'agire dell'organismo vivente, che qui è solo quello umano, si colloca nella dimensione della possibilità, si stacca dalla dimensione dello stimolo-risposta o dalla mera reazione che caratterizza l'operare della mente indicale e segnaletica degli animali non umani. La mente, o possiamo anche dire la razionalità simbolica (semiotica) pone in tal modo le condizioni del discorso morale, estetico, religioso, filosofico, scientifico, letterario, sociale, politico.

Ma la simbolicità non è indipendente dall'indicalità e dall'iconicità; queste operano in essa poiché i vari aspetti della semiosi non sono genuini, puri, sono invece sempre ibridati, partecipati reciprocamente. La

sfera cognitiva è radicata nella sfera estetica o sensoriale, o meglio: è radicata nella forma del *bíos* umano.

La semiosi umana (antroposemosi) è partecipata dalla biosemiosi e dalla zoosemosi, secondo un'opposizione fra un polo 'marcato' (l'antroposemosi) e uno 'non marcato' (la zoosemosi)<sup>1</sup>, come sostiene Thomas A. Sebeok, e quindi secondo una relazione di 'continuità/discontinuità' (v. Sebeok 1991, 1998; v. anche Caputo 2003, 2004).

Questa prospettiva semiotica, dunque, prescinde da ogni dicotomia; supera il "paradigma dell'incompletezza prerequisitiva" dell'umano e la pretesa antropocentrica che lo vede come "universo isolato" (Signore 2006b: 200); alcuni dei suoi tratti teorici fondamentali convergono con la "prospettiva postumana" quale emerge dalla odierna zooantropologia incentrata sui concetti di alterità, identità dinamica, ibridazione, dialogo e sul superamento di antitesi come natura/cultura e umano/animale<sup>2</sup>. Con le parole di Signore, che nel suo testo sono riferite proprio a questa prospettiva e che noi qui riferiamo invece all'approccio semiotico all'antropologia, diciamo che

Viene messa in crisi ogni forma di antropocentrismo ontologico, che finisce col non dar conto, secondo i postumanisti, dei debiti referenziali contratti dall'uomo con l'alterità. [...] Nella seconda metà del '900 si modifica il rapporto dell'uomo con la realtà esterna, e si prefigurano *ponti ibridativi* tra il primo e la seconda, sostituendo alle concezioni universalistiche e isolazionistiche *logiche coniugative e pluralistiche* (*ibid.*).

La semiotica, in realtà, più che di ponti parla di una *rete* che unisce e in cui si diversificano i vari elementi del mondo della vita. Una metafora, quella appunto della rete, che si ritrova sia sul versante semiotico di

---

<sup>1</sup> A sua volta la zoosemosi è il polo marcato rispetto alla biosemiosi che funge da polo non marcato.

<sup>2</sup> "Nella prospettiva postumanistica l'uomo riconosce il debito referenziale che ha contratto con le alterità nel processo ibridativo quindi attribuisce all'alterità un ruolo costitutivo dell'umano [...]. Nella prospettiva postumanistica l'alterità ha valore nel suo essere entità dialogante capace di forzare l'isolamento antropocentrato e di mantenere l'uomo in una condizione dinamica, imprevedibile, aperta al futuro nella strutturazione dei suoi predicati.

Questo è forse il punto più critico nel passaggio epocale postumanistico: se le alterità sono i riferimenti dell'antropopoiesi e se l'antropo-poiesi è trascendenza della semantica filogenetica, andare verso l'alterità non significa regredire bensì costruire una nuova soglia di relazione con il mondo" (R. Marchesini, in Marchesini.Tonutti 2007: 166).

stile peirceano sia su quello strutturale (v. Caputo 2003). Essa esprime la globalità relazionale delle forme di vita, inestricabilmente connesse nella testura della semiobiosfera già prima della loro assunzione ed astrazione come 'oggetti' di studio. Si tratta di un'interconnessione intrinseca alla semiosi che l'immagine del *ponte* non esprime pienamente. Il ponte infatti collega dall'esterno, a posteriori, luoghi, oggetti già definiti o prodotti separatamente. Il rifiuto dell'antropocentrismo separativo è intrinseco alla metodica antiseperatista della semiotica (v. Caputo 2006, cap. 4).

Ancora Mario Signore (2006b: 201):

Da questo punto di vista è possibile [...] rivedere la posizione antropocentrica (di quella forma di antropocentrismo ontologico, che abbiamo già prefigurata), cogliendo nel *postumanesimo contemporaneo* il fulcro di una profonda riconsiderazione dei debiti referenziali contratti dall'uomo con l'alterità, aprendo ad un antropocentrismo relazionale in cui esplode il problema dell'*alterità*. Qui c'è tutta la tensione al superamento sia dei sistemi olistici, sia di quelli riduzionistici che ripropongono l'*aut-aut* tra natura e cultura, a favore di quei *sistemi soglia*, che vogliono ricomporre le dicotomie separative senza negare i domini di validità.

Possiamo, inoltre, vedere in questa prospettiva di continuità/discontinuità e di piegatura del continuum vitale la tesi postumana che fa della cultura

una delle espressioni della natura, resa possibile dalla ridondanza della natura umana, al di là di ogni presunta incompletezza e di una sua eventuale carenza (di qui il superamento della tesi di Gehlen e di tutta la nuova antropologia). Conseguentemente – dice Signore –, la cultura non colma dei vuoti lasciati dalla natura, ma crea delle opportunità sempre nuove proprio in virtù della grande ricchezza della natura, colta nella sua indissolubile unità (ivi: 201-202).

La biosemiotica ha sottolineato che la base del *bíos* è la relazione e che il mondo della vita è una rete di relazioni che costituiscono la logica materiale della conoscenza-selezione di un contesto vitale. Dentro questa rete ogni lettore (o interprete) categorizza il suo ambiente individuando gli oggetti e gli organismi coi quali è possibile interagire per garantirsi la sopravvivenza e la riproduzione. Si tratta di un'apertura subita cui l'interprete non può sottrarsi, pena la morte. Questa lettura – sostiene Giorgio Prodi (v. 1989: 95) – non simula quella umana, il che costituirebbe una antropomorfizzazione della natura, è piuttosto una lettura che ha come sua conseguenza la lettura umana, di cui è, in altri

termini, condizione. È la lettura umana del reale che deriva dalla lettura non umana specificandola ulteriormente e ponendo in essa una discontinuità e una differenziazione che coincide con la sospensione dell'azione usurante e con il suo trasferimento sul piano della simulazione. La scienza, l'arte, la filosofia sono forme che assume la *bio-logica* la quale al contempo le genera come suoi interpretanti. "Questo è l'inizio della specificità umana. Il discorso stesso poggia su questa logica", precisa Prodi. "D'altra parte la semiotica stessa è inconcepibile in mancanza di una logica capace di condurre operazioni (senza una sintassi)" (Prodi 1987: 150).

L'umano pertanto riconosce un suo 'altro' e si riconosce come una delle dimensioni della vita (e in questo autoriconoscimento sta la sua specificità e il suo vantaggio sulle altre forme di vita) piuttosto che come origine e destino del mondo; esso è il nodo di una rete, luogo d'intreccio, spazio di relazioni in grado di esserne consapevole e di riconoscere la dipendenza da altri nodi: un centro relativo.

Orientata secondo questa prospettiva, la stessa semiotica e più in generale la riflessione sul linguaggio e sulla comunicazione possono affrancarsi dalla tendenza verso forme di gnoseologismo e di ontologismo.

Secondo il semiotico americano di origine ungherese Thomas A. Sebeok, la semiobiosfera è articolata in tre livelli: 1) la *comunicazione*, che è la peculiarità di tutti i viventi; 2) il *linguaggio*, inteso come capacità sintattica, ossia capacità di costruzione e decostruzione che consente la produzione di mondi reali e mondi possibili e che costituisce la peculiarità dei viventi umani; 3) il *parlare*, che è il linguaggio canalizzato nella sostanza semiotica verbale, capacità, anche questa, peculiare dell'umano.

Con la comparsa del parlare successivamente a quella del linguaggio, sostiene Sebeok, si è potenziata la funzione modellizzante di quest'ultimo; viceversa il linguaggio ha potenziato la funzione comunicativa del parlare che ha assunto al contempo una capacità modellizzante o formativa che ha realizzato e realizza in ciascuna delle varie lingue storico-naturali (v. Sebeok 1991, 1998, 2001). Soltanto l'uomo è dotato di queste tre forme di semiosi attraverso le quali comunica e conosce.

Il linguaggio dunque – il che è quanto ci preme evidenziare – non è di per sé un dispositivo comunicativo quanto piuttosto un dispositivo formativo, che le varie lingue, verbali e non verbali, presuppongono come condizione necessaria.

La cognizione/comunicazione umana, possiamo dire, è a trazione verbale ma non vi si esaurisce poiché ha dell' 'altro' dentro di sé. Il *lógos* allora si mostra come intricato, mostra una opacità che tanta filosofia ha occultato, represso, imbastendo discorsi o narrazioni atti solo a sfuggire all'interpellazione dell' 'altro', ovvero costruiti a difesa dalla responsabilità per l' 'altro'. Il *lógos* è principio di legamento, funzione – nelle parole di Lévinas ([1961] 1990: 206) – “che precede ogni svelamento dell'essere e il suo freddo splendore”, consente di sottrarre l'espressione, verbale e non verbale, ovvero la comunicazione “alla sua soggezione nei confronti di un pensiero preesistente rispetto al quale avrebbe soltanto la servile funzione di tradurre all'esterno o di universalizzare i movimenti interni”.

### 3. *La responsabilità bachtiniana*

L'essenza del linguaggio è dunque l'eticità, il rapporto con 'altri'. Ma oltre a Lévinas, in un' "etica come filosofia prima", occorre tener presente la riflessione di Michail M. Bachtin quale si prospetta in un suo testo degli inizi degli anni Venti del '900, pubblicato in Russia nel 1986 con il titolo *K filosofii postupka* e in Italia nel 1998 col titolo *Per una filosofia dell'azione responsabile*.

La filosofia prima – scrive Bachtin ([1920-24] 1998: 45) –

che cerca di mettere in luce l'essere-evento come lo riconosce l'azione responsabile [...] non può costruire concetti generali, proposizioni e leggi su questo mondo (purezza teoretico-astratta dell'azione), ma può essere solo una descrizione, una fenomenologia di quel mondo dell'azione. Un evento può essere descritto solo in modo partecipe.

All'indifferenza della teoresi subentra la non-indifferenza dell'azione responsabile dove si costituisce il rapporto fra cultura e vita, ma soprattutto si esce dalla neutralità dell' *il y a*, da quella dimensione che per Lévinas è appiattimento di tutti gli esseri a entità indifferenti, impersonali. Nel mondo teoretico “non si può vivere, agire responsabilmente, in esso io non sono necessario, in esso, per principio, io non ci sono”, dice Bachtin (ivi: 25); e qualche riga prima: “L'essere unico storicamente reale è più grande e più pesante dell'essere unitario della scienza teoretica, ma questa differenza di peso, evidente per la coscienza viva che la esperisce, non può essere determinata da categorie teoretiche” (*ibid.*). E

poi più avanti nel testo: “L’azione nella sua integrità è più che razionale – è responsabile. *La razionalità è solo un momento della responsabilità*” (ivi: 43; cors. ns.).

Non c’è separazione tra conoscenza e vita, tra mondo della cultura e mondo della vita poiché l’intera vita è “come una sorta di singola azione complessa: io agisco con tutta la mia vita, ogni singolo atto e ogni esperienza vissuta sono un momento della mia vita-agire”. In questa “unità unica, tutto ciò che è teoretico ed estetico deve essere definito come suo momento, e non già, certo, in termini teoretici ed estetici” in cui si astrae dall’“aspetto storico-individuale – l’autore, il tempo, le circostanze e l’unità morale della sua vita” (ivi: 20); si astrae dall’unicità e dall’alterità dell’interprete.

Questo calare nella pratica sia la ragione teoretica sia la ragione estetica non deve far pensare ad una adesione di Bachtin al kantismo o al neokantismo che egli accusa di teoreticismo. “Non ci sono – egli dice – norme morali determinate e valide in sé, ma c’è il soggetto morale con una determinata struttura (certo, non psicologica o fisica), e su di esso bisogna contare”. E ancora: “Ogni tentativo di superare il dualismo tra coscienza e vita, tra pensiero e unica realtà concreta è, dall’interno della conoscenza teoretica, assolutamente senza speranza” (ivi: 23).

La filosofia dell’azione responsabile, secondo Bachtin, può essere solo di tipo fenomenologico; può cioè svilupparsi solo dall’interno degli eventi della vita, non come sua contemplazione, distanziamento teorico, bensì come descrizione partecipe. Si tratta di un approccio fenomenologico collegato a quello husserliano ma che insiste sull’inestricabilità del nesso Io/Altro che rende impossibile la purezza dello sguardo. “Da questo punto di vista l’atteggiamento di Bachtin nei confronti della fenomenologia husserliana somiglia molto a quello di Emmanuel Lévinas” (Ponzio 1998: 90).

Il virus della separazione, del dicotomismo contraddittorio, escludente, ha minato e dominato la tradizione filosofica: è il virus del teoreticismo e del monologismo che ha agito anche nei sistemi etici. Dice infatti Bachtin che la filosofia pratica nei suoi orientamenti principali si distingue dalla filosofia teoretica “solo per il suo oggetto, non per il metodo o per il modo di pensiero; anch’essa cioè è interamente compenetrata di teoreticismo” (ivi: 37).

Sottraendosi al teoreticismo, la filosofia dell’azione responsabile si muove, come si è accennato, nella logica della partecipazione che non vuol dire immedesimazione:

L'immedesimazione pura, la coincidenza con l'altro, la perdita del mio posto unico nell'essere unico presuppongono il riconoscimento della mia unicità e dell'unicità del mio posto come momento non essenziale, che non influisce sul carattere dell'essenza dell'essere del mondo. Ma tale riconoscimento del carattere inessenziale della propria unicità per la concezione dell'essere porta irrimediabilmente con sé anche la perdita dell'unicità dell'essere, e noi così concepiamo l'idea di un essere solamente possibile e non essenziale, reale, unico, irrimediabilmente reale. Ma un tale essere non può divenire, non può vivere. Il senso di un essere per cui il mio posto unico nella vita è riconosciuto inessenziale non potrà mai conferirmi un senso, non è questo il senso dell'essere evento (Bachtin [1920-24] 1998: 31).

Continuiamo a leggere il testo bachtiniano che insiste nel sottolineare il carattere illusorio dell'immedesimazione pura in cui si produce un annullamento della relazione, un monologo e quindi una forma di teoreticismo:

Se io mi perdessi davvero nell'altro (al posto di due partecipanti ce ne sarebbe uno – impoverimento dell'essere), se dunque cessassi di essere unico, allora questo momento del mio non-essere non potrebbe mai divenire momento della mia coscienza; il non-essere non può divenire momento della mia coscienza – esso semplicemente non esisterebbe per me [...]. L'immedesimazione passiva, l'essere posseduti, la perdita di sé, non hanno niente in comune con l'atto-azione *responsabile* di astrazione da sé o di autorinuncia: nell'autorinuncia io sono massimamente attivo e realizzo completamente l'unicità del mio posto nell'essere. Il mondo in cui io, dal mio posto unico, rinuncio responsabilmente a me stesso, non diviene un mondo in cui io non ci sono, un mondo indifferente, nel suo senso, al mio essere [...]. Il mondo che Cristo ha lasciato non sarà più il mondo in cui Egli non è mai esistito: esso è, per principio, un mondo diverso (ivi: 31-32).

L'azione responsabile ha *due centri* che sono *due altri*. Mentre la rivoluzione del copernicanesimo filosofico moderno si basa ancora su un solo centro: l'io, che soppianta un altro centro unico: l'Essere, la "rivoluzione bachtiniana" accanto all'io pone l'Altro (v. Ponzio 1997).

La critica della ragion pura muove dalla ragione, dai suoi principi per costruire la conoscenza fatta a sua immagine e somiglianza, escludendo l'alterità. Nel copernicanesimo filosofico la ragione persegue la propria ripetizione piuttosto che la sua realizzazione come movimento verso l'infinito altro. Una ragione escludente che – con le parole di M. Signore (2006a: 231) – "provoca la disperata domanda: ma la vita, l'esistenza dove sono?".

La rivoluzione bachtiniana (e quella levinasiana) è un rivolgimento che pone l'io sulla strada di un viaggio senza ritorno, di un esodo e non di un'odissea. Il viaggio di Odisseo non dice del vivo evento-essere o della evenzialità della condizione umana, non è proiettato in un 'non ancora' bensì nel 'già stato'. La ragione bachtiniana prende le distanze sia dalla critica della ragion pura sia dalla critica della ragione dialettica che toglie le intonazioni personali, le voci – come scrive Bachtin negli *Appunti del 1970-71* – e piega tutto in una coscienza astratta in cui domanda e risposta sono movimenti e posizioni impersonali del *Lógos*. La rivoluzione operata da Bachtin conduce invece a una *critica della ragione dialogica* in cui domanda e risposta sono reciprocamente fuori, sono cioè correlate ma a partire da se stesse e non dalla totalità: sono reciprocamente 'nei propri panni' e legate da un processo interpretativo. In tal modo, la dialettica, resa polilogica, o polifonica, si rimaterializza.

La *dia-logica* non postula la fusione di orizzonti del circolo ermeneutico, comporta invece l'exotopicità dell'interpretato e dell'interprete. La presa di distanza dalle impostazioni soggettivistiche e idealistiche e da quelle oggettivistiche e positivistiche emerge chiaramente dal seguente brano dei *Problemi dell'opera di Dostoevskij*:

Non ci si può impadronire dell'uomo interiore, vederlo e comprenderlo, facendolo oggetto di un'analisi neutrale, non partecipe; non lo si può comprendere nemmeno fondendosi con esso, immedesimandosi in esso. No, a lui ci si può accostare e lo si può svelare – più precisamente, lo si può costringere a svelarsi – solo per mezzo di uno scambio con lui, dialogicamente. [...] Solo nello scambio, nell'interazione dell'uomo con l'uomo si manifesta anche l' 'uomo nell'uomo', tanto per gli altri che per se stesso (Bachtin [1929] 1997: 280).

Il dialogo non è il preludio dell'azione bensì l'azione stessa. “*Essere significa comunicare dialogicamente*. Quando il dialogo termina tutto termina” (ivi: 281; cors. ns.).

Il linguaggio e la lingua costituiscono l'ambito in cui è possibile la relazione e l'incontro con l'altra coscienza e in cui prende forma la verità concreta dell'azione responsabile. Qui non serve il pensiero astratto con la sua purezza, estraneo alla *dia-logica*, che ha le sue varianti nel relativismo e nel dogmatismo. Scrive ancora Bachtin ([1920-24] 1998: 44-45; cors. ns.):

Ciò che è astratto, nella sua purezza, è davvero ineffabile: ogni espressione è troppo concreta per il senso puro, ne deforma e offusca

la validità e la purezza di senso in sé. Per questo nel pensiero astratto non cogliamo mai un'espressione in tutta la sua pienezza.

*Storicamente la lingua è cresciuta al servizio del pensiero partecipe e dell'azione, e solo al tempo presente della sua storia inizia a servire il pensiero astratto.* L'espressione dell'azione dall'interno e l'espressione dell'essere-evento unico nel quale si compie l'azione richiedono l'intera pienezza della parola: sia il suo aspetto di contenuto-senso (la parola-concetto), sia quello evidente-espressivo (parola-immagine), sia quello volitivo-emotivo (intonazione della parola), nella loro unità<sup>3</sup>.

L'azione non è separabile dal rispondere di qualcosa a qualcuno, cioè, ancora una volta, dalla responsabilità. L'agire in quanto atto etico è un atto di parola, o meglio un'azione semiotica che è un'azione di individuazione della condizione umana e della sua precarietà. La significazione è *volto*. Così – dice Lévinas ([1961] 1990: 213) – “il linguaggio non solo serve la ragione ma è la ragione. La ragione nel senso di una legalità impersonale, non permette di rendere conto del discorso poiché assorbe la pluralità degli interlocutori<sup>4</sup>. La ragione, unica, non può parlare ad un'altra ragione” e quand'anche ciò si verificasse si darebbe un accordo tra coscienze costituite nello stesso modo. “Il linguaggio si ridurrebbe ad un sistema di segni che fa nascere, da una coscienza all'altra, dei pensieri simili tra loro” E alcune pagine più avanti: “*L'individuale ed il personale sono necessari perché l'Infinito possa prodursi come infinito*” (ivi: 223). Il soggetto parlante e situato è l'unico protagonista del dialogo.

Bachtin e Lévinas fanno emergere la dimensione esistenziale della semiosi. Scrive il pensatore russo:

L'oggetto assolutamente indifferente, totalmente pronto, non può essere realmente riconosciuto, esperito: quando ho esperienza diretta di un oggetto, io con ciò stesso eseguo qualcosa in rapporto ad esso [...]. In quanto io realmente esperisco un oggetto – se anche solo lo penso – esso diventa un momento mutevole dell'evento che si compie del mio pensarlo-esperirlo [...], più precisamente, esso è dato in una certa unità evenziale in cui sono inscindibili i momenti [...] dell'essere e del valore. Tutte queste categorie astratte sono qui mo-

---

<sup>3</sup> Si tratta con tutta evidenza dello statuto semiotico della parola che si realizza nel triplice rapporto fra un *contenuto* (“la parola-concetto”), un'*espressione* (“la parola-immagine”) e un *interpretante* (l’“intonazione della parola”).

<sup>4</sup> Si è ricordato che negli *Appunti del 1970-71* Bachtin sostiene che la dialettica astratta toglie le intonazioni personali.

menti di un qualcosa di vivo, concreto, di un insieme palpabile, unico – dell'evento (Bachtin [1920-24] 1998: 45-46).

Anche nell'esperienza di un oggetto, della "pura datità", quell'oggetto è un momento dell'azione (mediazione) interpretante che, sotto un certo punto di vista e in una certa situazione esistenziale, produce una intonazione/valutazione o, in breve, un segno. Continua quindi Bachtin:

Così anche la parola viva, la parola piena, non conosce interamente l'oggetto dato: con il solo fatto che io ho iniziato a parlare di esso io sono entrato con esso in un rapporto interessato-effettivo, non indifferente, e per questo la parola non solo denota un oggetto come qualcosa di presente ma anche, con la sua intonazione (una parola realmente pronunciata non può evitare di venire intonata, l'intonazione deriva dal fatto stesso della sua pronuncia), esprime anche il mio rapporto valutativo rispetto all'oggetto – ciò che in esso vi è di desiderabile e di non desiderabile – e lo porta così in movimento verso ciò che di esso si deve determinare, lo fa momento di una viva evenzialità. [...] Un tono volitivo-emotivo è momento imprescindibile dell'azione, perfino del pensiero più astratto in quanto io realmente lo penso, cioè in quanto esso realmente si realizza nell'essere, si incorpora nell'evento. [...] Il reale pensiero che agisce è *pensiero volitivo-emotivo, è pensiero che intona, e tale intonazione penetra in maniera essenziale in tutti momenti contenutistici del pensiero* (ivi: 46-47)

Siamo noi in pensiero, non i pensieri in noi, come dice Charles S. Peirce (v. 2003: 96, nota 10); siamo in pensiero con tutta la nostra materialità vivente "che dà al pensiero la *qualità*" (ivi: 96; 5.290). Ogni pensiero ha un colore e colora i suoi oggetti. "Anche quelle passioni che non hanno un oggetto definito, come la malinconia, vengono alla conoscenza soltanto colorando gli *oggetti del pensiero*" (ivi: 97; 5.292). A dare la *qualità materiale* al pensiero è l'*ideologia della vita*, che per Bachtin è costituita dalle esperienze di vita e dalle espressioni esteriori ad essa legate. È qui che prende significato ogni nostra azione, in questo "oceano instabile e mutevole" da cui "gradatamente affiorano le innumerevoli isole e i continenti dei sistemi ideologici: della scienza, dell'arte, della filosofia, delle teorie politiche" (Bachtin [1930] 2003: 113).

È questa una ulteriore specificazione del pensiero-segno umano in cui ogni forma di materialità espressiva è assiologizzata, anche quella dei bisogni fisiologici e più naturali. Dice ancora Bachtin:

La più semplice espressione della fame: ‘voglio mangiare’, può essere pronunciata (espressa) soltanto in un determinato *linguaggio* (sia pure il linguaggio lineare o delle mani) e con una determinata *intonazione*, con una determinata gesticolazione. Con ciò stesso la nostra elementare espressione di una necessità biologica, naturale, riceve inevitabilmente una colorazione di ordine *sociologico* e *storico*: quello dell’epoca, dell’ambiente sociale, della posizione di classe del parlante e della reale, concreta situazione nella quale ha luogo l’enunciazione. [...] Anzitutto: a chi il parlante rende noto il proprio desiderio di mangiare? Infatti, se egli parla con una persona che ha il dovere di nutrirlo – uno schiavo, un servo, ecc. – esprimerà il suo desiderio sotto forma di un ordine brusco, con una chiara intonazione imperativa, oppure con una forma gentile, ma sicura dell’immediato consenso al soddisfacimento della richiesta.

Si pensi fino a che punto possano essere diverse e varie le forme verbali che servono agli uomini per esprimere il desiderio di mangiare e che dipendono dal luogo in cui essi si trovano: se sono ospiti di qualcuno, o a casa propria, o in un ristorante, o in una mensa sociale, ecc. (ivi: 109-110).

Nell’etica bachtiniana la *categoria dell’unicità* (dell’unico come differenza non indifferente) colora l’architettonica suprema dell’azione responsabile strutturata – come si è detto - nella relazione tra “due centri di valore, per principio diversi”: “*io e altro*”, intorno ai quali “si distribuiscono e sistemano tutti i momenti concreti dell’essere” (Bachtin [1920-24] 1998: 80).

La mia partecipazione all’essere è unica, irripetibile, insostituibile, dice Bachtin. “Ciò che può essere compiuto da me non potrà mai essere compiuto da nessuno, mai” (ivi: 52).

L’alterità dei mondi unici degli esseri unici nell’esperienza del reale dice di una materialità che distrugge la pietrificazione dell’essere dell’ontologia, dice cioè di una *materia dell’essere*. Ne deriva una critica dell’ontologismo, come si evince dalle seguenti parole del filosofo russo:

Dal nostro punto di vista, la partecipazione all’essere-evento del mondo nel suo insieme non coincide con una irresponsabile auto-resa all’essere, con l’essere posseduti dall’essere; qui si fa avanzare unilateralmente il solo momento passivo della partecipazione, mentre si riduce l’attività in quanto posta come fine. A questo essere posseduti dall’essere (partecipazione unilaterale) si riduce in gran parte il *pathos* della filosofia di Nietzsche – portandola fino all’assurdo del dionisismo contemporaneo (ivi: 60).

Questa considerazione si può estendere anche alla filosofia di Heidegger.

In precedenza, ancora nel testo sulla filosofia dell'azione responsabile, Bachtin aveva affermato: "Non c'è l'uomo in generale, ci sono io, e c'è un determinato, concreto, 'altro': il mio vicino, il mio contemporaneo (umanità sociale), il passato e il futuro delle persone reali (della reale umanità storica)" (ivi: 58). Nell'Essere manca proprio questo: la storicità e la precarietà della vita, il *volto dell'umano* che "non è esclusivamente la faccia dell'uomo", come dice Lévinas in *Pace e prossimità* ([1984] 1986: 30). Ad ulteriore chiarimento egli richiama *Vita e destino* di Vassilij Grossmann (terza parte, cap. 24) dove

viene descritta una visita alla Lubianka a Mosca da parte delle famiglie, delle mogli o dei genitori dei detenuti politici, in cerca di informazioni su di loro. Si forma una fila agli sportelli, una fila in cui gli uni vedono solo la schiena degli altri. Una donna aspetta il suo turno: 'Mai aveva pensato che la schiena umana può essere tanto espressiva e trasmettere in modo così penetrante degli stati d'animo. Le persone che si avvicinavano allo sportello avevano un modo del tutto particolare di allungare il collo e la schiena, le spalle alzate avevano scapole tese come da molle e sembravano gridare, piangere, singhiozzare' [Grossmann] (*ibid.*).

Ancora parlando del volto, in altra sede Lévinas ([1982] 1984: 101) afferma che l'umanità è "una frattura dell'essere".

L'*antropoetosemiotica* di Bachtin non è vincolata allo statuto specifico dell'antropologia, della filosofia morale e della scienza dei segni, verbali e non verbali, ma è dialogicamente orientata all'ascolto di ciò che resta al di fuori della loro identità disciplinare, al *pre* o al *non antropologico*, al *non filosofico*, al *non semiotico*, un *non* che dice di un'estensione maggiore rispetto alla concentrazione/delimitazione nella *forma* (nella costruzione teorica) dell'antropologia, della filosofia morale e della semiotica. Lévinas chiama "metafisica" questa dimensione che viene prima di ogni piegatura teorica (v. Lévinas [1961] 1990: 40-50).

In Bachtin – si è visto – la linguisticità è eticità, la parola è il fulcro dell'etica perché è in grado di incarnare ed esprimere la partecipazione all'unicità dell'essere-evento. Si tratta di una dimensione che Bachtin nella 2ª edizione (1963) del suo libro su Dostoevskij chiama "metalinguistica" ma che non ha nulla di specialistico, filologico, metaconcettuale o metateorico; con il prefisso "meta" si supera la limitatezza della

lingua e della sua teoria (la linguistica dei linguisti) (v. Ponzio 1992, 1997). Nella parola c'è tutta la vita e la corporeità del singolo parlante; c'è, in altri termini, tutta la sua semiosi e la semiosi della sua situazione storico-esistenziale. La metalinguistica è dunque una metasemiotica: una impostazione "filosofica", come anche la chiama Bachtin ([1959-61] 1977: 197). E di "filosofia del linguaggio" egli parla nel suo libro del 1929 pubblicato insieme a Valentin N. Vološinov. Possiamo insomma dire che la filosofia prima come etica, basata su una metodica dialogica, è intrinseca alla semiotica e/o filosofia del linguaggio.

### Riferimenti bibliografici

- BACHTIN M.M. (1920-24), *K filosofii postupka*, in *Filosofija i sociologija nauki i tehniki. Ežegodnik 1984-85*, Nauka, Moskva 1986; 2<sup>a</sup> ediz. in *Raboty 1929-ch godov*, Next, Kiev 1994; trad. it. dalla 2<sup>a</sup> ediz. russa di M. De Michiel, *Per una filosofia dell'azione responsabile*, Manni, Lecce 1998.
- BACHTIN M.M. (1929), *Problemy tvorčestva Dostoevskogo*, Priboj, Leningrad; trad. it. di M. De Michiel, *Problemi dell'opera di Dostoevskij*, Edizioni dal Sud, Bari 1997.
- BACHTIN M.M. (1930), *Stilistika chudožestvennoj reči*, "Žveda", 2, pp. 48-66; 3, pp. 65-87; 5, pp. 43-59; trad. it. in Bachtin 2003, pp. 93-168.
- BACHTIN M.M. (1959-61), *Problema teksta v lingvistike, filologii i drugih gumanitarnych naukach: opyt filosofskogo analiza*, in Id., *Estetika slovesnogo tvorčestva*, Iskusstvo, Moskva 1979; trad. it. di N. Marcialis, *Il problema del testo nella linguistica, nella filologia e nelle altre scienze umane: una analisi filosofica*, in Ponzio 1977, pp. 197-229.
- BACHTIN M.M. (1963), *Problemy poetiki Dostoevskogo*, Sovetskij pisatel', Moskva; trad. it. di G. Garritano, *Dostoevskij. Poetica e linguistica*, Einaudi, Torino 1968.
- BACHTIN M.M. (1970-71), *Iz zapisej 1970-71 godov*; trad. it. di C. Strada Janovič, *Dagli appunti del 1970-71*, "Intersezioni", I, 1, pp. 125-147, Il Mulino, Bologna 1981.
- BACHTIN M.M. (2003), *Linguaggio e scrittura*, trad. it. di L. Ponzio, Meltemi, Roma.
- BACHTIN, M.M.; VOLOŠINOV, V.N. (1929), *Marksizm i filosofija jazyka*, Priboj, Leningrad; trad. it. di M. De Michiel, *Marxismo e filosofia del linguaggio*, Manni, Lecce 1999.
- CAPUTO C. (2000), *Semiologia e semiotica o la forma e la materia del segno*, Graphis, Bari.
- CAPUTO C. (2003), *Semiotica del linguaggio e delle lingue*, Graphis, Bari.
- CAPUTO C. (2004), *Semiotica e comunicazione*, Edizioni dal Sud, Bari.

- CAPUTO C. (2006), *Semiotica e linguistica*, Carocci, Roma.
- LÉVINAS E. (1961), *Totalité et Infini*, Nijhoff, La Haye; trad. it. di A. Dell'Asta, *Totalità e infinito*, Jaca Book, Milano 1990.
- LÉVINAS E. (1982), *Éthique et Infini*, Fayard, Paris; trad. it. di E. Baccarini, *Etica e infinito*, Città Nuova, Roma 1984.
- LEVINAS E. (1984), *Paix et Proximité*, "Les Cahiers de la Nuit Surveillée", 3, pp. 339-346, Verdier, Paris; trad. it. di F. Ciaramelli, *Pace e prossimità*, "Lettera internazionale", 7, pp. 27-30, 1986. Conferenza tenuta al colloquio "Identità culturale dell'Europa: le vie della pace", Torino, 29 gennaio 1984.
- MARCHESINI R., TONUTTI S. (2007), *Manuale di zooantropologia*, Meltemi, Roma.
- MESSINESE L., GÖBEL C. (a cura) (2006), *Verità e responsabilità. Studi in onore di Aniceto Molinaro*, Studia Anselmiana 142, Roma.
- MORIN E. (2007), *Il mio canto libero e laico*, "L'espresso", 4 gennaio.
- PEIRCE, C.S. (2003), *Opere*, a cura di M.A. Bonfantini, Bompiani, Milano.
- PETROSINO S. (2004), *Piccola metafisica della luce*, Jaca Book, Milano.
- PONZIO A. (a cura) (1977), *Semiotica, teoria della letteratura e marxismo*, Dedalo, Bari.
- PONZIO A. (1992), *Tra semiotica e letteratura. Introduzione e Michail Bachtin*, Bompiani, Milano; 2ª ediz. riveduta e ampliata 2003.
- PONZIO A. (1997), *La rivoluzione bachtiniana*, Levante, Bari.
- PONZIO A. (1998), *Alterità, responsabilità e dialogo in Michail Bachtin*, in Bachtin [1920-24] 1998, pp. 83-131.
- PONZIO A., PETRILLI S. (2003), *Semioetica*, Meltemi, Roma.
- PRODI G. (1987), *Gli artifici della ragione*, Edizioni del Sole 24 ore, Milano.
- PRODI G. (1989), *L'individuo e la sua firma*, Il Mulino, Bologna.
- SEBEOK TH.A. (1991) *A Sign Is Just a Sign*, Indiana University Press, Bloomington e Indianapolis; trad. it. di S. Petrilli, *A Sign Is Just a Sign. La semiotica globale*, Spirali, Milano 1998.
- SEBEOK TH.A. (1998), *Come comunicano gli animali che non parlano*, a cura di S. Petrilli, Edizioni dal Sud, Bari.
- SEBEOK TH.A. (2001), *Signs: An Introduction to Semiotics*, University of Toronto Press, Toronto-Buffalo-London; trad. it. di S. Petrilli, *Segni. Una introduzione alla semiotica*, Carocci, Roma 2003.
- SEMERARO A. (2006), *Del sensibile e dell'immaginabile*, Libreria Icaro Editore, Lecce.
- SIGNORE M. (2006a), *Il nomadismo "paziente" del filosofare. Per una cultura dell'inclusione*, in Messinese, Göbel 2006, pp. 229-241.
- SIGNORE M. (2006b), *Lo sguardo della responsabilità. Politica, economia e tecnica per un antropocentrismo relazionale*, Edizioni Studium, Roma.