

L'intersoggettività in questione

di Francesco Galofaro

CUBE - Bologna

Corpo, linguaggio e senso: tra semiotica e filosofia

Prisca Amoroso, Gianluca De Fazio, Riccardo Giannini, Edoardo Lucatti

Prefazione di Manlio Iofrida. Bologna, Esculapio, 2016, pp. 131 € 14,00.

1. Il volume

Il quarto volume dei Quaderni di Etnosemiotica, dal titolo ambiziosissimo, mette in scena un reciproco gioco di sguardi. Da sempre fenomenologia e semiotica misurano distanze e affinità. Percorrono sentieri differenti, ma non privi di incroci, come nel caso del nostro volume. E' quindi piuttosto interessante indagare i rispettivi punti di vista: ad esempio, nell'introduzione di Manlio Iofrida la semiotica è definita una « disciplina regionale, che cerca di portare alla luce le condizioni del fenomeno del senso senza operare salti in una dimensione trascendentale (p. viii) ». Una definizione singolare: se intesa in senso husserliano, la semiotica è una disciplina regionale ben bizzarra, del tutto priva com'è di una propria ontologia materiale. La semiotica si interessa alle condizioni formali della significazione, ricostruendo i sistemi diacritici di pure differenze che regolano la significazione. E' una disciplina a vocazione eminentemente formale: in questo senso si pone da subito su un terreno radicalmente trascendentale. Per questo motivo Francesco Marsciani (2012) vede nella semiotica l'erede delle ricerche aperte dalla fenomenologia trascendentale dell'ultimo Husserl, a partire dalla *Crisi*. E' lecito dunque chiedersi se vi siano, su questi temi, i presupposti per un dialogo tra semiotica e fenomenologia.

1.1 L'esperienza della parola. Il problema del linguaggio in Merleau-Ponty

Apri il volume il saggio di Prisca Amoroso, un'approfondita ricostruzione storica di un periodo poco indagato quanto cruciale nel pensiero di Merleau-

Ponty: il decennio tra 1946 (*Fenomenologia della percezione*) e 1956. I testi di cui si tratta sono raccolti in Merleau-Ponty (2012). Oggetto delle cure del filosofo è il linguaggio, in particolare la sua acquisizione. Il tema trattato da Amoroso è certo di grande interesse per la semiotica: al principio di *Semantica strutturale* Greimas si riferisce proprio al lavoro di Merleau-Ponty per postulare l'esistenza di un 'luogo prelinguistico', che si darebbe nella percezione. Greimas cita Merleau-Ponty tra le proprie fonti, senza tuttavia indicare un'opera in particolare; inoltre, la sua concezione contiene senz'altro elementi originali, non riconducibili al pensiero del filosofo: il legame tra la concezione proposta in *Semantica strutturale* e i saggi contenuti in *Segni* resta dunque da approfondire. Ad esempio, Greimas si concentra sull'acquisizione del linguaggio, che avviene *contemporaneamente* alla prima esperienza del mondo e senza due momenti distinti. Questa posizione può essere riletta alla luce di quel che Amoroso chiama un pensiero *quasi magico e mitico* che caratterizza il rapporto del bambino con il linguaggio. Nella descrizione di Merleau-Ponty, il senso fa apparire un mondo agli occhi del bambino, che rimane in seguito piuttosto deluso nello scoprire che la scrittura non ha questo potere. La competenza linguistica dell'adulto rappresenta una sorta di impoverimento rispetto alla concezione semantica del bambino: una posizione che si delinea nella chiusura del saggio, sul rapporto tra Merleau-Ponty e Saussure. Merleau-Ponty è un autore di peso nel definire lo strutturalismo a venire. Centrale nello sviluppo di questo pensiero sembrerebbe essere la nozione di differenza *come scarto*. Tuttavia, il significante di Merleau-Ponty è corporeo: l'espressione è faccia inseparabile della percezione, la parola prolungamento del gesto, così come il significato si correla al silenzio. Il senso presentifica le cose assenti: questo è il modo in cui il linguaggio permette il ritorno alla cosa stessa. Così non v'è una dicotomia tra linguaggio e mondo: la struttura della percezione è già espressione, senso, e infine linguaggio. La semplice giustapposizione saussuriana delle due prospettive (linguaggio come oggetto di pensiero e della parola in quanto *mia*) ignora la dimensione ontologica del linguaggio, la sua capacità, mitica, di far parlare le cose stesse. Il rifiuto, da parte di Merleau-Ponty, della dicotomia tra soggetto e mondo, tra natura e cultura, lo porta anche a prendere le distanze da opposizioni saussuriane come *langue/parole*.

Un secondo tema di interesse semiotico è l'opposizione tra due tipi di conoscenza: epistemica Vs pratica. La prima è un sapere di "sorvolo", che segue una operazione di purificazione del mondo operata attraverso il linguaggio. La seconda sarebbe invece la conoscenza del corpo, che nasce in un rapporto di scambio tra corpo e mondo. Le due conoscenze sono opposte come l'io penso/io posso. Per chiarire cosa si intende per conoscenza del corpo si richiama Zeno Cosini: non occorre sapere come si fa a camminare per poter camminare¹. La semiotica recente impiega d'abitudine in fase di analisi l'idea che la competenza possa essere a carico del corpo o di una sua parte – si veda ad esempio Mattozzi (2003). Merito delle letture fenomenologiche se i semiotici si sono spinti a osservare questo genere di fenomeni; d'altro canto, l'epistemologia della semiotica strutturale giustifica

¹ Ricordiamo che per la semiotica la questione del rapporto tra sapere e potere è centrale ed è affrontata a partire dal concetto, di origine linguistica, di modalità.

pienamente quest'uso del termine “competenza”, dato che essa ha del soggetto una nozione *debole*, definita funzionalmente (è un attante in una certa relazione) e non sostanzialmente – non è necessariamente un essere umano completo, né un soggetto antropomorfo, di carne – si veda Galofaro (2015: 32 e ssg.). Un confronto tra le diverse nozioni di soggettività, fenomenologica e strutturale, è senz'altro promettente.

1.2 Corporeità e struttura: per una esperienza trans-soggettiva in Merleau-Ponty

La prospettiva di De Fazio è per certi versi contraria a quella di Amoroso, come quella di due persone che, ai lati opposti di un tavolo, guardino un oggetto locato al centro. Per Amoroso ci si è occupati molto del tema del corpo in Merleau-Ponty, poco del tema del linguaggio; De Fazio d'altro canto nota che il limite della filosofia del Novecento è l'essere stata una filosofia del linguaggio senza corpo².

La lettura di De Fazio è una rivendicazione appassionata dell'assenza di fondamenti, di a-priori, di condizioni trascendentali rappresentate dalla dimensione inter-soggettiva nell'ultimo Husserl. L'argomentazione è condotta con lucida chiarezza fin sulla soglia dell'esposizione di un modello che annuncia un superamento della nozione di pre-individuale attraverso quella di trans-individuale, purtroppo non ulteriormente approfondita³.

Per suffragare la propria lettura, De Fazio ricostruisce il dibattito filosofico intorno alla nozione di soggetto che caratterizza il XIX e il XX secolo. Il lavoro è pregevole per la capacità di sintetizzare con chiarezza nozioni particolarmente complesse. In particolare, De Fazio si sofferma dapprima sulla posizione di Cartesio e Kant, che oppongono soggetto e mondo, e su quella di Husserl, per il quale il soggetto è *nel mondo*, se la coscienza è sempre coscienza di qualcosa. Nel giudizio la sintesi dell'oggetto è attiva; il suo essere in co-relazione con il mondo corrisponde ad una contemporanea sintesi, passiva, del soggetto stesso. Similmente, le soggettività individuali si co-costituiscono passivamente. La co-relazione tra le soggettività individuali è di natura empatica: è nel riconoscere l'*altro* come soggetto che si produce, passivamente la mia soggettività. Il presupposto originario da cui muove tale sintesi è la relazione inter-soggettiva.

Per indagare ulteriormente la natura della relazione di intersoggettività De Fazio prende in esame Merleau-Ponty, che sviluppa ulteriormente alcune nozioni husserliane: la coscienza come coscienza di qualcosa, l'essere situato nel mondo del corpo umano, il fatto che i fenomeni si diano a noi nell'esperienza senza bisogno di porre un qualche noumeno. Il ruolo del corpo è enfatizzato non solo perché è il luogo della percezione, ma anche perché possiede una propria memoria, un proprio sapere, che non è quello che la filosofia tradizionale attribuisce all'episteme – abbiamo già incontrato

² Le differenze non terminano qui: Amoroso avverte che l'arbitrarietà del segno non può essere identificata con la sua contingenza. De Fazio sottolinea fortemente questa seconda, dimensione che risponde maggiormente alle sue preoccupazioni etiche.

³ Non sembra un caso che De Fazio chiuda il proprio saggio con un passaggio dal pre- al trans- individuale. La nozione di trans-individuale sembrerebbe più produttiva rispetto a quella di pre-individuale, oltre ad essere più prossima all'intersoggettività husserliana. Ciò che rende interessanti le nozioni di pre-/trans- individuale che si ritrovano in autori come Simondon al è il fatto che l'individuale *procede* da una dimensione collettiva – cfr. i saggi contenuti in Sarti, Montanari e Galofaro (2015).

questo tema nel saggio di Prisca Amoroso. Le due forme di sapere, corporea ed epistemica, corrispondono al rapporto tra percezione, attraverso la quale l'oggetto emerge da uno sfondo con un proprio contorno, e misura, attraverso la quale si co-costituisce un rapporto soggetto/oggetto, che è tuttavia successivo: originario è invece lo stare nel mondo del corpo, il fatto che tocchi le cose sintetizzandole attivamente e rimanendone al contempo passivamente costituito. La percezione struttura i fenomeni, ha un ruolo ontologico, mette a fuoco le figure a partire da uno sfondo che resta indeterminato. Come è noto, Merleau-Ponty si richiama qui alla psicologia della *Gestalt*, ma anche allo strutturalismo saussuriano: la percezione è un sistema differenziale, è una struttura. Il soggetto è solo un prodotto dell'apparire del fenomeno, non ne costituisce in alcun modo la condizione trascendentale. Al contrario, vi sono alcune condizioni della soggettività: la nozione di relazione parte-tutto; il fatto che la soggettività è una totalità che è parte di una totalità più vasta. La nozione di struttura scalza il soggetto dal suo ruolo filosofico. Lo sostituisce? Merleau-Ponty qui *mette in guardia dal farne nuovamente una sostanza, un fondamento, sotto altre forme*: la struttura non pre-esiste in alcun modo a ciò che mette in rapporto. De Fazio propone un principio di chiusura del testo/mondo, o del linguaggio/comportamento alla trascendenza:

Non esistono parole al di fuori del testo che le organizza: ogni oggetto percepito non ha senso in se stesso, ma in rapporto differenziale con lo sfondo che, indeterminandosi, ne permette l'espressione.

In conclusione, De Fazio espone il modello di riduzione fenomenologica in due tempi: il primo tempo, potremmo dire "ontogenetico", è quello in cui operano le costituzioni passive a partire da un piano diacritico pre-individuale. Ciascun "io" ne risulta costituito come polo di un campo: si struttura così la dimensione inter-soggettiva, semiotica, culturale, che determina la soggettività lasciando ad essa, tuttavia, una qualche singolarità che allude alla libertà individuale.

1.3 Confini del corpo, confini del mondo

Il saggio di Riccardo Giannini muove da altre premesse, di ordine psicologico, per giungere a conclusioni paragonabili a quelle proposte da De Fazio. Tuttavia, Giannini antepone una osservazione importante: ciascuna scienza particolare si occupa del problema dell'io da punti di vista che non si sovrappongono: la biologia e la medicina si occupano del corpo, la psicologia e la neurologia del cervello e della mente, la filosofia della mente e della coscienza. Ciò che permette a tutte di articolare il concetto di io è il linguaggio, termine che tuttavia può essere inteso tanto come *struttura*, forma semiotica dell'organizzazione dell'universo del senso, quanto come *parole*, in quanto atto realizzato di volta in volta dal singolo parlante.

Fatta questa premessa, Giannini ricorda come alcune tendenze della psicologia contemporanea neghino la possibilità di tracciare un confine preciso tra processi cognitivi, corpo e ambiente, come nel caso della relazione tra un organista ed il proprio strumento – l'esempio è di Merleau-

Ponty. Allo stesso modo l'antropologia conosce culture che non distinguono tra corpo e mente, natura e cultura, ricordandoci così quanto questo confine sia arbitrario e culturalmente determinato. Ciò giustifica il ricorso al concetto merleau-pontiano di carne-del-mondo: una totalità non ancora differenziata a partire dalla quale gli enti, compreso il soggetto, sono individuati; una totalità sempre disponibile a farsi categorizzare, dando luogo alle pratiche, al fare dei soggetti. La carne-del-mondo è sempre *potenzialmente* valorizzabile. Non solo: l'individuazione non è mai un processo definitivamente compiuto. Quando si indaga sul mondo esistono sovrapposizioni tra soggetto e oggetto, tra soggetto e mondo, come in una specie di *chiasma* – scrive Merleau-Ponty. La filosofia si installa all'incrocio tra sé e altro, perché ci poniamo tanto come vedenti tanto come veduti. Qui Giannini interviene con un'osservazione semiotica: i confini ontologici tra sé e altro, tra noi e tra noi e le cose, non sono ontologicamente stabiliti; si tratta di altrettante differenze che si danno entro il linguaggio e nel linguaggio acquistano un valore. Non sono trascendenti, ma *immanenti*. Poiché la conoscenza del mondo è possibile solo attraverso individuazioni, categorizzazioni, una sua conoscenza completa è per definizione *impossibile*. Nella misura in cui il corpo pensa il mondo attraverso le operazioni esercitabili su di esso, la conoscenza non ha sede entro una sorta di recinto privato interno, ma partecipa della corporeità e dell'essere del mondo. Di conseguenza il mondo è unico e comune: è la nozione di *koinos kosmos*. Quest'ultimo – sostiene Giannini – non è prodotto esclusivamente dalla *visione intersoggettiva*. Il *koinos kosmos* permette al soggetto di emergere: si tratta di un punto di vista semiotico, il cui fondamento si trova nelle opere di Marin.

La parte conclusiva del saggio è breve ma densa di conseguenze per l'etnosemiotica, ovvero per una disciplina che, osservando e descrivendo il senso nel reale, deve rendere conto del costituirsi di relazioni chiasmatiche tra soggetto e oggetto, tra soggetti osservati, tra osservatore ed osservato a partire dall'indistinta carne-del-mondo. Su questo primo chiasma se ne instaura un secondo, metalinguistico, che appare nel momento in cui l'osservatore si interroga *sul senso*. Una relazione il cui segno è peculiare, in quanto è l'altro a costituirmi come io, l'osservato a costituire l'osservatore. Compito della semiotica è rendere conto dell'individuazione attraverso il percorso generativo, che è contemporaneamente strumento d'indagine, modello e forma della significazione.

1.4 Il gesto e l'azione

Il saggio di Lucatti riprende e sviluppa un'analogia anticipata in De Fazio (p. 42): per Merleau-Ponty i gesti formano azioni come le parole formano una frase: i gesti sono parte di un sistema diacritico. Anche Lucatti inquadra il problema a partire dalla nozione di carne-del-mondo, grazie alla quale è possibile superare l'autointuizione tipica del cogito cartesiano e ogni problema legato alla mossa di porre una coscienza. Tuttavia, osserva Lucatti, il soggetto è installato nel mondo, non *eliminato*. La relazione soggetto/mondo è allora asimmetrica: tra i due si crea uno *scarto*, che permette al soggetto di costruire il mondo come proprio intorno. Lo scarto è

inteso come una relazione partitiva (“essere parte”) e non è semplicemente sincronico (figura/sfondo) ma apre alla *temporalità*, poiché è un vuoto che verrà colmato in seguito.

Questo è il quadro che, secondo Lucatti, permette di fondare le relazioni giuntive tra i diversi tipi di soggetto e l'oggetto in cui è investito un valore, analizzate dai modelli semiotici⁴. Tuttavia, il modello della semiotica è fondato su una teoria dell'azione di tipo teleologico e determinista. In questo modo, tutte le possibili aperture verso destini altri che si danno nel reale non sono considerate⁵. In questo modo si stabilizza un ordine del linguaggio e delle cose attraverso una inevitabile operazione di oggettivazione scientifica. E' qui che Lucatti fa intervenire la distinzione tra l'azione, con le caratteristiche che la semiotica le riconosce, ed il *gesto* che in essa è investito: gesto che è da intendersi come un plesso di vettori che articola la dimensione *eidetica*⁶ del fare. Svincolando il gesto dall'azione, l'agire si libera delle coordinate esistenti della seconda. Ora, fa notare Lucatti, l'insieme dei gesti costituisce una grammatica che potrà eventualmente essere studiata, una grammatica gestuale la cui riconfigurazione è alla base delle diverse azioni. Questo è vero a maggior ragione se teniamo presente l'analogia di Merleau-Ponty tra gesto e parola. La nozione di grammatica è importante: innanzitutto perché non necessita un ingresso nel *pre-categoriale*, e in secondo luogo perché il gesto diviene condizione dell'*operatività semiotica* del concetto di carne-del-mondo. La posta in gioco nel gesto è rendere conto della reversibilità delle due nozioni di soggetto e oggetto⁷. Quanto a quest'ultima, l'idealizzazione operata dalla semiotica rischia di renderla un principio ontologicamente distinto e distante dalla nozione che ne ha Merleau-Ponty, come si è visto nei saggi di Amoroso e De Fazio. Tuttavia, in proposito Lucatti scrive una nota interessante, che si distanzia da soluzioni che cercano nell'ontologia un fondamento che preceda il senso (77):

Nel rapporto tra percezione ed espressione l'arbitrarietà del segno deve venir meno da tutte le parti: anche il mondo, detto altrimenti, deve accordarsi alle parole che lo percorrono, non meno di quanto esse, a loro volta, gli si accordino.

La soluzione proposta da Lucatti è una nozione epigenetica della struttura semiotica. Lucatti propone una revisione fenomenologica del progetto morfogenetico di Petitot (1985), emendato dalle suggestioni cognitive. Le strutture emergerebbero allora dai substrati del senso non per qualche legge di natura ma perché oggetto di una prospezione fenomenologica.

⁴ Ricordiamo che la semiotica analizza l'azione come una relazione tra un destinante, o soggetto del fare, che pone il soggetto di stato in una relazione di congiunzione/disgiunzione con un oggetto in cui è investito un valore condiviso.

⁵ Con un'immagine efficace Lucatti ha paragonato tale apertura alle porte basculanti dei saloon (comunicazione personale).

⁶ Dato il contesto di confronto tra semiotica e fenomenologia, segnaliamo qui una possibile confusione terminologica tra la nozione di eidetico in uso nella prima e quella che anima gli scritti husserliani.

⁷ Secondo Lucatti (comunicazione personale) la soluzione di Greimas è quella della presa estetica, che fonde Soggetto e oggetto. A suo parere si tratta di una posizione euristica debolmente perché i due non si fondono affatto e sono impossibili, mantenendo tuttavia una contemporanea coerenza.

2. Questioni aperte: il dibattito sull'intersoggettività

Com'è consuetudine di questa rubrica, una volta esposto il contenuto del volume mi soffermo su alcuni nodi critici. In particolare, sul problema cruciale dell'intersoggettività gli autori mostrano posizioni articolate. Seguendo Merleau-Ponty, De Fazio e Giannini non individuano nell'intersoggettività una nozione trascendentale, proponendo di fondarla volta altrove. Per Giannini soggetto e intersoggettività emergono da un *koinos kosmos* sul quale operiamo categorizzazioni parziali che restano sempre *immanenti* al linguaggio⁸; De Fazio si pronuncia per una ulteriore riduzione fenomenologica⁹ operata sull'intersoggettività, che permette di approdare a una dimensione *pre-individuale*.

2.1 L'intersoggettività nella ricezione dell'eredità husserliana

Solo la prima parte della *Crisi* fu pubblicata nel 1937 a Belgrado, a causa del nazismo; la seconda parte fu data alle stampe nel 1954, come volume VI della *Husserliana*: per intenderci, solo al termine del decennio considerato da Amoroso¹⁰. In questo contesto, la sua ricezione da parte di Merleau-Ponty fa problema: egli aveva potuto consultare il dattiloscritto della *Krisis* e la trascrizione del manoscritto di *Ideen II* nell'aprile del '39, ovvero dalla pubblicazione della *Fenomenologia della percezione* – cfr. Van Breda (1962). Per quanto quei temi divengano cruciali nelle sue riflessioni successive, il reale grado di approfondimento della lettura merleau-pontiana delle due opere è materia di dibattito¹¹. Inoltre, Merleau-Ponty condivide con altri fenomenologi della sua generazione la ricezione della fenomenologia attraverso il primo pensiero di Husserl, ricco di temi ontologici; ricezione peraltro influenzata, in ambito francese, dall'esistenzialismo heideggeriano, fortemente polemico nei confronti della nozione di intersoggettività, come vedremo in seguito.

2.2 La critica merleau-pontiana alla nozione di intersoggettività

Per questi motivi Merleau-Ponty è portato a rifiutare la prospettiva della costituzione trascendentale in favore di quella ontologico-esistenziale – cfr. Raggiunti (1970:108-109). L'essere situato del corpo è in Merleau-Ponty condizione originaria che non richiede né ammette costituzione alcuna. In questo quadro, perfino la parola “riduzione” sembra acquisire un diverso

⁸ Tuttavia, Amoroso nega la dimensione immanente del linguaggio rimandando al saggio “Il linguaggio indiretto e le voci del silenzio”, pubblicato in Merleau-Ponty (2012). Tuttavia, quella di Merleau-Ponty non è una presa di distanza *assoluta* dall'immanenza: sempre in Merleau-Ponty (2012) nel saggio “Sulla fenomenologia del linguaggio”, par. 2.2, l'autore intravede un'organizzazione immanente del senso, che sorge dall' “io posso” e non dall' “io penso”.

⁹ Come scriveremo in seguito, tuttavia, la nozione di riduzione in Husserl e Merleau-Ponty non sembra la stessa.

¹⁰ Nella seconda prefazione alla *Crisi* del 1968 Enzo Paci ci informa che quella italiana del '60 era all'epoca l'unica traduzione esistente. Se è così la ricezione della *Crisi* nell'ambito francese non può che essere stata limitata ad un numero ristretto di specialisti. Non possiamo qui esaurire il tema, per il quale rimandiamo a Costa, Franzini, Spinicci (2002:285 e ssg.).

¹¹ Il tedesco di Merleau-Ponty gli rendeva difficile avere una conversazione con Fink senza la mediazione di Van Breda. Inoltre, passò solo una settimana sulla trascrizione di *Idee II* e sul dattiloscritto della *Krisis* – cfr. anche Bruzina (2002:75).

significato: « La riduzione non è per Merleau-Ponty ciò che ci distanzia dal mondo, ma quella che in esso, nella sua funzione, ci immette» (Costa, Franzini, Spinicci 2002:286).

Troviamo una critica di Merleau-Ponty alla nozione di intersoggettività trascendentale di Husserl in “Il filosofo e la sociologia”, saggio del 1951 e dunque anteriore alla pubblicazione della *Krisis* - ora in Merleau-Ponty (2012). La sua posizione è la seguente: se il trascendentale è intersoggettivo, i confini tra trascendentale ed empirico divengono indistinti perché tutto ciò che l'altro vede di me, la mia fatticità, il mio puro e contingente sussistere, diventa parte integrante della soggettività, o per lo meno elemento indispensabile della sua definizione: ci troveremmo così, in altre parole, di fronte ad una sorta di condizione “trascendental-contingente”, che Merleau-Ponty risolve facendo discendere il trascendentale nello storico: una sorta di “atterraggio” che presuppone un essere situati ontologico, un io-qui ed ora, il tempo ...

2.3 Possibili risposte

Le critiche merleau-pontiane sembrano far presa su una ambiguità che il termine “intersoggettività” porta con sé. Husserl perviene alla nozione trascendentale di intersoggettività a partire dall'esperienza: egli osserva come tendiamo a generalizzare l'esperienza del *corpo proprio* all'altro essere umano (*accoppiamento*); tramite l'empatia (appercezione) riconnettiamo il comportamento altrui alla nostra esperienza psichica intenzionale. Si tratta di nozioni che intersecano la psicologia e più in generale la cultura, e che continuano a ispirare neuropsicologi, studiosi di intelligenza artificiale e così via. Le relazioni tra Ego e Alter si danno tra individui di carne. Per questo è facile confondere l'esperienza da cui muove la riflessione husserliana, accoppiamento, empatia, appercezione, con l'intersoggettività, che ne costituisce la condizione di possibilità.

D'altro canto, non è possibile dare per pacificata la nostra esperienza dell'altro. Basta confrontare la posizione di Husserl con le riflessioni del secondo Wittgenstein (1993) sul dolore, per il quale ogni riferimento ad una esperienza interna, privata, comunicabile, è insensato da un punto di vista logico-razionale. Dal canto suo Heidegger considera una mossa sbagliata il porre prima un soggetto monadico, incapsulato, solipsistico, per poi considerare l'altro come un 'duplicato' di ego: a parere di Heidegger l'irriducibile differenza tra *Ego* e *Alter* è già costitutiva del soggetto: l'esserci del soggetto è già da sempre un con-essere¹². Tale irriducibilità è una opzione che ha dato frutti nella filosofia successiva, in particolare in Levinas. La filosofia ha dunque sottolineato ora l'una ora l'altra delle nostre possibilità di entrare in relazione con l'altro: per empatia, assimilandolo a noi, o per irriducibilità, attraverso il *desiderio*. Tuttavia, ancora una volta, ci pare che anche questa seconda modalità di relazione attraverso il desiderio riguardi

¹² Le critiche di Heidegger alle teorie che fondano l'intersoggettività a partire dall'empatia precedono *Essere e tempo* risalgono ai corsi estivi del 1925 – cfr. Heidegger (1925) e Perego (2001: 103 e ssg). Non è questa la sede per rispondere ad Heidegger: si veda Adorno (1964) per gli esiti paradossalmente conformisti implicati da questa originaria irriducibilità tra Alter ed Ego.

ancora una volta l'accoppiamento tra corpi e l'appercezione¹³, e non le loro condizioni di possibilità. Tanto nel caso dell'empatia quanto in quello del desiderio dobbiamo ammettere alcuni presupposti piuttosto complessi: la capacità di cogliere differenze, di proporre analogie, di attribuire intenzioni ... Ora, l'intersoggettività è precisamente la condizione che rende possibile tutto questo, con modalità peraltro tutte da chiarire e da indagare. E' ciò che rende sensate le relazioni, gli altri *comprensibili*, il mondo-della-vita un mondo *etico*. Contemporaneamente, in quanto condizione di possibilità, essa si pone su un piano *formale* e valido per la generalità dei soggetti. Occorre dunque distinguere tra il percorso effettuato da Husserl per giungere all'intersoggettività, a partire da un mondo di sostanze attuali, e la sua meta, che è *struttura, sistema di virtualità*. Del resto, questo tipo di percorso è tipico del nostro autore: se pensiamo alla nozione di intenzionalità e più in generale alla *fenomenologia pura*, Husserl era partito dalla psicologia di Brentano per distanziarsene in seguito, alla ricerca di condizioni valide per ogni *Io*. Tuttavia, per Husserl la costituzione trascendentale non è già *forma (Gestalt)* ma *formazione* di senso originaria (*Bildung*) – Husserl (1959: § 49). La struttura trascendentale husserliana è dinamica, non statica: ad esempio, non è tempo, ma temporalizzazione (*Zeitigung*). Così si salva la molteplicità dell'esperienza e anche l'eventuale disaccordo tra le concezioni proprie e quelle sentite per empatia (§ 47). In questo senso è originale ed interessante la proposta di ricerca che conclude il saggio di Lucatti, per un'indagine *morfogenetica* della struttura semiotica¹⁴.

2.4 Senza via d'uscita

Dunque: le critiche volte all'intersoggettività sembrano non coglierne l'aspetto formale, il suo essere condizione di *possibilità*, per “atterrare” su un piano sostanziale, ontologico e *attuale*: si tratta di due livelli differenti, che rispondono ad interrogativi non co-estensivi: una cosa è 'ciò che c'è davvero', altra cosa è 'ciò che potrebbe aver senso'¹⁵. D'altro canto, se intesa come condizione di possibilità formale, la nozione di intersoggettività non impedisce certamente indagini su ontologie pre-categoriali, pre-individuali, con soluzioni sul piano dell'essere, dell'esserci o del nulla, purché non si commetta la mossa paradossale di porre tale ontologia *fuori dal senso*: di

¹³ E' a questo livello che fa presa la psicologia fenomenologica – Dal Corno – Rizzi (2012) - gli studi sull'intelligenza artificiale orientati fenomenologicamente – Dreyfus (2007) - o la recente proposta di una neurofenomenologia – Varela (1997) - e l'attenzione suscitata dall'empatia husserliana nel quadro delle ricerche sui neuroni specchio – Rizzolati e Sinigaglia (2006), che in qualche modo fan da contraltare all'interesse per Merleau-Ponty da parte della psicologia ecologista di cui trae le proprie premesse Giannini.

¹⁴ Sull'indagine morfogenetica in relazione all'opposizione *Gestalt/Bildung* ho scritto in “Structural syntax and quantum computation: a simondonian approach”, in Sarti, Montanari, Galofaro eds. (2015:173-201).

¹⁵ Il soggetto di Merleau-Ponty - lo scrive bene De Fazio – è *attuale* (p. 43). Ma l'idea che esista una condizione di possibilità dell'attuale apre ai diversi modi di esistenza che si danno in semiotica: virtuale, attuale, realizzato. In particolare, la modalità di esistenza di un elemento nel sistema è virtuale: è nella dimensione processuale che, in seguito a un processo di attualizzazione, l'elemento si realizza. Sono queste tre modalità a legare la dimensione dell'immanenza semiotica a quella della manifestazione a partire dalla quale la ricostruiamo. Non si dà immanenza se non attraverso la manifestazione, non si dà contenuto senza espressione. Con questo il virtuale non corrisponde a nulla che sia prima del senso, o fuori dal senso, trascendente rispetto al senso né causa del senso, perché rimane perfettamente entro il senso, nozione originaria, postulato semiotico.

fatto, di questo “fuori” non si può parlare se non rimanendo dentro al linguaggio, utilizzando categorie, morfemi, prefissi, aspetti – Marsciani (2012). Ora, il linguaggio *non è trasparente*: non lascia intravedere alcun “fuori”. Non è inoltre chiaro perché, in taluni approcci filosofici che mirano allo svelamento di una verità occulta “sotto” il linguaggio, questo non debba essere considerato originario quanto l'essere che celerebbe. Lo stesso paradosso aveva portato la fenomenologia eretica di Heidegger allo scacco perpetuo in *Essere e tempo* e alla svolta dei *Sentieri interrotti*. Nei termini più generali della semiotica, non sembra esserci un “fuori” dal senso che non richieda un qualche sistema metasemiotico per essere dispiegato e compreso. Questa è una caratteristica dell'epistemologia semiotica: ci propone un limite trascendentale, per cui siamo già da sempre nel senso; dal senso non si dà una via d'uscita. Da bambini, apprendiamo il mondo col linguaggio, il linguaggio col mondo – Greimas (1966): il linguaggio categorizza il mondo; il mondo è l'origine della figuratività del linguaggio. L'esperienza è sempre esperienza sensata.

2.5 Problemi semiotici

Non si creda che la semiotica abbia metabolizzato il tema trascendentale. Eco (1968) non vede alternativa tra il considerare la struttura come modello operativo o realtà ontologica. E' curioso che proprio Eco (pp. 268 e ssg.) accusi lo strutturalismo di trascurare una terza possibilità: quella di pensare la struttura come trascendentale di ordine *gnoseologico*¹⁶. Eppure Lévi-Strauss (1964:26 e ssg.) definisce l'oggetto della propria ricerca come «le condizioni in base alle quali certi sistemi di verità divengono mutuamente convertibili e possono quindi essere simultaneamente accettabili da vari soggetti». Tuttavia, nel far riferimento all'intersoggettività, anche la maggior parte dei semiotici sembrano averne un concetto “sostanzialista” e riferirlo allo stabilizzarsi di rapporti di *accoppiamento* (tra corpi) e *appercezione* (empatica) più che alle loro condizioni di possibilità¹⁷. In realtà si tratta di un'accezione coerente con la ricezione della fenomenologia che si è avuta fin dagli albori della disciplina. Le radici fenomenologiche del pensiero di Greimas riposano infatti in Merleau-Ponty, e solo indirettamente in Husserl. Circa il rapporto tra i due la critica francese predica un continuismo che non si fa scrupolo di invocare la semplificazione del “superamento” pur di non entrare nel merito delle rispettive fisionomie dei due filosofi. E qui per la semiotica contemporanea si apre un dilemma: le strutture della semiotica sono, almeno per vocazione, “piene”: non si collocano mai sul terreno di una mera combinatoria logica, perché ambiscono ad una presa sul senso. La semiotica è sì una teoria delle forme del senso, indipendentemente dai supporti in cui esso è investito; d'altro canto, l'esigenza di non espungere il somatico dal dominio delle forme del senso si è fatta sempre più cogente negli ultimi trent'anni. La sfida per la semiotica è tenere insieme le due

¹⁶ Eco non accetta che il luogo del soggetto kantiano sia occupato dalla struttura, che finisce per determinarlo, e sostiene che le strutture del precategoriale sono reperite da un soggetto intento nel dare senso al mondo. Citando Paci, Eco attribuisce questa posizione alla fenomenologia tutta, mentre la nozione husserliana di intersoggettività trascendentale sembra più prossima alla nozione di struttura in Lévi-Strauss.

¹⁷ Si veda ad esempio l'uso che ne fa Violi (2009) nello studiare la relazione madre-figlio nei primissimi mesi dell'infanzia.

opzioni. Tuttavia, la questione non è solo l'oggettivazione del corpo come terreno d'indagine - oggettivazione problematica come rivelano i saggi del volume. Il nostro essere sempre nel dominio del senso fa apparire ingenua l'idea che vi sia una qualche ontologia che lo precorre. Dunque il dilemma si ripropone: inseguire Husserl sul terreno di una scienza delle forme, o Merleau-Ponty su quello dei corpi? E c'è una sintesi tra la caccia a forme fantasmatiche e la riesumazione di zombie informi? Tra le trascendentali cime husserliane e i ventri dell'ontologia merleau-pontiana? E la scommessa che la *Crisi* apra a una riflessione originale da riprendere, è davvero un azzardo? La posta in gioco, d'altronde, sembra giustificarla ampiamente.

Riferimenti

Adorno, Th. W. (1964) *Il gergo dell'autenticità. Sull'ideologia tedesca*, Torino: Bollati Boringhieri, 1988.

Bruzina, R. (2002) "Eugen Fink and Maurice Merleau-Ponty" in Toadvine, T. (ed.) *Merleau-Ponty Reading of Husserl*, Dordrecht: Kluwer.

Costa, V. Franzini E. Spinicci P. (2002) *La fenomenologia*, Torino: Einaudi.

Dal Corno, F. e Rizzi P. (2012) *La ricerca qualitativa in psicologia clinica*, Milano: Raffaello Cortina Editore.

Dreyfus, H. L. (2007) "Why Heideggerian AI failed and how fixing it would require making it more Heideggerian", *Philosophical Psychology* 20 (2):247 – 268.

Eco, U. (1968) *La struttura assente*, Milano: Bompiani.

Galofaro, F. (2015) *Dopo Gerico: i nuovi spazi della psichiatria*, Quaderni di Etnosemiotica, Esculapio: Bologna.

Greimas A. J. (2000) *Semantica strutturale*, Roma: Meltemi.

Heidegger, M. (1925) "Prolegomeni alla storia del concetto del tempo", *Opere complete*, vol. 20, tr. it a cura di Cristin R. e Marini A. Genova: il melangolo, 1991.

_____ (1927) *Sein und Zeit*, tr. it. *Essere e tempo*, Milano: Longanesi (1976).

_____ (1959) *Unterwegs zur Sprache*, tr. it. *In cammino verso il linguaggio*, Milano: Mursia, 1973.

Husserl, E. (1959) *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, L'Aja, martinus nijhoff publishers (tr. it. *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Milano: EST 1997).

Lévi-Strauss, C. (1964) *Il crudo e il cotto*, tr. it. Milano: Il Saggiatore, 1990.

Marsciani, F. (2012) *Ricerche semiotiche I: il tema trascendentale*, Bologna: Esculapio.

Mattozzi, A. (2003) "Mediazioni ed enunciazioni. Semiotica, scienze sociali, nuovi media", in *Versus: quaderni di studi semiotici*, 94-95-96, pp. 177-198.

Merleau-Ponty, M. (2012) *Segni*, Milano: Il Saggiatore.

Perego V. (2001) *Finitezza e libertà: Heidegger interprete di Kant*, Milano: Vita e pensiero.

Petitot, J. (1985) *Morphogenèse du sens*, Paris: PUF (tr. it. *Morfogenesi del senso*, Milano: Bompiani).

Raggiunti, R. (1970) *Husserl*, Bari: Laterza, seconda. ed. 1973.

Rizzolati G. e Sinigaglia, C. (2006) *So quel che fai: il cervello che agisce e i neuroni specchio*, Milano: Raffaello Cortina.

Sarti, Montanari, Galofaro eds. (2015) *Morphogenesis and individuation*, Berlin: Springer.

Van Breda H. L. (1962) "Maurice Merleau-Ponty et les Archives-Husserl à Louvain" in *Revue de Métaphysique et de Morale* 67e Année, No. 4 (Octobre-Décembre), pp. 410-430.

Varela, F. (1996) "Neurofenomenologia: una soluzione metodologica al "problema difficile", in *Pluriverso, Biblioteca delle idee per la civiltà planetaria*, RCS, Anno II, Numero 3.

Violi, P. (2009) "How our bodies become us: embodiment, semiosis and intersubjectivity", in *J. of Cognitive Semiotics*.

Wittgenstein (1993) «Notes for Lectures On Private Experience and Sense Data», in *The Philosophical Review*, 77, 3, pp. 275-320, then in *Philosophical Occasions*, Hackett Publishing Company, Indianapolis, 1993, pp. 200-288.