

# **Il problema dell'io**

## **in Victoria Lady Welby e Charles Morris\***

Susan Petrilli

### **1. L'approccio semiotico all'io**

In quanto segno, in quanto radicato nella logica dell'alterità e della dialogicità, processo semiosico aperto, l'io, per quanto voglia barricarsi nei luoghi dell'essere, come identità, come essere questo o quello, non riesce a sottrarsi al suo continuo spostamento fuori dai luoghi e dalle categorie dell'essere, fuori dai ruoli e dalle definizioni, fuori dall'essere. L'etimologia greca della parola "dialogo", rende l'idea dello spostamento, movimento, attraversamento; dialogo è alterità ed exotopia. Riferendoci alla filosofia di Emmanuel Lévinas (1906-1995), potremmo dire che ancor prima di quest'ultimo, Charles S. Peirce (1839-1914) andava abbozzando in termini semiotici un "altrimenti che essere". Per Peirce, come pure per i due studiosi di cui mi occuperò direttamente in quanto segue, la sua compagna di penna e ideatrice della "significs", Victoria Lady Welby (1837-1912), e il suo prosecutore, sotto certi aspetti, Charles Morris (1901-1979), i segni e la soggettività non si esauriscono nella logica dello scambio simmetrico, eguale, tra chi parla e chi ascolta, tra chi enuncia e chi interpreta, tra un segno che codifica e un segno che decodifica, tra il segno interpretato (che include l'oggetto) e il segno interpretante; i segni della soggettività, anzi della condizione di intersoggettività, non si limitano allo scambio ma prendono forma e sostanza nello spostamento verso l'altro, che porta fuori e al di là del segno stesso.

Come emergerà dalla ricerca di questi studiosi, come pure di altri che condividono con essi l'approccio semiotico all'analisi della soggettività, il filosofo del linguaggio Michail Bachtin (1895-1975), il semiotico Thomas A. Sebeok (1921-2001), inventore della "semiotica globale", l'io in quanto segno è un'entità incarnata, un interpretante-interpretato che non solo ha a che fare con corpi esterni, ma che è esso stesso corpo, un corpo-segno. Il corpo non imprigiona l'io, ma, al contrario, lo rende aperto, esposto, interrelato con altri corpi e altri io esterni. L'io sussiste, agisce, si esprime e comunica in quanto il suo corpo è interrelato nell'ambito di una rete in cui corpi e segni non sono separabili se non per motivi di analisi e in cui intercorporeità e intersegnità sono due aspetti dello stesso intreccio. Il corpo nello sviluppo della consapevolezza, ossia della coscienza, svolge un ruolo centrale. La coscienza, proprio in quanto io-sé, io-altro, interpretante-interpretato, è coscienza incarnata. Sicché il corpo costituisce una condizione necessaria per il pieno sviluppo della consapevolezza e della persona umana come segno.

### **2. *Ident and Self* in Victoria Welby: critica dell'io come individuo**

Gli inediti della studiosa inglese Victoria Welby includono un fascicolo intitolato *Subjectivity* che contiene scritti redatti tra 1903 e 1910 dedicati al problema della soggettività analizzata in termini

della complessa e articolata relazione tra *I* o *Ident* (un neologismo coniato da Welby stessa) e *self*. Nel 1903 era apparso il volume più importante di Welby, *What is Meaning?* (riedito nel 1983) e nel 1911 sarebbe apparso *Significs and Language* (riedito nel 1985). In italiano è apparso il volumetto *Significato, metafora, interpretazione*, nel 1985, che raccoglie una serie di scritti di Welby incluso un saggio del 1896, "Sense, Meaning and Interpretation", originariamente pubblicato in due parti sulla rivista *Mind*. L'importante analisi di Welby del rapporto tra *Ident* e *self* contribuisce a sviluppare la problematica del pluralismo dell'io che già si manifesta nello sdoppiamento necessario alla coscienza di sé, sdoppiamento che si complica assumendo ulteriori sfaccettature quanto più critico e metadiscorsivo si fa il comportamento dell'autoriflessione.

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

Nello stabilire una distinzione tra *I* e *self*, Welby precisa che "Il sé (*self*) è incluso nell'io, *ma non è vero l'inverso*. Il genere umano (*race*) come l'individuo (*the individual*) ha un sé (*self*) perché è un io (*I*)" ("The I and the Self", inedito non datato). Il *self* è una rappresentazione dell'io, gli appartiene, è ciò che abbiamo e quindi non possiamo essere; l'io è ciò che siamo e quindi allude a ciò che non possiamo possedere. Il mio io appartiene ad altri così come il mio (*mine*) appartiene a (ma non coincide con) me (*me*). Per rendere l'idea della distanza tra le varie parti costitutive della soggettività, Welby evoca l'uso antico della parola "persona" riferita alle maschere dell'attore. L'io o *Ident* può essere associato con il cosiddetto "senso materno", la matrice, mentre il *self* o persona o maschera può essere considerata come una delle sue possibili espressioni o realizzazioni, o, come dice Welby, "rappresentazioni" nel gioco incessante dell'interpretazione (per un'analisi critica del concetto di rappresentazione in relazione al problema della soggettività, cfr. Petrilli e Ponzio 1999; inoltre, L. Ponzio 2000).

In sintonia con la concezione dinamica e generativa dell'esistente come emergeva dalla ricerca scientifica dell'epoca, Welby sostiene che anche l'*Ident* è energia, un motore primario che si manifesta nel *self*, che infonde energia nel *self*, o piuttosto nei nostri multipli ed effimeri *selves*. Il *self*, per il quale Welby propone anche il termine *ephemeron*, è mortale, effimero come il corpo, il corpo fisiologico, come direbbe Peirce. L'io, invece, tende oltre la mortalità del corpo e del *self*, verso l'immortalità, l'infinito. L'io coincide con l'attività del donare, del dare in perdita, e, in quanto dono, tende oltre il possesso stesso ("I and Self", 9 gennaio 1910). L'*Ident*, nel senso di Welby, si riferisce a quella parte dell'identità umana che resiste e non si lascia ridurre alla rappresentazione, rispetto alla quale, anzi, è sempre altro — si tratta della materialità semiotica dell'io, la materialità di alterità significativa — nel flusso continuo dei processi interpretativi, e dei mutamenti, il cui ritmo è scandito dal susseguirsi, dal sovrapporsi, dal moltiplicarsi e dal convivere dei nostri molteplici

*selves*. L'identità così fatta non è una unità ma qualcosa di più, di eccedente rispetto ad essa ed è dotata, dice Welby, di valore logico. Ci pare evidente che si tratta della logica creativa dell'abduzione. In un inedito del 23 novembre del 1907, Welby si esprime come segue:

L'"io" (*I*) effettivamente è; poiché appartiene all'elemento creativo dell'universo, l'energia del concepire (*conception*) che include il procreatore ed è sia il riproduttore (*reproducer*) sia ciò che evolve (*evolant* [or *evolutant*?]). Quindi l'io è tutt'uno con l'attivo (*active*) e con l'"attore" (*actor*) che può *impersonare* ed effettivamente *impersona* (*impersonate*) e recita (*play*) una varietà inesauribile di persone e di parti, pur restando inviolabilmente identico e illimitabilmente rappresentativo ("I and Self", 23 novembre 1907).

Come dice Welby, il *self* non coincide con l'io ma ne è una sua rappresentazione, presentandosi come sua apertura, espressione, come mezzo, strumento, come modalità altra, e mai come fine in sé (cfr. anche, 7 luglio 1907). Perciò contrariamente alla tendenza ad esaltare il *self*, a stabilire tra il *self* e l'*Ident* un rapporto di sostituzione, di usurpazione, di identificazione o immedesimazione, l'identità deriva dalla relazione di reciproca alterità tra i molteplici *selves* costitutivi dell'io, tra il proprio *self*, meglio *selves*, e il proprio *Ident*. L'identità umana è il risultato aperto, generativo e dinamico della relazione dialogica di distanziamento e differenziazione del *self* rispetto all'*I*. La concezione generativa della coscienza umana elaborata da Welby richiama quella di Peirce, quando nell'analizzare il pensiero e la soggettività egli sostiene che, così come diciamo che siamo in movimento e non che il movimento è in noi, dovremmo dire che siamo in pensiero e non che i pensieri sono in noi (CP 5.289, n.1; inoltre, Petrilli in Sebeok, Petrilli, Ponzio 2001: 73-88).

Analogamente a Peirce, il quale sostiene che "l'amore di sé non è amore" ("self-love is no love") (CP 6.288, 1893a), il "peccato" capitale, dice Welby (in "Who Are We and What Have We", 9 aprile 1910), "consiste nel permettere ai nostri *selves* di esigere e procurarsi gratificazioni, piaceri e agi per sé: essere avidi del benessere a spese dell'umano", in altre parole, esso consiste nel permettere al *self* di trasformare *selfness* (egoità) in *selfishness* (egoismo). Benché l'azione delle forze centripete del *self* possa essere necessaria alla "conservazione del sé *qui*", alla "sopravvivenza *ora*", la condizione dell'essere orientati univocamente verso il sé, generalmente blocca lo sviluppo evolutivo in quanto genera "*self-regarding selfishness*" (egoismo del riguardarsi). Anzi, in realtà, "l'egotismo (*egotism*), propriamente parlando, è impossibile: io non posso amare l'io o incentrarmi sull'io, poiché io sono ciò che essenzialmente irradia: ciò che è attività vivente, conoscente: è soltanto *selfism* ciò che intendiamo, non *egoism* [...]" ("The I and the Self, cit.).

L'etica edonista, l'ideologia dominante dell'epoca, secondo Welby, comporta la riduzione della vastità del cosmo alla condizione di mera parte annessa (*annex*) dell'egoista planetario (*planetary egoist*), e quindi, secondo la prospettiva dell'identità monologica, si potrebbe dire nel linguaggio di Michail Bachtin, comporta la riduzione delle differenze nella relazione tra *I* e *self* a vantaggio dell'affermazione del *self*, o meglio, dei molteplici *selves* separati l'uno dall'altro. Invece,

la "funzione suprema del *self* dell'*Ident*", come si esprime Welby, consiste nel mettersi al servizio dell'*Ident* e collaborare a generare, conoscere, servire, trasfigurare i nostri mondi attuali e possibili; la missione dei nostri *selves* è perciò "padroneggiare i mondi per l'identità nella differenza [...]. L'*Ident* è uno in tutti, ma anche Tutti in ciascuno. Il nome dell'*Ident* è in primo luogo *multiplesso* — Noi [caso diretto], Noi [casi indiretti], quindi *complesso*, Io, Me. Quell'*Ident* ha, possiede, lavora per mezzo di un *self*, o persino di molteplici *selves*" ("I and Self", 19 gennaio 1910).

L'io, oppure l'*Ident*, è, al tempo stesso, il centro generativo di molteplici *selves* e l'unità molteplice che abita ciascuno dei nostri *selves*. L'io corrisponde sul piano ontogenetico al senso materno sul piano filogenetico, fonte originante e generativa di qualsiasi forma di responsività e potere mentale, sia esso analitico o costruttivo, che chiama l'uomo non soltanto a reagire ma anche a creare. Il *self* è espressione dell'io, del parlante, è mezzo, strumento, attraverso cui l'*Ident* multiplesso lavora, con il quale opera. Da questo punto di vista non c'è distinzione tra *I* e *I*; laddove, invece, *I* e *self* non coincidono. Essere significa divenire un nucleo di potere originante (*originating*) ma non originale (*original*), è divenire consapevoli del proprio potenziale di significazione e del proprio valore in termini sia filogenetici sia ontogenetici. I pronomi personali della serie io/noi, tu/voi dicono del nostro "senso dell'ordine universale, del nostro senso della potenza mentalmente creativa, del senso di valore come pure di realtà, e prima di tutto e soprattutto del senso del segno e della sua significazione, la sua significatività naturale e la sua significatività intenzionale — il suo significato" ("The I and the Self", cit.).

Welby, come abbiamo detto, richiama l'attenzione, in sintonia con il progresso scientifico dell'epoca, sulla natura dinamica e generativa della soggettività: "suppongo che la sfortuna più grande che può accadere a un uomo è essere identificato (tranne che riflessivamente, vale a dire come l'intero e la parte) con il suo *self* [...]. Così come noi non siamo mai Esso, non siamo mai *Self*. Noi possiamo soltanto *avere* ciò che è entrambi". Anzi, Welby non esita a descrivere la propria concezione dell'*I* e del *self* come "essenzialmente scientifica": "i *selves* sono il prodotto dell'attività identica (*identic*), somatica, la loro struttura è il prodotto della loro funzione" ("The I and the Self", cit.).

La relazione tra l'*I* e il *self* nei termini teorizzati da Welby, tra il segno che l'io è e i suoi interpretanti, non è di statica eguaglianza, di riduzione delle differenze, di immedesimazione, ma piuttosto di non corrispondenza, differimento e reciproca alterità. La soggettività viene ad essere nell'interrelazione dialogica tra le sue parti. Il ruolo o la funzione del "io", del "noi", è determinato strutturalmente nella relazione di distanziamento e di rinvio rispetto al *self*. L'io con i suoi molteplici *selves* appartiene al "movimento" e alla "funzione", e perciò non può avere riguardo di sé; il *self* appartiene alla "materia" e alla "struttura", quindi, dice Welby, sta lì semplicemente (cfr. "I and Self", 26 novembre 1906). L'identità è divenire (*becoming*), agire (*acting*), fare (*doing*), donare (*giving*).

Il carattere dinamico e generativo dell'identità umana, dell'*Ident*, è anche determinato dal suo carattere triadico secondo il modello padre-madre-figlio, impulso-sviluppo-risultato, domanda-risposta-azione (*act*), che, nelle parole di Welby, descrive "il processo come la condizione del vero culmine, ottenimento, di un ideale ascendente di cui la Natura è la parabola come pure l'esemplare". Anzi, l'identità consapevole, dice Welby, rappresenta il punto più alto dei processi evolutivi in quanto si eleva all'interpretazione di ogni cosa, all'interpretazione della significatività dell'universo intero (cfr. inedito senza titolo, 21 gennaio 1910).

L'alterità è la logica generante dell'identità intesa come comunità di *selves*; l'*Ident*, in quanto unità molteplice dell'io *che ne deriva*, è dialettico, aperto ed eccedente rispetto alla somma totale delle sue parti, i suoi molteplici *selves*, in rapporto alla quale rappresenta uno straripamento, un valore eccedente:

Per essere – e in realtà essere è essere dato – ciò che è impotente per l'essere fertile non è; ci deve essere fuoriuscita, ci *deve* essere in qualche senso il dono. È vero che in senso aritmetico alla mera unità si può aggiungere, ed essa può moltiplicarsi. Ma ciò è vero precisamente perché non ha alcun contenuto né alcuna identità, così come non ha alcuna fertilità. La piena identità è generativa, è donatrice del suo stesso sé (*self*) (11 dicembre, 1906).

Nella descrizione di Welby, l'io è energia centrifuga, il *self* è energia centripeta. L'*Ident* è la condizione del venire ad essere, un divenire, agire, donare e, in quanto tale, è orientato verso la negazione del *self*, che, invece, tende al ricevere, al conservare, all'essere *selfish*. Il collegamento con Bachtin è immediato quando egli, nella propria teorizzazione del segno e del soggetto, ne mette in rilievo la dinamica strutturale tra le "forze centripete" e le "forze centrifughe", tra i processi di "centralizzazione" e di "decentralizzazione", di "unificazione" e di "disunificazione". In tale dinamica si determina, al tempo stesso, sia la (parziale) riconoscibilità del segno e del soggetto che su di esso si fonda, sia l'inafferrabilità, la plurivocità, la singolarità quali emergono nello spazio effimero di un equilibrio sempre incerto, sempre instabile, risultante dalle forze in lotta tra di loro (cfr. Bachtin 1975, trad. it.: 80).

La convenzionalizzazione della coscienza umana e la sua monologizzazione costringono e riducono il suo potenziale per la responsività nei confronti dell'altro, per la dialogicità e la critica. Welby fa consistere il propriamente umano, invece, nella condizione di massimo orientamento e apertura verso l'altro, citando come luoghi esemplificativi di tale condizione la passione amorosa, l'amore altruistico, la creatività del genio, la letteratura, momenti tutti in cui si ri-vela il nostro segreto, il nostro essere sconosciuto ma, al tempo stesso, relazionale, nel gioco dell'intreccio di forze che rivelano e velano di nuovo. L'altro di cui parla Welby — e qui, ancora una volta, è immediato l'accostamento al pensiero di Peirce e anche di Lévinas — è sia l'altro *di me*, l'alterità costitutiva della mia identità, sia l'altro *da me*, esterno alla mia identità che pure mi riguarda, e si rapporta a me per sussistere come altro *per me*: "[...] il linguaggio della passione [...] è un caso di

questo o quell'altro sé (*self*); è ciò che noi troviamo più interessante, l'altro, *sempre nostro*" ("The I and the Self", cit.).

Proprio per costituirsi come *Ident* l'io resta altro; la soggettività si delinea nella relazione aperta con l'altro, emergendo nel gioco di differimenti tra i molteplici *selves*, le molteplici parti dell'io, senza mai identificarsi con nessuna di esse. L'io in quanto materia centrifuga, dialogica e intercorporea, tende sempre al superamento delle forze centripete del *self*, e pur necessarie ad esso perché possa sussistere come *self*. In quanto conoscitore (*knower*), l'io, l'*Ident*, in definitiva, è l'inconoscibile (*unknowable*); in quanto è colui che possiede, è l'inafferrabile; in quanto è colui che dice, è l'indicibile. L'*Ident* è l'orientamento verso l'altro, verso il *self* in quanto altro; un continuo trascendere, trasbordare i limiti del mondo così com'è, del soggetto già dato. Il *self* rappresenta ciò che in qualche maniera si fa identificare, misurare, calcolare; al contrario, l'io, l'*Ident*, è accostabile soltanto per approssimazione, tentativi ed ipotesi, per giunta con i soli mezzi a nostra disposizione, i nostri *selves*.

Nella descrizione di Welby, analogamente a Peirce, l'essere umano è una comunità di parti distinte, ma non separate, interconnesse tra di loro da rapporti di reciproca dipendenza e non di reciproca esclusione, fondate nella logica dell'alterità e della differenza non indifferente (cfr. Ponzio 2002), che esclude il loro confondersi indifferenziato delle parti, l'appiattimento dell'altro sul *self*. Come dice Welby, "confondere è sacrificare la distinzione" ("The I and the Self", cit.). Perciò, in quanto fuoriuscita, eccedenza rispetto alla somma delle sue parti, l'io, l'*Ident*, dice Welby, non è l'"individuo" ma è l'"unico" ("I and Self", giugno 1907). Qui possiamo interpretare ciò che Welby intende per "unico" — che non ha niente a che vedere con il separatismo monadico dell'"unico stirneriano" — con il concetto di "alterità non relativa" di Lévinas, come pure con il suo concetto di "significatività", che ritroviamo nella stessa Welby, nella sua triade del significato:

[...] poiché possiamo rappresentare l'Unico. Questa è la parola che ben potrebbe superare l'intollerabilmente non vero "individuo". È infatti precisamente la nostra di-vidualità che costituisce la ricchezza dei nostri doni. Noi possiamo, ma non dobbiamo essere, divisi; noi dobbiamo includere il divisibile nel più grande degli Interi, l'intero organico, che in quanto assurdo al livello dell'umano può coronare ciascuno di noi come unico ("I and Self", giugno 1907).

Peirce sostiene che "il grande principio della logica" è l'"autoresa" (*self-surrender*) secondo una concezione della logica che può essere associata a quella di Welby quando quest'ultima stabilisce un collegamento tra logica e "senso materno" (cfr. Petrilli in Sebeok, Petrilli, Ponzio 2001: 109-116). "Autoresa" non significa che l'io debba abbassarsi per raggiungere un trionfo finale, e se dovesse avvenire così, tale scopo non è la regola (cfr. CP 5.402, nota 2). L'autoresa è la regola stessa del rapporto con l'altro, è la capacità di arrendersi all'altro, di mettersi in posizione di ascolto e sentire l'altro. L'umiltà, la capacità di mettere da parte le proprie miserie, vale a dire la propria "*individual*" identità non divisa e non divisibile, è la condizione che rende possibile la

creatività e insieme il punto di partenza per la più grande avventura verso l'altro. Come tiene a sottolineare Peirce, il sinechismo non è una religione ma una filosofia scientifica e semmai renderà possibile il collegamento tra questi due ambiti dell'esperienza umana.

Nella logica, come è intesa da Welby, la dimensione più ampia generativa del senso, il livello originario, il "senso primario", il "senso materno", "di genere", la "*matrix*", la "maternità del genere", si intreccia con la vita razionale, intellettuale, in un rapporto di dialettica interdipendenza e di reciproco arricchimento. Nella concezione di Welby, anche la logica in senso stretto, per realizzarsi come tale, non deve mai separarsi dal senso primario. Infatti, uno degli obiettivi principali della significs sta nel recuperare il rapporto di comprensione rispondente e quindi di reciproco potenziamento tra il senso primario e la vita razionale, necessario al pieno sviluppo del senso critico e della capacità di cogliere il massimo valore, significato e portata di qualsiasi esperienza nella sua totalità. La significs, termine che Welby sceglie per indicare la sua teoria del segno e del significato, si pone il compito di ripristinare il rapporto di reciproca interpretazione fra i costanti *données* del senso materno, da una parte, e le continue costruzioni dell'intelletto, dall'altra. Il senso originario, dice Welby, è il materiale della "intuizione immediata, inconscia ed interpretativa"; dal punto di vista evolutivo costituisce la "fase successiva, sul piano del valore, all'istinto animale". Quindi, come dice in uno scritto del 1907, "Primal Sense and Significs", il senso originario o senso materno è insieme "primordiale e universale", presente in ogni stadio dello sviluppo umano, sia pure in gradi diversi (cfr. Welby 1985a: ccxxxviii); in quanto tale esso dice, possiamo esprimerci così con Lévinas (1978), della significatività al di qua e al di là della significazione. Il senso materno concerne il reale, in quanto parte delle pratiche umane, e l'ideale, in quanto è la condizione in virtù della quale l'umanità può aspirare alla continuità e al perfezionamento nella generazione di mondi attuali e possibili e dei processi del significare in generale.

Il senso materno è definito da Welby come un sapere "istintivamente religioso" volendo intendere con "religioso", in senso anche etimologico (*religare* come riunire, mettere in relazione, raccogliere al massimo), "la consapevolezza, da parte del sentire, della relazione solare", un senso universale di dipendenza, particolarmente sviluppato nella donna, da qualcosa di più alto dell'umano (e quindi, dice Welby, la donna non deve sottomettersi alla propria creazione, l'uomo); una tendenza universale verso la religione dove con 'religione' si intende un mondo altro, più ampio, più elevato, un mondo fatto di altre origini e di altre relazioni, al di là del meramente planetario, un mondo, diremmo, all'insegna dei più alti gradi di alterità e di creatività. Il senso materno è, perciò, un senso trascendente, vale a dire esso determina la nostra capacità di trascendere i limiti del senso stesso e, in quanto tale, esso è il vero senso e valore del propriamente umano. E, come specifica ulteriormente Welby, il senso materno non implica affatto l'antropomorfismo, ma, molto più ampiamente, l'"organomorfismo", da una parte, e il "cosmomorfismo", dall'altra. Da questo punto di vista, la prospettiva di Welby può essere accostata al sinechismo di Peirce.

Infatti, l'analisi di Welby dell'io è fondata nella sua teoria del segno e del significato permettendone la collocazione in una prospettiva molto più ampia di qualsiasi contestualizzazione storica, secondo una visione che anche con Peirce (che con Welby ebbe un intenso rapporto epistolare) potremmo indicare come "cosmica". Welby evidenzia la necessità di sviluppare la concezione della soggettività nel contesto di una teoria del segno e del significato — che, soprattutto per prendere le distanze dalle tendenze gnoseologiche nello studio dei segni, preferì indicare con il nome di “Significs” — aperta alla problematica dell'evoluzione dell'universo.

Welby ritiene che lo sviluppo evolutivo è scandito e articolato in una struttura generale e che la continuità presuppone la logica della relazione, una sorta di "dia-logica", come risulta dalla propria teoria del segno che descrive l'universo come interamente permeato dai processi del significare. Ma, al tempo stesso, il principio della continuità, della relazione e dell'interrelazionalità è fondata sulla logica dell'alterità, e quindi della discrezione, della frattura, della crisi. Perciò la struttura della continuità dello sviluppo dell'universo e dei segni che lo abitano si configura nella dinamica tra regolarità e irregolarità, tra ordine e disordine, ordine e caos.

In questa prospettiva, su una scala di crescente complessità e di potere di significazione, Welby individua tre tipi di esperienza, di conoscenza e di consapevolezza: il "planetario" (*planetary*), il "solare" (*solar*) e il "cosmico" (*cosmic*), ai quali fa corrispondere rispettivamente, sul piano della teoria del significato, i tre livelli della triade "senso" (*sense*), "significato" (*meaning*) e "significatività" (*significance*) (cfr. Welby 1985a, b; Petrilli 1998b: 358-360). In prospettiva dinamica ed evolutiva, l'universo si sviluppa e si articola mediante la generazione/interpretazione di segni che tracciano i percorsi del significare di una rete in continua espansione a mano a mano che segni e sensi si moltiplicano. Welby mira a sviluppare una teoria del segno che non resti confinata al livello "planetario", ma che sia capace di adottare un punto di vista "solare" e possibilmente anche "cosmico", volendo indicare con tale terminologia la necessità di adottare uno sguardo fondato sulla logica dell'alterità, e quindi uno sguardo sempre più indiretto e distanziato, con Bachtin potremmo dire "extralocalizzato", ai fini di una comprensione che vada ben al di là dei limiti della rappresentazione, della conoscenza diretta e immediata. E in questa prospettiva un ruolo particolarmente importante per il superamento di una semiotica gnoseologica svolge l'amore creativo o “agapasma” — anche questo un tema comune a Peirce e a Welby. L'evoluzione agapastica, che come sviluppo per affinità e simpatia è fortemente iconico, avviene secondo la legge dell'amore, l'amore creativo ed altruistico, come direbbe anche Welby, l'amore orientato verso altri; e in quanto agapasma "degenerato", esso prevede, inoltre, l'azione del caso e della necessità. Ma su questi elementi prevalgono l'attrazione, la simpatia, l'affinità, l'interessante, la libertà, la gratuità, l'iconicità nella relazione tra interpretanti nel flusso continuo (sinechetic) della semiosi infinita.

### **3. La concezione dell'io aperto secondo Charles Morris**



*L'io aperto* (*The Open Self*) di Charles Morris fu pubblicato nel 1948, quindi dopo le sue due opere più note *Foundations of the Theory of Signs* (1938) e *Signs, Language and Behavior* (1946). All'epoca l'umanità aveva appena attraversato la seconda guerra mondiale e sperimentato lo shock della possibilità tecnica della distruzione totale con l'inaugurazione dell'era atomica. Ma con la fine della "guerra calda" iniziò la "guerra fredda" che continuò a generare tensione, paura e violenza nel mondo, rafforzando ancora una volta le "società chiuse" fatte da "io chiusi". Negli Stati Uniti dove viveva e scriveva Morris, si respirava ormai il clima del *maccartismo* con la sua persecutoria campagna anticomunista che di lì a poco si sarebbe manifestata con forza (1950-1953).

Oltre che della sua ricerca semiotica sul linguaggio e sul comportamento, e dei suoi studi logico-cognitivi, *L'io aperto* è espressione di altri percorsi della ricerca di Morris strettamente intrecciati con i primi. Alludiamo al lavoro rivolto specificamente alla questione dei valori, non soltanto linguistici e semantici ma anche etici ed estetici, che, per ricordare di Morris soltanto i libri, trova una prima espressione in *Paths of Life* (Le vie della vita), pubblicato nel 1942, quando la guerra che devastava il mondo era ancora in corso, e *Varieties of Human Value* (Le varietà del valore umano) del 1956, successivo dunque a *L'io aperto*. Nel 1964 l'intreccio strutturale fra queste due linee di ricerca, che possiamo brevemente indicare in termini di incontro tra "semiotica" e "assiologia", è messo in evidenza e sistematizzato sul piano teoretico nel libro del 1964, *Signification and Significance: A Study of the Relations of Signs and Values*.

Uno dei progetti fondamentali nella ricerca di Morris, che trova piena espressione nel libro *L'io aperto*, è lo sviluppo di una "scienza dell'uomo" e dei suoi segni, la cui scientificità consiste nella capacità di asserzioni affidabili sulla base delle quali poter fare previsioni e progettazioni. Questa ricerca è impostata in senso interdisciplinare in sintonia con l'intero corso degli studi di Morris incentrati sui segni in tutte le loro forme e manifestazioni — i segni degli animali umani e non-umani, i segni linguistici e nonlinguistici, normali e patologici, personali e sociali —, e analizzati alla luce dei vari campi del sapere (la biologia, la psicologia, la psicoanalisi, la sociologia, la filosofia, la storia, la letteratura, lo studio delle religioni, la teologia, l'antropologia, l'ingegneria, l'assiologia, l'etica) che Morris fa confluire nella sua particolare prospettiva semiotica. La scienza dell'uomo che Morris propone è ancora tutta da realizzare.

Una scienza dell'uomo, nel senso moderno di scienza, è ancora in una fase infantile. Non è un paradosso che la scienza più importante per l'uomo ha dovuto attendere che si sviluppassero le scienze fisiche, biologiche e sociali (ivi, p. 29).

Gli uomini per conoscere se stessi devono mettersi in ascolto, studiare gli altri, ascoltare ciò che gli altri dicono di loro ed eventualmente integrare e correggere le loro osservazioni su se stessi.

Morris individua quattro orientamenti principali nello sviluppo della scienza dell'uomo: l'"aspetto costituzionale", che riguarda il corpo umano; l'"aspetto ecologico" consiste nell'influenza dell'ambiente fisico sulle persone; l'"aspetto culturale" che si riferisce alle istituzioni sociali e ai modelli culturali; e infine l'"aspetto semantico" che concerne i segni che le persone impiegano. Presi insieme, dice Morris, questi aspetti inevitabilmente intrecciati tra loro danno il quadro globale della dinamica dello sviluppo dell'io.

In quanto dotato di creatività l'uomo è capace di costruire se stesso. La geografia, l'eredità, la società pongono soltanto le condizioni per la creatività umana, mentre è sempre l'uomo nella sua unicità e differenza il costruttore di se stesso, sia pure a gradi diversi. La storia umana mette in scena la molteplicità, presentandosi come storia del farsi di individui differenti, aggregati in comunità differenti e diversificate, e con molteplici e diversificati percorsi di vita. Morris cerca un ideale che possa coordinare il sociale, e sostiene che le loro differenze fra le persone è altrettanto fondamentale quanto la similarità. Ammettere le differenze sotto alcuni aspetti non comporta negare le similarità sotto altri; un "multiverso" è pur sempre un universo, dice Morris, e insistere o sull'unità o sulla differenza sarebbe in ogni caso riduttivo. Persone differenti possono unirsi in base all'ideale di una società che protegga e conservi le loro differenze, in tal caso la diversità diventa un principio unificante il cui nucleo comune è il movimento verso l'io aperto.

Oltre a sottolineare quanto per la costruzione dell'io e della società sia importante la scienza dell'uomo, Morris afferma che la costruzione sia del nostro io sia della nostra società presuppone sempre una progettazione sociale. Dalla *progettazione non si sfugge*, tanto che *il vero problema non è se progettare o non progettare*, ma *se progettare una società chiusa*, vale a dire una società in cui invece della libertà si progettano strategie della manipolazione per il controllo della popolazione, con ricorso soprattutto al controllo dei mezzi di comunicazione di massa, dove l'uomo non è più fine ma è ridotto a mezzo, o *una società aperta*, in cui ciò che si progetta è conoscenza, dialogo e libertà.

Compito della scienza, sostiene Morris, è dare conoscenze affidabili; è questo il contributo della scienza alla progettazione. Ogni asserzione scientifica è un fattore in più che contribuisce alla costruzione dell'io. Tuttavia è *pur sempre l'io a compiere le proprie scelte* e a doversi *assumere le proprie responsabilità*. La responsabilità è una questione di grado, ma *siamo tutti responsabili* o perché siamo personalità attive, tendenti al dominio con un ruolo determinante nell'orientamento della scelta degli altri, o semplicemente perché in quanto personalità ricettive diamo il nostro consenso alle scelte fatte da altri. Sostenere il contrario è scegliere di evadere dalla responsabilità come quando si ricorre alle maschere dell'irrazionalismo, del determinismo, o della inevitabile tendenza al peccato.

Dobbiamo e possiamo usare tutta la conoscenza raggiungibile circa il materiale sul quale lavoriamo: il nostro proprio io. *La conoscenza scientifica non determina la libertà ma procura la leva per raggiungerla*. Una scienza

dell'uomo non è l'uomo, ma uno strumento in più per costruirlo. In quanto uomini di scienza dobbiamo chiederci: 'Che cosa ho diritto di credere?'. In quanto persone il nostro problema è: 'Che cosa scelgo di divenire?'" (ivi: 20-21).

L'io si costruisce attraverso le proprie scelte. L'uomo è il costruttore creativo di se stesso relativamente al sociale cui appartiene e che lo condiziona, ma che egli, a sua volta, contribuisce a costruire.

Condizione dell'elaborazione delle proprie preferenze e dell'espressione delle proprie scelte è anche il corpo. L'io, come ci insegna anche Peirce (cf. *CP* 7.591-596), è un io incarnato. Al corpo Morris riconosce un ruolo primario nella costruzione dell'io.

Il corpo resta il nucleo dell'io e dev'essere impiegato nella sua costruzione. È questa la ragione per cui la scienza dell'uomo deve partire dall'organismo umano" (ivi: 31).

Per un approccio scientifico all'uomo è necessario mettere da parte l'imposizione di un unico ideale accettabile di corpo, spostare l'attenzione dall'uomo in generale e prendere in considerazione le differenze individuali. A questo proposito Morris propone una tipologia dei corpi umani, dei fisici differenti, secondo tre grandi classi, ciascuna delle quali è caratterizzata in modo predominante o dall'*endomorfia*, o dalla *mesomorfia*, o dall'*ectomorfia*, e a cui risultano collegati raggruppamenti di tratti di temperamenti differenti, e quindi tipi di personalità differenti. Per ciascun raggruppamento egli individua un *bisogno* o una *motivazione* comune, che evidenzia la relazione dei temperamenti con i tipi di corpo e che egli propone di nominare rispettivamente *dipendenza*, *dominio* e *distacco*. Essi indicano lo sforzo a gradi diversi da parte del corpo di ottenere un mondo accogliente, potere e una sicura auto-consapevolezza. Si tratta di una classificazione di massima, di "casi estremi", con numerosi varianti, dove nessun tipo e nessun bisogno o motivazione sono mai puri, contenendo ciascuno tracce degli altri.

Secondo una prospettiva semiotica Morris descrive il corpo come entità incompiuta e dinamica, espressione del gioco di mutamenti, che realizza la propria identità di io nella dialettica tra le molteplici forze in relazione tra loro (cfr. ivi: 38).

I tre fattori determinanti per la tipologia della personalità, nella descrizione di Morris, sono dunque l'ambiente fisico, il corpo, il sociale che insieme formano un campo dinamico di fattori che interagiscono con l'io e lo condizionano nel suo farsi. "L'io umano è irriducibilmente e inevitabilmente sia biologico sia sociale — è bio-sociale" (ivi: 41).

Il corpo esige che i bisogni vengano soddisfatti, le culture stabiliscono in che modo soddisfarli, qual è il modo socialmente approvato. "Ciò che si desidera non è semplicemente la soddisfazione di un desiderio ma la soddisfazione di desideri socialmente approvati in modi socialmente approvati" (p. 45). Il corpo è rivestito da abiti sociali, si guarda con gli occhi di altri, si approva o si disapprova con gli occhi di altri. L'io veramente umano è non solo ciò che è ma ciò

che desidera essere. L'io risponde non solo all'idea di sé ma all'idea di sé orientata dai propri ideali. Guardare se stessi con gli occhi di altri significa "assumere il ruolo di altri" – dice Morris riprendendo George H. Mead, autore del libro *Mind, Self, and Society* (1934) – implica significare se stessi, rispondere a se stessi, creare un distanziamento tra l'io e il sé e porre le condizioni per il dialogo, il pensiero critico, la sospensione dell'azione.

Tutto ciò è possibile grazie ai segni, in modo particolare i segni del linguaggio verbale. Diversamente dagli altri animali, dice Morris, "L'uomo è l'unico a modellarsi mediante segni da lui stesso prodotti. La misura dei suoi segni è la misura della sua libertà" (ivi: 50). I segni sono "lo strumento degli strumenti" per la costruzione dell'uomo. Ciò rende necessario, per la costruzione di una scienza dell'uomo, accanto allo studio dei corpi, degli ambienti fisici e delle culture, lo studio dei segni, che ne *L'io aperto* viene chiamato "semantics", o "significs", o "semiotic".

Nel tentativo di rendere conto della loro grande varietà, Morris propone una classificazione dei segni, individuandone tre tipi principali, che non sono mai puri: i "segni designativi" informano, dicono ciò che ci aspetta, preparano ad incontrare questo o quest'altro tipo di cose; i "segni apprezzativi" sono i segni che influenzano le nostre preferenze; i "segni prescrittivi" hanno un tono imperativo, essi non ci dicono che cosa esiste, o che cosa preferire o rifiutare, ma che cosa fare. Inoltre, i livelli di riferimento sono molteplici, ci sono "segni di oggetti", "segni di segni", e "segni di segni di segni", che spesso vengono confusi: "è facile ingannarsi, è facile confondere le parole con le cose, è facile credere che ovunque ci sia una parola venga evocata una cosa. Nei casi estremi siamo vittime di una magia segnica; in quelli meno estremi siamo colpevoli di confusione segnica" (p. 56). Morris, inoltre, individua livelli diversi di complessità segnica distinguendo tra "segni pre-linguistici", "segni linguistici" e "segni post-linguistici", e stratificazioni diverse di significato di cui il testo è un punto di arrivo (ma per un'analisi approfondita di questi aspetti rimandiamo a Morris 1938, 1946 e 1964).

Qui ci interessa segnalare l'attenzione di Morris per l'uso dei segni nelle strategie di manipolazione delle coscienze. Già in questo libro del 1948 Morris denuncia il potere della comunicazione di massa come forma diffusa di condizionamento. Egli richiama l'attenzione sull'interrelazione imprescindibile tra l'uso linguistico, la formazione di preferenze, la scelta di modi di vivere, evidenziando l'importanza del corretto uso linguistico, potremmo dire, di un'*etica del linguaggio*, per la costruzione di una vita sociale all'insegna della dignità, libertà, responsabilità. Come diceva anche Welby, si tratta di dominare i segni invece di essere dominati da essi, e ciò è possibile se li conosciamo favorendo lo sviluppo delle nostre capacità interpretative e critiche. E gran parte della ricerca di Morris è dedicata alla ricerca di segni per parlare di segni, di segni per parlare sul parlare stesso.

Fra le parole che Morris impiega per indicare la società aperta non compare la parola "democrazia". Attento come semiotico ai significati delle parole e ancora di più come etosemiotico

agli effetti mistificanti del loro abuso, Morris spiega così il motivo del non aver fatto ricorso a “democrazia” per indicare la società aperta.

Non abbiamo impiegato il termine “democrazia”. Lo abbiamo evitato deliberatamente. Perché tutte le parole dolci sono rese amare dal cattivo uso. “Democrazia” è diventata una parola fortemente apprezzativa, non chiara dal punto di vista designativo. Classificarsi democratici è ora tanto insignificante, e tanto inevitabile, quanto per i politici farsi fotografare con i bambini. È stato detto a ragion veduta che quando il fascismo conquisterà l’America lo farà in nome della democrazia. Infatti, qualsiasi cosa si faccia ora in America — o altrove sulla terra — sarà fatto in nome della democrazia. Sicché abbiamo bisogno di parlare in modo concreto. Nessuna delle etichette grandiose che sbandieriamo oggi vale gran che. Non risolviamo i problemi effettivi del mondo contemporaneo invocando parole sfruttate come “individualismo”, “socialismo”, “capitalismo”, “liberalismo”, “comunismo”, “fascismo”, “democrazia”. Questi termini sono fortemente apprezzativi. Ogni cultura, e ogni gruppo, li adopererà a proprio vantaggio. Se usassimo il termine “democrazia” in senso designativo sarebbe sinonimo dell’espressione “società aperta di io aperti”. Ma poiché disponiamo di quest’ultima espressione più precisa, e poiché nessuna etichetta è sacra né indispensabile, possiamo fare a meno della parola “democrazia” (ivi: 145-146).

Alla luce degli eventi più recenti, che, in qualche modo, Morris, benché scomparso nel 1979, intravide indicandone gli aspetti positivi e negativi, non si può che apprezzare la grande attualità di questo libro, *L’io aperto*, insieme a tutta la ricerca del suo autore. Il muro di Berlino fu abbattuto nel novembre del 1989, quando ormai non serviva più, e veniva sostituito da un altro muro, ben più resistente, vale a dire il muro dell’indifferenza, di quell’indifferenza che nasce, si consolida e si diffonde al livello mondiale in stretta relazione con l’irrobustirsi inesorabile del mercato mondiale, sostenuto dall’estensione della rete della comunicazione globale ad esso funzionale (cf. Ponzio e Petrilli 2000). Si assiste oggi a una situazione sociale di omologazione e di livellamento delle differenze caratteristiche dell’era attuale della globalizzazione — globalizzazione del mercato, della produzione, della comunicazione, del sentire, vale a dire dei comportamenti, dei segni e dei valori umani. L’indifferenza che oggi assume un carattere mondiale è ampiamente collegata con l’indifferenza consumistica di mercato (vengono in mente le parole di Pier Paolo Pasolini come pure di Padre Alessandro Zanotelli), dove tutto galleggia nel brodo dell’indifferenza mondiale, l’indifferenza alle differenze, alla molteplicità descritte da Morris in questo libro, l’indifferenza all’altro. Al contrario, ne *L’io aperto* si sottolinea l’importanza di recuperare la persona umana in tutta la sua varietà come valore centrale della vita.

Il fantasma che oggi si aggira nel mondo, e che permette di poter convogliare su di esso il senso di disagio e di insofferenza diffuso, sviando l’attenzione dal malcontento generalizzato e dai veri problemi, oggi assume un nuovo volto, quello del terrorismo internazionale. Il fantasma del terrorismo trova facile risposta di massa e permette di giustificare ampiamente — nell’immaginario collettivo assopito nella banalità della vita quotidiana — la macchina bellica, con i suoi profitti, con

i suoi obiettivi strategici e i suoi “effetti collaterali”, che incombe sul mondo, sempre più prepotente, sempre più vorace.

Ma come faceva notare Morris, le cause del disagio fino all'impossibilità di sopravvivenza sono da cercare altrove, non già nell'altro, ma nell'io chiuso in se stesso, nella sua egoità, nei suoi egoismi, nell'io barricato dietro al muro della propria indifferenza alla pluralità, al dialogo, all'altro. L'io chiuso è l'io che contribuisce a produrre quella parte consistente dell'umanità che è costretta a elemosinare ciò che sarebbe già suo, un posto nel mondo. È l'io chiuso, l'io individuale il centro del pericolo. Il nemico è in ognuno di noi, dice Morris, nelle nostre ansie, pregiudizi e preclusioni. Invece, l'“io aperto”, l'io non indifferente alle differenze teorizzato da Morris, l'io aperto fautore della “società aperta”, è l'io veramente creativo, l'io capace di ascolto e di accoglienza.

Alla “società chiusa” nel senso di Morris sono in gran parte imputabili la continua violazione dei diritti umani, la repressione delle differenze, il genocidio, la guerra disseminata su tutto il globo. La frase di apertura di questo libro, “Se fossi Dio farei pollice verso su questa città e la spazzerei via!”, riferita a New York risuona oggi come una tragica previsione di quanto è successo l'11 settembre 2001.

La caratteristica della comunicazione oggi è la globalizzazione, ma il paradosso della comunicazione globalizzata in questa forma sociale, quella capitalistica, è la mancanza di comunicazione, di dialogo, di rapporto tra i corpi — nel senso dell'intercorporeità descritta da Bachtin, condizione di ascolto e di accoglienza dell'altro. Tutto ciò implica il rischio della fine della comunicazione provocata dalla comunicazione stessa, e con essa, il rischio della fine della vita stessa sul pianeta Terra.

Nel libro *L'io aperto*, a fondamento della tipologia delle differenze, del molteplice, della poliedricità che caratterizzano le persone umane, Morris riconosce un fattore che ci accomuna, la *creatività*, di cui tutti noi, in quanto esseri umani, siamo dotati. Per accrescere la creatività bisogna conoscere l'io e le tecniche per la costruzione dell'io.

In quanto esseri umani, siamo tutti dotati di un congegno di modellazione speciale, di natura sintattica, il *linguaggio* nel senso descritto da Sebeok (cfr. 1991b, 1994, 2001; Ponzio e Petrilli 2002), siamo tutti creativi e capaci di *metasemiosi*, di sospendere l'azione immediata a favore della deliberazione e della messa in discussione, di prendere posizione, di riconoscere nelle nostre scelte le effettive alterità al di là delle semplici alternative. In quanto animali umani noi siamo non soltanto animali semiosici ma anche animali sintattici, animali semiotici capaci di metasemiosi. Di conseguenza l'individuo umano non ha giustificazioni per non impegnarsi nella costruzione di sé come io aperto e nella progettazione di società aperte.

Diversi io aperti uniti intorno all'ideale comune di una società aperta di io aperti, possono difendere, esaltare e accrescere tanto la propria unicità quanto quella degli altri. L'io unico è un io

aperto, e come dice Morris con toni che oggi risultano profetici in relazione alla società americana — ma le sue riflessioni ci riguardano tutti: “L’alternativa ad un’America in stallo e paralizzata è un’America imperialistica” — Morris stabilisce un parallelo con l’antico Impero romano — “è una America dedicata di nuovo al suo ideale tradizionale di una società aperta di io aperti, e risolutamente impegnata a ridurre le ansie, che, se non vengono superate, tendono alla società chiusa. Questa, e solo questa, è la nostra via d’uscita” (ivi: 157).

#### **4. I segni dell’interconnessione intercorporea nel mondo della comunicazione globalizzata**

È con la ricerca semiotica come è intesa e svolta da Thomas A. Sebeok (a partire dalla seconda metà degli anni Trenta fino ad oggi sulla base dell’insegnamento diretto di due grandi “maestri di segni”, Roman Jakobson e Charles Morris) che i segni dell’interconnessione corporea vengono presi in considerazione e resi oggetto di studio secondo una prospettiva che rompe il separatismo delle scienze e mette in discussione il carattere antropocentrico e glottocentrico prevalente nella concezione “semiologica” dei segni e della comunicazione. La prospettiva di Sebeok è la prospettiva detotalizzata della “semiotica globale” (cfr. Sebeok 1994, 1998, 2001; inoltre, Posner, Robering e Sebeok 1997-2004).

Sebeok impiega l’espressione “dottrina dei segni” (che egli preferisce sia al termine più nobilitante di “scienza” sia a “teoria”) per designare il proprio approccio, situandosi nella tradizione che partendo da Locke — per il quale il termine “dottrina” designava un corpus di principi e opinioni che vagamente formano un campo di conoscenza —, passa attraverso Berkeley e sfocia nell’opera di Peirce. Con Peirce, kantianamente attento alle condizioni del significare, si realizza la possibilità di identificare i fondamenti comuni alle scienze umane e alle scienze naturali. Con la “dottrina delle categorie” di Peirce, la concezione della realtà, di origine aristotelica, come qualcosa di a sé stante e indipendente dalla mente, da una parte, e la concezione opposta che, invece, descrive la realtà come dipendente dalla mente, dall’altra, s’incontrano, nella concezione semiotica secondo cui oggetti e menti rientrano nel processo comune della semiosi. Sebeok recupera l’istanza *critica* della semiotica a cui attribuisce non soltanto il ruolo di osservare e descrivere i processi segnici, ma anche di interrogarsi kantianamente sulle condizioni della loro stessa possibilità, e sulla condizione di possibilità delle stesse discipline che li studiano.

Sebeok intende la semiotica come una scienza ben più ampia della semiologia preconizzata da Saussure, cioè della scienza che studia i segni solo nell’ambito della vita socioculturale. L’*antroposemiotica* è considerata da Sebeok in stretta connessione con la *zoosemiotica* (lo studio della comunicazione animale ivi compresi i segni umani non verbali) e con l’*endosemiotica* (lo studio dei sistemi ciberneticici all’interno del corpo organico sul piano ontogenetico e filogenetico).

I fondamenti biologici, e quindi la *biosemiotica*, costituiscono, per Sebeok, l’epicentro dello studio sia della comunicazione sia della significazione dell’animale umano. La semiotica di Sebeok

unifica ciò che, in generale, altri campi del sapere e della prassi tengono separato per giustificate esigenze di ordine specialistico, ma anche per inutili e anzi dannose settorializzazioni, non prive di risvolti di ordine ideologico spesso mal celati da motivazioni di ordine scientifico.

Partendo dall'ipotesi d'identificazione di semiosi e vita, la semiotica di Sebeok studia l'interconnessione dei segni dalla protosemiosi dell'energia-informazione all'intero processo della complessificazione della semiosi fatta coincidere con l'evoluzione della vita terrestre dai procarioti e da esseri viventi monocellulari fino alla diversità multiforme dei tre grandi regni multicellulari — piante, animali e funghi — che, insieme al microcosmo con cui coesistono e interagiscono, costituiscono la biosfera-semiosfera.

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

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

Alle tecnologie della separazione dei corpi umani e degli interessi e della vita di soggetti individuali e collettivi, funzionale alla produzione e al sempre maggiore collegamento, fino all'identificazione, di produzione e comunicazione caratterizzante l'attuale forma di produzione, la semiotica può, se non altro, contrapporre tutta una serie di segni della compromissione di ogni istante della nostra vita individuale con la vita intera del nostro pianeta.

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

La semiotica, per la sua ampiezza di prospettiva, dovrebbe tener conto e rendere conto della "ragione delle cose". Al tempo stesso la disposizione alla detotalizzazione quale condizione di una totalizzazione critica e dialogica ci può fare dire che la capacità di cogliere la *ragione* delle cose non può essere disgiunta dalla *ragionevolezza*. Si potrebbe dire così: *bisogna che l'uomo, al più presto — dati i rischi (per la semiosi e per la vita) inerenti all'attuale situazione storica — da*



*animale razionale diventi animale ragionevole*. La ragionevolezza è dotata del potere di trasformare l'orrore nei confronti dell'estraneo, dell'alieno, la paura dell'altro, intesa come paura che il soggetto, individuale o comunitario, sente nei confronti dell'estraneo, in simpatia per l'altro divenuto amabile.

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

### **Riferimenti bibliografici**

Bachtin, Michail N. (1975). *Estetica e romanzo. Un contributo fondamentale alla "scienza della letteratura"*, introd., trad. it. e cura di C. Strada Janovic, Torino, Einaudi, 1979.

Lévinas, Emmanuel (1961). *Totalité et infini*, L'Aia, Nijhoff; trad. it. *Totalità e infinito*, di A. Dell'Asta, introd. di S. Petrosino, Milano, Jaca Book, 1990.

– (1972). *Humanisme de l'autre homme*, Montpellier, Fata Morgana; trad. it. *Umanesimo dell'altro uomo*, di A. Moscato (introd.), Genova, Il Melangolo, 1985.

– (1978). *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, L'Aia, Nijhoff; trad. it. *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, di S. Petrosino e M. T. Aiello, introd. di S. Petrosino, Milano, Jaca Book, 1983.

– (1979). *La traccia dell'altro*, trad. di F. Ciaramella, Napoli, Pironti.

– (1987). *Hors Sujet*, Fata Morgana, Montpellier; trad. it. *Fuori dal Soggetto*, e pref. di F. P. Ciglia, Genova, Marietti, 1992.

Mead, George H. (1934). *Mind, Self and Society*, Chicago, University of Chicago Press.

Morris, Charles (1938). *Foundations of the Theory of Signs*, in *Encyclopedia and Unified Science* [= *International Encyclopedia of Unified Science* 1, 2], University of Chicago Press, Chicago; *Lineamenti di una teoria dei segni*, trad. it. introd. e commento di F. Rossi-Landi, Torino, Paravia 1954; nuova ediz. 1999.

– (1942). *Paths of Life: Preface to a World Religion*, Harper, New York; ristampa Chicago, University Press, Chicago 1973.

- (1946). *Signs, Language and Behavior*, Prentice-Hall, New York; *Segni, linguaggio e comportamento*, trad. it. di S. Ceccato, Milano, Longanesi 1949.
  - (1948). *The Open Self*, New York, Prentice-Hall.
  - (1956). *Varieties of Human Value*, Chicago, The University of Chicago Press.
  - (1964). *Signification and Significance. A Study of the Relations of Signs and Values*, Cambridge, Mass: Mit Press; trad. it. in C. Morris 1988, pp. 29-126.
  - (1966). *Festival*, New York, George Braziller.
  - (1970). *The Pragmatic Movement in American Philosophy*, New York, G. Braziller.
  - (1971). *Writings on the General Theory of Signs*, a cura di T.A. Sebeok, Mouton: The Hague-Paris.
  - (1976). *Image*, New York, Vantage Press.
  - (1988). *Segni e valori. Significazione e significatività e altri scritti di semiotica, etica ed estetica*, a cura di S. Petrilli, Bari, Adriatica.
  - (1992). v. S. Petrilli 1992.
  - (1993). *Symbolism and Reality. A Study in the Nature of Mind* (1925), a cura di e pref. A. Eschbach, John Benjamins, Amsterdam; trad. ted. *Symbolik und Realität. Mit einer Einleitung*, a cura di A. Eschbach, Frankfurt am Main, Suhrkamp 1981.
  - (1999). *Lineamenti di una teoria dei segni*, trad. it. introd. e commento di F. Rossi-Landi (Paravia, Torino 1954), nuova ediz. e introd. ("La biosemiotica di Morris", pp. 9-52) a cura di S. Petrilli, Lecce, Manni.
- Pasolini, Pier Paolo (1981). *Lettere luterane*, Torino, Einaudi.
- Petrilli, Susan (a cura di e introd. pp. 1-36) (1992). *Social Practice. Semiotics and The Sciences of Man: The Correspondence between Charles Morris and Ferruccio Rossi-Landi*, *Semiotica* 8, 1/2.
- (1998a). *Teoria dei segni e del linguaggio*, Bari, Graphis, 20012.
  - (1998b). *Su Victoria Welby. Significs e filosofia del linguaggio*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane.
  - (2004). *Percorsi della semiotica*, Bari, Graphis.
- Ponzio, Augusto (1995a). *Segni per parlare dei segni* (1985), Bari, Adriatica.

- 1995b). *I segni dell'altro. Eccedenza letteraria e prossimità*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane.
- 1995c). *Responsabilità e alterità in Emmanuel Lévinas*, Milano, Jaca Book.
- 1996a). *La rivoluzione bachtiniana. Il pensiero di Bachtin e l'ideologia contemporanea*, Bari, Levante Editori.
- (1996b). *Sujet et altérité. Sur Emmanuel Lévinas*, Parigi, L'Harmattan.
  - (2002). *La differenza non indifferente*, Milano, Mimesis.
  - (2003). *I segni tra globalità e infinità. Per la critica della comunicazione globale*, Bari, Cacucci.
  - (2004). *Elogio dell'infunzionale. Critica dell'ideologia della produttività*, Roma, Castelvechi.
- Ponzio, Augusto; Petrilli, Susan (1999). *Fuori campo. I segni del corpo tra rappresentazione ed eccedenza*, Milano, Mimesis.
- (2000). *Il sentire della comunicazione globale*, Roma, Meltemi.
- Sebeok, Thomas A.; Robering, Klaus; Sebeok, Thomas A. (a cura di) (1997-2004). *Semiotik/Semiotics: A Handbook on the Sign-Theoretic Foundations of Nature and Culture*, 3 voll., Berlino, Walter de Gruyter.
- Ponzio, Luciano (2000). *Icona e raffigurazione. Bachtin, Malevic, Chagall*, Bari, Adriatica.
- (2002). *Visioni del testo*, Bari, Graphis.
- Sebeok, Thomas A. (1994). *Signs. An Introduction to Semiotics*, Toronto, Toronto University Press; *Segni. Una introduzione alla semiotica*, trad. it., introd. e cura di S. Petrilli, Roma, Carocci 2003.
- Sebeok, Thomas A. (1997). “Semiotica”, in *Enciclopedia delle scienze sociali*, pp. 717-723, Istituto della Enciclopedia italiana fondata da Giovanni Treccani.
- (1998). *Come comunicano gli animali che non parlano*, introd., trad. e cura di S. Petrilli, Bari, Edizioni del Sud.
  - (2001). *Global semiotics*, Bloomington, Indiana University Press.
- Sebeok, Thomas A. (2002). “La semiosfera come biosfera”, trad. it. di S. Petrilli, *Athanor. Vita*, XIII, ns. 5, pp. 11-18.
- Sebeok, Thomas A.; Hoffmeyer, Jesper; Emmeche, Claus (a cura di) (1999). *Biosemiotica*, Special Issue, “Semiotica”, 127-1/4.
- Sebeok, Thomas A.; Umiker-Sebeok, Jean (a cura di) (1992). *Biosemiotics. The Semiotic Web 1991*, Berlino, Mouton de Gruyter.
- Sebeok, Thomas A.; Petrilli, Susan; Ponzio, Augusto (2001). *Semiotica dell'io*, Roma, Meltemi.

Welby, Victoria (1893). "Meaning and Metaphor", *The Monist*, 3(4), pp. 510-525; ora in Id. 1985a; trad. it. in V. Welby 1985b, pp. 79-107. in Id, 1985

Welby, Victoria (1896). "Sense, Meaning and Interpretation", *Mind*, 5(17), pp. 24-37, 5(18), pp. 186-202; ora in V. Welby 1985a; trad. it. in V. Welby 1985b, pp. 109-170.

– (1929). *Echoes of Larger Life: A Selection from the Early Correspondence of Victoria Lady Welby*, a cura di Mrs. Henry Cust, Londra, Jonathan Cape.

– (1911). "Significs", in *The Encyclopedia Britannica*, 11a ed., vol. XXV, pp. 78-81, Cambridge, At the University Press; ora in Hardwick 1977, pp. 167-175; trad. it. in V. Welby 1985b, pp. 171-187.

– (1931). *Other Dimensions: A Selection from the Later Correspondence of Victoria Lady Welby*, a cura di Mrs. Henry Cust, introd. di L. P. Jacks, Londra, Jonathan Cape.

– (1983 [1903]). *What is Meaning? (Studies in the Development of Significance)*, a cura e pref. di A. Eschbach, pp. ix-xxxii, saggio introd. di G. Mannoury, pp. xxxiv-xlii., Amsterdam, John Benjamins.

– (1985a [1911]). *Significs and Language (The Articulate Form of our Expressive and Interpretative Resources)*, introd. e cura di H. W. Schmitz, Amsterdam, John Benjamins; trad. it. parziale in V. Welby 1985b, pp. 189-229.

– (1985b). *Significato, metafora, interpretazione*, introd. trad. e cura di S. Petrilli, Bari, Adriatica (= trad. it. parziale di Id. 19852, e trad. integrale di Id. 1893, 1896, 1911).

**Susan Petrilli** is Associate Professor of Semiotics at the University of Bari, Department of Linguistic Practices and Text Analysis, where she teaches and does research. Her principal areas of study include sign theory, subject theory, theory of meaning and language, communication theory, problems of ideology, translation theory. She has edited three collective volumes of the series *Athanor* (1999, 2000, 2001) on theory and semiotics of translation, and a recent volume dedicated to Ferruccio Rossi-Landi entitled *Lavoro immateriale* (2003-2004). Her major publications include: *Che cosa significa significare?* (1995); *Materia segnica e interpretazione* (1996); *Su Victoria Welby. Significs e filosofia del linguaggio* (1998); *Teoria dei segni e del linguaggio*, (1999); (with A. Ponzio): *Signs of Research on Signs* (1998), *Fuori campo. I segni del corpo tra rappresentazione ed eccedenza* (1999), *Philosophy of Language, Art and Answerability in Mikhail Bakhtin* (2000), *Il sentire della comunicazione globale* (2000), *Thomas Sebeok and the Signs of Life* (2001), *I segni e la vita. La semiotica globale di Thomas A. Sebeok* (2002), *Semioetica*, (2003), *Views in Literary Semiotics* (2003); (with T. A. Sebeok and A. Ponzio), *L'io semiotico* (2001); *Translation Translation* (ed. 2003); *Linguaggi* (ed. 2003); *Ideology, Dialogue and Logic in Semioethic Perspective* (ed. 2004); *Percorsi della semiotica* (2004).

\* Relazione tenuta al Convegno Internazionale, “Semiotica e fenomenologia del sé”, Università degli Studi Roma Tre, Dipartimento di Filosofia, 3 maggio 2004. Published in: *Quaderni del Dipartimento di Pratiche linguistiche e analisi di testi, PLAT*. Serie annuale diretta da Augusto Ponzio, 3, 2004, pp. 389-414, Università degli Studi di Bari, Bari, Edizioni dal Sud.

Gli scritti inediti di Welby sono depositati presso la Welby Collection, York University Archives, Scott Library, Toronto, Canada. Per ulteriori informazioni, cfr. Petrilli 1998b.

The English philosopher Victoria Welby (1837–1912) introduced the term signification for her special approach to the study of sign and meaning toward the end of the nineteenth century. Signification transcends pure descriptivism and presents itself as a method for the analysis of signs beyond logico-epistemological boundaries, most importantly it thematizes the relation of signs to values—ethical, aesthetic, and pragmatic (Petrilli 2010, chap. 1). Triadism is a pivotal characteristic of Welby’s thinking (see her unpublished essay of 1886, “Threefold Laws,” in Petrilli [2009], 331–40).<sup>1</sup> According to Charles S. Peirce, Welby’s meaning triad coincides with his own tripartition of the interpretant into “immediate interpretant,” “dynamical interpretant” and “final interpretant.”