

M. DANESI, *Lingua, metafora, concetto. Vico e la linguistica cognitiva*, Edizioni dal Sud, Bari 2001, pp. 136.

Secondo Marcel Danesi, le recenti ricerche sui processi di concettualizzazione e di verbalizzazione, che «hanno rivelato la presenza di interconnessioni metaforiche nel pensiero umano» e che «sorreggono sia la comunicazione verbale che l'espressione simbolica in generale» (p. 21), possono essere inquadrare nella riflessione vichiana. «L'idea di scrivere questo volume – dice Danesi – è nata dalla convinzione che la linguistica oggi [...] ha preso una "svolta vichiana", per così dire, senza che lo sappia». Per questo motivo la tematica qui discussa non viene proposta come teoria del linguaggio, ma è proposta per «far conoscere, nelle sue linee essenziali, la visione vichiana ai linguisti e ai metaforologi» (p. 22).

La nozione vichiana di *logica poetica*, facoltà creativa che nasce dal senso, si presenta oggi come particolarmente proficua «proprio per la sua capacità di fornire un'ottica teorica in grado di interpretare tutto ciò che le recenti scoperte sulla metafora in linguistica hanno rivelato» (p. 21). Ed è al rapporto di Vico con la linguistica che Danesi circoscrive le sue riflessioni. Si tratta, però, di una "linguistica cognitiva" in quanto «la lingua è un sistema conoscitivo che permette di realizzare concretamente e sistematicamente i processi che sono alla base della conoscenza (percezione, ragionamento, ecc.)» (p. 34). E tuttavia, questa "svolta" all'interno della linguistica teorica non è che una versione contemporanea della linguistica antropologica fondata da Boas e proseguita da Sapir e Whorf, aggiunge Danesi (cfr. p. 35).

La metafora è per Vico un indizio del funzionamento dell'*ingegno*: facoltà della mente umana che consente di creare idee, concetti, in base alle immagini del mondo e di spostare la mente al di là di ciò che si vede, si sente, si dice. Attraverso la metafora si può osservare «come il pensiero concreto viene trasformato dall'immaginazione umana in categorie di pensiero astratto» (p. 40). La metafora dice della natura figurale del pensiero.

Questa "prospettiva vichiana" è da Danesi contrapposta alla "linguistica cartesiana" di N.A. Chomsky, che esclude la metafora come un fenomeno aberrante. Ma è anche contrapposta alla teoria che ha dominato la cultura occidentale secondo la quale i concetti, sia di enti concreti sia di enti astratti, sono prodotti autonomamente dalla mente ed organizzati gerarchicamente.

«Le ricerche in linguistica cognitiva degli ultimi due decenni portano a concludere che ci sia, invece, una *continuità* tra i due domini di pensiero, quello *concreto* e quello *astratto*, e che, anziché un'organizza-

zione gerarchica dei concetti, ci sia un'interconnessione tra i vari livelli concettuali che la nostra mente produce» (p. 47).

La prospettiva di Danesi, che chiamiamo "neovichiana", si regge dunque sul *principio della continuità*, che ha per corollario il *principio della stratificazione*, e sul *principio dell'interconnessione*.

La metafora costituisce la traccia linguistica della continuità tra senso concreto e pensiero immaginativo-astrattivo, che non è determinato da schemi fissi della mente ma è prodotto da fattori esperienziali e metaforici. «In sostanza, il principio della continuità propone, a differenza della teoria classica dell'autonomia, che i concetti astratti non derivano da processi intellettivi diversi da quelli impiegati nella codificazione dei concetti concreti, ma, piuttosto, dal medesimo "senso delle cose"», scrive Danesi (p. 50). Non «una formazione universale», semantica ed espressiva, ovvero non schemi eterni di idee e lingue perfette, bensì un «universale principio di formazione», una capacità del linguaggio di "mettere in forma", o di produrre «qualunque formazione», concreta o astratta che sia, secondo uno dei punti epistemologici fondamentali della teoria strutturale del linguaggio di Louis Hjelmslev (cfr. *I fondamenti della teoria del linguaggio*, 1943, trad. it. Einaudi, Torino 1968).

La continuità tra pensiero «ordinario», «subcosciente», «naturale», e pensiero «cosciente», «artificiale», «arbitrario» (sono termini usati da Hjelmslev; cfr. *Principi di grammatica generale*, 1928, trad. it. Levante, Bari 1998, p. 18), ovvero tra senso concreto e senso astratto, dice dell'identità delle lingue e dei pensieri o concetti attraversata da immaginazioni, attitudini sinestetiche, sensoriali; dice di un *continuum materiale* che prende forme diverse.

Prendiamo, come esempio, le parole *su* e *giù*. «Il senso fisico dell'orientamento verticale costituisce un'esperienza vissuta, ed è proprio questo senso concreto che viene trasformato, attraverso la metafora, in uno schema di pensiero che consente di *immaginare* fenomeni astratti nei termini di tale esperienza. Questo schema *immaginato*, che possiamo rappresentare con il tratto [verticalità], è alla base di concetti economici ("La borsa è *su* oggi"), di concetti associati all'umore ("Mi sento *giù* oggi"), di concetti psicosociali ("E' una famiglia molto *su*")» (p. 48). Altri esempi di come questo schema costituisca la base immaginativa di concetti astratti sono: *felicità* = *su* ("La notizia mi ha *sollevato*"); *tristezza* = *giù* ("E' *caduto* nello sconforto") (cfr. *ibidem*).

Questi schemi sono chiamati *metafore concettuali* da Lakoff e Johnson, mentre le realizzazioni specifiche – "La borsa è *su* oggi"; "Mi sento *giù* oggi"; "E' una famiglia molto *su*" – sono chiamate *metafore specifiche*. Marcel Danesi preferisce il termine *metaforma* per designare

una metafora concettuale, «poiché si tratta di una *forma* di pensiero plasmata da un processo di ragionamento *metaforico*» (p. 52).

Parlare degli uomini in termini di caratteristiche animalesche vuol dire percepire le persone in tal modo. Ciò costituisce una "metaforma". Dire, infatti, "Mario è una serpe" è una metafora in cui il veicolo segnico "serpe" implica altre connotazioni, quali "furbizia", "pericolo", oltre a quella dell'"animalità". Si tratta di un fenomeno di "semiotica connotativa", che Danesi definisce come «manifestazione di *logos* nel senso vichiano, e cioè, di un'amalgamazione di parole e idee» (p. 53). La connotazione accoglie schemi mentali provenienti dalla sfera sensoriale, il che implica che l'espressione dei «domini concettuali fonte» in forme metaforiche, metonimiche o ironiche non è del tutto arbitraria ma basata «sul senso delle cose». Il linguaggio figurato è cognitivamente potente perché nasce «dall'esperienza *sensoriale-affettiva* del mondo; per tal motivo esso «produce un effetto a volte estetico, a volte sinestetico» (p. 57).

Un «dominio fonte» - afferma Danesi riprendendo ancora le ricerche di G. Lakoff e M. Johnson (*Metaphors We Live By*, University of Chicago Press, Chicago 1980) - guida la concettualizzazione di un «dominio bersaglio», per esempio: *idee*.

Preso il dominio fonte "cibo", il dominio bersaglio si può concettualizzare così: "Le idee che egli propose mi lasciarono un *sapore amaro*"; "Ci sono troppe idee qui perché io le possa *digerire* tutte". Preso, invece, il dominio fonte "moda", si può dire: "Quell'idea è andata *fuori moda*", oppure "Quell'idea è *alla moda*"; mentre col dominio fonte "vedere" si può dire: "Non *vedo* la logica della tua idea". L'intersezione di questi domini produce un *modello culturale* delle "idee".

Le varie espressioni metaforiche sopra riportate ineriscono a un sistema concettuale che «struttura tutto ciò che percepiamo, come ci muoviamo nel mondo, e come ci relazioniamo con le altre persone». Questo sistema concettuale «deve essere dedotto dall'uso linguistico», scrive Danesi (p. 60), quindi dall'"apprezzamento collettivo" o «sostanza semiotica immediata», la cui descrizione è «il primo dovere del linguista» o del semiologo, dice Hjelmslev. Si tratta di seguire «il *corpus* di dottrine e opinioni adottato nelle tradizioni e negli usi della società considerata», e per dare una descrizione esaustiva e adeguata bisogna tenere conto degli altri livelli che hanno rapporti col livello valutativo. Occorre, cioè, considerare le condizioni fisiche, socio-biologiche, psicofisiologiche che, «grazie a disposizioni naturali e ad abitudini acquisite, valide per le esperienze sensoriali ed altre esperienze, permettono ai soggetti parlanti, appartenenti alla comunità linguistica di cui si tratta, di creare, riprodurre, evocare e manipolare in vari modi gli elementi di apprezzamento menzionati e quelle unità che, a partire da essi, possono

venir formate» (cfr. L. Hjelmslev, "La stratificazione del linguaggio", 1954, trad. it. in Id., *Saggi linguistici*, Unicopli, Milano 1988-1991, voll. 2, vol. I, pp. 213-243, pp. 231-232).

Ciò spiega – come dice Danesi – il fatto che il numero dei domini fonte «non è mai chiuso, in quanto un qualsiasi modello culturale può essere sempre ampliato o modificato secondo la fantasia. Gli esseri umani, infatti, sono predisposti a creare metafore nuove costantemente» (p. 60). Ed è proprio il livello dell'apprezzamento collettivo – sostiene ancora Hjelmslev - «che solo permette, fra l'altro, di render conto in maniera scientificamente valida delle "metafore"» ("Per una semantica strutturale", 1957, trad. it. in *Saggi linguistici*, cit., pp. 318-335, p. 332).

Corollario del principio di continuità è, come s'è detto, il "principio della stratificazione", secondo il quale i concetti astratti prodotti metaforicamente diventano, in un secondo tempo di riflessione astrattiva, essi stessi fonti (o *strati*) per la formazione di ulteriori concetti (cfr. p. 48). Tale principio «asserisce che il nostro pensiero astratto è formato da *strati* di metafore» (p. 69).

*Cibo, moda, vedere*, domini fonte del dominio bersaglio "idee", sono *metaforme stratificate* in un modello culturale. Se qualcuno dice: "Le tue idee sono *parallele* alle mie", il suo pensiero è sorretto dalla metafora *idee = figure geometriche*, che Danesi chiama *meta-metaforma* in quanto concetto stratificazionale. Le metaforme di base, infatti, sono comprensibili anche a chi non parla l'italiano, mentre la meta-metaforma richiede la conoscenza delle associazioni tra metafore già esistenti che hanno portato alla sua formazione. Preso il dominio fonte *vedere*, per metaforizzazione si ottiene una metafora di base (o primo strato dei concetti astratti): *idee = vedere*, e poi, ancora per metaforizzazione, si ottiene una meta-metaforma (o secondo strato di concetti astratti): *idee = figure geometriche*, ossia le idee sono visualizzabili come figure geometriche (cfr. pp. 81-83).

Ciò vuol dire che un discorso è una navigazione in una *rete associativa* di vari domini. «Quando si parla o si scrive di [*idee*], la "navigazione" consiste nel passare da [*cibo*] a [*moda*] e così via» (p. 81). Un circuito di associazioni, dice Danesi, «non è che una "composizione d'idee" viciniana», che, però, non si riduce a un circuito di denotazioni e quindi a una chiusura semantica. La composizione o stratificazione di un concetto ha anche radici connotative. «Come diceva Vico, tali stratificazioni vengono formate in base a *somiglianze, comparazioni*, e così via» (p. 85).

La testualizzazione è allora «una *navigazione fantasiosa mentale* attraverso circuiti concettuali associativi, i quali, a loro volta, costituiscono un complesso sistema, o "macro-rete" di stratificazioni, che chiamiamo comunemente *cultura*» (p. 86). Il testo è una porzione della rete.

In questo modo siamo già entrati nel "principio dell'interconnessione", che si oppone a quello classico della gerarchia dei concetti. Quando, ad esempio, si usa la parola *gatto* in un discorso o testo, «la nostra mente lo considera un tipo di felino solo se la situazione lo richiede» (p. 92).

La «visione vichiana», secondo Danesi, fornirebbe «una cornice teorica per approfondire in modo sostanziale tutto ciò che oggi viene "scoperto" dalle scienze linguistiche e psicologiche» (p. 124). Si tratta, in altre parole, di «suggerimenti ben precisi per la ricerca scientifica» (p. 125).

Nella Presentazione Augusto Ponzio ritiene inappropriato «fare di Vico il nume tutelare del nuovo orientamento della linguistica» per l'atteggiamento di resistenza da questi assunto verso la nuova visione del mondo e dell'uomo prospettata dalle scienze fisiche e matematiche. Esistono molti studi sui rapporti tra Vico e la semiotica, alcuni raffrontano Peirce e Vico. Certamente molte idee di filosofi del linguaggio o di studiosi delle scienze dei segni ne hanno subito direttamente o indirettamente l'influenza, o quanto meno presentano analogie col pensiero vichiano. Ma, per esempio, la delimitazione dell'ambito conoscitivo a quello delle opere umane è in contrasto con lo spaziare della ricerca semiotica odierna oltre i confini dell'antroposemosi. Danesi ha comunque saputo trarre «dalla *Scienza nuova* il linguaggio per tradurre in termini teorici gli attuali risultati delle ricerche linguistiche e neurologiche» (pp. 17-18). Si tratta della scelta di una modalità espressiva, di uno stile che è una connotazione e una presa di posizione che, vichianamente ferma nell'antroposemosi, attribuisce alla "logica poetica" la forma della vita e della conoscenza del mondo, e alla "fantasia", o, con Sebeok, al "gioco del fantasticare, la peculiarità della *Umwelt* umana: il linguaggio.

Cosimo Caputo

R. GATTI (a cura di), *Il male politico. La riflessione sul totalitarismo nella filosofia del Novecento*, Città Nuova, Roma 2000, pp. 274.

Nell'introdurre il volume, Roberto Gatti chiarisce che l'intento principale dello stesso è quello di proporre una visione panoramica che sappia cogliere, nella vastità del tema, elementi "in profondità" e del male politico come evento e del suo ripensamento in chiave filosofica. I contributi, infatti, sono dedicati al pensiero filosofico-politico di autori contemporanei che si sono confrontati con la tematica della negatività, e in particolare con la sua forma politica espressa nel totalitarismo; ed

anzi, l'insieme di saggi cerca di rendere conto delle attuali prospettive di un possibile oltrepassamento del male in seguito alla, e al di là della, sua denuncia. E questo, essenzialmente attraverso l'analisi del pensiero di nove filosofi impegnati in tale ricerca: cioè attraverso la speranza di Jaspers, della Arendt, di Ricoeur e della Stein, o le osservazioni sofferte di Lévinas, Jonas e Camus, o ancora la critica di Adorno e Del Noce. La tesi che lega i saggi in questione, pur diversi tra loro per alcuni aspetti, è quella, appunto, del male politico come avente nel totalitarismo la sua massima espressione.

La *libertà*, in Karl Jaspers, è il vero termine di confronto del negativo: come bene fa notare Franco Miano, essa è solo nell'essere radicati nel qui ed ora, è tale solo se intrecciata con la *responsabilità*, o meglio – possiamo dire – con la *ragione responsabile*; perché può esservi libertà solo davanti alla libertà altrui (unità tra gli uomini). Usando un'immagine di Löwith, Miano presenta l'autore tedesco – tra Kierkegaard, Nietzsche e Weber – come il filosofo che intende far “ricordare l'uomo a se stesso” (ma l'uomo singolo!). Il messaggio jaspersiano è quello di un invito a rinvenire nella filosofia *l'unica via d'uscita dal male*: è la fede filosofica (ma non quella provvidenzialistica né quella positivista) nella ragione che, sola, può opporsi al male; questo, per Jaspers, coincide con la de-responsabilizzazione. Merito del saggio di Miano è senz'altro quello di evidenziare come, in tale prospettiva, tutto si gioca, quanto al problema del male, tra ragione e antiragione.

Hannah Arendt, da buona allieva di Jaspers, individua il male nel non-pensare, nell'assenza di idee, e afferma che oggi più che mai esso è radicale in quanto privo di moventi – ecco l'originalità della lettura arendtiana del male – e sostanzialmente banale. Vincenzo Sorrentino spiega come proprio la banalità del male sia, secondo la Arendt, alla base del fatto che la negatività ha avuto, in età contemporanea, una *espansione* eccezionale, ed anche come possa essere di aiuto, nel tentativo di chiarire il problema delle *origini del male*, soprattutto la riflessione su *moventi e valori*. Grazie alla lettura di Sorrentino, scopriamo anche la Arendt “socratica”, possiamo seguirne la tematizzazione dell'azione (nella sua natura ambigua), l'analisi del mondo del tecnopolio e della questione (aperta) dei valori.

L'intervento di Maria Pastrello è finalizzato a rintracciare, nell'opera levinasiana, la denuncia del male odierno come male di entità senza precedenti, ma anche come sfida inedita per il pensiero filosofico. Questo è da Lévinas sollecitato ad andare al di là delle posizioni degli ontologi e, in genere, della tradizione ontologica occidentale, da lui vista come filosofia che *fa violenza* all'altro ed è perciò totalizzante; qui il male arriva a coincidere con l'essere – le “parentele perniciose” sono tra

essere, guerre, totalità e filosofia della potenza –, per cui il filosofo è chiamato oggi a pronunciarsi contro l'essere concentrato su di sé e sui propri interessi. Lévinas, però, si conferma autore morale nell'affermare la priorità dell'etica: solo la relazione etica, preminente rispetto alla conoscenza *tout court*, può condurci verso un'escatologia della pace e fuori, quindi, dall'essere (e dall'ontologia). Ciò, ci ricorda la Pastrello, per «impedire il ripetersi della barbarie» (p. 80): per impedire il prorompere della violenza, avrebbe detto Jaspers. Accettare l'"incatenamento" all'esistere, alla vita e al corpo, allora, è il primo passo per combattere il male, che è un vero e proprio "eccesso d'essere" (causa della tragicità di fondo dell'esistenza); la realtà, poi, va letta al di là della sua oggettività storica, nel suo tendere all'"incontro con l'infinito", cioè a partire da quella che poi risulta essere la disfatta dell'egoismo. E l'interpretazione dell'autrice "legge" Lévinas attraverso le categorie di (nostalgia di) evasione, dolore, volto e soprattutto *autrui* (nella sua problematica resa in lingua italiana) e *il y a*; essa rende pure conto dell'itinerario filosofico levinasiano, che va dal capovolgimento di Heidegger alla prospettiva dell'alterità, passando per la critica del perseverare nell'essere quale seconda figura del male.

Della riflessione adorniana su natura e significato del totalitarismo, si è occupata invece Iolanda Poma, che ha analizzato, con Adorno, i legami tra pensiero e mito e considerato il male dal punto di vista della distruzione e in rapporto al silenzio. In Adorno, del resto, il male è ciò che vive di una riproduzione insensata e il totalitarismo ciò che ha, al suo interno, un'*astuzia*: quella di far passare le proprie apparenze per realtà, e per realtà necessarie... A tali conclusioni, ci dice la Poma, il pensatore della dialettica negativa era giunto, con esiti di grande modernità, interrogandosi su ebraismo e cristianesimo, sul loro confronto, sul significato della morte, del soffrire e del resistere, e quindi confrontandosi innanzitutto con la possibilità di una filosofia del dopo Auschwitz.

Il male riconduce, contenutisticamente, scrive Aurelio Rizzacasa, «le sue problematiche ad un'antropologia filosofica che si basa sulla centralità dell'etica fondata sulla libertà dell'essere umano» (p. 142): da qui l'inscindibilità di etica e politica. Paul Ricoeur vede così il male come "tallone d'Achille" della filosofia, ponendo la persona al di sopra del personalismo (Jaspers avrebbe detto: "l'esistenza al di sopra dell'esistenzialismo") e indicando in *etica e libertà* i due poli tra i quali affrontare l'*enigma del male*. La soluzione ermeneutica ricoeuriana in merito propone, secondo un'"esposizione asistemica", il comprendere come dire diversamente, ma – come nota Rizzacasa – prende le mosse dall'opera kierkegaardiana, passa per quella kantiana, per confrontarsi poi con autori quali Karl Barth o gli gnostici contemporanei: ne risulta che il male

ha una base oggettiva, anche se questa non ci è chiara o ci sfugge. Norma, equità, soggetto agente, speranza, reciprocità (ecco la "regola d'oro"): questi gli elementi del discorso del Ricoeur morale e della sua "filosofia sociale", i quali si intrecciano a quelli "politici" di ideologia ed utopia, presi nel loro rapporto di complementarietà.

È Luigi Alici a ricomporre, nel suo saggio, la parabola degli approfondimenti di Hans Jonas sul negativo, passando in rassegna prima la ripresa-radicalizzazione di Heidegger e poi l'analisi jonasiana della dinamica etica all'interno di una "filosofia biologica" e del male come stimolo ad una nuova etica, pungolo per una lettura "esistenziale" dei dati del mondo biologico. A questa visione, ci ricorda Alici, Jonas approda dopo gli anni in cui esamina i significati di devoluzione, crisi, caduta-alienazione, nonché scissione e *dualismo* al fine di elaborare una critica degli *esiti nichilistici* di quest'ultimo. Essere responsabili, per l'autore de *Il principio responsabilità*, è un dono della natura fatto all'uomo, quasi in una coincidenza di ontologia e deontologia. Muovendo dalla denuncia dei difetti di un pensiero utopico, Jonas dichiara che abbiamo davanti a noi un'incancellabile dose di ambiguità dell'essere umano e dobbiamo pensare al male politico come ineliminabile (pena un male maggiore!). Come già in Jaspers, anche qui constatiamo che non v'è libertà se non nell'incontro di libertà e necessità – nell'autovincolarsi dell'uomo ai doveri, diremmo con Kant –, ma per Jonas si deve parlare di superiorità morale del sistema politico liberale e di univocità del negativo.

Le riflessioni di Albert Camus sul senso e l'origine del male vengono riportate da Antonio Pieretti al nucleo centrale della insormontabilità del male, cioè della fondamentale ineludibilità del negativo all'interno di quello che possiamo chiamare "dovere di vivere". L'uomo camusiano è investito di un "destino di esistenza" tale per cui egli è costretto a credere in sé, a non abbandonare mai se stesso, nonostante abbia davanti povertà, miseria e solitudine, vada incontro ad umiliazioni e indifferenze e possa sperare al più che la sua rivolta (la scelta di reagire) ridimensioni il male. Il male, d'altra parte, ha natura metafisica ed esiste a prescindere dall'uomo (tragicità dell'esistenza): secondo Camus, ci ricorda Pieretti, non dobbiamo che accettare il negativo, l'assurdo (che, però, non coincide col male) e la stessa assenza di senso, oltretutto la nostra costitutiva *doppiezza* e ambiguità, da cui la *complicità* con il male. Questo è là dov'è l'ignoranza, e solo una sua forma particolare può essere combattuta, grazie alla sensazione (e nostalgia) del *legame con gli altri* uomini, ovvero al "siamo", che è solidarietà – il male "insieme" – e amore.

Oggetto del saggio di Angela Ales Bello è, invece, il pensiero di Edith Stein, che definisce il male più che altro per via negativa: l'allieva di Husserl, infatti, presenta il male quale *negazione* del "vivere insieme" e dei rapporti inter-personali che rendono ricco il senso dell'esistenza "politica" di comunità. Questa è minacciata nel cuore delle sue istituzioni proprio dal rischio del sopraggiungere di forze che si oppongono alle naturali espressioni umane di con-divisione; ecco perché il male si configura, per la Stein, come potere negativo contrario al pieno sviluppo di quello che è l'"amore etico" husserliano.

L'ultimo degli interventi, quello dedicato da Marco Gnocchini agli approfondimenti delnoceiani su male e società, libertà e totalitarismo, ci aiuta ad individuare una delle tesi portanti del libro, enunciata a partire dall'analisi del neo-conservatorismo dell'autore di *Tradizione e rivoluzione*. La filosofia di Augusto Del Noce è colta da Gnocchini nei suoi aspetti principali di critica della filosofia moderna e di posizione conservatrice contro il pensiero progressista, fatto coincidere, appunto, con la tecnocrazia; viene così posto l'accento sul carattere strumentale dei legami sociali della società opulenta contemporanea e rilevato il pericolo di esporsi ad un totalitarismo inedito, di tipo agnostico.

Il volume conferma, nel complesso, i propositi di studio del fenomeno totalitario nei suoi vari aspetti e rispetta pertanto le attese di ricerca premesse da Gatti, specialmente nel suo offrirsi quale quadro poliedrico delle attuali linee di indagine dei filosofi "politici" impegnati nel difficile confronto con il negativo.

Giuseppe Moscati

F. ROSSI-LANDI, *Significato, comunicazione e parlare comune*, nuova ed. a cura di A. Ponzio, Marsilio, Venezia 1998, pp. 300.

Tra i principali esponenti europei della semiotica, Ferruccio Rossi-Landi è figura sulla quale converge un ampio numero di interessi, senza tuttavia che per essa sia ancora possibile parlare di consenso indiscusso. La sua parabola evolutiva, partita dall'analitica anglosassone e approdata infine a tentativi di recupero delle categorie marxiane di "merce", "mercato", "produzione", tentativi per lo più volti al superamento delle convenzionali barriere istituite fra i saperi, ha lasciato a lungo perplessi tanto i semiologi quanto gli economisti e i politologi.

Nel porre mano all'opera, in cui vengono a trasfondersi tutte le esperienze compiute negli anni '50 (la lezione wittgensteiniana con la filosofia oxoniense, il neopositivismo con la semiotica di Peirce e Morris, l'operazionismo anticognitivo di Ceccato con la rigenerazione della

filosofia e della logica tentata al "Centro di Studi Metodologici" di Torino) l'autore ha già completamente oltrepassato la prospettiva saussuriana, quella che vorrebbe il linguaggio diviso fra un "codice", statico e fisso, e un "uso individuale" e sempre mutevole di questo codice (la dicotomia *langue / parole*), portando a compimento quella sintesi marx-wittgensteiniana fra critica dell'economia politica e analisi del linguaggio che resterà poi centrale in tutto il proprio successivo itinerario.

La nozione rossilandiana di "parlare comune" andrà dunque opportunamente chiarita e precisata: essa non è sinonimo di parlare "d'abitudine", o di parlare "corrente", o di parlare "acquisito", ma rimanda a certa *costanza e ripetibilità* del parlare generale, ovvero a quelle condizioni comuni che generano i singoli atti di parola e regolano sulla loro scorta la *fluenza* di tutti i significati aggiuntivi che ad essi si accompagnano. Essa ha per scopo quello di definire, kantianamente, «le condizioni generali che rendono *possibile* il significare e la comunicazione» (p. 15), ovvero quelle operazioni che non possiamo evitare di compiere quando parliamo. Ma soprattutto esso è la base d'intesa utile affinché venga a ripristinarsi un clima di pluridiscorsività tra differenti scienze sociali. Ciò che non elimina le differenze fra i linguaggi e anzi tende a salvaguardare oltre a queste differenze certo *plurilinguismo interno* che ciascuna lingua e ciascun ambito disciplinare di per sé offrono. In tal modo, l'attività rossilandiana sembra propensa non alla costituzione di una linguistica *sui generis* ma di una trans-linguistica, linguistica che è al contempo una metodica in virtù della quale porre le basi di una categoria di lingua comune unitaria, costituita non da una nuova lingua, nella quale inglobare e risolvere tutte le altre, ma da un processo (o, appunto, da un metodo) atto a ricercare quei meccanismi d'intesa e di contatto non solo tra forme e impieghi linguistici differenti, al fine di evitare chiusure dogmatiche mascherate da settorialismi e specialismi, ma anche tra condizioni di realtà, tra prospettive e valutazioni ontologiche del mondo completamente opposte e in aperto conflitto fra loro. È il primo, estremamente audace, esperimento di convogliare entro una sola concezione filosofica le riflessioni morrisiane con il metodo "colloquiale" degli oxoniensi, ed è - forse ancor di più - la ricerca di un metodo o di una legge generale di elaborazione permanente della cultura umana. Letto entro l'ottica teorico-filosofica nella quale per buona parte si iscrive, il libro (che è del 1961) può dirsi l'ultimo e forse il più suggestivo degli scritti fondamentali della stagione neoilluministica italiana, dopo i *Saggi di filosofia neo-razionalistica* (1953) di Ludovico Geymonat, *Politica e cultura* (1955) di Norberto Bobbio, *Possibilità e libertà* (1956) di Nicola Abbagnano, *Praxis ed empirismo* (1957) di Giulio Preti, e *La filosofia come sapere storico* (1959) di Eugenio Garin. Quella del "parlare

comune" è infatti nozione che rinvia al problema di fondo rimasto ad alimentare l'intero e più originario disegno di rinnovamento culturale avallato dal movimento neoilluminista, quello dell'intesa fra diversi campi della conoscenza scientifica e della logicità filosofica. La nozione infatti, annota Augusto Ponzio nell'introduzione, «come non esclude le differenze fra le molteplici e diverse lingue naturali, così non esclude le differenze fra i vari universi di discorso e quelle determinate dal mutare dei contesti in cui le parole vengono impiegate» (p. 21).

Quanto ai principali vantaggi portati dalla metodica del "parlare comune" alla linguistica, abbiamo la ripresa e insieme il superamento del criticismo kantiano, ma anche la critica e la parziale smentita dell'*intentio* husserliana, la quale spesso non è in grado di distinguere tra chi trasmette un messaggio e chi lo riceve, impedendo di fatto la pratica della pluridiscorsività e della plurilinguisticità delle conoscenze. Fra l'altro, la metodica rossilandiana stabilisce per la prima volta l'illusorietà del distinguere in modo netto tra parti costanti del linguaggio - quelle di cui si occupa l'analisi logica - e parti fluenti, e all'opposto la necessità di estrapolare accuratamente i significati di partenza da quelli "aggiuntivi", quei significati cioè che, anche senza venir detti in maniera diretta e letterale, esercitano un influsso enorme, latente e inconsapevole, su tutto ciò che diciamo. Sempre per lo stesso principio, non c'è alcun vero contrasto fra "semiotica della comunicazione" (volontaria, intenzionale e consapevole) e "semiotica della significazione" (inconsapevole). Questo dal momento che la "costanza" del parlare comune non si identifica per Rossi-Landi con l'istituzione linguistica, col codice o la prassi lessicale e grammaticale sulla quale ogni lingua poggia, e non coincide nemmeno con il parlare individuale. Non è *inventum* né *inventio*. Non se ne può discutere, alla stessa stregua del Bachtin, che tagliando a mezzo il soggettivismo individualista di Vossler e l'oggettivismo astratto di Saussure. Ovvero, per dirla con Rossi-Landi, in termini di *linguaggio-in-generale* come "lavoro umano". Chiudono il volume una bibliografia degli scritti di Rossi-Landi, aggiornata da Susan Petrilli e Augusto Ponzio fino al 1994.

Silvio Paolini Merlo

M. SCHELER, *La posizione dell'uomo nel cosmo*, trad. it. e saggio introduttivo di G. Cusinato, Franco Angeli ed., Milano 2000.

*Die Stellung des Menschen im Kosmos* è il classico dell'"antropologia filosofica" di Max Scheler. La stessa espressione "antropologia filosofica", che ha avuto grande fortuna nel pensiero del Novecento, è stata

coniata dal filosofo. La presente traduzione di Guido Cusinato, dopo un'altra, apparsa nel 1970 (F.lli Fabbri ed., Milano) è però condotta non più sull'edizione curata da Maria Scheler, ma sul testo consegnato da Scheler all'ed. Otto Reichl di Darmstadt alla fine di aprile del 1928 (Scheler aveva tenuto un'avvincente conferenza di ben quattro ore alla "Scuola di saggezza" della stessa città il 28 aprile 1927). Il traduttore si è rifatto all'esemplare della prima edizione rintracciato presso la *Bibliothek des philosophischen Seminaer* dell'Università di Tuebingen. La scelta precisa del traduttore non è affatto immotivata. Le varianti del testo originale rispetto a quello edito da Maria Scheler rendono molto meglio l'impostazione filosofica del pensatore tedesco in più d'un punto e contribuiscono in modo decisivo a dissipare molti equivoci che non hanno favorito una comprensione più approfondita del suo pensiero, specialmente in ordine alla questione del rapporto *Geist-Drang* ("Spirito" e "impulso primordiale") quali attributi originari dell'*Ens a Se*, del "fondamento supremo" di ciò che è, e conseguentemente del loro rapporto nell'uomo. In proposito non possiamo in questa sede che rinviare al precedente lavoro dello stesso Cusinato *Katharsis. La morte dell'ego e il divino come apertura al mondo*, ESI, Napoli 2000, nonché al nostro *Invito al pensiero di Max Scheler*, Mursia ed., Milano 1995).

Il traduttore avverte opportunamente che non si intende appieno, anzi si fraintende il testo della *Stellung* senza prendere in attenta considerazione le altre opere indicate da Scheler stesso come indispensabili alla sua comprensione (*Saggio introduttivo: L'uomo nella tempesta che è il mondo*, p. 7). Ricordiamo in proposito insieme con il traduttore che i testi di riferimento obbligatori sono quelli del vol. XII delle *Gesammelte Werke*, gli *Schriften aus dem Nachlass III*, a cura di M. Frings, Bouvier, Bonn 1987, dal titolo *Philosophische Anthropologie*). Come è risaputo l'impegno grandioso di Scheler sull'antropologia filosofica costituisce la premessa necessaria per il passaggio alla "metafisica": Scheler si innesta sulla grande tradizione platonico-agostiniana, tutta animata dalla passione della ricerca del divino attraverso l'interiorità dell'anima umana. Ma innova profondamente e molto in questa tradizione. L'uomo e l'anima non sono più circoscritti alle dimensioni noetiche e contemplative, nè l'*Ens a Se* appare più ristretto nei canoni dell'onto-teologia classica che esalta e rafforza nell'idea di Dio unicamente i connotati della "perfezione" e dell'"onnipotenza". E compito dell'antropologia filosofica è l'intendimento e il riconoscimento della complessità e dell'indefinibilità dell'esistere umano, sia riconducendolo teomorficamente ad un'immagine e ad una somiglianza con un siffatto fondamento, sia riconducendolo naturalisticamente ad un derivato della natura e dell'evoluzione (pp. 20-27, 29 sgg.). L'asse portante dello scritto del '27, che ha suscitato

reazioni negative, accuse di irrazionalismo e di dualismo a causa di non pochi fraintendimenti in senso sostanzialistico del concetto di "Spirito" in rapporto all'"impulso primordiale" della natura (*Drang*), è costituito dalla "trascendenza" dell'uomo su tutto quanto è soltanto "vita" e "vitalità". Ricostruendo e ricordando, con grande sobrietà, ma anche con puntualità rigorosa, gli apporti di Schopenhauer, Bergson, Dilthey, della "filosofia della vita" dei primi decenni del Novecento, e alla fine di Nietzsche, (ad un interessante ed efficace confronto sono dedicate le ultime pagine del "Saggio introduttivo"), Cusinato afferma che «Scheler con metafisica intende allora un'indagine rivolta ad indagare l'apertura al mondo in quanto il Dio della filosofia è il divino che struttura questa apertura esistenziale» (p. 21).

Le indicazioni che Cusinato ne ricava in merito a tematiche di importanza capitale come la corporeità umana, il senso della civilizzazione e della cultura sono decisive. Alla luce dell'autotrascendenza sulla vita che si esplica nell'uomo e nel suo divenire, lo "Spirito" si manifesta come qualcosa di ben altro che un pallido fantasma dell'intelletto, un riflesso impoverito dell'apparenza sensibile scambiato, in una folle alienazione speculativa, per la verità assoluta. Errore al quale neppure Nietzsche, il massimo critico dell'ontoteologia, ha saputo sottrarsi. Anzi, lo spirito è già presente, attivo ed operante nella natura stessa, e non è affatto esclusiva attuazione dell'uomo e "solo" dell'uomo, come appare invece affermare un luogo dell'edizione curata da Maria Scheler, che non trova corrispondenza nel testo originale seguito dal traduttore. E non meno notevoli sono le indicazioni tratte da Cusinato sul significato e sulla funzione della percezione e dell'esperienza, nelle quali non manca di farsi sentire in Scheler una suggestione e un'impronta decisiva dell'ultimo Schelling, al quale Cusinato dedica attualmente le sue ricerche. Si dà infatti, «un'esperienza non completamente oggettivabile o che comunque non coincide con gli strumenti di controllo a disposizione della scienza», e pertanto si impone in modo urgente e problematicamente forte «il nodo di una riconciliazione fra empirismo e metafisica» (p. 39). In virtù della sua capacità di trascendimento del piano semplicemente vitale, nell'uomo e nell'essere spirituale in generale, anche il più semplice e più povero "dato" di sensazione è permeato e pervaso dal "valore" e dal mondo dei "valori", che sono poi le tante aperture in cui il mondo nella sua interalità si trasfigura qualitativamente e diventa, da mondo ambientale di una specie vivente, mondo come luogo manifestativo della "persona" e del "principio persona" che è ed agisce in noi, senza che ciò evochi una miracolistica provenienza dualisticamente insostenibile.

Scheler si rivela un autore di una vitalità e di un'attualità sorprendente. Il suo pensiero si inserisce con una forza irresistibile nel momento presente della filosofia, tormentata dal dilemma del prezzo enorme che ci costerebbe da un lato una totale rinuncia e un abbandono definitivo e senza ritorno di una pur grande tradizione metafisica, di cui però non possiamo più accettare diverse convinzioni, ed una capitolazione incondizionata e pressoché obbligata da un altro lato al naturalismo e ad un umanesimo razionalista rivelatosi ormai insostenibile e screditato. Il contributo di questo lavoro di Scheler e della presentazione della traduzione italiana è perciò molto prezioso e degno della massima attenzione.

*Franco Bosio*

\* \* \*

P. CALEFATO, (a cura di), *Metafora e immagine. Corpo, cinema, letteratura, comunicazione*, Edizioni B.A. Graphis, Bari 2000, pp. XV+169.

La questione del rapporto tra l'immagine e le sue componenti metaforiche è al centro dell'interesse di questo libro. Tale questione è distribuita su quattro ambiti di analisi, tra i quali vi sono comunque interconnessioni, rimandi e sovrapposizioni: *corpo, cinema, letteratura e comunicazione*.

Il "corpo" è inteso come territorio sociale in cui la metaforizzazione ci offre un quadro di come noi concepiamo il nostro corpo, come ce lo autorappresentiamo attraverso immagini diverse, ma anche come noi vediamo il mondo tramite il corpo. Questa è la prospettiva dei contributi di Antonella Giannone su corpo, metafora e immagine, e di Paolo Tancredi sull'estetica del corpo languido di Tamara de Lempicka e sull'estetica del corpo languente di Frida Kahlo.

Nell'ambito riservato al "cinema" quale macchina di senso che mostra i suoi meccanismi di funzionamento ed esibisce destrutturazioni e ironie, troviamo i contributi di Francesca De Ruggieri sul cinema di Wim Wenders, di Patrizia Calefato sul film di Roberta Torre *Tano da morire*, di Maria Giovanna Onorati sul film *Orlando* di Sally Potter.

Nella sezione "letteratura" vengono presi in considerazione due scrittori "decentrati" del Novecento: Angela Carter (di cui si interessa Katya Sirena) ed Evgenij Zamjatin, autore di *Noi* (1920) un romanzo che è «insieme testimonianza e previsione, poiché registra la realtà della rivoluzione industriale e sociale» e anticipa ciò che la società sovietica, di

cui è un'analisi neppure troppo velata, ha provato a edificare, come scrive nel suo intervento Olga Motolese (cfr. pp. 90-91).

Nei contributi di Maria Rosaria Dagostino e di Rita Lechiancole, la "comunicazione" è intesa in un senso ristretto ai "mezzi di comunicazione" e in particolare al discorso visivo pubblicitario e ipertestuale. (Cosimo Caputo)

R. HESS, *La pratica del diario*, a cura di F. Palese, Besa, Nardò 2001, pp. 185

Nell'accezione comune la scrittura del diario gode di un particolare significato intimistico. Spesso associata alle prime esperienze di scrittura adolescenziale, è considerata con simpatia e accondiscendenza dallo scrittore adulto, che associa la perdita di questa necessità di vergare i propri sentimenti col passaggio alla maturità e ad una scrittura ben più distaccata. Si tratterebbe in definitiva di un gesto, quello della redazione del diario, dal duplice destino possibile. Quello di compiersi in un'opera narrativa dalle ben più 'mature' ambizioni universalizzanti o di scomparire nella pratica senza memoria del gesto quotidiano.

Questo testo di Rémi Hess – traduzione, introduzione e cura di Fulvio Palese, postfazione di Stefania Pinnelli – ci pone di fronte ad una realtà completamente diversa. Il diario smette, senza tuttavia rinnegare, i suoi panni intimistici per evidenziare la propria importanza quale metodologia della ricerca etnosociologica.

«Il diario etnosociologico appare come un mezzo privilegiato di raccolta dati, integrante, a sua volta, la descrizione delle situazioni e la messa in luce dei momenti. Il diario permette di consegnare ad un periodo più o meno lungo il vissuto istituzionale con i suoi conflitti, le sue domande... Benché esso sia nella situazione scrittoria un'osservazione dell'hic et nunc, la capitalizzazione di questa memoria permette di identificare alcune situazioni ripetitive, alcune forme sociali strutturanti il pensiero, il vissuto e l'azione: i momenti».

Il diario, dunque, rivela nei due diversi contesti della raccolta dei dati e della loro rilettura entro un certo arco di tempo, la sua duplice istanza metodologica. Quella dell'approccio partecipato alla realtà dell'hic et nunc, momento *qualitativo*, e l'analisi complessiva dei dati raccolti nel diario con la lettura ed interpretazione delle loro ripetizioni e scomparse, grazie alla costruzione di indici rigorosi, momento *quantitativo*. Poco importa all'autore se ai 'gendarmi dell'epistemologia' questo strumento potrà apparire poco scientifico, la sua pertinenza nello

studio del contesto istituzionale è difficilmente contestabile sulla base di una presunta mancanza d'oggettività.

Ma la funzione metodologica all'interno dell'etnosociologia non esaurisce la portata euristica del diario, il quale si rivela anche uno strumento fondamentale del metodo autobiografico. Come afferma Palesse nell'introduzione: «Il suo valore sta proprio nella particolarità di rivalutare l'antica pratica dell'introspezione e della meditazione che permette ad ognuno di ristabilire un ordine degli eventi e delle cose che spesso si presentano sconnessi e che provocano frammentazione e sconnessione del sé».

Caratterizzato da una scrittura brillante, arricchito da alcune delle pagine del diario personale dell'autore, redatto in occasione della stesura del saggio in questione e con riferimento all'opera di Marc-Antoine Jullien, del 1808, dal titolo significativo: *Saggio su un metodo che ha per oggetto il buon utilizzo del tempo, primo mezzo per essere felici*, il saggio di Rémi Hess costituisce ad un tempo uno strumento utile per chi è interessato ad approfondire le tecniche dell'etnosociologia ed una lettura brillante, capace di fornire non poche suggestioni al lettore più incline a valorizzare percorsi autobiografici. (Cosimo Pacciolla)

G. VAILATI, *Il metodo della filosofia. Saggi di critica del linguaggio*, a cura di F. Rossi-Landi, nuova edizione a cura di A. Ponzio, Edizioni B.A. Graphis, Bari 2000, pp. XLII+146.

Si tratta della ripubblicazione della scelta di undici articoli di Giovanni Vailati proposta da Ferruccio Rossi-Landi (1921-1985) nel volume dal titolo omonimo da lui curato ed edito da Laterza nel 1957 (ristampato nel 1967). Questi saggi costituiscono un valido e sempre attuale contributo alle questioni della filosofia del linguaggio e della metodologia della ricerca scientifica.

Nella sua Introduzione Augusto Ponzio si sofferma soprattutto ad approfondire il contributo di Vailati alla filosofia del linguaggio: ne evidenzia, ad esempio, l'importanza attribuita al metodo abduttivo, l'allargamento della pertinenza del termine "linguaggio" anche ai sistemi di segni non-verbali, come accade ne *La grammatica dell'algebra*. Ponzio, inoltre, esplicita i rapporti e i punti in comune tra Vailati e Victoria Welby (1837-1912). Entrambi lavoravano per la connessione di logica, semiotica cognitiva ed etica. Anche Vailati, come Welby, è interessato alla relazione tra ciò che è astrattamente e indifferentemente vero, secondo la tradizione comune e scientifica, e ciò che lo è come avente un senso, un valore, qui e ora, in una concreta situazione dell'esistenza.

---

È la relazione tra segno e interpretante, che costituisce ciò che Welby chiama *significs*. In Italia – dice Ponzio – il proseguimento esplicito e programmatico, ma isolato, della ricerca vailatiana è rappresentato dall'approccio al linguaggio proposto da Rossi-Landi. (Cosimo Caputo)

## NORME PER GLI AUTORI

1. I testi per la pubblicazione devono pervenire alla Direzione (c/o Dipartimento di Filosofia, via V.M. Stampacchia, 73100 Lecce; oppure Dipfil @ sesia. unile. it) preferibilmente su "floppy disk word per windows". Agli Autori è richiesta l'indicazione dell'Università, Centro di ricerca o Istituzione di appartenenza.

2. Comporre in corpo minore, senza virgolette, i brani citati superiori a tre righe; se minori di tra righe inserirli nel testo fra virgolette angolari (« »); indicare eventuali omissioni con tre punti fra parentesi quadre [...].

3. Riportare fra apici doppi (" ") le citazioni nelle citazioni.

4. Le note vanno collocate a pie' di pagina. Le citazioni poste in nota devono essere riportate fra virgolette angolari, le citazioni nelle citazioni fra apici doppi.

5. Citazione di libri: nome (puntato) dell'autore, cognome (maiuscoletto), titolo dell'opera (corsivo), editore, luogo, anno di edizione, numero di pagina/e. Per le traduzioni indicare dopo il titolo l'anno di edizione originale fra parentesi tonde, quindi il nome (puntato) e cognome del traduttore, Es.: E. Lévinas, *Totalità e infinito* (1961), trad. it. di A. Dell'Asta, Jaca Book, Milano 1980.

Per le opere pubblicate in più volumi, indicare il numero di questi in cifre arabe subito dopo l'anno di edizione (es.: voll. 2), quindi il volume, in cifre romane (es.: vol. I), seguito dal numero di pagina/e cui si fa riferimento o da cui è tratta una citazione.

6. Citazione di articoli di rivista: titolo in corpo tondo fra apici doppi (" "), titolo della rivista (corsivo), numero del volume o fascicolo (in cifre arabe), anno, numero delle pagine che comprendono l'articolo (da non riportare nelle successive citazioni), quindi numero della/e pagina/e cui ci si riferisce. Es.: S. Marcucci, "Etica e antropologia in Kant", *Idee*, 42, 1999, pp. 9-23, p....

7. Citazione di saggi compresi in miscellanee, atti di congressi: titolo in corpo tondo tra apici doppi (" "), seguito da "in", quindi nome (puntato) e cognome (maiuscoletto) del/i curatore/i seguito dalla dicitura "a cura di" fra parentesi tonde, quindi il titolo, l'Editore, il luogo, l'anno, il numero del volume (se più di un vol.), quello delle pagine che

---

comprendono l'intero saggio (da non riportare nelle successive citazioni) e della/e pagina/e cui si fa riferimento o da cui è tratta la citazione. Es.: A. Rigobello, "L'ideale paidetico in Vico", in A. Quarta-P. Pellegrino (a cura di), *Humanitas. Studi in memoria di Antonio Verri*, Congedo, Galatina 1999, voll. 2, vol. II, pp. 297-307.

8. Abbreviazioni: p., pp., cfr., ss., *op. cit.* (quando sta per il titolo), *cit.* (quando sta per parte del titolo e per l'editore, il luogo e la data di edizione), *Ibidem* (quando sta per lo stesso riferimento testuale, pagina compresa, della nota precedente), *Ivi* (quando sta per lo stesso riferimento testuale della nota precedente ma relativamente a pagina/e diversa/e).

9. Per le recensioni e le schede vale lo stesso criterio della citazione dei libri, di cui sopra al punto 5, con l'aggiunta, dopo l'anno di edizione, del numero complessivo delle pagine del volume recensito. Per le citazioni vale quanto stabilito al punto 4.