

PER UNA SEMIOTICA FENOMENOLOGICA DELLA PERCEZIONE

di Anselmo Caputo

1. Il nodo o la questione fondamentale di ogni gnoseologia reale, possibile o immaginabile, almeno dai tempi di Cartesio, è quello/a concernente il rapporto tra i cosiddetti “stati mentali” e gli stati fisici mondani. Una svolta all’interno della considerazione di questa questione è stata impressa, dopo quella decisiva di Cartesio, dall’opera altrettanto decisiva di Kant nella sua *Kritik der reinen Vernunft*. Lo schema gnoseologico fondamentale che Kant propose lo troviamo espresso nella maniera più chiara proprio a partire dal primo § dell’*Estetica trascendentale*, in cui si dice che la conoscenza giunge a riferirsi ad un oggetto solo nell’intuizione e che la sensibilità, per il cui tramite ci sono dati degli oggetti, è la capacità di ricevere rappresentazioni; gli oggetti della sensibilità, però, devono per così dire essere filtrati dall’intelletto passando dalle forme spazio-temporali, dagli schemi ed infine dalle categorie che convertono o elaborano il molteplice della sensazione nell’unità del fenomeno¹. Potremmo dire, insomma, che il rapporto tra il mondano ed il “mentale” in Kant è fondato su una “sintesi” o “elaborazione” da parte di un “interno” di stimoli “esterni”.

È inutile qui prendere in considerazione le innumerevoli riedizioni e gli innumerevoli rovesciamenti di questo schema gnoseologico, sia nelle versioni idealistiche che in quelle empiristico-comportamentistiche; vale solo la pena rilevare, a dispetto della modernità di cui alcune teorie ancora oggi amano ammantarsi, come esso rivive certamente nell’analisi della percezione sotto l’aspetto fisio-psicologico, e rivive, può sembrare strano, anche nei concetti fondamentali della teoria neocognitivista della percezione. Nel primo Neisser, per es., quello di *Cognitive Psychology*, il termine “cognizione” sta proprio a significare il fatto che ogni imput sensoriale è trasformato ed elaborato in ogni operazione mentale da un apparato “centrale” opposto alla fonte di origine delle stimolazioni². È qui evidente che ogni attività umana che comporti un’acquisizione o attività mentale è considerata, in quanto “cognizione”, una elaborazione di *informazioni* esterne agli apparati elaboranti³.

2. *Informazioni*, si è detto: l’ascendenza di questo concetto usato dai cognitivisti moderni dalla teoria matematica dell’informazione, infatti, non è certamente una nostra scoperta⁴; ed effettivamente la teoria matematica dell’informazione ben si prestava all’esplicitazione sia della percezione tout court sia della percezione-comprensione dei messaggi linguistici. Di Weaver sono infatti le seguenti affermazioni a descrizione schematica del processo comunicativo, il quale, è evidente, è innanzitutto un processo percettivo: “*La sorgente di*

informazione sceglie un messaggio desiderato tra un insieme di messaggi possibili [...] Il trasmettitore converte questo messaggio nel segnale, il quale viene inviato al ricevitore tramite il canale di comunicazione. Nel caso del telefono, il canale è un filo, il segnale una corrente elettrica non costante su questo filo; il trasmettitore è costituito dall'insieme di dispositivi [...] che converte l'intensità del suono della voce nella corrente elettrica variabile [...] Nel parlare, la sorgente di informazioni è il cervello, e il trasmettitore è il meccanismo vocale che emette le diverse intensità di suono (il segnale) le quali vengono trasmesse attraverso l'aria. Nel caso della radio, il canale è semplicemente lo spazio [...] mentre il segnale è l'onda elettromagnetica che viene trasmessa. Il ricevitore è una specie di trasmettitore alla rovescia, il quale riconverte i segnali trasmessi in un messaggio e che invia questo messaggio fino a destinazione. Quando io vi parlo, il mio cervello è la sorgente di informazioni, il vostro è la destinazione delle stesse; il mio sistema vocale è il trasmettitore, mentre il vostro orecchio e il nervo auditivo collegato costituiscono il ricevitore⁵.

Ci rendiamo conto che, dal punto di vista contenutistico, raccogliere in un unico calderone Kant, il cognitivismo, la teoria dell'informazione, ovvero l'empirismo e l'idealismo può sembrare quantomeno arbitrario; e in linea di principio è arbitrario, ma ciò solo da un punto di vista contenutistico e non riguardo allo schema concettuale che soggiace, dal punto di vista dell'approccio gnoseologico alla percezione, nelle varie teorie di questi autori. Infatti, ovunque, è un approccio dichiaratamente dicotomico a prevalere, un approccio nel quale, per dirla diversamente, è sempre in questione come il mentale giunge ad accordarsi col non-mentale, ed in cui ad essere presupposta, molto spesso acriticamente, è la diversità strutturale di entrambi. Ora, lo stesso Neisser in *Cognition and Reality* rivedrà sensibilmente il ruolo di uno schema siffatto nella percezione per due ordini di motivi (conscio certamente che l'eredità teoretica insita in uno schema gnoseologico di tal fatta è sicuramente quella del dualismo mente/mondo): 1. la percezione ha di per sé un alto grado di veridicità, per cui a niente serve postulare un "centro" di elaborazione di informazioni (sistema nervoso centrale) che si preoccupi della corrispondenza mente-mondo⁶; 2. in conseguenza di quanto precede, l'informazione non viene trattata da un sistema percettivo funzionante alla stregua di un filtro che abbia facoltà (elaboranti) tali da ricevere alcune alternative informative e respingerne altre; l'immagine stessa del filtro è fuorviante psicologicamente e biologicamente⁷.

Possiamo designare questi schemi gnoseologici col dire che essi, nella disamina della percezione e degli atti della rappresentazione del mondo, si esprimono fondamentalmente nell'opposizione tra una mappa ed un territorio: la mappa, cioè, diversa dal territorio a cui si riferisce, ci instrada alla conoscenza del medesimo, giacché ne costituisce un' *interpretazione*⁸.

3. Sulla strada dell'abbandono di questo schema fondamentalmente kantiano nella disamina della percezione (che è possibile chiamare anche modello sintetico-dualistico del "rapporto" coscienza-mondo), è possibile vedere l'opera del Wittgenstein. Non possiamo qui entrare nel dettaglio della teoria dell'immagine proposizionale del *Tractatus*; possiamo tener conto di essa pren-

dendo atto, per es., delle seguenti affermazioni dell'autore: “*Chiarissima diviene l'essenza del segno proposizionale se lo concepiamo composto, invece che di grafemi, d'oggetti spaziali (come tavoli, sedie, libri). La posizione spaziale reciproca di queste cose esprime allora il senso della proposizione*”⁹.

4. Nel modello gnoseologico wittgensteiniano è evidente, a nostro avviso, la perdita di ogni dualismo esterno/interno: nel linguaggio precedentemente usato, abbiamo perso un “territorio” come entità contrapposta ad una “mappa” interpretante. Possiamo tenere conto della prospettiva del filosofo austriaco, ma dovremo ampliarla in un senso certo non presente nell'opera dello stesso.

5. Una tale prospettiva è possibile esprimerla col dire che la *percezione è linguaggio, e che il linguaggio non include solo il propriamente dicibile*, il che implica che i tratti di mondo percepito sono altrettanto linguaggio. Una tale prospettiva non è possibile denominarla (o tacciarla) come “panlogica”¹⁰, giacché una tale denominazione è possibile solo se non si sono dismessi i mezzi di lettura dello schema sintetico-dualistico della coscienza. Una tale prospettiva, invece, è possibile fondarla su una versione profondamente modificata dell'epoché husserliana, versione che non preveda come residuo di coscienza un “senso” noematico dei vissuti che sia differente dai corrispondenti sensi linguistici. In altri termini, *vedere, udire, odorare*, significano nella prospettiva qui data niente di più e niente di meno che i corrispondenti significati linguistici: il *visto*, l' *udito*, l' *odorato* ecc. In tal senso il rapporto linguaggio/mondo percepito, non è visto sussistere in un isomorfismo tra un tratto mondano non-linguistico ed un tratto del continuum del linguaggio. Anzi è lo stesso concetto di “continuum” applicato al mondo rappresentato ad esser qui bandito da questa specifica versione dell'epoché: esso richiama, infatti, il concetto dell'indifferenziato, quindi quello di *stimoli* della percezione corrispondenti ad un caos di informazioni esterne in cui un apparato “centrale” (sistema nervoso, categorie, linguaggio ecc.) interpretante-elaborante introduce un certo ordine. Se una semiotica fenomenologica della percezione ha da esservi (ed è ciò che noi intendiamo per “fenomenologia della percezione”) concetti come *stimoli della percezione, sensazione, amorfo, continuum* e simili, devono essere banditi da una tale fenomenologia ed essere ritenuti extrafenomenologici.

Sotto questo aspetto non appare interamente condivisibile la posizione teorica e l'uso terministico operato da Umberto Eco in vari luoghi della sua opera; l'autore, infatti, –sulla percezione– oscilla tra una posizione rigorosamente fenomenologica ed una extrafenomenologica. Ascrivibili alla prima posizione sono sicuramente affermazioni in cui il *continuum* dell'esperienza non è considerato più come completamente amorfo, ma come sviluppantesi lungo “linee di resistenza” che provvedono al materiale per una successiva segmentazione semantica¹¹. Queste affermazioni, comunque, conservano sempre un che di extrafenomenologico, per la sola ammissione, anche minimalista, che proposizioni e categorie comunque operino una segmentazione categorizzante di un qualche *continuum*. Ma sostanzialmente risultano accettabili a motivo dell'esclusione che un tale *continuum* sia del tutto *amorfo*. Esse contrastano invece

con affermazioni che sembrano ammettere, sulla scorta di Peirce, un' *indicalità primaria* frutto di prescissione, e che, con concetti di "sensazioni bombardanti", di "selezione" operata sulle stesse, reintroducono il concetto di un *continuum* percettivo amorfo¹². Se sussiste infatti una "materia spessa delle sensazioni", non si vede come questa non possa essere indifferenziata e caotica. Ammettere una simile materia, significa contravvenire a quella che noi riteniamo la regola prima di ogni processo semiotico, ammessa dallo stesso Eco, sebbene egli non la presenti alla stessa stregua: e cioè che il non-essere è un limite, e il limite più estremo, dell'essere, che la negazione (in qualunque forma) è un limite, e il limite più estremo, dell'affermazione¹³. Caos, materia, stimoli, sfondo indifferenziato, significano da se stessi forme del non-essere; ma siccome il non-essere è solo un diverso modo dell'essere, l'uso di essi nella fenomenologia della percezione e in ogni comparto della semiologia, non può che essere solo causa di malintesi. Causa di malintesi, infatti, è il dire che le *sensazioni* siano frutto di processi *elaboranti* di *onde luminose caotiche*, interpretate da un apparato neuronale sulla base, più o meno, di un apparato mappante di categorie, tipi cognitivi e codici linguistici. Fenomenologicamente parlando, infatti, nessuno di noi vede onde luminose colpire i nostri occhi, nessuno di noi è conscio del ruolo di trasmettitore di un cosiddetto *spazio* e dei centri nervosi periferici, *nessuno di noi può dire di includere nel senso delle sue percezioni le elaborazioni ed i processi neurali*.

50

Dal nostro punto di vista, pertanto, credere in una semiosi percettiva non può riproporre una frattura tra coloro che ritengono che noi mettiamo in forma un *continuum* amorfo, e coloro che ritengono invece che quello che noi conosciamo dell'ambiente ci giunga già organizzato in forme di costrutti informativi di cui si tratta solo di poter usufruirne¹⁴, giacché col bandire l'uso di ogni nozione simile a quelle di "continuum", "caos", "sensazione" ecc., è bandito anche l'uso di quelle due alternative espressive, l'una cara all'idealismo, l'altra al realismo. Volendo infatti riformulare il principio wittgensteiniano per cui vi è qualcosa che si può dire e qualcosa che non si può dire e che val la pena tacere, possiamo esprimerci dicendo che nozioni come quella di "continuum percettivo", o "caos delle sensazioni" sono ciò di cui niente può essere detto sotto l'aspetto fenomenologico¹⁵.

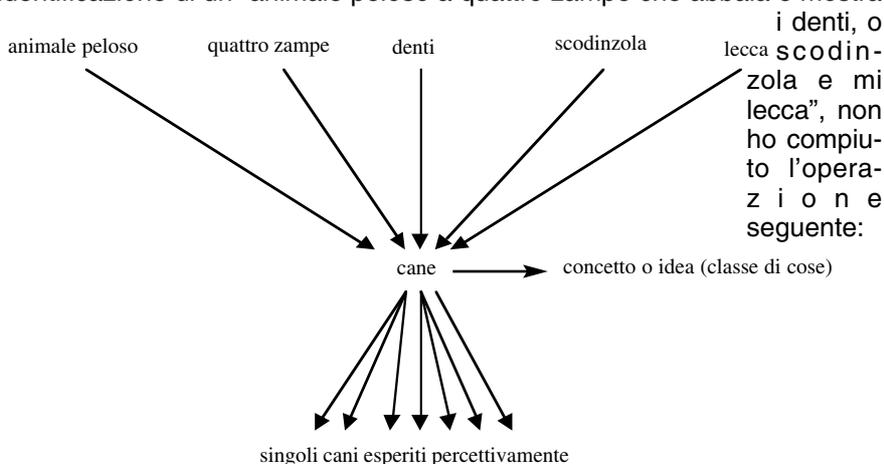
L'epoché qui propugnata, quindi, assume come immediato non passibile di ulteriore sospensione, non la coscienza, ma il linguaggio, ovvero la coscienza come una parte del linguaggio. In questa forma l'epoché assume la veste di un agnosticismo totale sulle questioni e sui problemi della sussistenza della cosiddetta "realtà" esterna intesa nel senso tradizionale; "realtà" nel senso del realismo ingenuo e nel senso della tradizione idealistica o realistica occidentale, è per essa ciò di cui non si può parlare, dato che storicamente su di essa i filosofi hanno detto tutto ed il contrario di tutto: ogni argomentazione idealistica sulla "realtà", infatti, è assolutamente equipotente di una realistica, sebbene, storicamente, ora l'una ora l'altra prospettiva possano sembrar prevalere. L'approccio qui proposto non intende pertanto ridurre la realtà materiale nell'accezione quotidiana all'immaterialità del linguaggio, non intende cioè sostenere che il nostro mondo d'oggetti percepiti sia un mondo in sé evanescente e che l'unico vero mondo sia il lin-

guaggio; la prospettiva qui proposta è invece “minimalista”, nel senso che ammette sin dall’origine la sua ignoranza su ciò che è “realtà” nel senso quotidiano-tradizionale (ed ingenuo) del termine, dichiarando altresì di non voler disputare su essa a motivo della sua ambiguità e di voler solo assumere il linguaggio come sede di questa stessa realtà, convinta che la questione dell’essere è, per così dire, la questione del *comportamento* dei segni del linguaggio. Con ciò non si dice né che la realtà si riduca a linguaggio, né che essa di principio non vi si possa ridurre: semplicemente, a tale prospettiva, di tali questioni, niente importa.

Come si struttura allora il linguaggio percettivo? Come avviene, se vi è, la cosiddetta “categorizzazione”?

6. Prima di rispondere a queste questioni, occorre dire che quanto qui si dirà a titolo di chiarificazione dello *strato* linguistico percettivo vale, nei suoi generalissimi principi anche per gli altri strati. Il primo assunto quindi è che il linguaggio è *stratificato*, in base ad una caratteristica intrinseca che verrà evidenziata nel prosieguo del discorso.

Qui si è chiaramente opinato che nella percezione noi non si abbia assolutamente a che fare con una “segmentazione” di un *continuum* indifferenziato. Che una tale segmentazione o pertinentizzazione di tratti su di un continuum non vi sia, risulta evidente dal fatto che manca lo stesso *continuum* indifferenziato, a motivo del fatto che il linguaggio, relativamente allo strato che riguarda la percezione, contiene a priori la descrizione di qualunque cosa possa essere il caso sotto l’aspetto percettivo. Se infatti “*percepire non è assegnare oggetti a categorie*”¹⁶, ciò vuol dire che, quando uso, per es., il termine “cane” ad identificazione di un “animale peloso a quattro zampe che abbaia e mostra



giacché “cane” non è assolutamente un “concetto” o una “classe di cose” (come Prieto chiama il significato) che io abbia depositato in una mappa mentale e che uso ogniqualvolta appaiano delle “marcche semantiche” quali “animale peloso”, “quattro zampe”, “denti” ecc, ecc. Se fosse tale, se noi potessimo usufruire di parti della corteccia cerebrale come di un decodificatore, dovremmo usare le descrizioni di ogni evento percettivo, ogni concetto di tali eventi, con una consapevolezza “da vocabolario”. Dovrei cioè io stesso usare la mia corteccia cerebrale in modo che il “cogliere sempre nel segno” caratteristico della percezione sia esito regolato consciamente e volontariamente. Cosa che non accade pressoché mai. Se dico infatti: “quel ragazzo è audace”, sono pressoché incapace di dare una definizione, come quelle che trovo nel dizionario, di che significa l’esser-ragazzo e l’esser-audace. Cerchi chiunque di dare definizione da linguista, da dizionario, di parole come “teoresi”, “paradigmatico”, “manager”, “scandaloso” ecc. ecc.: ci si accorgerà che, prevalentemente, l’operazione risulta essere complessa, difficoltosa, realizzabile raramente, e molto spesso con l’uso di circonlocuzioni, gesti accompagnatori o quant’altro. Se invece ci si chiede di usare quelle ed altre parole quando ne sia il caso, ebbene la cosa accade con la precisione percettiva più straordinaria; ciò che vi è di fondamentalmente errato nel pensare che il linguaggio percettivo consti di concetti, è dato dal fatto che quando si percepisce un cane o una qualsiasi altra scena, si coglie quasi sempre nel segno (cosa su cui ha giustamente insistito il Neisser di *Conoscenza e realtà*⁷): sia la percezione, cioè, sia l’asserto percettivo (distinti qui solo per chiarezza esplicativa) si rivelano, statisticamente, tremendamente esatti (almeno in casi numericamente molto alti). Ebbene, se una parte della nostra corteccia cerebrale dovesse ogni volta che percepisce compiere serie di operazioni tali da inquadrare nel “segmento concettuale” giusto ogni più piccola parte del segmento percettivo, la cosa non solo sarebbe tremendamente complicata dato il tempo reale, fulmineo, in cui avviene, ma dovrebbe implicare, come si è già rilevato, almeno teoricamente vista la frequenza della giustezza percettiva, una certa compartecipazione della consapevolezza e della volontà del singolo; e comunque non si potrebbe mai capire come una tale corteccia riesca sempre a raggiungere l’obbiettivo giusto nella percezione, ed incappi in errori anche grossolani nell’uso di altri strati del linguaggio, come quello matematico per es. L’uso invece del linguaggio percettivo denota che ogni individuo identifica percettivamente qualsiasi cosa senza essere necessariamente conscio (=consapevole) dei tratti semantici definizionali-dizionari che il presunto concetto usato ha. Quando dico “Quel ragazzo è audace”, *so* benissimo che *sensò* ha il termine “audace”, e *so* benissimo quando usarlo; ma se mi si chiede di darne una definizione da vocabolario, a meno che non sia un linguista, quasi mai sarò in grado di dire che “audace” significa “*colui che agisce noncurante dei pericoli o dei rischi a cui va incontro*”. Così, se si vede un

ragazzo andare in una gabbia di leoni, diciamo subito che è audace, giacché *sappiamo* cosa significa audace, ma non *sappiamo* dire alla lettera, se non con gesti o con sinonimi, cosa sia l'audacia (se non pensandoci su per un po'). Quando si usa il termine "audace", non si sintetizzano marche semantiche del tipo "persona", "noncurante", "rischi", "pericoli". Usare un gioco linguistico, seguire una regola, come disse Wittgenstein, non equivale a sapere *perché* lo si usa o *perché* la si segue¹⁸.

L'uso di "audace" o di "cane" o di quant'altro, è in vario grado inconsapevole, o potremmo dire "inconscio", sempre che si sia d'accordo con noi nel ritenere l'inconsapevolezza e l'inconscio come i limiti più inferiori della coscienza. Ora, è nostra convinzione che proprio una tale inconsapevolezza sia la misura del fatto che il linguaggio contenga in sé a priori ogni passo di determinazione percettiva che il singolo possa intraprendere¹⁹. Ciò non vuol dire soltanto che tutte le proposizioni del nostro linguaggio comune sono di fatto, così come esse sono, del tutte ordinate logicamente²⁰, ma vuol significare una tesi più forte, e cioè che *non c'è spazio nell'essere per ciò che non è linguistico, ovvero che "essere", come detto, è solo questione rilevante nel e per il linguaggio*. Il linguaggio non è la struttura del dominio linguistico di un determinato individuo, ma la totalità delle asserzioni possibili in un dato tempo nei diversi strati linguistici (arte, lavoro, politica, scienze ecc.). Che un singolo individuo possa solo ritagliarsi un piccolo mondo all'interno di questa totalità, significa che la totalità linguistica stessa ha di per sé provveduto alla sistematizzazione di ogni possibile passo (futuro, presente, passato) dell'esperienza, e nel nostro caso dell'esperienza percettiva.

Adattato alla percezione, questo significa che la contrapposizione gnoseologica tradizionale tra una mente che sintetizza un "esterno" da essa differente, opposizione esprimibile quale opposizione mappa/territorio, non coglie i dati di fatto fenomenologici. Consideriamo un esempio, di per sé dualistico, che ci potrà servire, come ogni altro qui addotto, proprio alla confutazione del modello sintetico-dualistico della coscienza percettiva: entriamo in un bosco fittissimo, magari alla ricerca di funghi, assumendo altresì che sia un bosco conosciuto. Se il bosco fosse veramente il correlato "reale" nel senso tradizionale del termine (nel senso del realismo ingenuo), se cioè noi "vedessimo" il bosco *così come esso è realmente*, ogni ambito di esso conosciuto per via di successive frequentazioni ci dovrebbe essere dato una volta per tutte, cioè non dovrebbe mai poterci sorprendere, mai riservarci la brutta sorpresa di perderci, mai stupirci per un particolare mai visto prima. Cosa che di regola non succede. Personalmente ci è sempre capitato di avere simili esperienze, e per quanto ci si sia sforzati di crearci delle mappe mentali ultime e definitive del "territorio", sempre abbiamo potuto notare la sostanziale erroneità di ciò che era *anticipato mentalmente* di fronte a quanto scorreva percettivamente davanti quale "bosco". Questo non significa una sorta di noumenicità di quanto non è coscienza, ma vuole significare che la coscienza vive sempre e solo "mappe" di un territorio che a sua volta è solo una mappa assunta a priori come punto fermo, giacché ritenuta esatta. Di un qualsiasi territorio, quindi, noi viviamo sempre e solo delle mappe, ove il territorio medesimo, è una mappa solidificatasi come *passato* e assunta cognitivamente come parametro percettivo. Questo, sia

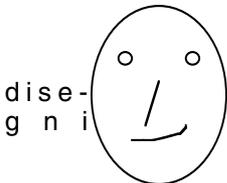
detto per inciso, dal solo lato del dominio cognitivo linguistico soggettivo.

Così, non solo l'invenzione di un codice, ma anche la novità percettiva assoluta, o l'ignoto assoluto divengono uno dei limiti, ed uno dei limiti più estremi, del linguaggio. Il linguaggio stesso infatti, prevede le possibilità dell'ignoto. Un qualsiasi "ornitorinco" (per riprendere un caso di un bel libro di Eco) che entri come cosa sconosciuta nel nostro campo percettivo, vi entra sempre rivestita del senso della sconosciutezza, oltre che del senso "cosa spaziale" in generale, o meglio ancora dei sensi "animale" col "becco d'anatra" ecc. ecc. Così per le cose ordinarie: se consideriamo per esempio un martello, esso è inquadrabile in più strati del linguaggio; dal punto di vista comune esso si presenta come cosa composta da una parte in ferro e da una parte in legno (l'impugnatura); nel linguaggio percettivo stesso trovo sedimentati come l'impugnatura e la parte battente vanno usati, ogni possibile descrizione di ogni possibile aspetto di esso (indipendentemente che io, soggettivamente, ne sia a conoscenza); in esso trovo sedimentata la sua *Bawandtrnis* (appagatività)²¹ con i suoi rimandi ambientali; in un altro strato di esso, quello che usano per es. i chimici, trovo sedimentato l'essere del martello dal punto di vista chimico, ovvero anche la sua struttura molecolare. In ogni caso, chiunque ne usufruisca, non può farlo che all'interno di uno strato linguistico (quello dell'uomo comune, del meccanico, del chimico, del bambino ingenuo ecc.), di modo che mai può giungersi ad una intellesione o conoscenza di una schietta, pura o bruta materialità di esso (l'intellezione di una materia bruta è infatti una contraddizione in termini).

54

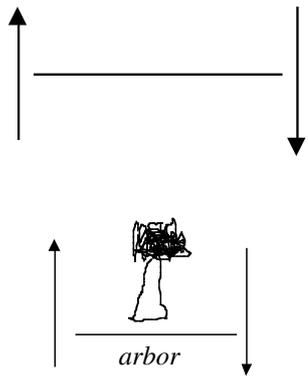
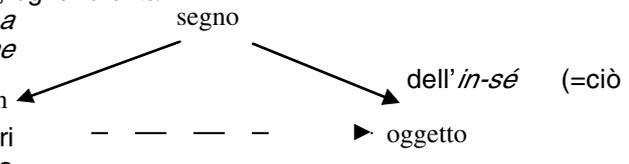
E si arriva alla stessa conclusione che *l'essere è linguaggio* con un'altra argomentazione schiettamente dualistica: se vediamo davanti a noi l'ansa di un fiume e la sinuosità dei suoi meandri, dove risiede il suo *esser-sinuoso*? Il fiume di per sé, se usiamo il modello sintetico di coscienza, la cosa percepita, è indifferente all'esser-sinuoso²², nel senso che di per sé non testimonia la sinuosità, visto che solo un'intelligenza può rilevarla. Dove troviamo descritta la sinuosità, se non nel linguaggio, indipendentemente che il singolo domini o meno una tale descrizione? In questo senso, *l'essere e il senso dell'essere* non sono eventi extralinguistici, ma sono stati interni, o modi di sussistere, dei segni di uno strato del linguaggio usato. E allora, per ritornare all'interrogativo da cui si era partiti, come avviene la "categorizzazione"?

I segni del linguaggio percettivo hanno una struttura intrinseca dissimile dagli altri segni degli altri strati del linguaggio solo per un aspetto che qui s'indagherà in parte: ossia per l'intrinseco *grado di interpretazione* dei suoi segni, vale a dire per l'intrinseca capacità dei segni di giungere ad una loro perfetta *ripetibilità* (l'*i-identificazione* è



faccia sorridente (segno scritto o finito) infatti affare della *ripetizione*). Ora che io veda, per es., una faccia sorridente, che scriva "faccia sorridente", o che visione di faccia sorridente una faccia sorridente, ho in ogni caso a che fare con uno specifi-

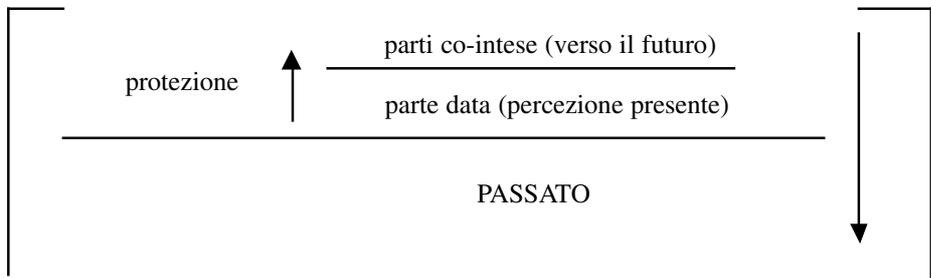
co strato linguistico: non che le parole “faccia sorridente” siano una mappa per decodificare il percepito o il disegno di una faccia che sorride, ma in modo che, senza un ordine specifico, ognuno di tali segni è in un rapporto *a ritroso* di *riproposizione* che la cosa rappresentamen- è) di uno o entrambi gli altri segni. Si consideri la seguente figura:



ebbene, in essa non si ha a che fare col trivio semiotico peirceano (trivio che è tra l'altro l'architrave della semiotica di Eco), ossia con:

ma con un *rapporto* esprimibile in senso assai simile al rapporto del significato in De Saussure, però in un senso non *rappresentativo*. Se poniamo infatti in relazione il segno scritturale o fonico "faccia sorridente" col percepito di una faccia sorridente, ovvero il disegno di una faccia sorridente col segno scritturale o fonico, ovvero la visione percettiva di una faccia sorridente con un disegno di una faccia sorridente, ovvero ancora tutti e tre i "segni" in rapporto reciproco, ciò che possiamo rinvenire è una relazione non tra un concetto ed un'immagine acustica, o di un'immagine acustica con un disegno, o di un'immagine acustica con una visione ecc., ma un rapporto, che può intercorrere tra due o tutti e tre i segni qui considerati, in cui, *senza un ordine di privilegiamento specifico*, i tre segni sono nel summenzionato rapporto di *tentativo di riproposizione dell'in-sé (essere)* della "cosa". Il rapporto, quindi, non è rappresentabile, come in De Saussure, così (nell'esempio di "albero")²³:

56



quindi come

ma come un rapporto, comunque sempre duale (giacchè crediamo, al contrario della semiotica Peirce-Eco, che ogni rapporto semiotico sia duale), in cui, a piacimento, un segno, per es. il tratto percettivo, è assunto come ciò che deve essere *interpretato*, ed un altro, per es. il disegno, è assunto come mezzo che tenta di *rendere-conto* del tratto percettivo. Un rapporto simile, quindi, deve essere pensato nel senso che ciò che *tenta di rendere-conto-di* è disposto o rivolto a *ritroso* verso ciò di cui tenta il rendiconto quale suo *passato*. La funzione segnica, in altre parole il “segno”, è pensato sussistere a motivo del constare in uno stesso strato linguistico di due flussi, connessi sincronicamente, di cui uno si dispone come il *passato* di un flusso (il secondo) che lo intenziona nel tentativo di riprenderlo nel suo *in-sé*. La coscienza è, in altre parole, irretita in fatti semiotici per via di un processo intrinseco alla formazione di ogni passato segnico, ossia il *sedimentarsi* dei segni stessi, sedimentazione attraverso la quale ogni strato linguistico si *ritiene* in se stesso, stante la passibilità, diversa per ogni strato linguistico, di essere riespresso da più tentativi di interpretazione. Il passato è origine di ogni semiosi perché è come se si *chiudesse a riccio su di sé*: per via di questo chiudersi, per la sua inesorabilità, la coscienza vive la cogenza del tentativo di riattualizzarlo, ovvero di interpretarlo *così com'è stato nel suo in-sé*, tentativo che designa l'*ideale* della coscienza interpretativa. Ora il chiudersi del passato è differente nei casi della semiosi percettiva e nei casi degli altri strati linguistici, in quanto, cosa precipua di ogni strato, è di sussistere *qua* strato proprio per un intrinseco indice di chiusura dei suoi segni.

Già la semplice percezione, anche quella non ripetuta, presenta una simile struttura, nella quale è rinvenibile una intenzionalità²⁴ bilaterale, per il fatto che, in primo luogo, il tratto percettivo che nel *presente* si vive (e che non giustamente Husserl denominò *Kern* percettivo) presume immediatamente un qualcosa oltre di sé: il lato di una casa percettivamente presente, presume ed intende la presenza anche degli altri lati posteriori ed interni non visibili, confermabili o meno in atti e tratti cinestetici percettivi²⁵; in secondo luogo, la struttura totalizzante, che ha carattere intrinseco abduittivo, presenta l'ulteriore tratto intenzionale, quello propriamente fondamentale, per il quale essa non è rivolta a mappa verso il futuro per *interpretarlo*, nel senso di introdurre nel percorso percettivo un ordine in un caos d'informazioni, ma è rivolta, più fondamentalmente, verso il *passato* percettivo stesso sedimentato che può eventualmente riguardare lo stesso tratto percettivo. Il tutto è rappresentabile alla maniera seguente:

Ora, se noi consideriamo il rapporto questa volta tra i tratti percettivi e i tratti medesimi nella forma del discreto linguistico percettivo, ciò che rinveniamo è il medesimo schema, per il quale il tratto dei percetti, assunto come *passato* di cui si deve render-conto (di cui si deve dirne l'*in-sé*), viene *ripreso* dai tratti del linguaggio percettivo, nel senso che quest'ultimo cerca di esaurire da parte a parte il senso (rapporti, fattezze ecc, ecc.) del primo, ossia tende alla sua *pedis-*

sequa ripetizione. È chiaro che una tale ripetizione gli è impossibile: finanche nella ripetizione di uno stesso percetto la cosa è impossibile, il che riesprime nel nostro linguaggio l'espressione husserliana per cui la percezione esterna è sempre inadeguata. Ora una tale tendenza alla *ripetizione* del *passato* è, come lasciato intendere, il tratto caratteristico di ogni segno di qualsiasi strato linguistico²⁶. Lo strato linguistico della percezione, pertanto, consta almeno, sotto questo aspetto, di tre *sottostrati* che analizzeremo solo dopo aver però chiarito che, innanzitutto, la tendenza alla riproposizione del passato non è un tentativo di *adeguatio rei et intellectus*, e non prima di aver sottolineato come lo schema su esposto, chiarisce in un tutt'uno non solo le intenzionalità percettive, ma anche il motivo per cui, considerati i percetti alla stregua di segni, essi non si costituiscono sotto l'operare dell'associazione per analogia (ripetizione frequente di casi simili nel tempo), giacché il tentativo di riproposizione del passato e la conseguente istituzione dell'*in-sé* non è la stessa cosa che *associare*: nell'associazione, infatti, l'integrazione percettiva del mancante si ha in un senso per cui i casi depositati in tracce mnestiche, ritornano nel presente a costituire, con una sorta di proiezione innanzi, il senso dei decorsi percettivi futuri. Nello schema qui proposto, che serve anche alla definitiva cancellazione di ogni associazionismo nella fenomenologia percettiva, succede l'esatto contrario: *l'intenzionalità fondamentale della percezione è riconosciuta consistere non in quella volta alla totalizzazione dei percetti, pure importante, né nella rappresentazione del mondo percettivo, ma nella silente ed inconscia stilizzazione di "identità percettive" mercé il tentativo di riproposizione del passato percettivo. In altre parole, la rappresentazione del mondo è effetto collaterale dell'autoreferenzialità della vita mentale*; nella percezione, cioè, è fondamentale la rappresentazione del mondo, l'esser diretto della coscienza verso il mondo, ma è più fondamentale il fatto che la coscienza, grazie alla percezione, amplia in maniera silente –modificandolo, cancellandolo, confermandolo ecc.– il dominio di una *mappatura* delle *mappè*²⁷ mentali mai opposte ad un originario "territorio". Alla percezione importa ricostruire il passato (le mappe percettive), più che integrare il presente tramite il passato stesso.

7. L'*in-sé*, in tale lavoro silente, non è una struttura a sé stante rispetto al rapporto stesso: esso si costituisce nel rapporto, nella intenzionalità fondamentale della percezione, quindi attraverso l'assoluta sincronia che domina nei due piani del rapporto stesso. L'*in-sé*, ciò che qui prende il posto del *concetto*, dell'*idea*, dell'*essenza* della *classe*, nei termini tradizionali, non è un'entità misteriosa, ma è il semplice dato di fatto che, stante l'assoluta sincronicità dei termini del rapporto segnico, il *passato* è veramente *passato* e mai è passibile di autentica riproposizione. Neanche nella tautologia più perfetta, o nell'identità più perfetta, il passato è perfettamente ripetuto e posto nell'identità dello *Stesso*. L'*in-sé* è quindi il luogo dell'*idealità* stante il rapporto semiotico stesso *qua* rapporto. Esso va denominato *in-sé*, giacché ogni forma di *passato* è vissuto dalla coscienza come ciò di cui si deve dirne l'intrinseca struttura, il "come era veramente", senza dare possibilità ulteriore di *renderne-conto* in termini diversi. Fenomenologicamente parlando, l'*in-sé* non sussiste vera-

mente: esso è posto dal rapporto stesso come movente per il soggetto alla continuazione del processo semiotico. L'*in-sé*, così come lo si concepisce qui, è il principio che tende a porre fine alla proliferazione delle interpretazioni, dando però vita nella lotta per l'interpretazione, in ambiti linguistici che non siano quelli della percezione, della logica o della matematica, proprio alla proliferazione che cerca di evitare. Il "come era veramente" è appunto una possibilità ideale per l'assoluta mancanza di alternative di ri-espressione del passato, per cui è naturale pensare che in ogni strato del linguaggio, e in una certa misura anche in quello percettivo, debbano esserci più alternative di riproposizione del passato, e più esse saranno, più l'*in-sé* risulterà inattuabile quale *in-sé*. L'*in-sé*, quindi, *non è*, nel senso che è *passato*, dunque nel senso che è ideale. In altre parole, la temporalità è differente a seconda degli strati del linguaggio, *giacché più ci si allontana da uno strato ideale prossimo alla ripetibilità assoluta dei suoi segni, più si va verso forme di dilatazione di temporalità il cui indice è la proliferazione interpretativa; nel caso opposto si va verso forme di contrazione della temporalità, ossia di atemporalità*.

Il rapporto segnico così tracciato non ha bisogno di essere un trivio tra un segno, un oggetto ed un interpretante: il rapporto sussiste infatti tra una complessione segnica *presente* che si riferisce ad una complessione *passata*, la quale, a seconda dell'intrinseco *grado interpretativo* dei suoi segni –variabile da strato a strato del linguaggio– è l'*oggetto* medesimo²⁸. *Oggetto*, infatti, è tutto ciò che è "già lì"; esso è una forma di *passato*. Così, da un punto di vista logico e semiotico, e non fisico, si è tanto più *oggetto* quanto più si tende verso l'atemporalità²⁹. L'interpretante diviene quindi solo un altro segno, variante o *interpretazione* di un altro, disposto a *ritroso* verso il medesimo *oggetto*, ma sempre in maniera duale. Così, ciò che nella semiotica Peirce-Eco è espresso secondo il trivio semiotico, può essere espresso secondo un *duo* semiotico –in cui rientrano anche i casi di cosiddetta *indicalità*– solo che si ponga mente al differente *grado interpretativo* di ogni strato linguistico.

8. Il linguaggio percettivo, in questi termini, non è uno schema di sintesi dei percetti o degli stati del mondo, non è cioè una *interpretazione* elaborante dello stesso: esso è uno strato del linguaggio che tenta di dire l'*in-sé* del suo tratto percettivo corrispondente. Ma siccome tra esso e il tratto percettivo non può esserci identità e ripetibilità assolute, in quanto ogni scena percettiva contiene un numero indefinito di proposizioni linguistiche, sussisterà certo ciò che possiamo chiamare *grado interpretativo* a significare l'intrinseco iato tra i due strati come possibilità o alternative di poter riesprimere "*la stessa cosa*"³⁰. Sotto questo aspetto, come sopra si diceva, lo strato linguistico percettivo presenta almeno tre sottostrati principali con differente *grado interpretativo* intrinseco: lo strato della *percezione su percezione*, lo strato della *percezione su icona*, lo strato della *percezione su giudizio percettivo*. Bisogna comunque porre in chiaro sin da subito che in ogni sottostrato sono presenti gli altri due. Come vedremo tra poco, infatti, ogni strato del linguaggio oltre ad avere un grado del *senso*, ha anche un grado del *significato*.

Nel primo caso entrano identificazioni percettive quali due percezioni di

una stessa cosa (gli oggetti permanenti), ovvero i casi molto particolari espressi da Wittgenstein col termine di “quadri di genere”, ossia i casi quali l’aroma del caffè, del tè, la particolare atmosfera di una stagione, l’espressione di un volto (amarezza, tristezza, malinconia, angoscia, gioia ecc.), o ancora le serie di doppiette del DNA; nel secondo caso entrano i casi degli infiniti rapporti analogici tra i percetti e le immagini più o meno grafiche che se possono dare, inclusi filmati e fotografie; nel terzo caso entrano tutti gli infiniti giudizi di percezione possibili in un linguaggio che intenzionano i corrispondenti tratti percettivi.

Ora, nel primo sottostrato linguistico si inseriscono i casi a più basso grado interpretativo rispetto alla loro possibile interpretazione nella lingua: sarebbe molto difficile, infatti, in termini espressi a parole spiegare *perché* quell’oggetto che vedo davanti a me è proprio quell’oggetto e non un altro, o *perché* quel volto appare gioioso, o *perché* il caffè ha quel particolare aroma. Questo sottostrato del linguaggio percettivo rappresenta sicuramente lo strato più adamantino dello stesso, lo strato a cui dobbiamo la *certezza* incrollabile dell’esistenza del mondo sotto forma di oggetti. Possiamo dire, metaforicamente, che mentre passando verso altri strati si approda a sfumature più tenui, qui siamo in presenza dei tratti più sicuri dell’essere: quelli delle cose del mondo quotidiano. Questo strato ha di eminente e di particolare il fatto di esprimere il *senso* del linguaggio e di essere, pertanto, riluttante all’inserimento in strutture di *significato* dello stesso, benché esse debbano esserci necessariamente in infimo grado. Infatti, cosa che varrà anche per lo strato successivo, che i “quadri di genere” abbiano sempre un corrispondente verbale è cosa che dice che il *significato* deve prender parte, in modo minimo, alla *identificazione* delle cose. Il linguaggio nella sua interezza (v. figura successiva), consta perciò, a nostro avviso, delle dimensioni del *senso* e del *significato*, delle quali qui si vuol rendere conto in termini dissimili da quelli fregeani, precisamente nella misura in cui se ne vuole rendere conto nei termini del rapporto semiotico fondamentale di cui si è sinora discusso. Il *senso* equivarrebbe per noi alla progressiva mancanza di *grado interpretativo*, mentre il significato equivarrebbe all’ampliarsi delle alternative di determinazione e descrizione nella lingua, quindi all’ampliarsi del *grado interpretativo*. Ora, è evidente che dell’aroma del caffè, o dell’espressione di un volto, non possono darsi molte alternative: io *so* che *senso* ha l’aroma del caffè, e *so* –senza l’ausilio delle parole– che *senso* ha l’espressione di un volto. Per mezzo di questo sapere ho scavato nel mio dominio linguistico la corrispondente possibilità di espressione linguistica di quello stato percettivo (“quel volto è gioioso”, “questo è aroma di caffè”: di ogni senso, infatti, si ha la tendenza a renderne conto in proposizioni) ma *dire* l’esatta sfumatura di quel volto, *dire* in cosa esso è gioioso, questo mi è impossibile pur sapendolo; *ma non per questo sono approdato da una soglia inferiore della semiotica, ad un’indicalità alinguistica di cui si può rendere conto in termini comportamentistici con lo schema stimolo-risposta*¹.

Come si vede dal grafico, quindi, il sottostrato in questione è quello più prossimo agli estremi del passato e agli estremi dei tentativi di riproposizione dello stesso convergenti l'un verso l'altro in senso asintotico. La stabilità dei segni che esprimono il mondo si chiarifica per questa posizione.

Nel secondo sottostrato troviamo il rapporto icone/percezione, e si sarebbe tentati di dire, seguendo un modo di esprimersi consueto in gnoseologia, che tutte le rappresentazioni grafiche, artistiche (poesie, tropi, metafore, disegni, immagini, ritratti, sculture, quadri di genere a sfondo non storico, ecc.), espletino la loro funzione grazie all'*analogia* tra essi come *interpretanti* ed il referente come *interpretato*. Noi vogliamo fare a meno qui dell'*analogia* per spiegare tutti i fenomeni in questione, giacché essa, in varia misura, è fatta dipendere sempre dall'associazione; e noi si è visto che l'associazione non entra nei rapporti semiotici, *e che anzi, potremmo dire, per come essa è stata studiata, non esiste tout court*. La misura di questi fenomeni non è l'*analogia*; loro misura, e misura della stessa *analogia*, è la sussistenza in questo strato di un *grado o iato interpretativo* superiore rispetto al sottostrato precedente. Un ritratto appare simile al suo corrispondente tratto percettivo non perché esso è analogo al primo (il che non dice e non spiega nulla), ma è simile in quanto le alternative interpretative per coglierne l'*in-sé* non possono essere infinite (a meno che non si abbia in mente un quadro di genere, o anche una poesia). Se introduco molte varianti interpretative nella produzione di un disegno in cui mi prefigga la fedeltà al percetto, posso mancare il mio obiettivo. Eppure è evidente che diversi disegnatori danno dello *stesso* paesaggio versioni grafiche differenti, e che entro un certo *range* di possibilità un percettore riconoscerà sempre lo *stesso* paesaggio. Orbene, la cosa importante qui, è che questo *range* è più ampio rispetto a quello del primo sottostrato. A meno che, come prima si diceva in parentesi, non si abbia in mente un quadro di genere o una poesia.

Infatti, quando Leopardi nell'*Infinito* scrive "*Sempre caro mi fu quell'ermo*

colle / e quella siepe ...”, non si può ragionevolmente pensare che Leopardi si riferisse alla siepe presente nel giardino di casa sua, la quale effettivamente sta su un piccolo colle che delimita la visuale verso i monti. Queste metafore, come tutte le metafore, i tropi ecc., hanno un alto grado di interpretazione per un verso, ed uno bassissimo, per un altro: da un lato, se uno cerca di riferire la *figura* ad un quadro storico, allora le varianti saranno indefinite (ed ognuna varrà l'altra: tanto meglio, allora, abbandonare questo intento); da un altro lato esse, considerate nella loro totalità, tanto più tendono alla perfezione artistica, quindi all'*unicità* (=all'irripetibilità come limite interno, e limite più estremo, della ripetibilità), quanto più hanno intrinseco grado di *atemporalità*, quanto più hanno *sensò* e non *significato*. Ma Wittgenstein insegna che trattare un quadro di genere *solo* come un ritratto non è mai esatto: nei quadri di genere, nelle “figure” metaforiche, in un'opera di Van Gogh, non dobbiamo mai pensare o ricercare un *passato o un oggetto storico*, sebbene ci si possa *sentire* più vicini in tali figure all'oggetto inteso di quanto non succeda nelle descrizioni del linguaggio comune o scientifico.

Nel terzo sottostrato troviamo infine tutti gli infiniti rapporti di corrispondenza tra i giudizi percettivi ed i percetti. Una precisazione va innanzitutto fatta, ché fondamentale: in questi rapporti devono rientrare tutte quelle proposizioni, come quelle precedentemente trattate, che, seguendo Wittgenstein, ho denominato “quadri di genere”. Gli strati del linguaggio –e lo stesso vale per i sottostrati di quello percettivo– non sono infatti divisi in compartimenti stagni. Lasciando perdere il problema delle costanti logiche ed il problema se lo “è” sia effettivamente rinvenibile in ciò che si percepisce, bisognerà dire che se un giudizio percettivo, una proposizione percettiva, vuole descrivere lo “*Stesso*” che un percetto, esso è allora raggiungibile nella constatazione che ogni percetto è trasformabile in una proposizione percettiva, e che ogni proposizione percettiva è trasformabile in percetto, benché questo “*Stesso*” non debba essere considerato un'entità in comune tra entrambi. Esso, abbiamo detto, non è un terzo termine tra la proposizione ed il percetto, ma l'*in-sé* di un passato che può essere ora il percetto ora il giudizio, a seconda della direzione dell'interesse. La trasformazione necessaria per giungere ad esso non è una *rappresentazione*, nel senso che i giudizi percettivi *stiano-per, facciano le veci, fungano* per i percetti. Che le proposizioni percettive non siano funtivi dei percetti diviene chiaro nel fatto che il rapporto proposizione/percetto, non è un rapporto tra una *realtà* ed una *idealità* (quella del segno proposizionale percettivo) che ne tenti la riproduzione. Abbiamo già visto come ciò non sia vero. Ed ulteriori argomenti a conforto di ciò possono essere forniti come di seguito: supponiamo di vedere “verde” il lato anteriore di una casa e di intenzionare verbalmente i lati posteriori dicendo che anche essi sono “verdi”. Una tale proposizione fa parte di un tutto di proposizioni reali e possibili che possono essere o non essere affermate *hic et nunc*, che possono o non possono essere pensate, ma che comunque fanno parte delle variabili possibili del linguaggio percettivo. Se ora supponiamo che nel procedere della mia esperienza percettiva io esperisca una delusione nella conferma della mia aspettazione verbale, e trovi quindi che i lati prima vuotamente intenzionati sono “rossi”

anziché “verdi”, è da rilevare che questa biforcazione del senso percettivo era già contenuta nel linguaggio, prova ne sia il fatto che posso usarla: infatti, *per ogni e qualsiasi variabile inaspettata dell'esperienza vi è un possibile senso che la descrive*, senso che non è pertanto creato dal nulla dalla mia corteccia cerebrale, *ma è pre-contenuto nel linguaggio*. Ma si dirà: il giudizio percettivo è troppo sfumato per poter ritrarre icasticamente la realtà, ed esso non può che comparire se non dopo la percezione; esso è composto di *idealità universali* di fronte alle estreme *singularità pertinentizzate* nella percezione. Ed è proprio qui l'errore. Vi è un problema riguardo alla categorizzazione delle cose sconosciute o di quelle imprevedute, visto che il nuovo e l'impreveduto sono casi di assoluta particolarità, solo se si ha in mente di chiarire il rapporto percetto/giudizio percettivo alla stregua del rapporto particolare/universale. Inoltre, che il giudizio percettivo compaia sempre dopo una percezione, che la percezione motivi quel giudizio percettivo e non altri, significa solo che essa chiama in causa (*rende-conto-di*) quel giudizio percettivo già pre-contenuto nelle possibilità di giudizio dello strato linguistico in questione, le quali, in quanto stilizzate, formano un lessico a priori indipendente dai vissuti psichici del singolo. Così, il giudizio percettivo, per il fatto di essere a priori, non va visto come un che di universale, o di “tipico” in quanto universale, che si deve attagliare alla particolarità percettiva, come se esso servisse a dare identità, a riconoscere, operando come una mappa, un qualcosa ad esso estraneo. Che un'esperienza sia *questa* esperienza e non un'altra non dipende, come Husserl in fondo voleva, dal fatto che una materia intenzionale venga diffusa e particolarizzata dalla percezione sino alle più piccole differenze specifiche; ciò che chiamiamo percezione, infatti, è solo un modo del linguaggio, uno strato di esso che provvede alla coscienza la fornitura dei “questi”, e ciò con un grado diremmo capillarmente preciso di tutto ciò che possa presentarsi.

Ora, nostra precisa intenzione è però quella di non intendere il “questo” fornito dalla percezione come se, tramite esso, la percezione desse le cose in *originale*, come *estremamente pertinentizzate* (come “questi” assoluti), come *particolari*, o anche come *novità in quanto appartenenti ad un singolo*, se con queste parole si ha in mente di delimitare il *reale* dall'*ideale*. È vero che la “rugosità” della corteccia di un albero d'ulivo mi è presente grazie alla percezione, grazie alla quale la rugosità della corteccia di quell'albero non è quella dell'albero affianco; ma è un errore credere che la “rugosità” vista sia tout court reale e non ideale, specie ove si sia ascritta acriticamente all'idealità il carattere dell'universalità. Il bello della percezione, infatti, *consiste nel fatto che la sua “universalità” consiste nel dare tipi cognitivi –nel senso di catene ripropositive– molto particolari*. In altre parole, *la percezione –se ci lasciamo da parte la vecchia opposizione “universale/particolare”, o “ideale/realtà”– è non meno ideale dei giudizi percettivi, solo con un grado di idealità differente da questi ultimi*.

Bene: ciò che questi esempi significano, è che i confini, le sagome, i contorni, le “figure” sugli “sfondi” che la percezione ci offre, sono non meno ideali di qualsiasi segno linguistico –benché di un'idealità di grado interpretativo differente³². Se guardo la mia matita, neanche un microscopio elettronico me

ne farebbe vedere la sua “reale struttura”: quel microscopio mai mi potrà dire quali sono le leggi per cui essa ha una certa sagoma che la segrega nei confronti dell’ulteriore campo, giacché i contorni visti al microscopio sono la ritraduzione percettiva di ciò che è visto *tramite* il microscopio, e non la diretta visione di ciò che è *al di là* di esso. E se qualcuno me ne esibisse la formula della sua struttura atomica, ebbene quella ne sarebbe appunto la formula; o ancora, una ipotetica fotografia della struttura atomica ne sarebbe solo un segno di essa, e giammai la struttura atomica tout court, così come un elettroencefalogramma, o risonanza magnetica che isoli in una parte ben specificata del mio encefalo le mie proprietà linguistiche, non rende conto della *realtà* dell’encefalo, ma è una descrizione linguistica dell’encefalo (gli strumenti sono infatti linguaggio). Ancora: quando andiamo su una scogliera e diciamo di vedere la costa, ciò non va inteso nel senso del realismo ingenuo, quasi a dire che vediamo la “costa così com’è in sé”: chi, infatti, può vedere i più infimi ed atomici particolari di una costa? In realtà il nome di “costa” è dato ad un oggetto *sui generis*, non reale nei significati del linguaggio comune.

La tradizione filosofica, purtroppo, basandosi sull’ideale geometrico-matematico, ha ritenuto che la complessità dei fenomeni fisici, non essendo rappresentabile matematicamente –come rappresentare matematicamente il profilo della costa della Cornovaglia, per es., se non impoverendola?– sia l’indice della realtà. In verità, cosa osta alla descrizione geometrico-matematica di un tratto di costa, del profilo di un albero, del contorno di una nuvola? Niente, se non l’estrema povertà di complessità e relativa impotenza descrittiva nei confronti di questi soggetti “fisici, reali”, delle figure geometriche. Ma che la matematica o la geometria sia impotente descrittivamente nei confronti di questi aspetti della “realtà”, non significa che essa sia opposta, in quanto “ideale”, a questa “realtà”. Ciò che si chiama “geometria” è semplicemente la scienza che verte sui contenuti meno complessi e problematici che l’intuizione offre. Ma se in nessun modo si “vedono” dei cerchi geometricamente perfetti, è altrettanto impossibile vedere i più piccoli particolari delle cose “reali”. Alla luce dell’idealità matematica, non è tracciabile alcun discrimine tra realtà fisica ed idealità significativo-linguistica.

Ora, questi sono argomenti dualistici, utilizzabili solo contro chi pretenda che l’intenzione ultima dei giudizi percettivi sia, come detto, quella di *riprodurre* per adeguazione la realtà di riferimento, ovvero contro chi pretenda che l’*in-sé* di cui qui si è fatto discorso sia il risultato di un rapporto di *copiatura o imitazione* dell’originale sin nei suoi minimi particolari. Mostrare, come qui si è fatto, che questo *originale* è una chimera filosofica degna del più becero realismo ingenuo, giova alla riconduzione della *realtà* ad una maniera della *idealità* posta sul discreto sfumato del *senso-significato* e ad escludere che *tentare di riprendere* sia *tentare di copiare per adeguazione*. La cosiddetta *realtà*, sotto questo aspetto non è riproducibile, giacché è essa stessa *ideale*, cade cioè su una posizione determinata del discreto di cui prima si è detto, ossia la posizione dei segni a più basso grado intrinseco di interpretazione. E nelle mire di uno strato del linguaggio non può esserci quella di *imitare o ricopiare* (di adeguarsi) alla struttura di un altro strato dello stesso, giacché nessun polo

del rapporto semiotico può essere considerato l'*originale*. Tentare di riprendere non è tentare di imitare.

Ora, se teniamo conto di quanto sopra, le convinzioni di Peirce sulla singolarità del percetto, che qui andiamo a citare, sono solo in parte condivisibili. In un poderoso scritto intitolato *Philosophy of Mind*, precisamente al § 3 del 5° cap., Peirce si occupa di studiare i fenomeni qui in oggetto, osservando incidentalmente: *“Abbiamo visto che la “singolarità” del percetto è composta di due modi di definitezza. La prima consiste in questo, che al suo fedele e pieno interprete non è concessa alcuna libertà. Ma il giudizio percettivo “Questa sedia appare gialla” ha solo vagamente in mente l'intera quantità del giallo della cosa, del quale qualcosa è stato visto, ed altro può o potrebbe esserlo senza fine; ciò che esso vuole dire è “Prendi qualsiasi cosa gialla che ti piaccia, troverai, comparandola con questa sedia, che si accordano molto bene riguardo al colore”. Esso invita così direttamente all'esercizio di una libertà di scelta dalla parte dell'interprete [...] libertà che il percetto preclude severamente e stupidamente.*

“L'altro modo di definitezza del percetto consiste nel suo essere perfettamente esplicito. Il giudizio percettivo dice la sedia come gialla senza alcuna cura. Quale che possa essere la gradazione particolare, la sfumatura e la purezza del giallo, esso non la considera. Il percetto, invece, è così scrupolosamente specifico che rende questa sedia differente da ogni altra nel mondo; o piuttosto, farebbe così se indulgesse ad una qualche comparazione”³³.

Indubbiamente il giudizio percettivo non appare munito della stessa “vividezza” del percetto; ma bisogna fare attenzione a queste immagini per non rimanerne vittima: una superficie che appare uniformemente gialla ed in ciò unica, appare tale sul fondamento dell'incapacità dell'apparato percettivo di cogliere in quella superficie le più infime differenze di colore pur presenti. Il giudizio percettivo, poi, non è che non sappia rendere conto della vividezza e della singolarità del percetto; entrambi, in verità, sono segni *ideali*, ma il loro rapporto, il *rendere-conto* eventuale del giudizio sul percetto, non ha in mente di *stare-per* il percetto, di desingularizzarlo. Se si pensa il rapporto in tal modo, non si giunge alla verità del dato fenomenologico, per la quale l'*in-sé* che il giudizio vuole cogliere non è raggiungibile come una sorta di tendenza alla riproducibilità del percetto; lo *stare-per*, infatti, è una rappresentazione, una *surrogazione* del dato originale, appunto una desingularizzazione che moltiplica a piacimento le variabili di casi inquadrabili in una “specie”; l'*in-sé* di cui qui si è fatto discorso, invece, vuole togliere precisamente la possibilità della moltiplicabilità delle variabili di determinazione, e non è detto che i giudizi percettivi non vi riescano, anzi. Non solo la libertà del giudizio di cui parla Peirce niente altro è se non il grado interpretativo maggiore dei giudizi del linguaggio comune nei confronti dei percetti, ma nessuno qui deve considerare la forma dei giudizi percettivi sul modello fornito dai soli giudizi del linguaggio comune e/o scientifico. Giudizi percettivi si trovano anche nelle opere artistiche. E se così è, noi che mai abbiamo visto il ramo del lago di Como dell'“Addio Monti” manzoniano, leggendo questo famoso passo del romanziere, ci ritroviamo calati in un'atmosfera familiare di *senso*, come se conoscessimo veramente il paesag-

gio di quel ramo del lago, senza averlo mai visto prima: non che noi si *vede* il lago; noi si *sente* l'atmosfera di *senso* che del lago il romanziere vuol comunicare. I giudizi percettivi, quindi, come tutti i giudizi contengono sia una componente di *senso* sia una componente di *significato*: quelli con la prevalenza del *senso*, molto meglio dei secondi, per il basso *grado interpretativo*, fanno quasi tutt'uno coll'*oggetto*, fanno *sentire* ciò che intendono immediatamente –dove la bellezza e il piacere del e per l'arte; *essi mirano, quasi riuscendovi, alla propria eliminazione*⁴⁴; *i secondi, invece, mancano questo obiettivo, pur avendo di mira la soppressione dello iato interpretativo*. Ma non per questo in essi si originano delle specie ideali universali di fronte ad oggetti reali particolari: il rapporto intercorre sempre tra singolarità, delle quali l'una, il giudizio percettivo del linguaggio comune e scientifico, ha gradiente interpretativo maggiore e quindi più ricco di temporalità, lasciando quindi "spazio" e "gioco" ad altre *interpretazioni*, mentre l'altra, il giudizio percettivo artistico e il percetto stesso con la sua particolare atmosfera, ha gradiente interpretativo basso e vicino alla atemporalità. Temporalità ed atemporalità, come detto, si riferiscono ai segni stessi, ossia alla loro intrinseca proprietà di essere ripetuti; per questa proprietà ogni segno è tale (e quindi è *categorizzante*) non perché esprima un concetto o una classe, ma perché è il principio da cui può partire una tendenza, diversa da strato a strato, di riproposizione del segno stesso.

66

9. Mira di ogni giudizio, dunque, è quello di togliere le interpretazioni, non di agevolarne la proliferazione, ed anzi, paradossalmente, mira del linguaggio nella sua interezza, sarebbe la sua stessa soppressione –anche se i giudizi del linguaggio comune o quelli scientifici ottengono l'esatto opposto della loro autosoppressione. Ed ogni percetto, in fondo, è così poco idiosincratico in senso assoluto, che si può ben dire che noi si percepisce "cose" in quanto "ideali" e non in quanto "reali" nel senso del realismo. In senso relativo, è certamente vero che i giudizi percettivi del linguaggio comune e di quello scientifico sono molto meno idiosincratici dei percetti: ma ciò va inteso nel senso che la loro *idealità* è più intrisa di temporalità e significatività della *idealità* dei percetti e di quella dei giudizi percettivi dell'arte.

Ora, il *grado interpretativo* di ogni strato del linguaggio percettivo, oltre ad essere estraneo all'associazione, alla rappresentazione, alla dicotomia "idealità/realtà", è anche estraneo alla *arbitrarietà*. Che uno strato del linguaggio abbia un certo grado di interpretazione non è cosa che dipenda dall'uso che ne faccia il soggetto, ma è cosa che riguarda la natura più intrinseca di ogni strato linguistico. Per esempio: perché ci piace la musica? Perché una musica che canticchiamo in mente senza parole (per menzionare solo un fenomeno di cui si ebbe consapevolezza già prima della lettura di *Kant e l'ornitorinco* di Eco in cui simili fenomeni vengono menzionati) procede "in noi" quasi come procede nella realtà, mentre quando provo a "reificarla" in suoni, a meno che non sia un cantante professionista, mi accorgo di uno scarto di perfettibilità tra il suo decorso "interno" e il suo decorso "esterno"? È forse perché il suo interpretante esterno non riesce ad adeguarsi al decorso interno?

Provare a dire i contorni di un odore, provare a canticchiare una musica

che prima si faceva scorrere in mente, sono fenomeni della stessa famiglia (si badi: non abbiamo detto della stessa specie!): in essi si trova di particolare il fatto che, molto spesso, ciò che *sentiamo* internamente, per es. il decorso di una melodia, si avvicina molto di più alla struttura del decorso pubblico della stessa melodia rispetto al tentativo compiuto da un individuo non esperto di canto di reificarla in suoni pubblici. Dal nostro punto di vista, tali fenomeni si spiegano per *l'intrinseco valore ripetitivo* dei segni di un determinato linguaggio. Come detto, ogni strato del linguaggio ha un valore intrinseco di ripetibilità dei suoi segni: così, nel linguaggio comune, per es., non posso costruire un costrutto semiotico dicendo semplicemente, “cane, cane, cane, cane...”, a meno che il mio apparato linguistico non sia improntato verso domini cognitivi che, dal punto di vista dell'uomo “quotidianamente normale”, non siano “patologici”. Alcuni stati morbosi della psiche, per es., e su ciò la psicanalisi e la psichiatria dovrebbero riflettere di più, si caratterizzano per una fenomenologia dal grado molto alto di ripetibilità dei segni in essi manipolati. In Freud, per es., anche il perturbante era un fenomeno direttamente dipendente dalla ripetibilità di alcune scene fenomeniche³⁵. Ora, *questo grado di ripetibilità dei segni non è in potere del singolo*; esso è carattere specifico e definitorio, per così dire, di ogni “*ismo linguistico*”, intendendo con quest'espressione ciò che in semiotica si chiama in generale “codice”. Ebbene, per ritornare alla musica, il “piacere” che suscita è dovuto proprio alla contiguità che essa intrattiene con gli strati del linguaggio da ultimo menzionati, a motivo, quindi, del fatto che può essere definita come *ripetizione di ripetizioni*. La musica, infatti, è uno dei pochi strati linguistici in cui il recupero del passato riesce in più larga misura; anzi è uno strato linguistico proprio in quanto tale recupero vi riesce in grado più alto rispetto a quanto non avvenga nel linguaggio percettivo quotidiano per es.³⁶ In essa ci è permesso compiere ciò che ci è interdetto nel linguaggio quotidiano: ripetere i segni, alternando ripetizioni a ripetizioni, secondo un ordine voluto dal compositore ma impostogli comunque dalle “nervature” intrinseche di ciò che va componendo, in una esecuzione che dà piacere in quanto è metafora di un effettivo recupero del passato. Si provi ad immaginare cosa fosse il nostro linguaggio quotidiano se fosse strutturato come il *Bolero* di Ravel; eppure, nella misura in cui ogni strato del linguaggio ha un grado intrinseco di ripetibilità dei suoi segni, diviene chiaro che la musica è uno strato del linguaggio. Tutti i fenomeni gestaltici, per es., studiati da Ch. v. Ehrenfels in *Über Gestaltqualitäten* e relativi alla musica, sono tali in quanto quest'ultima è uno strato siffatto del linguaggio. Ogni soggetto, infatti, anche ascoltando una melodia prima mai sentita è in grado, perpendone un tratto con una certa *figura*, di anticipare immediatamente, e con un certo alto grado di attendibilità, il proseguimento della medesima: cosa evidentemente impossibile se la musica non fosse *ripetizione di ripetizioni* segniche variamente intrecciate.

Ora, il fatto si è che ogni tratto di melodia che risuona nella testa, conservata ritentivamente, si comporta alla stessa maniera della memoria degli odori: un odore che una volta ci ha dato nausea, per es., può suscitarcela anche a distanza di molti anni al suo solo ricordo. Evidentemente i segni che si istituiscono ritentivamente conservano un grado di ripetibilità intrinseca così alto da

ripetere quasi pedissequamente la melodia così com'è, ma questo solo per pochi tratti di essa: solo infatti per tratti che durano pochi secondi si è in grado di compiere ciò, e tuttavia si nota sempre uno scarto tra la reificazione possibile e il tratto che risuona ritentivamente. Quest'ultimo, pertanto, conserva un grado interpretativo più basso nei confronti della melodia così com'è suonata in possibili esecuzioni di un'orchestra, di quanto non ne conservi una reificazione canticchiata nei confronti del tratto che risuona "in mente". Questa fenomenologia non sarebbe possibile se ogni strato linguistico considerato non avesse una intrinseca non-arbitrarietà nella connessione dei suoi segni: il grado intrinseco di ripetibilità dei segni di uno strato del linguaggio dà la misura della sua non arbitrarietà, che domina dappertutto nel linguaggio stesso.

10. Tempo addietro si era propensi a trattare lo iato interpretativo relativo ad ogni strato linguistico alla stregua di alternative entropiche. Ora, invece, in questo luogo, dobbiamo poter parzialmente concordare con Eco nel ritenere che i metodi della teoria dell'informazione siano passibili di applicazione rigorosa solo all'universo della forma dell'espressione³⁷. Dice bene infatti Eco che anche un codice che *forma* le alternative di una sostanza significativa (la tastiera di una macchina da scrivere, per es.), può essere, rispetto ai messaggi che può generare, un sistema equiprobabile³⁸; ma è altrettanto vero che è la funzione semantica a costituire un codice come tale, ed anzi a permettere la comparsa del piano dei significanti col suo eventuale campo di equiprobabilità³⁹. Inoltre, "*Un conto è dire /ci rivedremo/ in tono allegro e un conto è dirlo in tono minaccioso (intonazione paralinguistica); un conto è sentirselo dire dalla propria fidanzata e un conto sentirselo dire dal chirurgo che ci ha appena operati per un sospetto tumore (circostanza di comunicazione) [...]. Tutte queste significazioni aggiuntive potrebbero essere descritte come sistema di selezioni binarie successive solo se, come si è detto, fosse costituito per intero, e una volta per tutte, un Campo o Sistema Semantico Globale. Ciò che non è*"⁴⁰. Relativamente alle intenzioni del nostro discorrere, questo può significare che, per es., nessuno può dare una misura dell'informazione delle interpretazioni possibili della *Divina Commedia* di Dante o di *Sein und Zeit* di Heidegger, se queste interpretazioni, come qui si è fatto, siano da considerare come tentativi di riproposizione del Passato nel suo *in-sé* (gli stessi testi). Ma ciò è certamente vero solo tenendo conto di un distinguo decisivo: noi infatti si è detto, con affermazione che può sembrare contraddire quanto appena asserito, che il linguaggio, incluso quello percettivo, pregiudica a priori ogni passo di determinazione dell'esperienza, cosa che può sembrare l'indimostrabile postulato di un Campo Semantico Globale; ora la negazione di un simile Campo sembra effettivamente plausibile solo se ci si pone dal lato di un soggetto che, nel caso dell'interpretazione della *Divina Commedia*, cerca di esaurire o dare la misura di informazione delle alternative interpretative dello stesso testo. Ma se ci si pone dal punto di vista di un teorico, dal punto di vista della *mera possibilità* di un Campo Semantico Globale, una tale negazione non è più plausibile. Ci si rende fenomenologicamente conto di un simile Campo attraverso l'esperienza del *pensare* o dell'interpretare: chi si sia messo

effettivamente nelle condizioni di *pensare* teoreticamente o di interpretare *seriamente*, non può, anche solo per poche volte, aver esperito la forse amara esperienza di dire, convinti di dire cose assolutamente nuove, cose che già altri avevano detto relativamente ad un autore o ad una questione. Certo la misura di questa identità di vedute, tra autori magari che mai si siano letti a vicenda o che mai forse si conosceranno, può avere gradi differenti e sfumature diverse; ma ciò non esclude che queste ultime fossero sfumature quali diramazioni di un Campo già sussistente indipendentemente dalla coscienza dei singoli: giungere alle stesse scoperte, mai è merito di un'impresa teoretica privata di due "cervelli" che procedono con fare proprio. Chiunque pensi veramente, infatti, per quanto si sforzi di dire cose nuove, non può non dire cose che, quale coefficiente di novità, hanno al massimo quello dell'intreccio combinato di vari *ismi* che costituiscono la sua eredità linguistica. Ora, una cosa è escludere che il singolo sia conscio di tale eredità linguistica –cosa che qui si afferma categoricamente– altra cosa è dire che, stante l'incoscienza delle alternative interpretative, questa escluda che il linguaggio pregiudichi ogni passo di determinazione possibile. Ci sembra pertanto che un Campo Semantico Globale possa poter sussistere per intero, benché forse non una volta per tutte, viste le sedimentazioni di senso a cui è sottoposto; ciò che si nega è che esso sia descrivibile come sistema di relazioni binarie successive, ossia che lo iato interpretativo dei suoi vari strati linguistici sia intrinsecamente caratterizzabile coi mezzi della teoria dell'informazione manipolabili *da un singolo*. Per ritornare agli esempi di prima, infatti, per un singolo –che qui può essere anche un calcolatore– mai sarà possibile fornire la misura dell'informazione in bit di *Sein und Zeit* o della *Divina Commedia*⁴¹; ma sarà vero che l'interpretazione di un qualsiasi singolo della *Divina Commedia* o di *Sein und Zeit* rappresenta un solco interpretativo già predelineato dal lessico tradizionale, cioè dall'*ismo*, in cui il singolo si inserisce per scelta personale.

11. Sotto questo aspetto, un tentativo di analizzare il significato estetico nei termini della teoria dell'informazione come quello offerto per es. da Leonard B. Meyer non può qui essere condiviso. Fondamentalmente, l'autore considera la totalizzazione estetico-percettiva di una melodia neutra rispetto al significato, qualora l'andamento tonale atteso della stessa non subisca deviazioni o modificazioni rispetto ad una norma⁴². Per l'autore, cioè, "*il significato sorge quando un individuo diventa consapevole, effettivamente o intellettualmente, delle implicazioni di uno stimolo in un dato contesto. Finché il comportamento è abituale e "non-pensante", gli stimoli presentati alla mente non sono né significanti né insignificanti. Non possono dirsi insignificanti, perché questo importerebbe una positiva negazione di significato. Piuttosto, la nostra esperienza di tali stimoli si fonda sulla relazione all'asse significante-insignificante, a quel modo in cui il concetto di "amorale" è riferito all'asse morale-immorale: e cioè, tali stimoli sono neutri riguardo al significato. Ad esempio, viaggiando in automobile si "vede" un'infinità di stimoli (macchine che incrociano, pedoni, edifici, cartelloni, ecc.) ma finché le nostre risposte abituali "si prendono cura" di essi noi non li osserviamo veramente. Essi, cioè, non sono significanti, e non indi-*

cano né richiedono alcuna azione da parte nostra. Tali stimoli diventano significanti solamente quando le nostre abitudini sono disturbate: ad esempio quando una macchina che incrocia sbanda in mezzo alla strada e si rende necessario un giudizio sulla velocità e sulla distanza [...] Dunque, il significato musicale sorge quando le risposte delle nostre aspettative abituali sono differite o bloccate, quando cioè il corso normale degli eventi stilistico-mentali è disturbato da qualche deviazione⁴³.

Ora, il rapporto segnico fondamentale come qui si è prodotto, pone in chiaro che la significatività dello stesso non è rinvenibile dal solo lato del significato, lato in cui, cioè, più ampio è lo iato interpretativo, bensì in ogni strato del linguaggio. Il fatto si è, che è l'intera impostazione di Meyer ad essere epistemologicamente affetta dalle tare tradizionali della psicologia dell'abitudine, dall'associazionismo, dal comportamentismo; ciò che si vuole dire è che, nelle funzioni segniche, l'operare "mentale" non ha una processualità siffatta, per cui "[...] *dovunque si abbia una dilazione nella relazione antecedente-consequente [...] la mente si accorge della possibilità di modi alternativi di continuazione, e pesa, benché forse inconsciamente, le probabilità della situazione alla luce degli eventi passati, del contesto presente, e della possibile influenza della dilazione sul corso futuro degli eventi*"⁴⁴. Le funzioni segniche, come precedentemente presentate, consentono di dare una svolta prima mai tentata nell'analisi dei processi mentali: in altre parole, di fronte ad una dilazione come quella menzionata da Meyer, la mente non "pesa" più o meno (in)consciamente la possibile continuazione e totalizzazione dei processi percettivi *alla luce delle esperienze passate*, quasi applicando queste ultime, come regola o scheletro schematico o tipo cognitivo o concetto o classe di cose, alla situazione contingente, proiettando quindi il senso del passato nel futuro (indipendentemente se su base induttiva o abduttiva). Nelle funzioni segniche, si è visto, il passato mai ritorna –anzi è proprio per questo che sussistono i segni; i processi mentali, quindi, nella misura in cui sono segnici, non affondano le loro radici sulla presenza "nella mente" di tipi cognitivi o mappe e menù tali che fungano da modello o da traccia mnestica eventualmente riattivabile, sì da consentire l'incasellamento dell'esperienza presente (il cosiddetto "continuum" percettivo) nelle caselle già pronte delle segmentazioni concettuali delle passate esperienze. La struttura del segno come qui esigita non prevede una processualità mentale siffatta, per la quale la percezione serva (solo) ad anticipare il decorso del mondo. L'anticipazione e totalizzazione percettiva, si è visto, nella misura in cui gettano la coscienza nell'immediatezza del vivere il mondo delle cose, oscurano la più fondamentale vita della mente che mai è stata colta da filosofi e psicologi: questi ultimi hanno sempre immaginato –e come diceva Wittgenstein, molto spesso si rimane vittima delle "immagini"– che il percettore, per percepire, metta in moto delle categorie, degli schemi, delle mappe, che orientano la stessa percezione, che le danno senso; mentre, invece, succede l'opposto, nel senso che è la percezione a costruire, modificare, confermare, annullare in uno sforzo *a ritroso* o *a gambero*, ciò che si è sedimentato come *passato cognitivo*, ossia quelle presunte mappe, schemi o tipi cognitivi, nel *tentativo* di riproporli senza lasciare spazio

a successive interpretazioni degli stessi. Questo, non nel senso che uno schema debba pur esser presente, o giacere bell'e fatto, alle spalle del soggetto cognitivo: lo schema sussiste solo nello iato segnico e non indipendentemente da questo. Proprio in questo senso noi si diceva precedentemente che sussiste il problema della segmentazione e categorizzazione dell'assolutamente nuovo solo se si ignori questa funzione cognitiva fondamentale delle processualità segniche.

L'associazionismo ed il comportamentismo non sono mai riusciti a vedere che la mente è un dispositivo di sedimentazione funzionante mercé i tentativi di riproposizione e riattivazione di processi passati, e non sul recupero effettivo, sull'effettiva riattivazione di questi tratti passati fungenti come tracce o modelli nella memoria del singolo. Sotto questo aspetto, non esiste neanche un processo mentale che possa chiamarsi *associazione*, giacché l'associazione presuppone un passato realmente staccato dal rapporto col presente.

La mente, concepita secondo questa struttura delle sequenze segniche, è un dispositivo di ampliamento per sedimentazione dei suoi stessi domini: la mente, cioè, è fondamentalmente autoreferenziale, senza che ciò significhi un sostanziale solipsismo. La mente non è la mente del singolo della metafisica o della psicologia tradizionali: essa appare nei singoli, ed in tale singolarizzazione è solo il limite o l'insieme strutturale, totalizzante, dei linguaggi, ossia delle totalità degli *ismi* (altri direbbero dei *significati lessicali*) che un singolo può dominare senza costituire.

La struttura della mente, nella sua totalità, è fondamentalmente un insieme di processualità di *tentativi di riproposizione*, incorporato in un cervello come organo deputato a questi tentativi di riproposizione, cervello forse filogeneticamente insorgente, come processo di encefalizzazione, mercé la stessa sedimentazione del senso. I processi mentali, in quanto autoreferenziali, non consistono di processi di revisione quali corrispettivi mentali o psichici del *feedback* della teoria matematica dell'informazione, come nelle pretese di Meyer⁴⁵; improponibili infatti, ai sensi di quanto sopra riferito, risultano le seguenti affermazioni di questo autore: “[...] *sia il feedback che la revisione sono processi dove il comportamento futuro –dei sistemi automatici, dei riflessi motori, delle aspettative– è condizionato e controllato dai risultati di eventi passati*”⁴⁶. In ciò si esprime soltanto l'ennesima riedizione di un associazionismo datato applicato ad una incerta versione interpretativa dei contenuti estetici secondo la teoria matematica della comunicazione.

¹ Cfr. I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1990, pp. 63-4 (tr. it., *Critica della ragion pura*, a c. di Pietro Chiodi, Torino, UTET, 1986, pp. 97-8).

² Cfr. U. NEISSER, *Cognitive Psychology*, New York, Meredith Publishing Company, 1967, p. 4.

³ Cfr. *ibid.*

⁴ Cfr. G. KANISZA, *Grammatica del vedere. Saggi su percezione e Gestalt*, Bologna, Il Mulino, 1980,

p. 86.

⁵ W. WEAVER - E. SHANNON, *La teoria matematica dell'informazione*, ed. it. a c. di P. CAPPELLI, Milano, Fabbri - Bompiani, 1983, pp. 6-7.

⁶ U. NEISSER, *Conoscenza e realtà*, ed. it. a c. di R. LUCCIO, Bologna, Il Mulino, 1993, p. 76.

⁷ Cfr. *ivi*, p. 91. In conseguenza di ciò (e la cosa è da tenere qui costantemente presente), il Neisser non si sente più di definire la *categorizzazione* percettiva stessa come un processo in cui, nella percezione, gli oggetti vengono assegnati a delle categorie: "Noi non abbiamo semplicemente uno schema di sorriso da adattare ad ogni sorriso, né uno schema di sedia per ogni sedia" (*ivi*, p. 90).

⁸ Non immune da questo schema è la semiotica: cfr. P. VIOLI, *Significato ed esperienza*, Milano, Bompiani, 1997, pp. 142-3.

⁹ L. WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*, ed. it. a c. di G. CONTE, TORINO, Einaudi, 1968, 3.1431, p. 13.

¹⁰ Cfr. G. KANIZSA, *Grammatica del vedere*, cit., p. 84.

¹¹ Cfr. U. ECO, *Kant e l'ornitorinco*, Milano, Bompiani, 1997, p. 222.

¹² Cfr. *ivi*, p. 5.

¹³ Lo stesso Eco, come già detto, è d'accordo con ciò: "[...] il nulla e la negazione sono puro effetto di linguaggio, e che l'essere si presenta sempre in positivo[...] L'essere ci oppone dei "no" nello stesso modo in cui ce li oppone una tartaruga a cui chiedessimo di volare [...] L'essere non dice mai "no", se non per nostra metafora" (*ivi*, pp. 41-2).

¹⁴ Cfr. U. ECO, *Kant e l'ornitorinco*, cit., p. 220.

¹⁵ Fenomenologicamente parlando, infatti, "Io non vedo –per es.– le sensazioni di colore, ma le cose colorate, non odo le sensazioni di suono, ma il canto della cantante, e così via" (E. HUSSERL, *Logische Untersuchungen*, Band II/1, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1980, p. 374). Fenomenologicamente parlando, che delle sensazioni si lascino elaborare cerebralmente, è cosa che può essere accettata facendo ricusa di ogni schema dualistico, e quindi vedendo nei processi fisiologici della percezione, dai sensi fino ai neuroni, una stilizzazione di regole estremamente silenti ed inconsapevoli di ricezione di tratti linguistici mondani già organizzati che servono a quella che qui è da presumere come l'operazione principale del sistema cerebrale nel suo insieme: quella di riferirsi retroattivamente ai livelli linguistici via via interessati dai casi percettivi.

¹⁶ U. NEISSER, *Conoscenza e realtà*, cit., p. 90.

¹⁷ Cfr. *ivi*, p. 37.

¹⁸ Cfr. L. WITTGENSTEIN, *Ricerche filosofiche*, ed. it. a c. di M. Trinchero, Torino, Einaudi, 1967, § 85, pp. 56-7, §§ 201-202, pp. 108-9, § 217, p. 113.

¹⁹ Non così in P. VIOLI, *Significato ed esperienza*, cit., p. 340, contro la cui posizione, è ovvio, può valere quanto segue.

²⁰ Cfr. WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*, cit., 5.5563, p. 62.

²¹ L'appagatività cui Heidegger fece riferimento sarebbe una significatività alinguistica. Heidegger, però, non accordando linguisticità alla appagatività dimentica che per il suo esserci sarebbe impossibile poter esteriorizzare il cozzo interuttivo ad un altro esserci. Come, infatti, sulla base di una appagatività alinguistica alla maniera heideggeriana, un meccanico, per es., potrebbe comunicare al suo collega il motivo di un suo eventuale imbarazzo ed il motivo della eventuale sospensione del lavoro in presenza di un guasto interno ad una componente di un motore? Se è vero che l'appagatività mondanza i rapporti semantici, è altrettanto vero che essi devono essere codificati linguisticamente per permettere la de-localizzazione delle informazioni contenute in un cervello.

²² Che l'essere non sia visibile sensibilmente è cosa sostenuta (sebbene in senso diverso) anche in E. HUSSERL, *Logische Untersuchungen*, Band II/2, Max Niemeyer Verlag Tübingen 1980, pp. 137-9.

²³ Cfr. F. DE SAUSSURE, *Corso di linguistica generale*, ed. it. a c. di Tullio De Mauro, Laterza, 1992, p. 85.

²⁴ Per *intenzionalità* intendo la *proprietà* di alcuni atti –qui quelli percettivi– di presumere immediatamente qualcosa al di là di sé. Ogni atto *totalizzante* ed *integrativo* è, in tal senso, intenzionale.

²⁵ Sulla necessità della correlazione tra immagini visive e tratti cinestetici, si rimanda a E. HUSSERL, *Ding und Raum*, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1991, capp. 9-10, pp. 169-203.

²⁶ Estendiamo questa idea fondamentale a tutta la realtà umana ed all'essere, traendola come schema generale dall'ultimo capitolo inconcluso de *La vita della mente* di Hannah Arendt.

Ha detto cose simili a quelle qui proposte M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945, pp. 449-50.

Ma Platone, Marx, Nietzsche, Heidegger, Sartre, Deleuze, Lacan sono autori tenuti qui sempre presenti per l'affinità delle tematiche (passato, ripetizione ecc.) da loro affrontate con quelle presenti.

²⁷ Nell'essenziale noi concordiamo in tutto ciò come Peirce, solo a differenza di lui non chiarifichiamo il tutto sulla base di un trivio semiotico; che l'oggetto sia passato, infatti, era convinzione del padre del pragmatismo: "I fatti ci sono. Tutta l'esperienza, o lettore, ti costringe a riconoscerlo. Ma che cosa è il fatto che è presente a te? Prova a chiedertelo: è passato: Un fatto è un fait accompli; il suo esse è in *præterito*" (C. SANDERS PEIRCE, *Dalle categorie alla semiotica*, in C. SANDERS PEIRCE, *Semiotica*, ed. it. a c. di Bonfantini-Grassi-Grazia, Torino, Einaudi, 1980, pp. 93-4).

²⁸ Il termine non deve essere frainteso, come se significasse "eternità": qui significa eminentemente intrinseca mancanza di alternative interpretative.

²⁹ Per questo concetto di interpretazione ci sentiamo molto vicini al secondo Wittgenstein; cfr. L. WITTGENSTEIN, *Ricerche filosofiche*, cit., § 201, p. 108.

³⁰ Mi riferisco qui a U. Eco, *Kant e l'ornitorinco*, cit., p. 86 e sgg., in cui l'autore, sottoscrivendo una semiotica non duale, ma secondo il trivio semiotico di Peirce, ascrive ogni rapporto duale allo schema comportamentista S-R ed ogni rapporto semiotico propriamente linguistico a rapporti triadici di segni.

³¹ Sotto questo aspetto l'immaterialismo berkeleyano è giusto.

³² C. SANDERS PEIRCE, *Philosophy of Mind*, in C. S. PEIRCE, *Collected Papers*, Vol. VII, Harvard University Press 1958, p. 375. Così commenta Eco: "È evidente che per Peirce il giudizio percettivo, nell'affermare che la sedia è gialla, preserva una traccia dell'iconicità primaria. Eppure la desingularizza [...] È drammatico vedere come già nel giudizio percettivo l'iconismo primario (per cui il giallo era quel giallo) sfumi in una eguaglianza generica (quel giallo è come tutti gli altri gialli che ho visto). La sensazione individuale si è già trasformata in classe di sensazioni "simili" [...]" (U. Eco, *Kant e l'ornitorinco*, cit., p. 95). Ciò che qui si contesta è che la trasformazione del "questo" percettivo, nella sua singolarità, in giudizio percettivo, porti lo stesso a divenire "classe di sensazioni simili".

³³ Le proposizioni linguistiche sono delle regole che tendono ad autoeliminarsi qualora l'ideale della riproposizione venga raggiunto.

³⁴ E si pensi inoltre al tema freudiano del *Wiederholungszwang* (coazione a ripetere), per non dire poi del valore della ripetizione a ritroso che riveste ne *Al di là del principio di piacere*.

³⁵ Non condividiamo perciò la posizione di Adorno, per il quale la musica è simile al linguaggio, ma non è linguaggio (cfr. TH. W. ADORNO, *Musik, Sprache und ihr Verhältnis im gegenwärtigen Komponieren*, in "Archivio di Filosofia", *Filosofia e simbolismo*, Roma, Fratelli Bocca Editori, 1956, p. 150 e sgg.).

³⁶ Cfr. U. Eco, *Introduzione a Estetica e teoria dell'informazione*, a c. di U. Eco, Milano, Bompiani, 1972, p. 9. Questo nonostante si nutrano molti dubbi sulla plausibilità di queste distinzioni di Hjelmslev.

³⁷ Cfr. *ivi*, p. 18.

³⁸ Cfr. *ivi*, pp. 20-1.

³⁹ *Ivi*, p. 24.

⁴⁰ Per gli strati linguistici della logica e della matematica non è qui il luogo di pronunciarsi relativamente alla questione che si dibatte.

⁴¹ Cfr. L. B. MEYER, *Significato in musica e teoria dell'informazione*, in U. Eco, *Estetica e teoria dell'informazione*, cit., p. 160.

⁴² *Ivi*, pp. 159-60.

⁴³ L. B. MEYER, cit., p. 160

⁴⁴ *Ivi*, cit. p. 163.

⁴⁵ *Ibid.*