

Eric Landowski

RISCHIARE NELLE INTERAZIONI

FRANCOANGELI



Eric Landowski

**RISCHIARE
NELLE
INTERAZIONI**

FRANCOANGELI

Nuova edizione aggiornata e ampliata

3^a edizione. Copyright © 2005, 2010 by FrancoAngeli s.r.l., Milano, Italy.

L'opera, comprese tutte le sue parti, è tutelata dalla legge sul diritto d'autore. L'Utente nel momento in cui effettua il download dell'opera accetta tutte le condizioni della licenza d'uso dell'opera previste e comunicate sul sito www.francoangeli.it.

Indice

1. Fra semiotica, antropologia e filosofia	pag. 7
1. Marginalità del senso, precarietà del soggetto	» 10
2. Fra insignificanza e insensatezza: il rischio accettato	» 14
2. Dalla programmazione alla strategia	» 17
1. Due forme di regolarità	» 18
2. Le condizioni dell'interazione strategica	» 22
3. Incertezze della manipolazione	» 26
3. Problemi di interpretazione e di frontiere	» 29
1. Dal tecnologico al politico	» 30
2. Regolarità dell'irregolarità	» 33
3. La parte del simbolico	» 36
4. Due forme di motivazione	» 40
4. Il regime dell'aggiustamento	» 47
1. Far essere, far credere, far sentire	» 48
2. Due forme di sensibilità	» 52
3. Chi perde vince	» 56

5. Prevedere l'inatteso, anticipare l'imprevisto	pag. 63
1. Rischi contingenti, rischi necessari	» 64
2. Punti di vista, aspetti e "stili di vita"	» 68
3. Il regime dell'incidente	» 73
4. Due forme di alea	» 78
6. A rischio del senso	» 87
1. Modello: relazioni sintattiche	» 87
2. Investimenti semantici	» 97
3. Al di qua dell'interazione, la coincidenza	» 103
7. Teorie dell'interazione e interazioni teoriche	» 111
Bibliografia	» 119
Indice delle nozioni	» 123
Indice delle cose e dei temi	» 125

1. Fra semiotica, antropologia e filosofia

Ponendosi l'obiettivo di rendere conto delle condizioni di emergenza del senso nelle pratiche e nei discorsi più diversi, la semiotica si presenta come una disciplina a vocazione empirica e descrittiva, insieme a parecchie altre nel quadro delle scienze umane. Vicina al contempo alla linguistica e all'antropologia, essa si è dotata di un metalinguaggio e di modelli che consentono di descrivere non le cose in quanto tali ma il modo in cui noi le rendiamo significative, proiettando su di esse uno sguardo che organizza i loro rapporti. Questo scarto, che costituisce la specificità della disciplina, stabilisce anche i suoi limiti: impedendoci di fare asserzioni sull'essere, ci limitiamo ad analizzare, a comparare, a interpretare i dispositivi simbolici attraverso i quali la realtà assume senso per i soggetti. Osservatori distanziati per scrupolo metodologico e relativisti per professione, saremmo allo stesso tempo distaccati e scettici per abitudine.

Ma tutto ciò forse è solo un'apparenza. Poiché malgrado tutte le nostre precauzioni epistemologiche e le difese metodologiche di cui ci circondiamo, una domanda originaria, assolutamente ingenua in confronto, rimane al contempo presente alla base della nostra interrogazione sul senso: è la questione del "senso della vita" – della vita stessa, né più né meno! Questa espressione, frequente fra le parole di Greimas, trova diversi equivalenti nei suoi scritti. Per esempio nelle prime pagine di *Semantica strutturale*, in cui si tratta del nostro modo di essere al mondo, in quanto mondo significativo. "Il mondo umano ci appare definibile essenzialmente come mondo

della significazione”: è sui diversi aspetti di questa realtà “dal carattere insieme onnipresente e multiforme” – la significazione come dimensione esistenziale della condizione umana – che l’autore “si mette a riflettere”¹.

Ma in questo caso, se l’interrogativo fondamentale sotteso alle nostre ricerche, anche le più empiriche, verte veramente sul “senso della vita”, se ciò che le giustifica o perlomeno le motiva dal più profondo è effettivamente di quest’ordine, in cosa consiste esattamente il genere di semiotica che facciamo, o al quale aspiriamo? In una semplice analitica dei discorsi e delle pratiche significanti? O piuttosto, i nostri scopi ultimi in realtà non oltrepassano questo quadro per così dire troppo modesto? Darsi come oggetto di riflessione ultima una questione così globale come quella della “situazione dell’uomo” – “letteralmente assalito dalle significazioni che lo sollecitano da ogni parte”, “dal mattino alla sera e dalla condizione prenatale fino alla morte”² – non induce forse a optare per un lavoro di tipo quasi filosofico, vicino alla fenomenologia?

Ognuna di queste opzioni ha i suoi sostenitori e sarebbe facile radicalizzare le differenze fra due atteggiamenti epistemologici, opponendo una scienza del testo, di assoluto rigore, a una riflessione più libera sull’esperienza del senso. Tuttavia, questa divisione può e anzi deve essere superata. Difatti, è anch’essa ampiamente illusoria. Non c’è da un lato una semiotica pura e dura, degna del nome di scienza, e dall’altro un approccio puramente impressionistico in quanto ancorato nel vissuto. Non è detto che una riflessione aperta alle ispirazioni o agli interrogativi filosofici e volta verso la dimensione esistenziale sia necessariamente meno rigorosa in termini di concettualizzazione e di procedure di analisi – meno “dura” – rispetto a un approccio centrato esclusivamente sulla descrizione dei testi-oggetti. E inversamente, anche il procedimento analitico più attento rispetto alle condizioni della propria scientificità (il più accurato in materia di metalinguaggio, il più orientato verso la formalizzazione e la modellizzazione, il più intransigente rispetto ai demoni dell’intuizione e del

¹ *Sémantique structurale*, Paris, Larousse, 1966 (trad. it., *Semantica strutturale*, Roma, Meltemi, 2000, pp. 21 e 23).

² *Op. cit.*, p. 23.

vissuto) non può essere in realtà molto più “puro” di quello del semiologo sospettato di lassismo solo perché si riconosce coinvolto da ciò che si nasconde dietro il suo oggetto di studio, ovvero dall’interrogativo sul senso o sul valore “della vita”. Infatti, anche se si opta per il primo atteggiamento, i modelli che ci si può sforzare di costruire per metterlo in pratica non sono e non possono mai essere, nel nostro campo, meri strumenti descrittivi, neutri e privi di contenuti. Anche i più generali, i più astratti e i meglio formalizzati sono in se stessi portatori di senso, e spesso di valori, di modo che, facendone uso, implicitamente asseriamo qualcosa sulle cose stesse, pur credendo di limitarci a ricostruire il senso dei testi e delle pratiche presi come oggetti.

È così, per esempio, per lo “schema narrativo”, nonostante sia uno degli strumenti di analisi meno contestati della semiotica come scienza del testo e, per estensione, come teoria dell’azione. Derivato dall’analisi del racconto popolare, ponendo l’*ordine* come dato primo e il suo ristabilirsi finale come un obiettivo in sé, è evidentemente portatore di una visione del mondo che implica una precisa “filosofia”. Lo stesso Greimas, pur caratterizzandolo come “un quadro formale in cui si iscrive il ‘senso della vita’”, non è stato forse il primo ad attribuirgli tutt’al più il valore di un modello “ideologico”³? Di certo non è una ragione sufficiente per rifiutarlo, ma, in compenso, tale riconoscimento mitiga inevitabilmente l’idea di una scienza semiotica pura, interamente deduttiva e senza compromessi. Non esiste una semiotica (né del resto qualsiasi altra scienza umana o sociale) del tutto libera da qualunque coinvolgimento con il senso; non c’è nessuno dei nostri strumenti di analisi che non sia in qualche misura contaminato dal proprio oggetto. Se questo aspetto salta agli occhi nel caso dello schema narrativo, è quasi altrettanto evidente per quanto riguarda lo “schema attanziale”, il quale deriva da una ben precisa concezione morale, ma anche psicologica, sociale, politica e persino giuridica, relativa allo statuto del *soggetto* in rapporto al suo “destinante”. E lo stesso di-

³ Cfr. A. J. Greimas, J. Courtés, *Sémiotique. Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*. Paris, Hachette, 1979 (trad. it., *Semiotica. Dizionario ragionato della teoria del linguaggio*. Torino, Paravia, Mondadori, 2007, voce “Narrativo (Schema –)”).

casi a proposito di configurazioni più specifiche, come quelle della “manipolazione” e della “programmazione”, di cui ci occuperemo fra breve.

Nelle riflessioni che seguono, si tratterà in effetti di confrontare tra loro diversi regimi di costruzione del senso, dei quali vedremo che sono legati, sul piano empirico, a diversi tipi di pratiche di interazione e, dal punto di vista teorico, ad altrettante possibili problematiche dell’interazione. Analizzando sia queste pratiche sia le modalità della loro teorizzazione in semiotica, avremo un duplice obiettivo. Innanzitutto un obiettivo di ordine tecnico: partendo dai modelli grammaticali (o narrativi) esistenti, cercheremo di completarli, aggiungendo alcuni nuovi strumenti di descrizione. Ma allo stesso tempo, tenuto conto delle osservazioni precedenti, ci interrogheremo a un livello più profondo sul significato e sulla portata antropologica di questi modelli. Nella loro diversità, essi rinviano, tanto quanto le pratiche di cui rendono conto, a distinte ontologie. Ognuno di essi implica uno specifico regime di relazione con il mondo. Quali sono dunque, caso per caso, le implicazioni in termini esistenziali? Questa riflessione sfocerà nella costruzione di un meta-modello di ordine più generale volto a esplicitare lo stile di risposta che ognuna delle configurazioni così messe in relazione dà, in definitiva, alla domanda sul “senso della vita”.

In generale, in quanto semiologi, stiamo attenti a non considerarci “filosofi”. Ciononostante, la natura stessa del nostro progetto – rendere conto dei modi esistenti di costruzione sociale del senso – ci porta a filosofare continuamente, in qualche modo per interposta persona, schematizzando i principi di costruzione del senso là dove il senso si crea. Ciò che qui vorremmo mettere in luce è proprio tale contenuto filosofico latente dei nostri modelli e la loro portata esistenziale – dimensioni generalmente mascherate dal carattere tecnico dei nostri strumenti e dei nostri scopi immediati.

1. Marginalità del senso, precarietà del soggetto

Per caratterizzare la nostra condizione, o per lo meno quella dello scrittore, Barthes aveva preso in prestito da Merleau-Ponty una for-

mula piuttosto strana, che anche Greimas amava ripetere, generalizzandola: esseri semiotici per natura, saremmo per natura “condannati al senso”⁴. Ma non sarà vero piuttosto che, lungi dall’imporci la sua presenza, il senso deve essere conquistato su uno sfondo più originario di non senso? Due tipi di esperienza molto comuni sembrano attestarci. Innanzitutto la noia, questo stato d’animo in cui il mondo, privo di senso, di interesse, di valore, dà l’impressione di essere assente, e in cui, correlativamente, il soggetto resta prostrato nella coscienza della propria incapacità di esistere. Poi l’esperienza del dolore, in cui, al contrario, l’intero universo sembra raccogliersi dentro i limiti del corpo proprio sotto forma della presenza dilagante del male che si ostina a tormentarci, e ciò in modo tanto più insopportabile in quanto ci appare privo di senso⁵.

A partire da tali stati di chiusura nell’insignificanza o nell’insensatezza, ci rendiamo conto di come l’esperienza del senso possa essere vista come un’opportunità di salvezza, una liberazione, una “scappatoia”, diceva Greimas⁶. Tuttavia, se il senso è ciò che può salvarci, come pretendere d’altra parte che vi siamo “condannati”? Paradosso puramente apparente, dovuto al semplice fatto che la formula tratta da Merleau-Ponty è ellittica. Per raccapezzarci, basta completarla: ciò a cui siamo condannati, è a *costruire* il senso. È solo al prezzo di questo sforzo che possiamo, da un lato, evitare che le cose si fissino in una continuità piatta in cui tutto rimarrebbe identico a se stesso, e sfuggire in tal modo al vuoto della noia, o, dall’altro lato, dominare il troppo pieno del dolore tentando di vincere la sensazione che niente abbia senso quand’anche l’eccesso di eterogeneità fra le componenti dell’esperienza tende a farci cogliere solo pura discontinuità. Condannati al lavoro della semiosi, tale è insomma la nostra condizione se vogliamo vivere come *soggetti* e

⁴ M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945 (trad. it., *Fenomenologia della percezione*, Milano, il Saggiatore, 1965, p. 29); R. Barthes, “Rasch”, in *Langage, discours, société. Pour Emile Benveniste*, Paris, Seuil, 1975 (trad. it. in *L’ovvio e l’ottuso*, Torino, Einaudi, 1985, pp. 287-299).

⁵ Cfr. A. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung* (1819), trad. it., *Il mondo come volontà e rappresentazione*, Bari, Laterza, 2006 (in particolare capitolo 57).

⁶ *De l’Imperfection*, Périgueux, Fanlac, 1987, II parte (trad. it., *Dell’Imperfezione*, Palermo, Sellerio, 2005).

non semplicemente sopravvivere come corpi, in uno stato vegetativo di letargia, spersonalizzati dall'assenza di relazione al valore, o ridotti a uno stato convulso di bestie torturate, prigioniere della presenza onnipotente del dolore.

Ma questa esperienza salvifica è possibile solo all'interno di uno stretto margine. Poiché, se la zona mediana che si estende fra Scilla e Cariddi – fra Dolore e Noia, fra l'esplosione del senso e il suo diluirsi nell'indifferenziato – può sembrarci, fintanto che riusciamo a rimanervi, come un mare tranquillo in cui la presenza del senso sarebbe quasi ovvia, il non-senso, vicinissimo, è sempre in agguato. Non c'è alcun pessimismo di principio dietro questa visione un po' drammatica. Essa scaturisce dalla precarietà delle condizioni stesse dell'emergenza del senso. Affinché il senso possa emergere, occorre, lo sappiamo almeno a partire da Saussure, che si possano cogliere differenze pertinenti, il che suppone la messa in relazione di elementi fra loro comparabili. Ora, due elementi possono essere considerati come "differenti", e lo scarto che li separa è in grado di produrre senso solo a condizione di poterli considerare altrettanto bene, da un altro punto di vista, come identici: essi possono differire fra loro solo in quanto partecipano a un ordine di cose che, essendo loro comune, li rende comparabili. Dire che il colore del cielo oggi è diverso da quello di ieri alla stessa ora non ha niente di ozioso, dal momento che possiamo rapportare l'uno all'altro e constatare l'effetto di senso che risulta dal loro contrasto; ma dire di questo stesso colore che esso differisce dalla forma delle nuvole che passano non ha alcun senso, per mancanza di una dimensione comune che giustifichi una tale messa in relazione. Presupponendo un equilibrio precario fra identità e differenza – o, sul piano della percezione, fra continuità e discontinuità – il senso si configura di conseguenza, anch'esso – come il soggetto – solo all'interno di uno stretto margine, in una zona mediana in cui le cose non ci appaiono né come tutte fastidiosamente simili le une alle altre né come insopportabilmente prive di legami fra loro.

Ciò significa che il fatto che noi percepiamo il mondo a volte disforicamente, come insignificante o insensato, altre volte euforicamente, come carico di senso, non dipende semplicemente e unicamente da umori soggettivi, mutevoli e inesplicabili: né la noia né il

dolore, né il loro superamento, sono privi di fondamento. Essi vanno di pari passo con la diversità di regimi di presenza e di interazione all'interno dei quali si inscrivono i nostri rapporti con il mondo e con gli altri, regimi da cui deriva anche la possibilità di cogliere il senso nell'esperienza quotidiana, così come al contrario la sua dissoluzione nell'indifferenziato o, ancora, la sua esplosione nell'incoerenza. Comparare fra loro i diversi regimi di costruzione del senso sottesi al nostro modo di essere al mondo e di interagire con ciò che ci circonda o con coloro che ci stanno affianco dovrebbe pertanto far luce sulla nostra condizione di esseri semiotici, e permettere forse di immaginare i principi di un *saper vivere* semioticamente fondato. Né distacco totale che provocherebbe la riduzione di ogni alterità all'identico né immersione cieca nel vissuto, che impedirebbe di legare gli elementi fra loro, la semplice coscienza che c'è del senso presuppone un rapporto d'interazione equilibrato, per così dire alla pari, fra mondo e soggetto: a distanza da se stesso, ma non troppo – a contatto con le cose e con gli altri, ma anche in questo caso non troppo.

In *Dell'Imperfezione*, Greimas interpreta i passaggi e soprattutto le rotture fra momenti di apparizione del senso e movimenti di riflusso nel non senso. Lo fa nei termini di una dialettica fra continuo e discontinuo alla base della nostra percezione e dell'interazione con il mondo circostante⁷. Meglio, egli indica anche ciò che può risultarne dal punto di vista di un'etica e di un'estetica della pratica del senso, abbozzando così, sulla base di postulati strettamente semiotici, una filosofia relativa se non alla vita in generale, quanto meno al valore esistenziale dei diversi “stili di vita” possibili in quanto regimi distinti di relazione al senso. A uno stile catastrofista oscillante fra rassegnazione

⁷ Cfr. A. J. Greimas, *op. cit.*, e il nostro commento in *Passions sans nom* (Paris, PUF, 2004, pp. 49-56, “Pour une sémiotique sensible”), in cui stabiliamo la distinzione, qui ripresa, tra due forme del non-senso, una legata al *continuo* – successione monotona, “routine” retta dalla necessità, che produce per eccesso di coesione il “desemantizzato” (l'insignificanza e la noia) – l'altra al *discontinuo* – successione caotica di “accidenti” retta dal caso, che produce per eccesso di eterogeneità l'“insensato” (nel piacere o nel dolore) –, e correlativamente tra due modi di emergenza del senso, uno fondato sull'apparizione del *non continuo*, organizzazione retta da scelte non necessarie (la “fantasia”) che tende verso il “melodico”, l'altro sull'instaurazione di un *non discontinuo*, concatenazione retta da un ordine non aleatorio (l'“abitudine”), che tende verso l'“armonico”.

all'insignificanza e attesa dell'abbaglio, Greimas oppone un atteggiamento volontaristico fondato sull'esercizio di un "fare estetico" che mira alla costruzione consapevole di un mondo significante. Amplieremo qui questa riflessione mettendo l'accento su una nozione raramente presa in considerazione all'interno delle problematiche che cercano di cogliere il legame fra i principi di costruzione del senso e le modalità di interazione: la nozione di *rischio*.

2. Fra insignificanza e insensatezza: il rischio accettato

Certo, il rischio non è molto apprezzato ai nostri giorni, né come nozione né, tanto meno, come valore. Solo il suo contrario, la "sicurezza", è all'ordine del giorno. È essa che si desidera, che si esige, che si impone in tutti i campi. In suo nome, si giustifica ormai quasi tutto, dal controllo minuzioso dei comportamenti individuali, ivi compresi quelli che potrebbero ritenersi i più innocui e inoffensivi, fino alle peggiori violazioni del diritto internazionale. Eppure, per quanto prudente possa essere un comportamento, per quanto siano meticolose le precauzioni di cui ci si circonda, un'interazione, qualunque sia la natura e lo statuto di ciò con cui o coloro con i quali si entra in relazione, non è mai e non può mai essere totalmente esente da rischi, né per sé né per l'altro. Questa constatazione non tradisce una visione pessimista, non più di quella relativa all'alternativa fra senso e non senso; essa traduce una necessità strutturale secondo la quale non si può evitare un determinato rischio senza accettarne allo stesso tempo un altro.

Per premunirsi per esempio contro il pericolo di incidenti automobilistici, ossia per evitare certi rischi legati a una miriade di piccole incertezze, si prendono mille precauzioni ormai codificate sotto forma di altrettanti divieti di ordine pubblico – divieto di accelerare, di rallentare, di superare, di girare – il cui esito logico sarebbe il divieto totale di uscire di casa. Al rischio sempre possibile di morte d'incidente, comparsa della discontinuità assoluta (e insensata), si sostituisce così, a medio termine, una morte certa, per paralisi del corpo e pietrificazione del senso in una continuità che esclude ogni rottura, ma allo stesso tempo anche ogni differenza generatrice di senso o di valore. Che nes-

suno si muova, e tutti avranno se non la vita salva perlomeno una fine tranquilla, una morte altrettanto *indifferente* (e quindi insignificante) che la vita che l'avrà preceduta. Lungi dall'eliminare il rischio come molti sembrano desiderare, la prudenza estrema che ispira l'ossessione regnante per la pubblica sicurezza non fa quindi che esprimere la preferenza comunemente diffusa per un certo tipo di rischi, in opposizione ad altri. Morire di morte lenta accanto al focolare, o di piacere e quindi in seguito di dolore, ma a tutta velocità? Se l'alternativa restasse una questione di preferenze morali ed estetiche personali, la scelta sarebbe libera. Non lo è più in una società che, facendo della sicurezza il suo valore supremo, non solo si adopera per assicurare la legittima protezione di ognuno contro le imprudenze o la malvagità altrui ma si fa anche carico di salvaguardarci dai rischi che possiamo scegliere di assumere nei confronti di noi stessi.

Sarebbe tuttavia troppo semplicistico opporre termine a termine, come se si trattasse delle uniche scelte possibili, una morale sociale conservatrice, d'ispirazione femminile (o per essere più precisi, una morale da pessima madre di famiglia), fondata esclusivamente sulla prudenza, e un atteggiamento individualista di ispirazione romantica teso verso l'esplorazione dell'ignoto, il superamento dei limiti, la creazione del nuovo, e che quindi valorizza per principio l'assunzione di rischio. Applicate alla lettera, né l'una né l'altra di queste opzioni durerebbero a lungo. Da un lato, una società che, nel nome della conservazione della vita, permettesse ai suoi membri di agire solo sulla base di certezze assolute si condannerebbe a un immobilismo mortale; ma d'altro canto, nessun individuo, per quanto amante delle scoperte o delle sensazioni forti e per quanto "irresponsabile" sia, può lanciarsi a lungo all'avventura senza un minimo di precauzioni... Di nuovo, dunque, è solo all'interno di un margine abbastanza stretto che si situa la zona dell'azione possibile, sul piano sociale come sul piano individuale. Questa zona è quella del *rischio accettato*, nella relazione con il mondo, con l'altro, con se stessi: né rifiuto di ogni rischio, poiché esigere di prevedere l'imprevedibile o semplicemente imporre troppe precauzioni prima di agire condurrebbe a paralizzare ogni velleità d'azione, né pura sottomissione al caso, visto che troppa tolleranza di fronte all'incertezza avrebbe ogni probabilità di condurre rapidamente alla catastrofe. Ma fra rifiuto categorico, e illusorio, di ogni rischio e

accettazione senza riserve, e folle, del puro caso, restano ancora da stabilire la natura e il grado di probabilità dei rischi che si accettano di assumere in ogni circostanza particolare.

Da un punto di vista generale, le scelte che si possono effettuare a tale proposito (nella misura in cui le situazioni concrete permettono di scegliere) si riducono all'opzione fra diversi *regimi di interazione*, e di conseguenza, fra dei *regimi di senso* distinti. Questi due livelli sono intimamente legati fra loro. Da una parte, è facile constatare empiricamente che più si cerca di guadagnare in termini di sicurezza sul piano pragmatico dell'interazione, più ci si espone, in generale, al rischio di perdere sull'altro piano, quello della produzione di senso. E viceversa. D'altra parte (e soprattutto), per quanto grande sia la varietà fra le forme manifeste dell'interazione, la loro analisi ci consentirà di far apparire che questa diversità rinvia a un numero molto limitato di principi elementari, relativi al modo di costruire i rapporti del soggetto con il mondo, con l'altro, con se stesso, ciascuno dei quali coinvolge implicitamente una determinata concezione del senso. È a partire da queste ipotesi che confronteremo, sul piano della teoria del senso, i presupposti e le implicazioni di regimi di interazione molto diversi fra loro ma che, considerati tutti insieme, formano un sistema.

Tradizionalmente, la semiotica narrativa riconosce due sole forme di interazione: da un lato l'“operazione”, o azione programmata sulle cose, fondata, come ci sforzeremo di mostrare, su certi principi di *regolarità*, dall'altro la “manipolazione” strategica, che mette in relazione dei soggetti sulla base di un principio generale di *intenzionalità*. Riprendendo le definizioni classiche di questi due regimi, cominceremo con il far emergere alcuni dei problemi che esse lasciano irrisolti (*infra* Capitolo 2 e 3). Ma in seguito ci dedicheremo soprattutto a mostrare che se si vuole rendere conto in modo un po' completo delle pratiche effettive di costruzione del senso nell'interazione, è necessario introdurre accanto a queste due prime configurazioni almeno un terzo regime, basato su un altro principio, quello della *sensibilità* propria agli interattanti: il regime dell'“aggiustamento” (Capitolo 4). Resterà allora da verificare se l'insieme costituito dall'articolazione di questi tre regimi sia sufficiente o se la logica del modello così abbozzato richieda ancora qualche complemento (Capitoli 5, 6 e 7).

2. Dalla programmazione alla strategia

Concentrandosi sulle condizioni di emergenza del senso a esclusione di questioni d'ordine ontologico, la prospettiva semiotica autorizza, in linea di principio, ad accontentarsi di concetti a vocazione puramente "operativa" (ovvero concetti che offrono tutt'al più un valore discriminatorio sufficiente per permettere di descrivere i discorsi, i sistemi di pensiero o le pratiche significanti), senza ritenere necessario interrogarsi sul loro grado di validità in rapporto a ciò che potrebbe definirsi l'"essere" stesso delle cose in termini filosofici. Detto questo, in semiotica come altrove, i concetti sono utilizzabili in maniera efficace solo a condizione d'essere ben costruiti – cosa che implica evidentemente, che lo si voglia o meno, un minimo di riflessione sui loro fondamenti.

Nel caso specifico, l'opposizione fra "operare" e "manipolare" (e di conseguenza, fra programmazione e strategia) si comprende solo in riferimento a una serie di distinzioni più elementari che la fondano, almeno intuitivamente. Se la nozione stessa di *azione* implica in ogni caso l'idea di trasformazione del mondo, è possibile localizzare, osserva Greimas, gli effetti trasformativi dell'agire sull'uno o l'altro di due piani distinti¹. Talvolta agiamo direttamente sul mondo materiale, per esempio spostando cose, assemblandole o separandone le parti, realizzando cioè congiunzioni o disgiunzioni con il risultato di *far essere* nuove realtà (costruire o distruggere un muro, una casa,

¹ Cfr. A. J. Greimas, J. Courtés, *Semiotica. Dizionario ragionato della teoria del linguaggio*, *op. cit.*, voci "Fare", "Manipolazione", "Operazione".

una città) o di modificare gli stati di certi oggetti esistenti (accendere o spegnere una lampada, congelare o scongelare del cibo)². Altre volte al contrario deleghiamo ad altri la realizzazione di questo genere di operazioni pragmatiche: la nostra azione si limita in tal caso a fare in modo che un altro agente li esegua, e il “far essere” cede allora il posto al *far fare*.

Mentre nel primo caso l’azione si analizza come un processo articolato in termini di interoggettività e di esteriorità, nel secondo, l’agire si definisce in termini di intersoggettività e interiorità: *operare*, è agire dall’esterno (generalmente esercitando una forza) sulla localizzazione, la forma, la composizione o lo stato di un oggetto; al contrario, *manipolare*, è sempre in qualche misura intromettersi nella “vita interiore” dell’altro, è cercare (generalmente attraverso la persuasione) di influire sui motivi che un altro soggetto può avere per agire in un senso determinato. In altri termini, mentre l’operazione si confonde, dal punto di vista narrativo, con la realizzazione di una performance che ha per effetto diretto di trasformare un certo “stato di cose”, la manipolazione mira a trasformare il mondo mediante un preliminare modellamento strategico relativo, se non sempre agli “stati d’animo”, per lo meno alla *competenza* di un altro soggetto, al “voler fare” che lo condurrà in definitiva ad agire, sia operando effettivamente in prima persona sul mondo in quanto tale, sia manipolando a propria volta un altro soggetto, sia ancora secondo qualche altra procedura che resta per il momento da identificare e da descrivere.

1. Due forme di regolarità

Riprendiamo prima di tutto la problematica dell’azione intesa come *operazione*, ovvero in quanto “far essere”: come rendere conto, nel quadro di una riflessione sul senso, della possibilità di agire sulle cose? Occorre procedere per riduzioni successive.

² Cfr. F. Bastide, “Le traitement de la matière. Opérations élémentaires”, *Actes Sémiotiques*, IX, 89, 1987 (trad. it., “Il trattamento della materia”, in P. Fabbri, G. Marro-ne, *Semiotica in nuce*, vol. II, Roma, Meltemi, 2001).

Semioticamente parlando, perché un soggetto possa operare su un qualunque oggetto, è necessario che questo oggetto sia “programmato”; ma la nozione di programmazione rinvia essa stessa all’idea di “algoritmo di comportamento”; e a sua volta questa idea si traduce, in termini di grammatica narrativa, nella precisa nozione di *ruolo tematico*. Un apparecchio elettronico, per esempio, ha il suo “programma”, un animale i suoi “istinti”, un artigiano il suo “mestiere”, e così di seguito: altrettanti ruoli tematici che non solo delimitano semanticamente delle sfere di azione particolari ma che, in alcuni contesti, saranno inoltre considerati in grado di prefigurare sin nei minimi dettagli la totalità dei comportamenti che ci si possono aspettare da parte degli attori (umani o meno) che ne sono investiti. È così in particolare nell’universo del racconto popolare, in cui l’identità di ogni attore, concepita in maniera radicalmente sostanzialista, si riduce alla definizione di un ruolo tematico-funzionale dal quale, per costruzione, che si tratti di cosa o persona, non si può uscire in alcun modo. Se tale personaggio è definito come “pescatore”, pescherà e non farà altro che pescare; e se talaltro è “re”, farà il re e nient’altro che il re: ognuno si limita insomma a *réciter sa leçon*³.

Si è spesso rimproverato a questo modello il suo carattere (deliberatamente) meccanicista – e infatti solo nelle fiabe, o nelle loro modellizzazioni più elementari, i re, con il pretesto di essere re, non fanno altro che regnare... Ma si deve anche riconoscere, in compenso, la grande sicurezza che esso offre. Se per ipotesi il partner o l’avversario con cui ho a che fare, o l’oggetto sul quale o con il quale voglio operare, agisce conformemente a un programma di comportamento determinato da cui non sarebbe in grado di deviare (e non, per esempio, in funzione di una soggettività cangiante la cui caratteristica sarebbe di sfuggire a ogni sicura previsione), e se di conseguenza sono in grado di anticipare il modo in cui agirà, o reagirà alle mie iniziative, posso allora interagire con esso con una certa tranquillità. In ogni caso, posso calcolare in modo abbastanza esatto i rischi che corro confrontandomi con esso.

³ “Ripetere la propria lezione a memoria”, formula cara a J.-Cl. Coquet (cfr. *Le discours et son sujet*, Paris, Klincksieck, 1984).