

## Semioetica e salute della vita\*

Susan Petrilli

### 1. *Fare stare bene la semiosi — fare stare bene la vita*

In un recente convegno dell'Associazione italiana di semiotica (Torino, 31 ott.-1 nov. 1997) Umberto Eco, in una tavola rotonda dedicata alla storia della semiotica, disse a un certo punto: "Come per un medico, comunque faccia medicina, l'obiettivo è pur sempre quello di fare stare bene la vita, così per il semiotico, comunque faccia semiotica, l'obiettivo è quello di fare stare bene la semiosi". Un'affermazione questa che non si trova nei suoi libri e che quindi proprio con il suo sconfinare indica spiragli e aperture nell'ambito della semiotica standard. È interessante la corrispondenza che viene a stabilirsi in questa frase tra semiosi e vita, ma anche fra medicina e semiotica. È la corrispondenza, su cui Sebeok particolarmente insiste (ma il riferimento a Sebeok probabilmente non era nelle intenzioni di Eco), tra segno e mondo vivente: e c'è anche il richiamo alla connessione fra riflessione sui segni e semeiotica medica, la quale, secondo Sebeok, è una delle più antiche branche della semiotica, anzi quella con cui essa prese l'avvio.

Ma noi qui ricordiamo quest'espressione non tanto per questi motivi ma perché, guardando oltre Sebeok e forse sfuggendo alle intenzioni di Eco, essa allude ad una grossa responsabilità del semiotico e conferisce alla scienza dei segni un impegno di ordine pratico, meglio forse, di ordine etico. Considerata secondo questa prospettiva, la semiotica può affrancarsi dalla sua tendenza, spesso dominante, verso forme di gnoseologismo o verso forme di positivistica adeguazione all'essere delle cose o, peggio ancora, di servile disponibilità al rafforzamento e alla riproduzione — tramite lo studio del meccanismo di funzionamento dei segni — degli attuali rapporti di potere e di controllo della comunicazione-produzione.

C'è un'altra frase che Eco disse nello stesso contesto in cui di nuovo ritorna il riferimento alla medicina, alla salute e alla vita del corpo: "Tutte le malattie hanno i semiotici tranne l'anoressia". Questa seconda affermazione in qualche maniera ridimensiona e attutisce lo slancio etico della prima; e fa di nuovo ricadere sulla semiotica il sospetto della sua tendenza a ritenersi onnisciente, e dunque di nuovo del suo incorreggibile vizio di gnoseologismo. La semiotica sarebbe una scienza fagocitante e onnivora. Ma ciò che più può preoccupare nei confronti di questa raffigurazione del semiotico come soggetto a tutte le malattie tranne che all'anoressia è il rapporto che viene a stabilirsi fra lui e ciò che è altro. Sembrerebbe non esserci nulla che possa sottrarsi alla voracità del semiotico e alla sua capacità di assimilazione di qualsiasi cosa.

Eppure per fare stare bene la semiosi e, aggiungiamo noi, dunque la vita, necessita una grande disponibilità di ascolto, una grande capacità di apertura verso l'altro, apertura che non è soltanto di ordine quantitativo (il carattere onnicomprensivo della semiotica globale) ma anche di ordine qualitativo. L'interpretazione semiotica e a maggior ragione quella metasemiotica dello studioso di

segni non possono prescindere da un rapporto dialogico con l'altro, che è la condizione per la quale la semiotica, pur orientandosi come semiotica globale, privilegi, in questo orientamento, il movimento di apertura piuttosto che quello di fagocitazione e chiusura, privilegi il movimento di detotalizzazione piuttosto che quello di totalizzazione.

È proprio l'alterità che, come soprattutto Lévinas ha dimostrato, costringe la totalità a riorganizzarsi sempre di nuovo in un processo che la rapporta a ciò che Lévinas chiama l'"infinito", ma che noi potremmo anche, con Peirce, ricondurre al concetto di "semiosi illimitata". Questo rapporto con l'infinito non è un rapporto di ordine unicamente conoscitivo ma un rapporto di coinvolgimento e di responsabilità, al di là dell'ordine costituito, dell'ordine simbolico, delle convenzioni e delle abitudini, con ciò che è massimamente refrattario alla totalità e cioè l'alterità di altri, dell'altra persona, non in quanto un altro io come noi, un altro *alter ego*, un appartenente alla medesima comunità, ma altri nella sua estraneità, diversità, differenza, a cui non si può, malgrado tutti gli sforzi e le garanzie dell'identità dell'io, essere indifferenti.

Quest'aspetto orienta la semiotica dandogli una progettazione che non è quella di questa o di quest'altra ideologia ma che concerne la presa di coscienza e il comportamento conseguente della responsabilità che l'essere umano in quanto "animale semiotico" ha nei confronti dell'intera semiosi del pianeta. In questo senso bisogna che la semiotica globale, adeguatamente fondata sulla base di una semiotica cognitiva, si apra rispetto ai due sensi — quello quantitativo e quello teoretico dei primi due —, verso un terzo senso di ordine etico caratterizzandosi come "semioetica".

Questa tricotomia della semiotica ci sembra importante, e anche decisiva, per la realizzazione del suo impegno nei confronti della "salute della semiosi" e per la sua disponibilità alla comprensione dell'intero universo semiotico non disgiunta, evidentemente, dalla disponibilità all'ascolto e alla critica: 1) semiotica cognitiva; 2) semiotica globale; 3) semioetica.

## *2. L'umano come segnico e il segnico come umano*

In considerazione di quanto abbiamo detto possiamo situare la semiotica nell'ambito di un nuovo umanesimo a cui essa partecipa sia come impegno pragmatico sia come capace, più di quanto non abbiano fatto finora le scienze umane, di una fondazione che faccia saltare i separatismi scientifici e attraverso l'intreccio di scienze naturali, logico-matematiche e storico-sociali mostri l'inseparabilità della problematica dell'umanesimo da quello dell'alterità.

Un nuovo umanesimo, come Lévinas ha più volte nei suoi scritti mostrato e in particolare nel suo libro del 1978, *L'umanesimo dell'altro uomo*, che è interamente dedicato a tale questione, non può non essere che un umanesimo dell'alterità. Alla rivendicazione dei diritti umani incentrati sull'identità, rivendicazione finora dominante e che ha lasciato fuori dai "diritti umani" i diritti altrui, va contrapposto un umanesimo in cui i diritti dell'altro siano in primo luogo riconosciuti. Si tratta non solo di diritti dell'altro *dall'io*, ma dell'altro *dell'io* stesso, il quale spesso rimuove,

soffoca, cancella e ghettizza la propria stessa alterità sacrificandola al raggiungimento di una identità, che, in tal modo, non può che essere fittizia e destinata a frantumarsi.

La semiotica contribuisce a tale umanesimo mostrando l'ampiezza e lo spessore della rete segnica che collega l'uomo ad ogni altro uomo. Ciò sia sul piano sincronico (la mondializzazione della comunicazione spinge ormai al massimo tale collegamento), sia sul piano diacronico, dato che in ogni evento, comportamento, ogni decisione individuale, anzi nell'intero destino dell'individuo, è coinvolta la specie umana dalle sue manifestazioni più remote a quelle più recenti e più prossime, sia nel suo passato, sia nel suo futuro evolutivo, sul piano biologico e storico-sociale. Questa rete riguarda la biosfera che l'uomo ha costruito, quella della sua cultura, dei suoi segni, dei suoi simboli, dei suoi artefatti, ecc., ma la semiotica globale mostra che questa semiosfera è parte di una semiosfera più ampia, la semiobiosfera dalla cui rete l'uomo non è mai uscito né potrà mai uscire in quanto essere vivente.

La semiotica ha il merito di aver mostrato che tutto l'umano è segnico. Di più: tutto il vivente è segnico. Fin qui la semiotica cognitiva e la semiotica globale. La semioetica consiste nello spingere questa consapevolezza facendola diventare responsabilità. Ciò significa orientare il comportamento segnico dell'uomo verso la possibilità che se tutto l'umano è segnico, tutto il segnico sia, a sua volta, umano. E questo impegno umanistico non è più l'affermazione dell'identità dell'uomo e dunque per nulla, ancora una volta, una forma di antropocentrismo, ma, al contrario, una radicale operazione di decentramento, di rivoluzione copernicana, anzi, come direbbe Welby, di superamento dello stesso "eliocentrismo" nella direzione di una visione cosmica. Infatti, come abbiamo detto, qui nella responsabilità dell'uomo, e, quindi, nell'umanesimo, è in gioco soprattutto l'alterità, l'alterità non solo del prossimo, o dell'ormai vicinissimo altro uomo degli antipodi, ma l'alterità anche del più lontano, sul piano genetico, essere vivente.

Roman Jakobson, riformulando il detto terenziano, "*homo sum et nihil umani a me alienum est*", disse, "*linguista sum et nihil linguisticae a me alienum est*". Ebbene, quest'impegno, da parte del semiotico, ad occuparsi di tutto ciò che è linguistico, anzi, che è segnico (e segnico non solo nell'ambito dell'antroposemiosi e neppure nell'ambito della sola zoosemiosi, ma all'interno dell'intera semiobiosfera) va inteso non soltanto in senso conoscitivo ma anche in senso etico in cui occuparsi non significa semplicemente interessarsi di un tema, ma vale come nell'accezione "occuparsi di una persona", "prendersi cura".

Da questo punto di vista, questo prendersi cura, questa responsabilità senza delimitazioni di appartenenza, di vicinanza, di comunanza, di comunione, non è neppure dovuta al fatto di essere "linguista" o di essere "semiotico". Potremmo dire, a differenza di quanto dice Jakobson, che non in quanto linguisti o semiotici di professione consideriamo che niente di ciò che è segnico "*a me alienum est*". Possiamo, invece, ben lasciare immutato l'inizio del detto originale terenziano e dire:

"*homo sum*", e dunque, in quanto animale non solo *semiosico*, come gli altri, ma anche come *unico* animale *semiotico*, niente di ciò che è semiosico, perlomeno sul pianeta, "*a me alienum est*".

La semioetica non ha da proporre qualche programma secondo cui finalizzare il proprio comportamento, qualche decalogo, qualche formula da rispettare in maniera più o meno sincera, più o meno ipocrita. Da questo punto di vista, essa è esterna tanto agli *stereotipi* quanto alle *norme*, quanto all'*ideologia*. Essa si presenta, semmai, come *critica* degli stereotipi, come critica delle norme, come critica dell'*ideologia* e conseguentemente dei tipi di valore che particolarmente Morris nella sua tripartizione del libro *Significazione e significatività* è riuscito a caratterizzare.

La semioetica si presenta come critica che ha come sua specifica vocazione quella di mostrare reticolati segnici lì dove sembrava che non ce ne fossero, connessioni, implicazioni, coinvolgimenti e intrichi, da cui non è possibile defilarsi, laddove sembrava che ci fossero separazioni, confini precisi, distanze, con i relativi alibi a salvaguardia di una responsabilità ben delimitata e di una coscienza che può presentarsi nella forma della buona coscienza, della coscienza pulita.

Abbiamo indicato (Petrilli 1998, nuova ed. 2000) semioetica anche come "teleosemiotica". Qui la componente "*telos*" non indica qualche valore o qualche fine prestabilito, qualche fine ultimo, qualche *sommum bonum*. Il *telos* invece qui è quello della semiosi in quanto tale: come movimento fuori dalla totalità, fuori dalla sua chiusura, come trascendenza rispetto all'essere dato, come semiosi illimitata, come movimento verso l'infinito, come desiderio dell'altro. Il compito precipuo della semioetica è quello di mostrare l'illusoria pretesa di differenze indifferenti.

### 3. *Semioetica e critica della forma sociale dominante*

La semiotica, non come scienza ma come atteggiamento, nasce e si sviluppa nell'ambito dell'antroposemosi. Essa è dunque collegata non con l'*Umwelt* fissa per ogni specie, propria degli altri animali, ma con la capacità di modellazione specie-specifica dell'uomo, il quale è capace di produrre più mondi. La semiotica si decide all'interno del mondo di volta in volta prodotto, storicamente e socialmente, dall'uomo. La semiotica è un fatto di specie. Ma la sua effettiva possibilità di realizzazione, di approfondimento, di presa di coscienza è, invece, un fatto di ordine storico-sociale. La nostra *Umwelt* è un prodotto storico-sociale. E dunque anche ogni possibilità di trasformazione o ipotesi alternativa trova in essa, cioè nella realtà storico-sociale così come si è andata determinando, le sue effettive basi, il suo punto di partenza, i suoi termini di confronto, i materiali da impiegare nella critica e nella progettazione.

Di conseguenza, il lavoro critico della semioetica rivolta, come abbiamo detto, a mostrare l'illusorietà di differenze reciprocamente non indifferenti, di evidenziare, al contrario, l'implicazione, nelle scelte di ciascuno, del destino, in ultimo analisi, dell'intero pianeta, deve necessariamente partire dall'analisi e dalla messa in discussione spregiudicata della forma sociale in

cui essa attualmente viene proposta. La semioetica deve partire dal punto storico-sociale in cui siamo e dunque prendere l'avvio da una lucida riflessione sulla nostra contemporaneità.

In questa operazione, la semioetica si trova avvantaggiata dal fatto che la mondializzazione della comunicazione-produzione ha già proceduto a una tale omologazione nella modellazione delle forme sociali di produzione, che si può ormai parlare, per tutto il pianeta, di un unico tipo di mercato, di un'unica forma di produzione, di un unico tipo di consumo con la conseguente omologazione non solo dei comportamenti, delle abitudini, delle mode (anche nel senso di "modo di vestire"), ma anche dell'immaginario. Si può dire che nell'attuale forma di produzione ormai dominante fino al punto da includere l'intero pianeta, alla differenza in termini di *alterità* si va sempre più sostituendo la differenza in termini di *alternativa*.

Il vantaggio che una situazione del genere comporta consiste nel fatto che l'analisi si trova di fronte qualcosa di unitario e di conseguenza non deve rivolgere, disperdere le proprie energie a una molteplicità di aspetti. "Vantaggio" qui suona anche in senso ironico perché si tratta del fatto che ci si trova di fronte ad un'unica realtà: è il vantaggio del *monologismo*, il quale però si ritorce in difficoltà di critica. E' il plurilogismo che la favorisce l'interpretazione e la messa in discussione. La possibilità di critica da parte della semioetica è resa, dunque, estremamente difficile dal fatto che essa deve procurarsi strumenti concettuali che non sono già a portata di mano, deve costruirsi categorie che non sono quelle dominanti, che deve avvalersi di ipotesi le cui basi non sono già gratuitamente fornite dal senso comune.

Noi riteniamo che la semioetica sia lo sguardo di più ampia portata di cui quell'animale semiotico che è l'uomo può essere capace. Di questa capacità, in un testo dedicato ai lineamenti di una teoria dei segni, bisognava non solo rendere conto ma, forse oggi più che mai, anche evidenziarne l'esigenza e l'imprescindibilità. Come questo sguardo teleosemiotico debba procedere in maniera dettagliata e articolata nei confronti della nostra attuale forma sociale, non è compito di uno studio come questo rivolto soltanto a stabilire i tratti generale e le basi della semiotica. Ma occupandosi, appunto, di basi, era bene che si dicesse, e l'abbiamo voluto dire come conclusione, che necessariamente la semioetica deve partire dall'analisi quanto più è possibile rigorosa oltre che precisa della situazione attuale della forma sociale dei rapporti di comunicazione-produzione.

\* Published in: *Il secondo rinascimento. Logica e industria della parola. Cultura, arte, impresa, politica, finanza, comunicazione. Stress. La clinica della vita.* Atti del congresso internazionale, 10-12 maggio 2002, n. 95, marzo 2003, pp. 119-123, Spirali, Vel.

