

Verso un *socialismo delle distanze*?

Idioritmie e progettazioni sociali tra Rossi-Landi e Barthes

Giorgio Borrelli

Abstract. In this article, I will propose a dialogue between Ferruccio Rossi-Landi and Roland Barthes. Focusing on the relationship between the individual and society, the Barthesian concept of “*diet*” – understood as a “life regime” – will be analyzed considering Rossi-Landi’s concept of “*programme*” – understood as “organized semiosis”. This parallel will be further developed through a comparison between Barthes’ concept of “*rhythm*” – understood as *moving form* – and Rossi-Landi’s concept of “*social reproduction*” – i.e., the *developing form* of any society.

In his course *Comment vivre ensemble* (1977-1978), Barthes proposed considering *Idiorhythm* as the basis for a utopian *socialism of distance*. Building on this idea, I will try to read Idiorhythm as a social form based on a disinterested relationship with the other, i.e., as a social form based on Rossi-Landi’s concept of “*excess*” [*eccedenza*], which is the human capacity to transcend social programming by creating new forms of semiosis.

1. Il fantasma dell’*idioritmia*

In questo articolo proverò a sviluppare un dialogo – come il titolo suggerisce – tra Ferruccio Rossi-Landi e Roland Barthes. Il rapporto *io-altri* – sociologicamente, il rapporto *individuo-società* – costituirà il *fantasma*, lo *scenario*, intorno a cui si articolerà questo dialogo. Per Barthes, infatti, il fantasma è uno scenario e il corso al Collège de France *Comment vivre ensemble* [*Come vivere insieme*] (1977-1978) inizia riprendendo la dichiarazione finale della *Leçon*¹: far partire la ricerca – e l’insegnamento – da un *fantasma* [*fantasme*]; un concetto psicanalitico che rimanda direttamente alla *Phantasie* freudiana². Il fantasma è uno “scenario molto positivo che mette in scena il positivo del desiderio, che conosce solo elementi positivi” (Barthes 2002a, p. 29)³. Inoltre, il fantasma è “un ritorno di desideri, di immagini, che vagano, si cercano in voi, anche per tutta una vita, e spesso si cristallizzano solo attraverso una parola. La parola, significante maggiore, indotto dal fantasma alla sua esplorazione” (*ivi*, p. 30).

Vivre ensemble – due parole – delineano il fantasma, il desiderio che anima il primo corso tenuto da Barthes al Collège de France; ma la parola che cristallizzerà – o, come dice lo stesso Barthes, farà *lavorare* – questo fantasma sarà “*idioritmia*” [*Idiorhythmie*]. Un concetto ispirato dalla lettura de *L’été grec* di Jacques Lacarrière (1976) e che si può tradurre – approssimativamente – con “ritmo proprio” (*ivi*, p. 31); tenendo

¹ Come è noto, *Leçon* è il testo della lezione inaugurale della cattedra di semiologia letteraria del Collège de France, pronunciata il 7 gennaio del 1977.

² A questo proposito si tenga presente questa nota delle traduttrici del corso barthesiano *La préparation du roman* (1978-1979): “Traduciamo con ‘fantasma’ il termine francese ‘*fantasme*’, che significa ‘apparizione’, ‘fantasma’, ‘prodotto della fantasia’. Il termine ‘fantasma’ deve qui essere sempre inteso nel senso di ‘prodotto della fantasia’, cioè come apparizione, scenario immaginario e non nel senso di spettro (fantôme) che il termine italiano potrebbe invece richiamare. Il termine francese e *fantasme* nell’Enciclopedia della psicanalisi di Laplanche e Pontalis (Laterza, Roma-Bari, 1981, p. 16) a cui Barthes si riferisce durante l’esposizione della lezione orale del 9 dicembre 1978, è la traduzione del termine freudiano *Phantasie*” (Galliani, Ponzio 2010, nota a, p.48).

³ Le citazioni riportate in questo lavoro sono prese dai brani tratti da *Comment vivre ensemble. Cours au Collège de France (1976-1977)* (Barthes 2002a), tradotti da Silvia Munari e raccolti nel testo “Come vivere insieme” (2010). La traduzione integrale di *Comment vivre ensemble* è in corso di pubblicazione per Mimesis Edizioni, a cura di Augusto Ponzio.

conto che “*rhythmos*” [ῥυθμός] va inteso nell’accezione di “forma distintiva, figura proporzionata, disposizione” (*ibidem*).

Via negationis, l’oggetto del corso non riguarderà lo spazio della *coppia*, “l’immutabile camera da letto” (*ivi*, p. 32) o il “Sistema-Famiglia” (*ibidem*); né riguarderà “i macro-raggruppamenti, le grandi comuni, i falansteri, i conventi, il cenobitismo” (*ibidem*). Piuttosto, il fantasma sarà una “forma mediana, utopica, edenica, idilliaca: l’idioritmia” (*ibidem*) – appunto. Per definirla, Barthes attualizza uno dei termini in opposizione – il cenobitismo – *aggiungendovi* un termine contrario – l’isolamento; in questo modo può emergere la scena: “sul monte Athos: conventi cenobitici + monaci allo stesso tempo isolati e relegati all’interno di una certa struttura [...] = agglomerati idioritmici. Ogni soggetto vi ha il suo ritmo proprio” (*ivi*, pp. 30-31).

Nelle pagine che seguono, partendo dal fantasma di questo spazio fisico, proverò a tematizzare il *topos* preminentemente sociologico a cui ho accennato: l’*opposizione* – o, quanto meno, il rapporto complesso – tra l’*individuale* e il *sociale*. Con questo rapporto sullo sfondo, avvicinerò due concetti: da un lato, il concetto di “*dieta*” – inteso nell’accezione “di regime, di genere di vita” (*ivi*, p. 30); dall’altro, il concetto di “*programma*” (Rossi-Landi 1972): cioè, la forma elementare di *semiosi organizzata* su cui – secondo Rossi-Landi – si regge ogni forma di interazione sociale.

A partire da questo primo tentativo di traduzione, proverò ad articolare un ulteriore avvicinamento, soffermandomi sul concetto barthesiano di “*ritmo*”, inteso come *forma* “assunta da *ciò che è in movimento*” (Barthes 2002a, p. 31, corsivo mio). In questa prospettiva, il “ritmo” barthesiano potrebbe essere accostato a ciò che Rossi-Landi chiama “*riproduzione sociale*” (Rossi-Landi 1985, p. 175): l’insieme dei processi che permettono a una determinata società di *muoversi* – cioè, di *accrescersi* o *continuare a esistere*. Per Rossi-Landi, la riproduzione sociale si articola attraverso un conflitto tra forme diverse di *progettazione*, un conflitto tra forme opposte di *ideologia*. A questo proposito, è interessante notare come Barthes delinea una argomentazione simile nel corso del 1977-1978, collegando esplicitamente due *gruppi di ritmi* a due diverse *ideologie* (cfr. *ivi*, p. 39).

Partendo da questo punto di contatto, mi soffermerò su una figurazione di ciò che Barthes definisce “ritmo neutro” (*ivi*, p. 40): durante la questua, *senza chiedere*, un monaco buddista *riceve* del cibo da un laico. Questo frammento mi permetterà di includere nel dialogo una terza voce: quella di Marx. Difatti, Barthes e Rossi-Landi – certamente, sviluppando percorsi teorici differenti – sono accomunati dall’aver inquadrato la teoria marxiana in una prospettiva semiotica. In questo senso, la questua rituale dei monaci buddisti può essere considerata come un esempio di quella *individuazione* deleuziana che Barthes pone come “momento fragile di un individuo” (Barthes 2002b, p. 121) e che, forse, può costituire una scappatoia non tanto dal Marx *logoteta* – il Marx creatore di una *nuova forma di discorsività* (cfr. Barthes 1984, p. 110) – quanto dal *socioletto* marxista⁴.

Il punto, dunque, è immaginare il *sociale* come spazio del *desiderio*, del *calore* della *relazione*; ma anche come spazio di reciproca protezione dal ricatto affettivo, dalla censura e dalla forclusione, dallo stare insieme per scelta obbligata; uno spazio libero da qualsiasi relazione sociale in cui l’altro *pesi* su di me senza che lo desideri o in cui mi senta *schiacciato* dall’altro. Un’equazione dalla soluzione difficile, ma a cui ci si può approssimare attraverso quel *po’ di simbolico* che Barthes ritrova nella dimensione del *rituale* (cfr. Barthes 2002b, pp. 235-240) – come nel caso dell’elemosina rituale dei monaci singalesi. Uno spazio *neutro* in cui l’antinomia tra individuo e società è *irrealizzata* (cfr. Barthes 1975, p. 150), in cui si vive insieme ma senza il rischio di reprimere il soggetto (cfr. Barthes 2003, p. 35). Questo vivere insieme coincide con la forma – forse, puramente testuale, letteraria o utopica – del “socialismo delle distanze” (*ivi*, p. 30) delineato proprio nel corso del 1977-1978. Si potrebbe dire – riprendendo una delle *figure* mostrate da Barthes nel *Corso sul Neutro* (1977-1978) – un socialismo della *delicatezza*. O ancora, la messa in pratica di una *progettazione sociale eccedente* (cfr. Rossi-Landi 2002).

⁴ “Sappiamo benissimo che il socioletto marxista può essere parlato da imbecilli: la lingua sociolettale non si modifica a seconda delle occorrenze individuali, ma soltanto se nella storia si verifica un mutamento di discorsività (Marx e Freud sono stati all’origine di mutamenti del genere, ma dopo di loro la discorsività da essi fondata non ha fatto altro che ripetersi)” (Barthes 1984, p.110).

2. Programma, scrittura ed eccedenza

Inizio questo dialogo tra Barthes e Rossi-Landi analizzando il “*programma*”. Rossi-Landi delinea questo concetto nella monografia *Semiotica e ideologia* (1972); dice Rossi-Landi:

in ogni *interazione*, cioè in ogni processo sociale nel corso del quale due o più persone o gruppi si influenzano reciprocamente per mezzo di messaggi verbali e/o non verbali, è individuabile un *programma* che regge l’interazione stessa, prescrivendo sia i ruoli individuali o di gruppo sia i rapporti che si istituiscono fra i vari attori (Rossi-Landi 1972, p. 198).

L’assunto secondo cui ogni attività umana sia *programmata* ha le sue radici teoriche nelle ricerche di Albert E. Scheflen sulla *cinesica* – cioè, lo studio dei caratteri individuali attraverso i movimenti del corpo; in particolare, Rossi-Landi riprende da Scheflen la tesi del carattere “significante” (*ivi*, p. 197) di ogni comportamento; più precisamente, il comportamento è “significante” se si intende come un “programma che si realizza” (*ibidem*). In questa prospettiva, ogni *comunicazione* – e, di conseguenza, ogni *interazione sociale* – “è esecuzione di programmi” (*ivi*, p. 199); sono i programmi che rendono *significante* l’interazione e possibile la comprensione: “*ci comprendiamo perché, senza saperlo, facciamo tutto secondo programmi*” (*ibidem*).

Un programma, dunque, prescrive dei ruoli; dice cosa i soggetti partecipanti all’interazione possono fare o non fare quando sono coinvolti nel processo pratico-comunicativo. Il programma pone le regole da rispettare affinché l’interazione possa dirsi *realizzata*; o meglio, le regole da rispettare affinché l’*interpretazione di quella situazione sociale* possa considerarsi *chiusa*: cioè, *conclusa* secondo le *aspettative* dei soggetti partecipanti⁵.

Tuttavia, i programmi della comunicazione non sono che delle *articolazioni particolari* di una *programmazione generale*, di una “programmazione suprema, [che] investe la società nel suo complesso” (Rossi-Landi 1978, p. 318); Rossi-Landi definisce questa programmazione “*progettazione sociale*” e aggiunge: “tale progettazione è l’ideologia dominante, cioè l’ideologia di chi possiede il potere” (*ivi*, p. 331). Un inquadramento semiotico che, partendo dalle analisi gramsciane⁶, mette in discussione la tradizionale accezione marxista di ideologia come “falsa coscienza”.

In questa prospettiva, si può affermare che tutti i programmi e tutte le programmazioni sono sotto il controllo di “una più vasta e fondamentale progettazione che consiste nel preservare la società così come essa è” (*ibidem*). Più specificamente, il carattere progettante dell’ideologia coincide con la modalità discorsiva che *informa* la riproduzione sociale, il discorso che stabilisce *come* – dunque, in quali *forme* – una determinata società deve *riprodursi*: cioè, deve sopravvivere “accrescendosi o almeno continuando a esistere” (Rossi-Landi 1985, p. 175). In particolare, le *ideologie conservatrici* o *reazionarie* (cfr. Rossi-Landi 1978, pp. 349-354) sono delle progettazioni sociali fondate su specifiche strategie discorsive: i discorsi conservatori raccontano che la società è *così come è* – e così com’è va *preservata, riprodotta* – perché la società stessa, con tutte le sue differenze di genere, di etnia o di classe, non è l’effetto di un processo *storico* ma l’effetto di un processo *naturale*. Quelle differenze, in sostanza, sono differenze *di natura*; ed è proprio questo appello al concetto di “natura” a costituire il tratto caratteristico delle progettazioni conservatrici (cfr. *ibidem*). A questo proposito può essere interessante notare come Barthes ponga delle tesi non dissimili in *Mythologies* (1957), nel momento in cui definisce l’ideologia come l’“*interesse* di una società determinata” (Barthes 1957, p. 210) e – nello specifico – l’ideologia *borghese* come “il movimento mediante il quale la borghesia trasforma la realtà del mondo in immagine del mondo, la storia in natura” (*ivi*, p. 222).

Il tema della *riproduzione sociale* troverà una particolare declinazione in “Criteri per lo studio ideologico di un autore” (1976)⁷. In questo saggio Rossi-Landi analizza la figura dell’*autore di testi* – siano essi letterari o non letterari. L’autore di testi è un *individuo* “immerso nella società di cui fa parte” (Rossi-Landi 1985,

⁵ Chiaramente, la dialettica tra aspettative e interpretazione è un tema che Rossi-Landi riprende da uno dei suoi più importanti riferimenti teorici: la semiotica comportamentistica di Charles Morris (1938; 1946).

⁶ Per un approfondimento, cfr. Borrelli (2020, pp. 46-51).

⁷ “Criteri per lo studio ideologico di un autore”, inizialmente pubblicato nei *Quaderni latinoamericani* (1976, II, pp. 5-32), diventerà un capitolo di *Metodica filosofica e scienza dei segni* (1985), l’ultimo libro di Rossi-Landi.

p. 167): immerso nell'economia, nella politica, nella cultura, nella propria lingua materna e in determinate tradizioni letterarie, artistiche, filosofiche o scientifiche; dunque, immerso in tutti i processi caratterizzanti la riproduzione sociale. Tuttavia, ogni autore – in quanto individuo – può risalire da questa immersione e “uscire” dalla sua stessa situazione” (*ivi*, p. 174). Rossi-Landi definisce questa possibilità di evasione come l'“eccedenza” dell'autore nei confronti dei fattori che lo hanno condizionato. Tale eccedenza non può che risiedere che in nuovi valori che l'autore si sforza di produrre, nei quali egli intravede e fa intravedere, e in taluni casi addirittura progetta, una società diversa dalla sua” (*ibidem*). In questa prospettiva, l'“eccedenza” può essere intesa come la capacità di un autore di formulare – attraverso i propri testi – delle “programmazioni nuove e più umane” (Rossi-Landi 1972, p. 201); delle progettazioni ideologiche che Rossi-Landi si limita semplicemente a nominare, non dicendoci in cosa consistano né quali possano essere le loro forme; tornerà sulla questione in un seminario tenuto all'Università di Bari nell'aprile del 1985, poche settimane prima della sua morte⁸.

In quell'occasione, Rossi-Landi parlerà di “un diritto e una capacità di eccedere” (2002, p. 31) di cui è dotato ogni essere umano; un diritto e una capacità che consentono di creare “qualcosa che non è previsto dal giro della riproduzione sociale” (*ibidem*). In quello stesso seminario, Augusto Ponzio inquadrerà l'“eccedenza” – e dunque questa abilità di porre delle programmazioni “nuove e più umane” – come capacità caratteristica dell'autore di *testi letterari* – o, più generalmente, *artistici*. Questo autore – dice Ponzio – è *infunzionale* (cfr. *ivi*, p. 26) perché la scrittura letteraria è un programma che non *serve* alla riproduzione sociale, un programma che non trova la propria finalità nella prescrizione e nella riproduzione di ruoli o nella statuizione di differenze. Piuttosto, la scrittura letteraria è un programma che – come direbbe con Barthes – non intende porre alcun *paradigma*⁹. Restando fedele alla prospettiva saussuriana, Barthes considera il paradigma come

la molla del senso; dove c'è un senso, c'è un paradigma, e là dove c'è un paradigma (opposizione), c'è un senso → detto ellitticamente: il senso si basa sul conflitto (la scelta di un termine contro l'altro) e ogni conflitto è generatore di senso: scegliere l'uno e respingere l'altro, è sempre sacrificare al senso, produrre senso, darlo da consumare (Barthes 2002b, p. 81).

Invece, la *gratuità della scrittura* pone l'autore – o meglio, lo *scrittore* – di testi artistici e letterari al di fuori della logica del paradigma:

l'impegno guerresco della parola letteraria è dubbio sin dalla sua origine. Lo scrittore è sempre sulla macchia cieca dei sistemi, alla deriva; è un *jolly*, un *mana*, un grado zero, il morto del *bridge*. Necessario al senso (allo scontro), ma privo in sé di senso fisso; il suo posto, il suo *valore* (di scambio) varia secondo i movimenti della storia, i colpi tattici della lotta: gli si chiede tutto e/o nulla. Lui stesso è fuori dallo scambio, immerso nel non profitto, il *mushotoku* zen, senza desiderio di prendere alcunché, se non il godimento perverso delle parole (ma il godimento non è mai una presa: niente lo divide dal *satori*, dalla perdita) (Barthes 1973, pp. 100-101).

In sintesi, per individuare un punto d'incontro tra Barthes e Rossi-Landi si potrebbe fare riferimento alle considerazioni di Ponzio, leggendo lo spazio della parola letteraria come un'“eccedenza in cui chi dà non vuole ottenere un eguale” (Rossi-Landi 2002, p. 37).

⁸ Organizzato per presentare *Metodica filosofica e scienza dei segni*, il seminario si è articolato in un dialogo tra Rossi-Landi e Patrizia Calefato, Vito Carofiglio, Giuseppe Mininni, Eugenia Paulicelli, Bruno Pompili e Augusto Ponzio. I diversi interventi che hanno animato il seminario sono stati trascritti e pubblicati ne “Il corpo del testo tra riproduzione sociale ed eccedenza. Dialogo”, a cura di Susan Petrilli (2002).

⁹ “Che cos'è il paradigma? È l'opposizione di due termini virtuali di cui attualizzo uno, per parlare, per produrre senso” (Barthes 2002b, p. 80).

3. *Diaita e ritmo neutro*

Quanto esposto finora potrebbe chiarire i termini del mio tentativo di avvicinamento tra Barthes e Rossi-Landi. Penso che la nozione di *diaita* [δίαιτα] – cioè, di *dieta* intesa da Barthes come “regime di vita” – possa essere letta alla luce del concetto rossi-landiano di “programma”. In *Comment vivre ensemble*, Barthes presenta la dieta come un modo di vivere; nello specifico, come un genere di vita “né duale, né plurale (collettivo)” (Barthes 2002a, p. 30). Come accennato nel paragrafo introduttivo, il punto di riferimento di Barthes è la vita monastica del monte Athos: una solitudine interrotta dai modi – definiti, programmati – del vivere insieme: “ogni monaco ha la sua cella personale dove consuma i pasti, tranne in rare occasioni di festività. Non è tenuto neppure a partecipare alle liturgie quotidiane, eccezion fatta per l’ufficio notturno, la *compieta*, che precede l’atto del coricarsi” (Sparvoli 2019, p. 20).

La *diaita*, dunque, prevede “una sorta di solitudine interrotta in un modo definito” (Barthes 2002a, p. 30), la possibilità di un’interazione regolata. La *diaita programma* – direbbe Rossi-Landi – i modi di quell’interazione, riconoscendo al contempo uno spazio per la *solitudine*; una solitudine che non va, tuttavia, inquadrata nella “prospettiva meschina del semplice ‘stare sulle proprie’” (ivi, p. 46). Questa interazione, temperata dal riconoscimento di uno spazio di solitudine, dà forma all’*idioritmia*, una “forma distintiva, figura proporzionata, disposizione” (ivi, p. 31). *Rhythmos* è la “forma nell’istante in cui questa è assunta da ciò che è in movimento, mobile, fluido, forma di qualcosa che non ha consistenza organica [...] pattern di un elemento fluido, (lettera, *péplos*, rumore), forma improvvisata, modificabile” (ibidem). In questa prospettiva, l’idioritmia è il *rhythmos* proprio di ogni soggetto, la fluidità, la fuggevolezza dei soggetti rispetto al codice dell’interazione. Così Barthes:

1. Idioritmo, quasi un pleonasma, in quanto il *rhythmos* è per definizione individuale: interstizi, fuggevolezza del codice, del modo in cui il soggetto si inserisce nel codice sociale (o naturale).
2. Rimanda alle forme sottili del genere di vita: gli stati d’animo, le configurazioni non stabili, i passaggi depressivi o esaltati; insomma, il contrario di una cadenza imperiosa, implacabile nella sua regolarità. Abbiamo dovuto aggiungere *idios* a ritmo poiché questo ha assunto un significato repressivo (ibidem).

Sottolineando i punti d’incontro tra Rossi-Landi e Barthes, si potrebbe intendere l’idioritmia come l’*eccedenza* individuale rispetto al carattere coercitivo dei *ritmi* – dei *programmi* – sociali. Un’*eccedenza* che è *diaita* (dieta): configurazione *quotidiana* di un modo di vivere che si articola in forma fluida.

Ovviamente, il termine “dieta” non può che rimandare al tema del *cibo*, al “problema del Mangiare-Insieme: la convivialità, in senso stretto” (ivi, p. 44); e a questo proposito, Barthes collega due diversi *gruppi di ritmi* a due diverse *strutture* cioè – come egli stesso sottolinea – a due *ideologie* in senso proprio (cfr. ivi, p. 39). Per Barthes, queste *ideologie* sono legate a diversi regimi di soddisfacimento dei bisogni. C’è l’ideologia dell’“eccesso ascetico” (ibidem) tipico degli anacoreti orientali; un’ideologia che “realizza il digiuno attraverso la soppressione dei pasti” (ibidem); un’ideologia caratterizzata da un “ritmo mortificatorio” (ibidem) in cui la richiesta di soddisfacimento – la fame – viene considerata un impulso da reprimere, la necessità espressa di un corpo da castigare (cfr. ivi, p. 40). Oppure, può esserci un’ideologia caratterizzata da un “ritmo neutro” (ibidem), in cui il soddisfacimento dei bisogni implica un *reciproco riconoscimento di idioritmie*: è il caso – (cfr. *supra*) – dei monaci buddisti dello Sri Lanka che, durante la questua, ricevono – *senza chiedere* – il cibo dai laici. Barthes mostra quest’immagine così:

I monaci escono uno per volta, ognuno diretto a un gruppo di case (rientrano singolarmente verso le 11.30, pasto verso le 12), ciotola contro il petto, ma nascosta dalla toga. Il monaco cammina con gli occhi bassi, abbastanza lentamente ma senza esitare. Ogni tanto si ferma davanti a una casa o un negozio e attende, immobile e silenzioso, senza girarsi verso la porta. Qualcuno esce, sposta la toga e versa il cibo nella ciotola, o la prende per riempirla in cucina, poi la rimette nelle mani del monaco. Il laico saluta; il monaco mormora una benedizione e si allontana lentamente. = Monaco, immobile e silenzioso, senza uno sguardo per il cibo. Avrete notato tutte le operazioni di annullamento, non solo del cibo, ma della stessa richiesta: o grande ipocrisia o grande dignità (sono di questo parere) (ivi, p. 39).

Questo *ritmo neutro* “rende il cibo assente, vuole renderlo trasparente, insignificante, anaffettivo” (*ivi*, p. 40). Rendere il cibo assente non guardandolo, privarlo di qualsiasi significato simbolico fino a renderlo anaffettivo, è forse l’unico modo per riconoscere *dignità* all’altro. Questo *annullamento della richiesta* è forse il *rhuthmos* che appartiene al *vivere insieme* caratterizzato dall’accoglienza disinteressata dell’altro; il vivere insieme senza alcuna pretesa di *assimilazione*, senza alcuna pretesa di legare l’altro a sé sfruttandone i bisogni; di legarlo a sé attraverso un *do ut des*, attraverso uno scambio eguale e una logica di mercato. Come detto da Ponzio a proposito del concetto rossi-landiano di “eccedenza”, un vivere insieme “in cui chi dà non vuole ottenere un eguale” (Rossi-Landi 2002, p. 37). L’anaffettività per il cibo e l’annullamento della richiesta disinnescano il *discorso di potere* implicito in ogni domanda – appunto, in ogni richiesta¹⁰: “chiamo discorso di potere ogni discorso che genera la colpa, e di conseguenza la colpevolezza, di chi lo riceve” (Barthes 1978, p. 7). Nell’esempio raccontato da Barthes, non guardare il cibo significa mettere il laico al riparo da ogni possibile senso di colpa, non metterlo nella condizione di pensare che il cibo dato in elemosina non sia il cibo gradito o – peggio – che sia un cibo vietato dalla regola monastica¹¹.

A questo proposito, potrebbe essere interessante soffermarsi su un aspetto. Ponzio ha analizzato semioticamente l’anoressia e la bulimia, considerandole come due modalità “di auto-identificazione” (Ponzio 2022, p. 429); più specificamente, due modalità *discorsive*: “l’anoressia-bulimia si presenta come discorso, precisamente come discorso-scappatoia. Essa è una scelta del soggetto, ed è vissuta dal soggetto non come una malattia, ma come una sceltaolutiva, come rimedio, come cura” (*ivi*, p. 430). Lo stomaco vuoto e lo svuotamento dello stomaco sono simboli della “capacità di tenere l’altro a distanza, di farne a meno” (*ivi*, p. 433): non ho bisogno del nutrimento offerto dall’altro, non ho bisogno del suo cibo, non ho bisogno – in generale – dell’altro; ma, al contempo, l’anoressia e la bulimia sono una messa in discorso – paradossale e contraddittoria – della propria “non-indifferenza¹² all’altro” (*ibidem*), una messa in discorso che intende dimostrare che “tale non-indifferenza, tale coinvolgimento non è un rapporto interessato, non dipende dal bisogno di un oggetto, neppure un oggetto di bisogno primario, come il cibo” (*ivi*, p. 434); piuttosto, dipende dal bisogno dell’affetto o dell’amore dell’altro (cfr. *ibidem*); un bisogno sentito come *negato, rifiutato* dall’altro. Tuttavia,

Questo rapporto di non indifferenza è dissimulato: alla sofferenza per l’assenza dell’altro, la risposta è l’ostentazione di poterne fare a meno, l’astenersi dal suo cibo, l’assenza dalla sua tavola: un rifiuto della commensalità con l’altro. Rifiuto del rapporto commensale, di cui è espressione anche il rapporto bulimico con il cibo, per il suo carattere di eccesso, di disordine, di devianza dalle buone maniere del conviviale, del rispettare gli altri rispettando le regole del rapporto col pasto. Al tradimento dell’altro, la risposta è tradire la sua tavola, offendere le sue regole (*ibidem*).

Tuttavia, Barthes mostra come *obbligare* “chi non ha fame a mangiare” (Barthes 2002b, p.278) sia il primo dei “gesti (di parola) che costituiscono i discorsi d’intimidazione, di soggezione, di dominio, di asserzione, di superbia” (*ivi*, p. 277); discorsi “che si collocano sotto l’autorità, la garanzia di una verità dogmatica, o di una domanda che non pensa, non concepisce il desiderio dell’altro” (*ibidem*). Obbligare chi non ha fame a mangiare è il gesto/discorso primario dell’*arroganza*, intesa come l’insieme degli

¹⁰ Per Barthes, “c’è sempre un terrorismo nella domanda: in ogni domanda è implicito un potere. La domanda nega il diritto di non sapere, o il diritto al desiderio incerto [...]. Ogni domanda parte da un soggetto che vuole che gli si dia tutt’altro che una risposta in senso letterale” (Barthes 2022b, p. 215); “ogni domanda fa di me un topo in trappola: esami, polizia, scelta affettiva, scelta dottrinarìa” (*ivi*, p. 217). La domanda, conclude Barthes, è “forse la peggiore delle violenze” (*ibidem*).

¹¹ “Possono accettare tutto (nella ciotola) – tranne il vino – se è cibo preparato (legumi, pesce, carne). Se il cibo offerto non è cotto, non possono ricevere né carne, né pesce, né uova. I domestici possono acquistare carne e pesce, ma non uova, poiché rompendole si uccide la vita = stessa astensione di responsabilità che nella richiesta di cibo” (Barthes 2002a, p. 40).

¹² “La nozione di non-indifferenza è ripresa da Emmanuel Levinas, e si configura come possibilità di un’altra dimensione del rapporto sociale rispetto a quella previsto dalla realtà delle cose, dall’essere, dal mondo costituito, una dimensione non utopica ma sopraffatta, negata, e tuttavia non annullata, dalla comunicazione odierna funzionale alla riproduzione dell’identico” (Ponzio 2022, p. 20).

“obblighi positivi: obbligare a mangiare, a parlare, a pensare, a rispondere, ecc.” (ivi, p. 279); la *risposta* alla scelta obbligata del cibo – cioè, il *rifiuto* del cibo stesso – è per Barthes la *domanda* insita nell’*anoressia*: “posso non avere fame del mondo e il mondo mi costringe ad amarlo, a mangiarlo, a entrare con lui in rapporto di scambio” (*ibidem*). Una dinamica inquadrabile in termini psicanalitici: “*l’Altro del desiderio, qui la Madre, non potendo donare che tutto quello che ha, sazia, ingozza [...] il bambino e ostruisce la domanda, non lasciando nessun posto, nessun resto per il desiderio [...]. In questo deserto di desiderio, l’anoressico salva la sua pelle mettendosi in posizione di desiderare: niente*” (ivi, p. 278).

Rifiutare il cibo significa “farla pagare all’altro imputando all’altro la causa del proprio male” (Ponzio 2022, p. 434); al contrario, rendere anaffettivo il cibo – come nel rituale della questua – significa proteggere se stessi e gli altri dalla colpa e dal ricatto affettivo della domanda, cercando di sfuggire a quel potere che si annida “nei più delicati meccanismi dello scambio sociale” (Barthes 1978, p. 6).

Questo confronto tra l’anaffettività verso il cibo e il discorso anoressico-bulimico può essere letto alla luce della definizione di “Neutro” che si trova in *Roland Barthes par Roland Barthes* (1975): il Neutro è innanzitutto “un contrario di un’antinomia” (Barthes 1975, p. 150). L’antinomia, infatti, è solo un punto d’appoggio per un’ulteriore opposizione:

In un primo tempo tutto è riportato alla lotta tra una pseudo-Physis (Doxa, naturale ecc.) e una anti-Physis (tutte le mie utopie personali): l’una è odiosa, l’altra è desiderabile. Però in un momento successivo, questa stessa lotta [...] sembra troppo teatrale; essa è allora, sordamente, respinta, distanziata con la difesa (il desiderio) del Neutro (*ibidem*).

Di conseguenza, il Neutro non è “il terzo termine – il grado zero – d’una opposizione insieme semantica e conflittuale; è, ad un altro gradino della catena infinita del linguaggio, il secondo termine di un nuovo paradigma, di cui la violenza (il combattimento, la vittoria, il teatro, l’arroganza) è il termine pieno” (*ibidem*). Nel nostro caso, il *termine pieno, violento*, è costituito dal discorso bulimico-anoressico fondato sul *ricatto affettivo del rifiuto del cibo* – è bene ribadirlo: la risposta a un precedente atto di *negazione affettiva* (cfr. Ponzio 2022) o di *negazione del desiderio* (cfr. Barthes 2002b). Al contrario, la questua rituale dei monaci dello Sri Lanka può essere intesa come il secondo termine di un nuovo paradigma fondato sul rifiuto di quella violenza e sul disinnescamento di ogni possibile ricatto o conflitto.

A partire da quest’ultima considerazione, ritengo opportuno specificare di non aver inteso l’antinomia *cibo come ricatto affettivo VS questua anaffettiva del cibo* come un’opposizione preliminare volta a delineare un micro-universo semantico; né ho intenzione di tematizzare una semiotica del rapporto tra cibo e sfera affettiva; piuttosto, seguendo il metodo barthesiano, ho voluto *esporre*¹³ una possibile articolazione del fantasma del vivere insieme; dunque, questo paradigma è servito unicamente come punto d’appoggio per una *descrizione sfumata*¹⁴ – una *nuance* – del rapporto individuo-società.

4. Neutro, delicatezza e socialismo delle distanze

Dunque, nella questua “non si rifiuta l’oggetto, ma si evita qualunque azione su di esso” (Barthes 2002a, p. 40). Barthes colloca questa particolare semiosi – *non rifiutare ma non agire* – nello spazio del Wu wei taoista: “l’agire senza agire. L’equazione è: non-agire e tuttavia vivere (equazione difficile da risolvere!)” (*ibidem*).

Nel *Corso sul Neutro* il Wu wei viene definito così: “non è il contrario del voler-vivere, non è un voler-morire: è ciò che elude, schiva, disorienta il voler vivere. È dunque, strutturalmente, un Neutro: ciò che elude il paradigma” (Barthes 2002b, p. 311). Tuttavia, la *non-scelta* del Wu wei “non è un’astinenza sublimante, un’ascesi, una spiritualità” (ivi, p. 311), ma è un *non-scegliere senza negarsi al mondo sensoriale* (cfr. *ibidem*). In questo senso, il Wu wei può collegarsi a un’altra immagine delineata nel *Corso sul Neutro*: il *sabi* giapponese, cioè uno “stato ‘amoroso’ distaccato dal voler-afferrare (un/una partner)” (ivi, p. 120).

¹³ “Io non fabbrico il concetto di Neutro, espongo Neutri” (Barthes 2002b, p. 87).

¹⁴ “Vorrei, se mi è possibile, guardare le parole-figure (a cominciare dal Neutro) con uno sguardo radente che faccia apparire delle sfumature” (Barthes 2002b, p. 87).

Dunque, nel *Wu wei* e nel *sabi* non viene negato il campo del sensoriale o del desiderio (lo stato amoroso), ma a esso si aggiunge un ulteriore complesso di “valori-sensazioni” (*ibidem*) posti a protezione dell’altro; Barthes li elenca citando un passaggio dell’*Essais sur le bouddhisme Zen* (1972) di Daisetsu Teitarō Suzuki: “la semplicità, la naturalezza, il non-conformismo, la raffinatezza, la libertà, la familiarità stranamente mitigata dal disinteressamento, la banalità quotidiana squisitamente velata di interiorità trascendentale” (*ibidem*).

Questo elenco di valori-sensazioni potrebbe forse rimandare a quella idea di “distanza come valore” (Barthes 2002a, p. 46) delineata in *Comment vivre ensemble*; una distanza che non va intesa “nella prospettiva meschina del semplice ‘stare sulle proprie’” (*ibidem*): ma come una *delicatezza* – sottolinea Barthes, un “termine un po’ provocante nel mondo attuale” (*ibidem*). In questa prospettiva, delicatezza

vorrebbe dire: distanza e riguardo, assenza di peso nella relazione, e, tuttavia, calore vivo di questa relazione. Il principio sarebbe: non usare l’altro, gli altri, non manipolare, rinunciare attivamente alle immagini (degli uni, degli altri), evitare tutto ciò che può alimentare l’immaginario della relazione. = Utopia propriamente detta, in quanto forma del Bene Sovrano (*ivi*, p. 47).

Non a caso, nel *Corso sul Neutro*, Barthes parlerà esplicitamente di un “principio di delicatezza” (2002b, p. 120). Al contrario, “ogni volta che nel mio piacere, nel mio desiderio o nel mio dispiacere, sono ridotto alla parola dell’altro (spesso ben intenzionata, innocente) a un caso che dipende in modo normale da una spiegazione o da una classificazione generale, io avverto che c’è un venir meno al principio di delicatezza” (*ivi*, p. 121).

Concludendo la sua breve descrizione della questua dei monaci dello Sri Lanka, Barthes sembra suggerire che il senso di quel rituale non debba essere ascrivito a qualche forma di affettazione o ipocrisia, ma debba essere inteso come una manifestazione di grande rispetto. Osservare quella regola cerimoniale apparentemente di poco conto – cioè, *non guardare il cibo* – coincide con quel *po’ di interdetto*, *quel po’ di simbolico*¹⁵, necessario a garantire la libertà del monaco e del laico; una libertà fondata sulla reciproca “inquietudine per l’altro” (Ponzio 2022, p. 301), cioè sul reciproco timore che l’altro possa essere offeso persino da un mio comportamento ben intenzionato o innocente – come, appunto, il voler offrire del cibo. In questa prospettiva, il rispetto del rituale non è mero formalismo o un modo per salvaguardare qualche forma di chiusura identitaria; piuttosto, il rito e la cerimonia sono una tutela per la reciproca alterità del laico e del monaco: riti e cerimonie fanno vivere insieme, *proteggono* “come una casa” (Barthes 2002b, p. 238), sono “qualcosa che permette di abitare un sentimento” (*ibidem*).

Forse è nel *vivere insieme* dei riti che può trovare applicazione quel *principio generale* – anch’esso un fantasma – tratteggiato da Barthes ne *La préparation du roman* (1979-1980), il suo ultimo corso al Collège de France: “la cosa da non tollerare è il reprimere il soggetto – quali che siano i rischi della soggettività” (Barthes 2003, p. 35). Questo desiderio di sfuggire alla *censura del Soggetto* deriva dall’essere appartenuto “ad una generazione che ha troppo sofferto la censura del soggetto: sia per via del positivismo (oggettività richiesta nella storia letteraria, trionfo della filologia), sia per via del marxismo (molto importante, anche se non sembrerebbe più, nella mia vita)” (*ibidem*).

In questo passaggio, Barthes sembra ribadire un’incertezza già delineata nel *Corso sul Neutro*: ritrovare nel marxismo – e, probabilmente, non nel Marx logoteta – tanto una propensione alla censura della soggettività, quanto un momento fondamentale per il proprio percorso di ricerca. Difatti, nel Corso del 1977-1978, Barthes inquadra il suo rapporto con il marxismo – e con la psicanalisi – in quella regione del Neutro in cui “si elude l’arroganza della domanda di buona replica” (Barthes 2002b, p. 218): la regione delle “*risposte evasive*” (*ibidem*); in particolare, Barthes fa riferimento ai gesti di *congedo*:

¹⁵ “Perché ci sia libertà, bisogna che ci sia un po’ di interdetto: su quella piccola regola si basa la cerimonia: il rito. Cerimonia: disposizione di regolazione: nell’ordine affettivo, la ‘purificazione’ di ogni cerimonia [...] → ci vuole nella vita un po’ di simbolico; buon uso dell’ossessività → molto simbolico allontana il Neutro, ma un po’ di simbolico lo avvicina” (Barthes 2002b, p. 238).

risposte stravaganti, cioè che escono dalle quattro vie della struttura: sì/no/né sì né no/sì e no = risposta del quinto tipo → potrebbe essere questa una nuova forma di dialettica dell'attraversamento. Per esempio: la psicanalisi, il marxismo: si può averli 'abbandonati', ma, al tempo stesso sopportare male il discorso di coloro che li rifiutano: non è la stessa cosa abbandonare o rifiutare: abbandonare = aver attraversato (*ivi*, p. 232)

Eppure, l'idea stessa di "Neutro" esposta in *Barthes par Roland Barthes* aveva come sostegno teorico proprio un passaggio dei *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, in cui Marx delinea le condizioni generali dell'essere umano in una società senza proprietà privata e dunque senza le identità generate dall'opposizione economica capitale/lavoro¹⁶. Il passaggio in questione – già citato in *Sur Racine* (1963)¹⁷ – viene tradotto da Barthes in questo modo: "è soltanto nell'esistenza sociale che antinomie come soggettivismo e oggettivismo, spiritualismo e materialismo, attività e passività perdono il loro carattere antinomico" (Barthes 1975, p. 150). Un superamento delle opposizioni che dovrebbe esprimere il *desiderio ardente e scottante* di "eludere il paradigma" (Barthes 2002b, p. 82), di rifiutare i rapporti sociali basati sull'interesse, l'assoggettamento, lo sfruttamento, il ricatto o la dipendenza – tutte tipologie di rapporti che si possono inquadrare efficacemente nel campo semantico dell'"economico". Al contrario, "come valore (venuto dalla regione Passione), il Neutro corrisponderebbe alla forza con cui la pratica sociale spazza e irrealizza le antinomie scolastiche" (Barthes 1975, p. 149).

Forse, l'utopia del "socialismo delle distanze" (Barthes 2002a, p. 30) può essere immaginata in questo spazio sociale tenuto insieme dai rituali che hanno come unica regola il desiderio reciproco e disinteressato di proteggere l'altro; di metterlo al riparo dalla logica dell'identità, del paradigma, della scelta obbligata – la scelta dell'"o con noi o contro di noi", dell'"o lavoro o salute", dell'"o maschile o femminile". Uno spazio in cui il desiderio per l'altro – il desiderio di vivere insieme all'altro – assuma la forma della distanza: "la tensione utopistica – che risiede nel fantasma idioritmico – viene da questo: ciò che è desiderato, è una distanza che non rompa l'affetto [...]); una distanza pervasa, irrigata di tenerezza" (Barthes 2002a, p. 46).

Il *fantasma del vivere insieme* permette forse di pensare un socialismo che non si fondi sulla censura del soggetto ma sul "il rifiuto violento della riduzione, l'elusione della generalità mediante modi di comportamento inventivi, inattesi, non paradigmaticizzabili, la fuga elegante e discreta davanti al dogmatismo" (Barthes 2002b, p. 12); ovvero, su quel *principio di delicatezza* che Barthes chiama, in ultima istanza, "dolcezza" (*ibidem*). Un socialismo che – con tenerezza – riconosca le distanze, le idioritmie, potrebbe essere lo spazio per quelle programmazioni sociali che – con Rossi-Landi – potremmo definire *nuove e più umane*; in una parola: *eccedenti*.

¹⁶ Per una lettura semiotica di questo tema, cfr. Borrelli (2018).

¹⁷ Per l'edizione italiana, cfr. Barthes (1972, p. 184, nota 2).

Bibliografia

Nel testo, l'anno che accompagna i rinvii bibliografici è quello dell'edizione in lingua originale, mentre i rimandi ai numeri di pagina si riferiscono alla traduzione italiana, qualora sia presente nella bibliografia.

- Barthes, R., 1957, *Mythologies*, Paris, Édition de Seuil; trad. it. *Miti d'oggi*, Torino, Einaudi 2016.
- Barthes, R., 1963, *Sur Racine*, Paris, Édition de Seuil; trad. it. "L'uomo raciniano", in R. Barthes, *Saggi critici*, Torino, Einaudi 1972, pp. 141-248.
- Barthes, R., 1973, *Le plaisir du texte*, Paris, Édition de Seuil; trad. it. *Variazioni sulla scrittura seguite da Il piacere del testo*, Torino, Einaudi 2022, pp. 73-127.
- Barthes, R., 1975, *Roland Barthes par Roland Barthes*, Paris, Édition de Seuil; trad. it. *Barthes di Roland Barthes*, Torino, Einaudi 1980.
- Barthes, R., 1978, *Leçon: Leçon inaugurale de la chaire de sémiologie littéraire au Collège de France prononcée le 7 janvier 1*, Paris, Édition de Seuil; trad. it. *Lezione. Il punto sulla semiotica letteraria*, Torino, Einaudi 1981.
- Barthes, R., 1984, *Le bruissement de la langue. Essais critiques IV*, Paris, Édition de Seuil; trad. it., *Il brusio della lingua. Saggi critici IV*, Torino, Einaudi 1988.
- Barthes, R., 2002a, *Comment vivre ensemble. Cours au Collège de France (1976-1977)*, Paris, Édition de Seuil; trad. it. "Come vivere insieme", in M. Consolini, G. Marrone, a cura, *Roland Barthes. L'immagine, il visibile*, Milano, Marcos y Marcos 2010, pp. 28-49.
- Barthes, R., 2002b, *Le Neutre. Course au Collège de France (1977-1978)*, Paris, Éditions du Soleil; trad. it., *Il Neutro. Corso al Collège de France (1977-1978)*, Milano-Udine, Mimesis 2022.
- Barthes, R., 2003, *La Préparation du roman, I et II. Notes de cours et séminaires au Collège de France 1978-1979 et 1979-1980*, Paris, Édition de Seuil; trad. it., *La preparazione del Romanzo. Corsi (I e II) e seminari al Collège de France (1978-1979 e 1979-1980)*, Vol. I, Milano-Udine, Mimesis 2010.
- Borrelli, G., 2018, "Commodity-Form as Oppositional Structure. The Versus of a Social Relation", in *Versus. VS*, 2, 127, pp. 323-344.
- Borrelli, G., 2020, *Ferruccio Rossi-Landi. Semiotica, economia e pratica sociale*, Bari, Edizioni dal Sud.
- Galliani, E., Ponzio, J., 2010, a cura, R. Barthes, *La preparazione del Romanzo. Corsi (I e II) e seminari al Collège de France (1978-1979 e 1979-1980)*, Vol. I, Mimesis, Milano-Udine.
- Morris, C., 1938, *Foundations of the Theory of Signs*, Chicago, The University of Chicago Press; trad. it. *Lineamenti di una teoria dei segni*, Lecce, Manni 1998.
- Morris, C., 1946, *Signs, Language and Behaviour*, Upper Saddle River, Prentice Hall; trad. it., *Segni, linguaggio e comportamento*, Milano, Longanesi 1963.
- Ponzio, A., 2022, *Quadrilogia. La differenza non indifferente, Elogio dell'infunzionale, Fuori luogo, In altre parole*, Milano-Udine, Mimesis.
- Rossi-Landi, F., 1972, *Semiotica e ideologia*, Milano, Bompiani, ed. 2011.
- Rossi-Landi, F., 1978, *Ideologia*, Milano, ISEDI; nuova ed. Roma, Meltemi 2005.
- Rossi-Landi, F., 1985, *Metodica filosofica e scienza dei segni. Nuovi saggi sul linguaggio e l'ideologia*, Milano, Bompiani, ed. 2006.
- Rossi-Landi, F., 2002, "Il corpo del testo tra riproduzione sociale ed eccedenza. Dialogo", S. Petrilli, a cura, in *Corposcritto*, I, 2, pp. 7-43.
- Sparvoli, E., 2019, "Quando il fantasma incontra la parola: la citazione in *Comment Vivre Ensemble* di Roland Barthes", in M. Barsi, L. Pinnavaia, a cura, *Esempi di seconda mano. Studi sulla citazione in contesto europeo ed extraeuropeo*, Milano, Ledizioni, pp. 19-28.