

Silvana Miceli, *In nome del Segno*, Palermo, Sellerio, 1982 (pp. 624)

In un'intervista con Gianfranco Marrone¹, Silvana Miceli concludeva così:

La semiotica, quale è configurata complessivamente dai vari discorsi dei vari semiotici, rischia di somigliare in qualche modo a un labirinto enigmistico: l'intrico dei percorsi la caratterizza più ancora che gli ingressi e gli esiti cui, imboccando i primi, sia eventualmente possibile pervenire. Converrà dunque porsi anzitutto con chiarezza le mete che la semiotica vuol perseguire, e poi cercare le strade migliori per raggiungerle - o ci si potrà perdere dentro. Il pericolo, oggi, è che siano proprio queste mete a non essere sempre chiare. E, come nei veri labirinti, si può girare in tondo all'infinito, e così, comunque, andare. Ma anche questa può essere una meta (Marrone 1986, p. 71).

È questa un'idea che a oggi ancora sentiamo risuonare tra le varie conversazioni semiotiche. Non a caso, il noto seminario sui fondamenti della semiotica organizzato da Francesco Marsciani quest'anno ha come tema proprio quello dei così detti “quattro anelli”², ovvero quello di quei quattro livelli fondanti e costituenti la semiotica in quanto impresa intellettuale. Riflettere sulle mete e sulle strade – percorse e da percorrere – della semiotica è oggi un problema fondamentale perché, purtroppo volenti o nolenti, la semiotica nel labirinto ci è finita, e già da un pezzo. È quindi necessario uno studio denso, costruito, che sappia riportare la luce là dove il labirinto tende a oscurare in enigmatici anfratti.

“Suggerivo ai semiotici di cominciare a guardare meglio in casa propria”, echeggia la Miceli nell'intervista di cui sopra. Accogliamo dunque questo suggerimento, e proviamo a partire da uno dei libri più importanti dell'autrice: *In nome del segno*. Questa voluminosa opera (scritta nel 1982 per Sellerio “Edizioni Prisma” e poi ristampata nel 2005 per “Nuovo Prisma”, della stessa casa editrice), che conta più di seicento pagine, è uno dei pochi (nonostante siano tanti) manuali che cerca di mantenere, implicitamente, un legame solido tra quei quattro “anelli”, senza però mancare di sguardo critico e raffinatezza teorica. Il sottotitolo, “Introduzione alla semiotica della cultura”, pone altresì l'obiettivo di questa maestosa ricerca. A metà tra una semiotica marcata e un'antropologia critica, l'intento era quello non solo di trovare un possibile dialogo tra semiotica e antropologia, bensì di “mostrare le vie che una semiotica della cultura può aprire alla ricerca, ma anche i bivi, i crocicchi, le strade che imprevedibilmente vi confluiscono o che se ne possono imprevedibilmente dipartire” (p. 11). Da dove partire, quindi?

Nella voce “Semiotica”, del Dizionario ragionato di Greimas e Courtés (1979, *Semiotica. Dizionario ragionato della teoria del linguaggio*, Torino, Einaudi, 2007) (che notiamo essere due anni antecedente alla pubblicazione del libro della Miceli) vengono distinti tre diversi sensi: quello di una semiotica-oggetto, ovvero di quell'insieme significante che a titolo d'ipotesi possiede un'organizzazione interna autonoma, una semiotica descrittiva (metodologica), che altro non è che “la sovrapposizione adeguata di una semiotica-oggetto e di un linguaggio di descrizione” e una semiotica teorica, atta a “elaborare le procedure di costruzione dei modelli e della scelta dei sistemi di rappresentazione, che regge il livello descrittivo”, ovvero quel luogo di controllo della coerenza e dell'omogeneità di tali modelli e sistemi di rappresentazione. Possiamo notare che già nella loro descrizione queste tre definizioni siano essenzialmente, ed inevitabilmente, interrelate. La loro relazione, più o meno esplicita, è il fondamento della semiotica come disciplina “a vocazione scientifica”. Infatti, “si può parlare di semiotica solo se c'è un incontro fra la semiotica-oggetto e la teoria semiotica che la coglie, l'informa e l'articola” (Greimas,

¹ Marrone, *Dove va la semiotica*, 1986, Quaderni del circolo semiologico siciliano.

Courtès 1979). Queste tre (quattro, a ben vedere) descrizioni, si sa, diverranno il fulcro di quelli che sono i “quattro anelli”. Brevemente, ne *La svolta semiotica* vengono delineati quattro livelli di pertinenza della semiotica: empirico, ovvero quel “primo livello della semiotica” (Fabbri 1998, nuova ed. Milano, la Nave di Teseo 2023) che corrisponde, all’incirca, alla semiotica-oggetto di Greimas e Courtès; metodologico, “secondo livello”, che descrive i funzionamenti di senso attraverso dei metodi che sono concetti formati e interdefiniti; teorico, “piano necessario” perché qui si definiscono e giustificano le categorie nei due momenti empirico e metodologico; epistemologico, quel piano cioè che esplicita la “presa di posizione sulla conoscenza”. Così intesi, essi non possono essere separati o separabili l’uno dall’altro, ed è questo, alla fine, il problema di quello che possiamo chiamare il labirinto della semiotica. È quindi da restaurare la relazione tra questi quattro movimenti (anelli), perché altrimenti si vengono a creare delle “mancanze”, che nella breve storia della semiotica come disciplina sono state assai numerose. Vengono illustrate così da Fabbri figure come *l’effetto tunnel*, che consiste in una connessione diretta e non mediata tra il livello empirico e quello epistemologico o filosofico, quella *dell’intuizione inesplicabile*, in cui descrizioni accurate e pertinenti non riescono a rendere conto teoricamente delle proprie procedure, o quella del *ricorso alla filosofia* dove si invocano teorie filosofiche per legittimare la natura – peraltro non teorizzata – dell’oggetto cui si applica il metodo o infine quella in cui i concetti teorici risultano privi di un fondamento epistemologico adeguato. Il problema è quindi “guardare nella casa della semiotica” e in particolare nella casa della costruzione del movimento semiotico *in toto*. È nella mancanza d’intesa tra i vari livelli, nella loro relazione reciproca, che il problema assume tutta la sua importanza. Problema di relazione, quindi, che notiamo essere il perno entro cui ruota l’opera di Silvana Miceli.

Se infatti il progetto di *In nome del segno* è quello di costruire un dialogo critico con la semiotica e l’antropologia, allora è nella comparazione di due discipline, elevando la prima a termine “marcato” che tale dialogo può essere impostato. Comparazione che non smette mai di essere posta, dalle prime fino alle ultime pagine. Si tratterà dunque di “discutere i fondamenti teorico-metodologici della semiotica della cultura, nonché le ragioni che hanno consentito il configurarsi della particolare prospettiva di ricerca che essa suppone, di individuare i nodi concettuali, i problemi che l’antropologia incontrandosi, per la mediazione della semiotica, con discipline di differente tradizione [...] ha dovuto affrontare, e che qualche volta ha aggirato o sottaciuto fino a ritrovarsi dentro irrisolti, o a lasciarsi inconsapevolmente fuorviare dalle implicazioni che una loro discutibile impostazione già tacitamente comporta” (p. 12). Bisogna addentrarsi nelle teorie semiotiche (in questo caso, di pertinenza è la semiotica della cultura) e scovarne gli impliciti, regolarli e tenerli a freno mentre si procede con il movimento dell’analisi della cultura. L’impalco teorico dello studio parte appunto dal definire a mano a mano i vari concetti, leggerli in controluce a un coerente progetto strutturale e mostrarne gli impliciti, più o meno diretti. “I risultati di questo riesame critico dei fondamenti teorici della semiotica della cultura determinano infine un ripensamento dei concetti stessi di segno e di sistema di segni, cultura e di codice culturale, costringendo a ridimensionare e correggere quindi l’ottica stessa con cui si suol guardare ad essi e alla loro possibile connessione” (p. 12). Come vediamo, quindi, nonostante l’idea degli “anelli mancanti” fabbriana arriverà qualche anno dopo, già nel 1982, una postura intellettuale acuta quale è quella di Silvana Miceli già mostrava l’esigenza di tenere a freno le rocambolesche avventure teoriche, metodologiche ed epistemologiche che una semiotica strutturale stava vivendo nel pieno della sua popolarità. Articolata tra continue *pars destruens* e *pars costruens* questa ricerca è un vasto manuale di epistemologia (in senso ampio) semiotica, o perlomeno, ne presenta tutte le potenzialità.

Diviso in sette parti coerenti tra loro, il filo del discorso inizia prendendo le mosse dal concetto di Cultura semioticamente inteso, ovvero come un “sistema di segni” che designa una visione della cultura di tipo fondamentalmente strutturalista. Tale concezione è ovviamente foriera di presupposizioni più o meno esplicite, quale quella di segno, quello di struttura, di codice e, vedremo, di comunicazione. “Non a caso – ci fa notare la studiosa – questi termini-chiave condividono la sorte comune non solo di essere diventati incredibilmente di “moda” nel linguaggio corrente, ma anche di essere termini-ponte, vitali in ambiti scientifici differenti”. Bisogna quindi fare “qualche passo indietro” e vedere cosa succede quando osserviamo questi concetti nell’interstizio della loro presupposizione e reciprocità. Vengono così individuati tre filoni fondamentali cui la semiotica dei tempi (e in parte tutt’oggi) fa riferimento: un filone logico-gnoseologico-epistemologico, di matrice filosofica, uno linguistico e uno “scientifico-tecnologico”,

pertinente a quell'assorbimento della semiotica degli anni 70 rispetto alla cibernetica e alla teoria dell'informazione.

La seconda parte, più propriamente antropologica, rappresenta il corrispettivo speculare della prima, e cerca di mettere a fuoco le nuove istanze semiotico-strutturali sulla cultura. Vengono prese in esame gli itinerari che hanno preparato a quella svolta teorico-metodologica verso uno strutturalismo semiotico. Così facendo, Miceli concettualizza tre fasi entro cui individuare le diverse stagioni antropologiche, utilizzando come configurarsi" (il modo in cui "l'antropologo si comporta nei confronti del punto di vista e del linguaggio propri della sua stessa descrizione": una prima fase, pre-funzionalista, caratterizzata dall'assenza di problematicità sia del punto di vista che del linguaggio metadescrittivo; una seconda fase, che la Miceli fa coincidere con il funzionalismo, caratterizzata dalla nascita attenzione verso il problema del descrivere; una terza fase, caratterizzata per l'appunto dall'avvento della prospettiva semiotico-strutturale, dove "è solo quando il punto di vista della descrizione si denaturalizza manifestando in pieno la pertinenza dell'opposizione tra punto di vista dell'indigeno e punto di vista dell'etnografo che questa dinamica può configurarsi" (p. 97). Così, dopo aver considerato la prospettiva semiotico-strutturale come una piattaforma teorico-metodologica fondamentalmente unitaria, inizia l'interrogazione verso quella presupposizione inevitabile alla teoria semiotica della cultura con cui lo strutturalismo antropologico ha sempre avuto un atteggiamento positivo. Si pensi alla lévi-straussiana idea di intendere l'antropologia come "l'occupante in buona fede in quel campo della semiologia che la linguistica non ha ancora rivendicato come proprio" (Lévi-Strauss 1978, *Elogio dell'antropologia*, Torino, Einaudi, p. 56). Insomma, considerare un metodo strutturale presuppone inevitabilmente intendere la cultura come un universo organizzato in cui i significati sono articolati dalla loro relazione reciproca. Ci si sta interrogando, quindi, sulle condizioni di possibilità o, meglio, "scientificità" dell'impresa strutturale in accordo con uno studio coerente su tutto ciò che concerne il significato. La semiotica della cultura si rivela così essere per l'autrice "quella disciplina che si interessa in modo privilegiato a quei comportamenti e prodotti umani in cui è prevalente la dimensione collettiva" (p. 103). In questa prospettiva, ciò che pertiene all'analisi semiotica sulla cultura è lo studio dei codici sociali presupposti ai comportamenti individuali, alle "langues collettive" inconsciamente condivise dai membri di una società. Viene a rivelarsi così uno di quegli impliciti che verranno poi a mano a mano dipanati nel corso del libro. Se infatti tale semiotica si interessa all'aspetto collettivo e socializzato dei fenomeni culturali, non si può non notare la capacità della cultura di funzionare come "luogo e modo di comunicazione". Così considerata però, ovvero nel suo carattere eminentemente comunicativo, nozioni come quelle di segno e codice, a loro volta, devono essere rese esplicite, formulate attentamente e appositamente considerate. Il segno, fondamento sia del "codice" che della "comunicazione", diviene quindi la "chiave di volta dell'intero edificio sociale e culturale edificabile dall'uomo, nonché l'ovvia chiave d'interpretazione che dovrebbe poter renderne conto" (p. 135). Il problema fondamentale diventa di fatto quello di andare a capire il peso specifico del concetto di "segno" con le sue conseguenze metodologiche ed epistemologiche.

È quindi il segno il protagonista del terzo capitolo. Dopo una breve storia del concetto (la cui ripresa, così come programmata dallo stesso Eco, si stava ancora sviluppando), Miceli individua due diverse vie che risultano essere problematiche per ragioni diverse. Prendendo come riferimento il triangolo di Peirce, viene così individuata da una parte la tradizione dei "logici" entro cui il significato si viene a sovrapporre sul referente, ovvero sul lato destro del triangolo: è questa la tradizione che trova nell'isomorfismo tra linguaggio e pensiero del primo Wittgenstein il suo maggiore esponente. Così, l'antropologa ci fa notare che: "La conclusione paradossale del *Tractatus* è dunque che quello stesso isomorfismo con la realtà cui viene affidato il controllo ultimo della verità e del senso delle proposizioni elementari si dimostra indimostrabile" (p. 154). La seconda tradizione, che Miceli chiama "saussurismo", è quella maniera di intendere il segno come arbitrario all'interno di un sistema differenziale: tradizione che da Saussure, come sappiamo, percorre tutto un filone fino a Hjelmslev e Martinet, su cui l'autrice si sofferma. Il problema qua sta nello schiacciare il triangolo semiotico sul lato sinistro, allontanando ed evitando completamente il referente perché si perviene a una concezione di lingua come sistema chiuso: in questo caso, il referente, ci dice Miceli, viene risolto all'interno del significato. Nasce da qui il problema di come poter intendere la cultura in quanto comunicazione se appunto la lingua come sistema di segni è un sistema chiuso. Cosa garantisce infatti che il sistema (ovvero il codice posseduto da due individui diversi) sia costruito allo stesso modo? "Non certo una realtà esterna

uguale per entrambi cui i codici finirebbero per rimandare”, risponde l’autrice. Così, in questa prospettiva di tradizione strutturale-saussuriana la celebre frase del *Tractatus* riappare, in forma simmetrica e rovesciata: “I limiti del mio mondo sono significati dai limiti del mio linguaggio” (p. 175). Come uscire da questo circolo vizioso, dunque? La risoluzione è data dalla cultura stessa: è possibile comunicare proprio grazie al “possesso di una cultura comune – codici conoscitivi, valutativi, normativi interindividuali – che i membri di una comunità s’intendono e comunicano” (p. 177). Questo ha permesso, sia negli studi culturali che negli studi semiotici, di potersi avvicinare allo studio sulla cultura con strumenti linguistici: ha garantito a concetti e categorie di passare da un dominio ad un altro. E la legittimità di questa procedura è data proprio dalla configurazione di queste analogie di fondo che sono state individuate. Iniziamo quindi a vedere la potenza e l’acume che un lavoro di questo tipo, continuamente al confine tra ambiti disciplinari differenti, comporta.

Viene così a configurarsi il pretesto per uno studio articolato sul concetto di comunicazione e codice, che confluisce nella quarta parte del libro. La prospettiva semiotico-strutturale, dunque, orientata su questi concetti permette di “obbligare a riconoscere la distanza che inevitabilmente si configura tra un fenomeno nella sua realtà empirica e la comprensione che può averne chi lo osserva, distanza istituita e mediata appunto dal segno, e cioè dal fatto stesso che l’osservatore interpreta come segno il fenomeno osservato” (p. 221). Come vediamo, di rilevanza sia antropologica che semiotica, una tale concezione obbliga ad interrogarsi su questioni che ancora oggi risultano essere sensibili: la “scientificità” della disciplina, la relazione tra discontinuità e continuità ed il prospettivismo sulla e della cultura. Riflettendo sulla nozione di codice si può dar conto così sia all’organizzazione di certi sistemi semiotici nelle varie società sia al modo di procedere dello studioso allorché “riconosciuti questi sistemi, opera comparazioni, scomposizioni e così via” (p. 222). Infatti, e qui si può iniziare ad assaporare una questione, quella enunciativa, che ancora deve rientrare nel lessico standard semiotico, la relazione tra fenomeno empirico e sua comprensione si lega al fatto che “il codice, per mezzo del quale lo si interpreta impone sempre un punto di vista determinato sul fenomeno, selezionandone così certi tratti pertinentizzati, e non altri” (p. 223). Per quanto riguarda il concetto di comunicazione, che è presupposto da quello di codice e cultura, la Miceli individua tre diverse accezioni entro cui possono rinviare le diverse concezioni teoriche. “C’è un senso molto generale (a) di comunicazione per cui si può dire che c’è comunicazione tra due entità qualsiasi A e B se una modificazione di A provoca una correlativa modificazione di B, se cioè il cambiamento dell’una è leggibile come funzione del cambiamento dell’altra” (p. 225). Il secondo senso (b) di comunicazione è quello secondo cui c’è un interprete umano che percepisce e interpreta eventi come segni capaci di significare qualcosa, tale che la comprensione dei segni provoca una riorganizzazione del campo cognitivo dell’interprete, condizionandone i comportamenti. Il terzo senso(c), ancora più specifico, è quello inteso come “un emittente che invia ad un ricevente un messaggio con lo scopo preciso di comunicare con lui, essendo dunque qui implicata una vera e propria *intenzionalità di comunicazione*” (p. 228). Come si potrà immaginare, questi tre sensi daranno adito a svariate riflessioni sia da un punto di vista epistemologico, osservando come lo stesso termine presupponga diversi impliciti (che sia il senso a, b o c) sia da un punto di vista teorico, mostrando come questi impliciti finiscano per creare punti ciechi nelle teorie. Per esempio: “sembrerebbe che per Lévi-Strauss l’antropologia debba studiare la cultura come ambito della comunicazione nel senso (c), nonché anche nel senso (b) più allargato” (p. 234). Ne seguirà quindi un’approfondita analisi che scaturirà nella relazione e nel confronto del rapporto tra l’antropologia strutturale e la cibernetica di Wiener, che farà vedere come “la comunicazione nel senso (a) diventa sempre più chiaramente centrale nel discorso di linguisti e antropologi strutturalisti” (p. 254).

La parte quinta è quindi dedicata a mostrare in che modo lo studio della parentela può venire affrontato nell’ottica di una antropologia semiotico-strutturale che segue l’impostazione lévi-straussiana, cercando di “far emergere quello che è il filo rosso che guida il discorso di Lévi Strauss, rilevandolo e ritrovandolo entro i labirinti spesso intricati delle sue analisi” (p. 287). A partire dalla concezione *antinaturalistica* e *centrifuga* della parentela (ovvero una concezione che osserva i vincoli sociali che lo “spostarsi fuori” obbliga a istituire e non tanto ai vincoli naturali di consanguineità), Miceli farà vedere come lo studio strutturale *dell’alleanza* e *dello scambio* rende leggibile il codice della parentela e dei diversi livelli di realtà che si coordinano sistematicamente intorno ad esso. Il punto di vista strutturalista, in questa parte, trova quindi una sua esplicita applicazione. Esso consiste nel considerare anzitutto il sistema globale delle relazioni che

intervengono a definire il fenomeno così che, ricostruendo la legge strutturale che regola in profondità l'organizzazione di un tale sistema, divenga possibile trattare le sue diverse manifestazioni empiriche, perché il significato è dato appunto come "l'invariante nelle operazioni di traduzione" (p. 267), nel quale la costruzione dei modelli (questione già esplicita nella parte precedente) risulta essere fondamentale. Infatti, il contributo più importante di Lévi-Strauss è quello di "aver individuato un'unica chiave di lettura per tutti i sistemi di parentela e matrimonio, rispetto alla quale costruire una tipologia logica dei modelli possibili; modelli ai quali sia possibile ricondurre i sistemi storicamente realizzati" (p. 336). A questo punto, però, l'autrice passa ad una critica serrata del concetto di struttura in Lévi-Strauss, a partire da *fondamento impuro* dell'impresa strutturale dell'antropologo: lo "spirito umano". "Sistema *intemporale*, matrice strutturale definibile a priori, intelletto *permanente*, esso dimostra piuttosto di appartenere a quella famiglia di nozioni le quali, sottintendendo una opzione epistemologica di fondo d'un certo tipo, inevitabilmente riconducono *all'idealismo* nelle sue diverse possibili declinazioni" (p. 350). Ciò, che è interessante, oltre ad una critica delle contraddizioni interne della teoria di Lévi-Strauss, osservare come, e questo la Miceli tende a sottolinearlo più volte, un'opzione epistemologica non può essere priva di conseguenze sul metodo e sulla prospettiva d'analisi. Procedimento, questo, che altro non è che quella attenzione agli anelli mancanti, ovvero all'interdefinizione e all'interrelazione dei diversi livelli che risultano essere cruciali per qualsiasi disciplina socio-semiotica.

La sesta parte, come già preannunciato più volte nelle parti precedenti, è dedicata a quel "filone tecnico-scientifico" che corrisponde al paradigma della teoria dell'informazione e della cibernetica, nonché del suo assorbimento all'interno della semiotica della cultura e dell'antropologia strutturale. Nuovamente, è sempre per un gioco di isomorfismi ed analogie tra discipline differenti che è possibile introdurre concetti-ombrello che risultano però poi essere non privi di problemi. Per quanto riguarda la teoria dell'informazione, essa è stata inglobata nel discorso sulle scienze sociali per le palesi analogie con il concetto di sistema: "è proprio l'idea di sistema, o meglio quel nuovo orientamento scientifico, quella nuova immagine del mondo che consegue alla valorizzazione di un'ottica di tipo sistematico, che si configura sempre più chiaramente come il nuovo paradigma nascente" (p. 378). Il "nuovo paradigma" è olistico, e permette di studiare i sistemi e le leggi che li caratterizzano in quanto tali. Verrà notato qua come, nonostante le teorie semiotiche e antropologiche preferiscano una concezione di comunicazione di tipo (b) o (c), con l'introduzione del paradigma cibernetico-informazionale esse saranno costrette, più o meno esplicitamente, ad assumere un concetto di comunicazione più ampio, quale era quello (a), che corrisponde di fatto alla definizione di comunicazione data dalla teoria dell'informazione. Un altro rischio è quello di considerare gli uomini storici come "messi occasionali di uno spirito, i poli generici e ottimizzabili di un circuito cibernetico ai quali la Megamacchina della cultura consentirà una pacifica, egualitaria integrazione" (p. 385). Di fatto, l'introduzione del discorso cibernetico nei discorsi delle scienze sociali altro non fa che enfatizzare quell'ideale di "scientificità" che le scienze sociali da tempo hanno inseguito. Per riprendere nuovamente le acute e talvolta ironiche parole della Miceli:

In questo senso, con buona pace di Lévi-Strauss, l'antropologia si farà scientifica non quando riuscirà a formulare relazioni necessarie ma, al contrario, quando riconoscerà che non ci sono relazioni necessarie se non entro i limiti di una ben precisa teoria la quale, sempre concepita entro una materialità storica definita, non è essa stessa che strumento di una pratica scientifica in continua costruzione e ricostruzione (p. 395).

Ma in che modo le nozioni caratteristiche della teoria dell'informazione e della teoria dei sistemi possono servire a una teoria generale (semiotica) della cultura? Da una parte, ci dice la studiosa, bisogna considerare le nozioni di entropia e entropia negativa e nel loro rapporto con la nozione di informazione. Dall'altra, collegare queste nozioni alla teoria della comunicazione. Viene così a configurarsi un'analisi sulla cultura in base all'ordine e al disordine, alla capacità di strutturare e regolare il caos attraverso la nozione di codice e di comunicazione, che consentono la socialità e la comunicabilità. Così, l'universo della cultura si configura come "strutturato e ordinato, in-formato e prevedibile". La funzione fondamentale della cultura diventa una funzione di ordinamento e quella di comunicazione ne risulta presupposta e riconducibile. "Come si vede, l'equazione classica di molta antropologia strutturale e semiotica 'cultura = comunicazione' risulta già, in questo modo, notevolmente ridimensionata" (p. 439).

Come si può immaginare, il riferimento a Lotman e alla scuola di Tartu, fino ad ora rimandato, diventa palese e ne segue, per l'appunto, un approfondito e critico discorso. Procediamo con calma, seguendo le argomentazioni della Miceli (VI. 3). In primo luogo, bisogna considerare la celebre definizione di cultura così come intesa da Lotman: "possiamo intendere la cultura come l'insieme dell'informazione non ereditaria accumulata conservata e trasmessa dalle varie collettività della società umana" (Lotman 1969, "Il problema di una tipologia della cultura", in AA.VV., *I sistemi di segni e lo strutturalismo sovietico*, p. 309). Questo, ci fa notare la Miceli, consente di trovare una definizione di cultura sufficientemente astratta e generale, così da non dover precisare un contenuto semantico e al contempo di trovare una definizione che possa bene o male qualificare la cultura in quanto tale. Vi è qui l'idea, in linea con l'antropologia strutturale di Lévi-Strauss, che "la cultura si propone anzitutto come una messa-in-forma dell'universo della realtà e dell'esperienza, ogni cultura potendosi caratterizzare rispetto alle altre proprio per la peculiarità della messa-in-forma che propone." (p. 442). Ne consegue che la cultura è pensata, nell'ottica lotmaniana, come una porzione, un'area chiusa sullo sfondo della non cultura, esattamente come quel "saussurismo" di cui sopra che intendeva il sistema linguistico come un sistema chiuso. E di fatti, la cultura interviene sullo sfondo della non-cultura come *sistema di segni*. Selezionare sulla base di un *continuum*, dunque, risulta già essere un'azione che configura un insieme "dotato d'una determinata organizzazione" ed è già istituire questo insieme organizzato come, appunto, sistema di segni. "Strutturare è dunque già istituire senso" (p. 443). E nuovamente, una nozione di cultura che sottintende il suo carattere organizzativo non può altro che essere elaborata nei termini di una teoria dell'informazione (che in Lotman, come si sa, è intesa nei sensi di Kolmogorov). È qui da notare tutta una serie di "grovigli di problemi irrisolti" che stanno andando a formarsi, e che l'analisi della Miceli riprenderà cautamente: dall'uguaglianza "Informazione non ereditaria = Informazione di un sistema di segni", sottintesa da un'altra uguaglianza quale "strutturare = istituire senso", si passa a "Comunicazione = scambio", e a "Informativo = Segnico = funzionale alla comunicazione = valore definibile nello scambio". Così, possiamo notare come un'epistemologia di fondo chiami in causa una teoria orientata e una metodologia da essa derivabile. Lo sguardo dell'autrice si fa acuto osservatore di un universo concettuale che è tanto ricco quanto problematico. Utilizzo di strumenti linguistici da un lato, quindi, e supporto di una teoria dell'informazione dall'altro, sono le lenti attraverso cui si possono osservare i movimenti concettuali di Lotman stesso. La cultura di una collettività potrà così definirsi come "l'insieme dei sistemi semiotici o dei codici (lingue della cultura) sulla cui base ogni 'membro poliglotta' potrà produrre testi culturalmente validi, o anche come l'insieme dei testi concretamente realizzati in una collettività sulla base dei sistemi semiotici per essa disponibili" (p. 446). Risulta però che i codici culturali sono più complicati dei codici linguistici veri e propri. Sarà quindi necessario analizzare i testi della cultura non solo su una base quantitativa (di matrice informazionale) quanto su una base qualitativa: un esempio è lo studio della poesia e il tentativo di Lotman stesso di calcolare l'informazione poetica contenuta in un testo rispetto all'informazione linguistica generale. (Lotman 1972, *La struttura del testo poetico*, Milano, Mursia, 1990). Così impostato, il discorso su testi e codici in chiave informazionale obbliga a dare l'opportuno rilievo al problema del confronto-conflitto fra i diversi codici ("cifranti" e "cifrati"). Da qui l'idea che debba esserci dunque una sorta di "supersistema in grado di controllare quei sistemi parziali regolandone le comunicazioni reciproche e garantendo la stabilità del complesso" (p. 448). E nel concetto di codice, inoltre, si immette la possibilità della dinamica della cultura: "è proprio questa dialettica di codici e di traduzioni che costituisce per Lotman l'aspetto essenziale della dinamica della cultura, sia considerata sincronicamente che diacronicamente" (p. 452). Ma se il riferimento al saussurismo è palesabile nella lettura di Lotman, allo stesso modo ne è ravvisabile una critica: l'aver allontanato il referente dal concetto di segno ha comportato, nella rielaborazione lotmaniana, intendere la cultura come una macchina cibernetica che elabora, trasmette, traduce e le cui regole strutturali che le consentono di operare son pensate sempre come *primum*. Non si è presa in carico, ci fa notare la studiosa, il rapporto tra un testo e la realtà extrasegnica sulla quale esso informa non si è calcolato, "il processo, dunque, di produzione dei segni e in ultimo – inevitabilmente – il processo della formazione stessa dei codici per mezzo dei quali la informazione significativa memorizzata nei testi acquista la sua particolare consistenza e il suo rilievo" (p. 453). Considerati i codici culturali come sistemi modellizzanti secondari, implica a pensare al rapporto, così come espresso da Lotman, tra lingua naturale (sistema

modellizzante primario) e altri sistemi segnici. La contrapposizione tra “lingue naturali” e codici “culturali” diventa per Lotman, secondo la Miceli, un pretesto per garantire uno statuto esistenziale diverso rispetto agli *altri* codici culturali, così da poter legittimare, in sostanza, un’analisi culturale attraverso modelli linguistici (così da poter parlare di codice, sistema, struttura, e via dicendo nella catena di presupposizioni sopra elencata). Intendendo la “primarietà” di Lotman come una priorità logica e cronologica del sistema lingua rispetto agli altri, viene sottolineato il “vizio logico, tipico dell’idealismo, di mettere l’idea della cosa al posto della cosa stessa” (p. 460). Incalza la Miceli: “Così, dopo aver *pensato* il linguaggio, sulla scorta delle ipotesi strutturaliste, come formato di Langue e Parole, sembra che egli dimentichi che *langue* e *parole* non sono che termini metalinguistici per identificare quelli che appaiono ai teorici due aspetti, isolabili concettualmente, di una realtà unitaria.” (p. 460). Conseguenza da tutto ciò una “egemonia del punto di vista linguistico” su qualunque altro punto di vista dal quale sarebbe pur possibile osservare la cultura, punto di vista che garantisce l’adeguamento ad una teoria dell’informazione nel quale la comunicazione è da intendersi come nella definizione (a) ovvero come *trasmissione di informazioni*. La *conoscenza* in Lotman, nella rilettura della Miceli, si configura come un’attività astratta, generica e neutrale, come attività di accumulazione dell’informazione, momento che “necessariamente deve precedere quello della comunicazione e dello scambio dell’informazione accumulata” (p. 467). Questo, ovviamente, soltanto sulla base di una *natura strutturale* del codice che fa pensare alla cultura come ad un “*software* di un calcolatore”. Il rischio, qui semplicemente accennato ma nel libro ampiamente discusso, è quello che “possa risulterne non solo una spiegazione dei fatti cultura totalmente rescissa dalla vita concreta delle società e sempre più tendente verso l’astratto, ma anche la giustificazione del prevalere di certe ideologie e delle pratiche di vita da esse previste e autorizzate in termini di *necessità cibernetiche* e di *dialettica dei codici*” (p. 508).

Passiamo ora alla settima e ultima parte del libro, che vede articolarsi la proposta originale dell’autrice. Punto di partenza è, come ci si può aspettare, il concetto di codice, e in particolare è la necessità a rendere conto di “come giungono a giustificarsi ‘codici’ che sono sistemi di segni” (p. 509). Ciò che interessa qua è osservare come la nozione di codice divenga uno strumento concettuale definibile in modo tale da risultare esplicativo rispetto al fenomeno “cultura”. Ne vengono individuate tre accezioni (derivate da Prieto): la prima, che intende il codice come sinonimo di “struttura semiotica”, una seconda, che intende il codice come “quelle strutture semiotiche che, pur avendo come pratica di base la comunicazione, non sono tuttavia delle lingue” (p. 511) e una terza, che lo intende come qualsiasi struttura semiotica che abbia come pratica di base la comunicazione. Riprendendo così due tra i maggiori semiotici che hanno trattato del codice, Umberto Eco e Luis Jorge Prieto, la Miceli arriva a dire che un codice può essere definito per il correlarsi, dal punto di vista di una pratica sociale, di due piani strutturati. Si evince quindi una volontà di uscire da un certo idealismo del segno e da una certa intellettualizzazione della cultura così come le procedure di Lotman precedentemente descritte sono venute a fornire. È qui infatti la costruttività di ogni conoscenza a essere messa in rilievo, con un soggetto conoscente non “trascendentale” (e qui la polemica è diretta sia a Eco che a Prieto) quanto storicamente e socialmente incarnato. Il punto di vista qua assunto non è quello delle “forme dello spirito” *à la* Cassirer ma quello “delle pratiche sociali entro le quali quello stesso soggetto si plasma” (p. 526). È, questa, un’operazione che vuole reinserire nel discorso semiotico sulla cultura le concrezioni materiali della storia, intravedendo nell’uomo, e nel suo lavoro, quell’elemento di mediazione tra referente e “mondo dei segni”. Ogni conoscenza è infatti sempre costruita da un determinato punto di vista che una pratica determinata sollecita a privilegiare. Infatti: “I segni, quelli dell’uomo come quelli della zoosemiotica, si organizzano su cose o meglio per l’uomo, risultano anzitutto da quel modo di riaggiustarsi sulle cose e di interagire con esse che è suo specifico, definendosi così quelle cose come suoi referenti” (p. 531). Bisogna quindi ridimensionare l’ottica dell’a *priori* dei modelli che ha influenzato tutta la semiotica della cultura. Il codice, nella prospettiva della Miceli, è quella struttura semiotica plasmata concretamente nella produzione e nel lavoro umani che può essere descritta a posteriori. “L’aggiustamento, sempre sociale, diventa ormai su una realtà culturalmente modellizzata e per mezzo di codici formati storicamente” (p. 531). Deve essere chiaro, e su questo la studiosa si sofferma, che già “parlare di un codice o di un sistema in terza persona, come di una realtà esterna ai membri di una società che lo hanno memorizzato e lo adoperano, è una funzione metalinguistica” (p. 535). La posta in gioco, qua, è quella di una riflessione sul “lavoro della cultura” che, come abbiamo visto in Lotman, tende ad essere

desoggettivato in un lavoro tra codici che non tengono conto della loro materialità nella quale si incarnano e dalla quale sono incarnati. La critica è infatti alla natura *essenzialmente mentale* della cultura così come impostata da Lotman. “A noi pare che riconoscere le qualità segniche e culturali degli oggetti significa riconoscere proprio le qualità di prodotti del lavoro umano-sociale, che si presenta innanzitutto nel suo aspetto di lavoro concreto, produttore di valori d’uso” (p. 566). Assolutizzare la funzione comunicativa della cultura, inoltre, vuol dire “dimenticarsi del complesso processo storico-sociale attraverso il quale gli oggetti sono stati prodotti come oggetti culturali e segnici; interessandosi piuttosto in modo privilegiato al meccanismo della comunicazione come tale; ricostruendo i codici in atto e non indagando sul fatto che i codici suppongono un processo di produzione che è opera del lavoro umano”. Così, all’interno di un discorso più ampio sulla produzione della cultura, è possibile rintracciare quegli *impliciti*, quelle *normalità* e quelle *stereotipie* dei programmi comportamentali che l’individuo inculturato, per l’appunto, impara presto a presupporre, avvertendoli come scontatamente naturali, proprio perché “tutti gli oggetti culturali suppongono infatti un punto di vista sulla realtà e lo impongono per il fatto stesso che se ne fruisce e si impara a comprenderne il significato e l’utilità” (p. 583). Bisogna quindi ridimensionare l’idea semiotica della cultura come una onnicomprensiva comunicazione sotto l’egida di un’*analogia linguistica* per passare a una tesi secondo cui “l’interpretazione semiotica della cultura significa interpretazione di essa dal punto di vista della funzione di comunicazione” (p. 585). In questo modo una semiotica della cultura dovrebbe orientarsi entro un’analisi critica dei segni, ovvero nel riconoscimento delle pratiche sociali all’interno delle quali si sono formate le *normalità*. Pensare ai codici come entità oggettive astratte e ipostatizzate è un errore dal quale la semiotica si è lasciata sedurre, e sul quale bisogna riflettere. Conclude così Silvana Miceli la sua opera:

La cultura, coi suoi segni che organizzano e orientano per i fini diversi che gli uomini storici riescono a concepire, non è in ultimo che un modo di vita determinato. Quel modo di vita che gli uomini, fra altri modi possibili, costruiscono per vivere. Un modo che possono confermare, o possono, fra condizionamenti, modificare. E qualche volta lo confermano senza saperlo: alcuni di loro per lo meno (p. 613).

Ho cercato, in questa lettura parallela, di far emergere quel procedimento critico e accorto che l’autrice mantiene per tutto il suo discorso. Mi sembra, così, che si possa meglio comprendere il mio iniziale richiamo ai quattro anelli mancanti, a quel procedimento di attenzione multipla sui livelli di costruzione di un discorso che si voglia analitico, serio e “scientifico”, per dirla con Greimas, (o con Lévi-Strauss o con tutta la stagione di quegli anni). Se ne evince che, nonostante alcuni temi siano ormai scaduti in un limbo semiotico, questo testo è un punto di partenza per poter impostare una rivalutazione critica e fondante quell’interdefinizione e interrelazione di concetti cui la semiotica, ad oggi, si riferisce (e il sopracitato seminario sui fondamenti di Francesco Marsciani ce lo ribadisce). Non ci si sta soffermando qui sul contenuto dell’argomentazione critica di Silvana Miceli, quanto sul *gesto* conoscitivo, sulla capacità di lavorare su più piani senza perderne d’occhio alcuno. È vero, ad oggi le modalità con cui si fa ricerca sono cambiate, e un testo di tale acume e densità difficilmente potrà trovare luce. Però, a maggior ragione, è fondamentale sottolineare la portata, rilanciarne i *gesti* e gli *atteggiamenti*. Per tornare a discutere dei fondamenti semiotici che sono alla base della disciplina è necessario farsi carico (impresa non facile!) di tutti gli impliciti, dei sottesi, filosofici o meno, epistemologici e teorici, sulla quale le discipline sociali impongono, costantemente, di riflettere. Così, allo stesso modo, bisogna prendersi carico di riorganizzare quei concetti *standard* che sono ormai assodati nella teoria semiotica, ma che sono sempre forieri di possibili fraintendimenti: enunciazione, prassi enunciativa, pertinenza, relazione, continuità-discontinuità, solo per citarne alcuni. Nulla di nuovo, in realtà. Già Paolo Fabbri per tutta la sua avventura intellettuale e soprattutto nella *Svolta Semiotica*, così come anche nella traduzione e pubblicazione italiana del *Dizionario Ragionato* di Greimas ha cercato di procedere in tale maniera, e con lui molti altri. Ma ancora, ritornando alla teoria semiotica (che, a ben vedere, ormai non è più al singolare) non posso che non pensare all’assorbimento di quei concetti e di quelle analogie che spesso sono usati e che forse, tutto sommato, sarebbe bene rivedere criticamente, così come in quest’opera è stato fatto per la teoria dell’informazione o per l’antropologia pre-strutturale. Ho in mente, per esempio, la metafora cultura-testo in Geertz, facilmente inseribile in un discorso semiotico, ma che a ben vedere

forse bisognerebbe rilanciare con cautela, oppure l'assorbimento e l'adeguamento della teoria semiotica alle idee latouriane, o al cognitivismo di diverse semiotiche o ancora all'annosa questione, sempre presente seppur implicita, del dialogo tra semiotica generativa e semiotica peirciana-interpretativa, al mancato appuntamento con teorie postcoloniali e sulla decolonizzazione, e via dicendo. Impresa, questa, certo di non facile avventura.

Una cosa fondamentale ho lasciato inespressa. Un po' per gioco, un po' per poterla esplicitare adesso: il rapporto tra semiotica e marxismo. L'opera è infatti giustamente pervasa da un materialismo storico che nella semiotica, e negli studi di semiotica, si è da tempo già perso, così come se ne è perso il dialogo. Fa notare infatti la Miceli, all'inizio del libro: "Non sarà certo sfuggito a nessuno come in queste nostre veloci considerazioni introduttive sul clima culturale in cui si genera l'interesse semiotico ci sia un'assenza [...]. L'assenza, evidentemente, riguarda l'altra faccia del pensiero contemporaneo: il marxismo" (p. 37). Ebbene, come forse si è evinto dall'ultima parte del libro, la riconsiderazione delle teorie semiotiche in chiave marxista diventa il fulcro di una proposta che utilizza, a ben vedere forse con meno attenzione rispetto al *modus operandi* di tutto il libro, come suo originale, la semiotica della cultura con gli scritti di Marx e Peirce. Ne scaturisce una riflessione che si rivela ancora essere poco considerata: non solo la relazione tra materialismo, idealismo e semiotica, ma anche uno sguardo, ai tempi contemporaneo e oggi invece rivolto verso un passato prossimo, di una (storicamente intesa) ricezione italiana di Lotman. Ovviamente, molte posizioni espresse nel Lotman di *Tipologia della cultura* (1995, Milano, Bompiani, 2001) e *La struttura del testo poetico* (1972), prese in considerazione dalla Miceli in questo libro sono state poi ricalibrate da Lotman stesso, sia perché in dialogo con una sua ricezione semiotica continentale, sia per una perdita di interesse verso la cibernetica, sia per la pubblicazione, postuma a questo libro, di *La cultura e l'esplosione: prevedibilità e imprevedibilità* (1993, Milano, Mimesis, 2022).

Non si può inoltre non notare la più o meno diretta relazione con la critica mossa da Baudrillard in *Per una critica dell'economia politica del segno* (1972, Milano, Mimesis, 2012), dieci anni anteriore al libro qui riletto e che andrebbe, forse, riletta anch'essa. Sarebbe interessante, a questo riguardo, ripensare a tali problematiche con un'attenzione particolare al concetto di valore, che prende in considerazione tutte le discipline chiamate in causa nel libro: linguistica, *in primis*, semiotica, antropologia e sociologia. Procedimento, questo, che è stato più volte percorso e che potrebbe produrre fruttuose riflessioni, sempre, anche, in un'ottica di interrelazione e controllo dei concetti e di epistemologie di fondo. Un po' come, con gli studi semiotici di Ferruccio Rossi-Landi e di Augusto Ponzio, o più recentemente in antropologia con David Graeber in *Toward an anthropological theory of value: The false coin of our own dreams* (2001, Berlino, Springer).

Per concludere, e per dare un freno a riflessioni che ci farebbero andare lontani, vorrei tornare su una domanda che continua a risuonare nel fragore degli studi semiotici. Una domanda tanto banale quanto complessa, che obbliga tutti, dai più dissidenti ai più omologati, a rispondere: "Dove va la semiotica"? Risuonano in me, fresche di lettura, altre parole di Silvana Miceli, dette nell'intervista già citata e condotta da Gianfranco Marrone:

Suggerirei di non lasciarsi sfuggire che accanto a una semiotica critica o semiotica con le stampelle – lenta nel procedere e attenta alle determinanti non semiotiche che fondano e variamente modellano gli edifici semiotici nella loro diversità – si acquattano dietro belle copertine (e val la pena stanarle?) semiotiche masturbatorie, che giocano con se stesse girando a vuoto, semiotiche mistiche, che contemplan sistemi di segni e se ne lasciano possedere, semiotiche con codice d'accesso, che manipolano tecnocrazia e la sera escono in software, semiotiche arrabbiate, specializzate in disturbi o rumori, semiotiche col cilindro, dignitosamente attardate a rendersi presentabili, semiotiche terroriste, che creano scompigli per poterli gestire, e poi ci sono semiotiche illusioniste, equilibriste, domatrici di segni feroci, di segni assenti e (tante) semiotiche assenti pur sempre presenti... e altro ancora (1986, p. 69)

Dove va, quindi, anzi dove vanno, oggi, tutte queste semiotiche? Forse, ripartire da uno studio quale è stato quello di Silvana Miceli, potrebbe essere l'inizio di una, seppur difficile, risposta.