

Per una semiotica delle soggettività collettive

Anna Maria Lorusso

Dipartimento di Filosofia e Comunicazione, Università di Bologna
annamaria.lorusso@unibo.it

Abstract The paper deals with the theme of collective identities, asking if from a semiotic point of view the category of “collective identity” is a useful and legitimate category. The thesis is that this category is useful to semiotics to focus on an “institutional” level of meaning that defines normativity and social belonging and to highlight how the subjects (individual and collective) are always derivatives of a global encyclopedia that precedes them. The theoretical references to which the text relies are Umberto Eco and Vincent Descombes.

Keywords: Identity, Semiotics, Umberto Eco, Culture, Subjectivity

Received 19 November 2018; accepted 29 May 2019.

0. Introduzione

Ciò che vorrei proporre in questo mio contributo è una riflessione sulla legittimità della categoria di identità collettiva e sulla sua pertinenza semiotica. Gli interrogativi che nutrono queste pagine derivano da due ambiti di ricerca e frequentazione: la semiotica della cultura e quella particolare area degli studi della cultura che è costituita dai *Memory Studies*.

Per quanto riguarda la semiotica della cultura, da qualche tempo mi sto interrogando su quale sia il livello che, di fronte al ‘tutto’ e alla generalità della categoria di cultura, la semiotica può utilmente ritagliarsi. Tale livello è a mio avviso quello delle norme, ovvero quel livello (tra sistema astratto della *langue* e molteplicità contingente degli atti di *parole*) che definisce, fissa, modella, talvolta prescrive comportamenti *regolari* (ma pur sempre diacronicamente variabili) all’interno dei gruppi sociali: stereotipi uniformanti, norme prescrittive e codificate, regolamenti, istituzioni (si veda, in questa stessa sede editoriale, Lorusso 2015). So bene, naturalmente, che includere queste varie forme di regolazione del comportamento sotto il semplice termine di ‘norme’ espone al rischio di una generalizzazione e ritengo assolutamente importante evidenziare che si tratta di regolazioni molto diverse, di cui andrebbero indagate le specificità. Mi propongo di farlo in altra sede. Volendo qui concentrare il mio intervento su un altro aspetto del problema, mi limiterò a dire che quel che includo sotto la categoria di “norme”, e dunque ciò cui farò riferimento nelle pagine che seguono, è quell’insieme di dispositivi sovra-personali che modellano (con gradi vari di coerenza: dall’influenza alla prescrizione) appartenenze, identità e prassi individuali. Tali dispositivi possono andare da stereotipi comportamentali a norme non scritte di etichetta, a norme di memoria, a grammatiche esplicite di comportamento; si collocano dunque in un continuum che ha a

che fare con l'*uniformazione* di alcune forme (la creazione di un *habitus*), l'assunzione successiva di una loro *forza modellizzante*, l'eventuale loro *grammaticalizzazione* in fine.

Se assumiamo che questa dimensione strutturante della cultura – che definisco della normatività – esista, e che in qualche modo sovra-determini i soggetti, la domanda che qui vorrei porre è chi sia il soggetto di questa normatività: un soggetto impersonale? Un soggetto collettivo? Un soggetto di potere? Un soggetto istituzionale? Quando diciamo per esempio che *l'etichetta richiede* certi comportamenti, che *un rito prevede* una certa grammatica, che *la cultura occidentale fissa* certi modelli, che *il codice civile prescrive* determinate sanzioni, come possiamo pensare l'istanza che fissa tali norme?

Mi pare che la semiotica di scuola strutturalista abbia intuito e toccato questo problema attraverso la categoria di 'destinante' – istanza attanziale di condizionamento e regolazione del fare dei soggetti – ma purtroppo da tale istanza non sono discesi molti approfondimenti. Che grado di autonomia e riconoscibilità, ad esempio, deve avere un destinante? È destinante solo un individuo (il padre che dà un compito al figlio) o anche un insieme di valori (nel caso di un figlio orfano ma sensibile ai valori familiari, il valore-famiglia)? In che misura cioè il mondo psicologico e valoriale di un soggetto può dirsi 'destinante'? Non è forse un'estensione eccessiva della categoria? E il destinante è istanza che condiziona direttamente solo il soggetto o che destina anche aiutanti, oppositori etc. che appartengono al mondo del soggetto? E quale dialettica c'è e può esserci fra il destinante che induce il soggetto a certi programmi e le istanze che poi sanzionano quei programmi del soggetto?

Insomma... molte mi sembrano le domande aperte e interessanti sulle istanze di destinazione, ma la semiotica narrativa non è andata in questa direzione¹.

La semiotica di ascendenza strutturale ha fatto certamente anche un altro tentativo, più recente, di rispondere alla domanda sul rapporto che c'è, a livello sociale e collettivo, fra soggetti individuali e istanze che li sovradeterminano culturalmente: ha proposto la categoria di prassi enunciativa, o enunciazione (l'oscillazione è fra gli autori sistematica).

Come chiarisce bene Bertrand:

L'enunciazione del singolo parlante non può essere concepita indipendentemente dall'immenso corpus delle enunciazioni collettive che l'hanno preceduta e che la rendono possibile. La sedimentazione delle strutture significanti, prodotto della storia, determina qualunque atto di linguaggio: c'è senso 'già là', depositato nella memoria culturale, archiviato nella lingua e nelle significazioni lessicali, fissato negli schemi discorsivi, controllato dalle codificazioni di genere e delle forme di espressione su cui l'enunciatore fa appello ogniqualvolta utilizza la *parole* in quanto individuo (2000, tr. it.: 58-59).

La categoria di prassi enunciativa ci invita a cogliere dunque qualunque enunciazione sullo sfondo di un già detto e individua il punto interessante nel grado di attivazione/neutralizzazione/citazione/rielaborazione dei repertori e degli usi convocati nel campo enunciativo del soggetto in considerazione. Questo spostamento di attenzione è per me cruciale. Tuttavia, sarebbe interessante dal mio punto di vista capire in che modo si configurano repertori più forti di altri, come si gerarchizzano i depositi di già detto e, per tornare al problema che voglio affrontare qui delle identità collettive, in che modo tali depositi vanno a identificare dei soggetti. I soggetti collettivi sono quelli

¹ In una direzione autonoma, non allineata e molto interessante è andata in questi anni la riflessione di Guido Ferraro, che ha più volte ricordato l'opportunità per la semiotica di uno studio delle "soggettività sociali", rifacendosi alla lezione di Durkheim (Ferraro 2013 e 2018).

che condividono gli stessi repertori? Dati certi repertori, ne derivano analoghi soggetti collettivi? E, posta questa dipendenza, le identità collettive sono entità che si formano *ex post*, localmente, in funzione di una certa condivisione, oppure c'è una dimensione di stabilizzazione a monte? In altri termini: se oggi migliaia di persone condividono il riferimento alla canzone *Bella ciao* (e l'esempio non è del tutto casuale perché tale canzone ha avuto una diffusione su scala internazionale grazie alla serie Netflix di successo *La casa di carta*) questo costruisce una qualche nuova identità collettiva? O l'identità collettiva è un'istanza a monte, diversa dal sedimento delle singole occorrenze? Se questi sono gli interrogativi che la semiotica della cultura lascia aperti (tenendo in definitiva sullo sfondo la categoria di identità collettive), per quanto riguarda i *memory studies* (ambito che da diversi anni frequento con alcuni colleghi dell'università di Bologna²) le cose sembrano meno problematiche: l'espressione "memoria collettiva" è molto diffusa e tematizzata, almeno dal famoso studio di Halbwachs in poi sui quadri sociali della memoria (Halbwachs 1925); per una disamina della questione si veda Wertsch & Roediger 2008), e noi tutti siamo abituati, nel nostro linguaggio ordinario, a utilizzarla (sebbene restino i soliti interrogativi: la memoria collettiva di chi è? Di un gruppo dominante? Della maggioranza? Di un soggetto ideale che sussume le passioni e gli interessi egemonici?). Memoria collettiva, però, non necessariamente significa identità collettive; i quadri sociali di cui parla Halbwachs, ad esempio, prevedono "attivazioni" diverse (uno stesso quadro può insomma essere messo in gioco per soggetti e interessi diversi) e non mi pare che, nel suo caso, ci sia una proiezione diretta dal *quadro collettivo* della memoria al *soggetto collettivo* della memoria.

Jan Assman, invece, (una delle voci più rilevanti dell'ambito dei *memory studies*) parla senza esitazioni di identità collettive a proposito di memoria culturale. Non c'è, secondo l'autore, alcuna differenza di 'natura' tra l'identità individuale e l'identità collettiva: non è che la prima sarebbe 'naturale' e spontanea, mentre la seconda sarebbe una costruzione. Le identità collettive certo non hanno uno sostrato fisico, ma anche quelle individuali – come identità – sono costruite. La differenza sta nei corpi: corpi fisici per le une, corpi sociali per le altre (Assmann 1992).

Le identità collettive sono per Assmann entità della realtà ma non tangibili, con una conformazione esclusivamente simbolica. Tipiche entità semiotiche, insomma.

Io mi limiterò qui a fare qualche riflessione sui modelli di soggettività e semiosi che l'idea di identità collettiva comporta.

Faccio subito una precisazione lessicale, che come spesso accade è un necessario chiarimento concettuale: nelle pagine che seguono, come già in quelle precedenti, ricorrerò spesso ai termini soggetto e identità; a tratti risulteranno quasi come sinonimi intercambiabili. Dico *quasi* però, perché anzitutto penso che abbiano una 'carriera discorsiva' diversa: se "identità" è termine più legato a una dimensione sociale e al limite narrativa, "soggetto" si colloca in una tradizione più grammaticale da una parte o psichico-fenomenologica dall'altra. In secondo luogo, da parte mia cercherò di sfuggire all'uno e all'altra, preferendo il termine "soggettività", per esprimere formazioni identitarie che hanno un'esistenza, una circolazione e una percezione sociale (non sono, dunque, semplici "quadri sociali" di sfondo, *à la* Halbwachs, per quanto identitari), ma hanno prese di parola, la capacità enunciativa di determinare i ruoli discorsivi, la dimensione di auto-determinazione che sono più tipici dei soggetti in quanto persone. Nel mio personale lessico, insomma, soggettività sta un po' all'incrocio tra la dimensione socio-narrativa delle identità e quella psichico-enunciativa dei soggetti.

² Si veda il centro di ricerca Trame: <http://www.dfc.unibo.it/it/ricerca/centri-di-ricerca/trame>

Quando parliamo di soggettività, abbiamo dal punto di vista semiotico almeno due grandi modelli: il modello enunciativo e il modello narrativo. Non sono naturalmente gli unici modelli della semiotica, ma mi sento di dire che sono quelli dominanti. Forse potremmo parlare anche di un modello somatico (penso in particolare alla teoria di Jacques Fontanille [2004] che ha molto lavorato sul corpo) ma tale modello mi sembra ampiamente riconducibile all'eredità fenomenologica da cui derivano gli altri due.

Dal punto di vista enunciativo, il soggetto è l'ego che nel linguaggio si costituisce e definisce la propria *soggettività come persona*. La teoria della soggettività di Benveniste è controversa (perché di fatto, nei suoi saggi, Benveniste non usa mai l'espressione "soggetto dell'enunciazione")³ ma certamente definisce i contorni di una soggettività che, presentandosi come centro, perno della mediazione tra *langue* e *parole*, si presta a essere pensata come istanza di determinazione che, nell'esercizio del linguaggio, differenziando le posizioni enunciative (io-tu o io-egli), riesce a cogliersi come ego: nel dire "io", l'io si costituisce (si fa persona) e si coglie come tale (facendosi coscienza).

Dal punto di vista narrativo, il soggetto è invece anzitutto definito da un programma, da un'intenzionalità, cui sono associate modalità e passioni.

A entrambi i livelli, la semiotica ci offre un modello di soggettività fortemente legato a quello di persona (che, sotto l'influenza psicanalitica e fenomenologica degli anni '60-'70 in cui tutto ciò veniva elaborato, facilmente si sovrapponeva a quella di coscienza). Nell'interrogarmi sulla dimensione collettiva, la mia prima domanda è dunque: tali caratteristiche sarebbero estendibili anche alla categoria di soggetto collettivo? Possiamo passare da un soggetto-persona (così definito) a una cultura-persona (con caratteristiche analoghe)?

La mia ipotesi è che questa impostazione basata sull'idea di coscienza e appercezione non sia del tutto inservibile per le soggettività collettive, ma non ne spieghi l'origine; se l'identità soggettiva nasce con la coscienza di dire ed essere io, l'identità collettiva non nasce con la coscienza; nasce con una forma di coerenza, in un processo di derivazione. Ma con la coscienza l'identità collettiva si fa persona sociale: corpo e attore.

Vorrei quindi sostenere che per inquadrare semioticamente la categoria di soggettività collettive dobbiamo operare una inversione: non pensare al passaggio da un soggetto individuale a un soggetto collettivo (come sua moltiplicazione), ma pensare una derivazione dal soggetto collettivo al soggetto individuale, o meglio: dalla cultura-rete alla persona-posizione.

Per farlo, mi riferirò a due teorie in particolare: quella di Umberto Eco e quella di Vincent Descombes. Questi due studiosi non hanno probabilmente avuto fra loro rapporti diretti, o per lo meno possiamo dire che tra loro non si citano. A mio avviso esistono però molti punti di tangenza tra la filosofia di Descombes e il paradigma interpretativo che Eco certamente rappresenta. Basti pensare a quanto sia lo strutturalismo che la filosofia peirciana siano presenti in entrambi gli autori e definiscano forse l'opera più importante di Descombes (1996).

1. La teoria del soggetto di Eco

Della teoria del soggetto di Eco si è già occupata in anni scorsi Patrizia Violi (cfr. 2005, poi ripreso in Violi 2007).

Nella sostanziale condivisione delle sue osservazioni, mi limiterò dunque a evidenziare pochi elementi della teoria echiana del soggetto.

³ Si veda su questo, fra gli altri, Normand 1986, Manetti 1998 (§ 1.1.2.1), Manetti 2013, Paolucci 2018.

Si è detto più volte che Eco non avesse una teoria del soggetto. Lui stesso nel *Trattato* pone il soggetto al di là della soglia della semiotica.

In realtà io non direi che Eco non ha una teoria del soggetto. Direi piuttosto che ha una teoria impersonale della cultura da cui deriva una *teoria impersonale del soggetto* – e questo è possibile dissociando appunto due attributi che troppo spesso sono stati associati: quello di soggetto e quello di personalità.

Per Eco, cioè, prima di tutto viene l'enciclopedia, viene lo sfondo in cui siamo immersi. Nasciamo sempre in una rete di discorsi, testi, simboli, riti, credenze, abitudini già date che ci precedono. Il soggetto, in questa rete, si distingue per i pattern che crea, per gli insiemi di testi-simboli-credenze che mette insieme e che trasforma nel suo proprio universo di valori.

Il soggetto è cioè l'istanza che dà coerenza a un insieme altrimenti contraddittorio di elementi di cultura e si caratterizza quindi come una particolare combinazione di tale cultura.

Riporto qui varie citazioni a sostegno di questa posizione; ritengo utile farlo anche per tracciare la continuità di una visione teorica.

Nel *Trattato di semiotica generale* leggiamo:

il soggetto di ogni attività semiosica non è altro che *il risultato della segmentazione storica e sociale dell'universo*, quello stesso che l'indagine sulla natura dello Spazio Semantico Globale ha reso evidente. Questo *soggetto* si presenta nella teoria dei codici come *un modo di vedere il mondo*; per conoscerlo non si può che vederlo come un modo di segmentare l'universo e di associare unità espressive a unità di contenuto, in un lavoro nel corso del quale queste concrezioni storico-sistematiche si fanno e si sfanno senza posa.

Questo *soggetto* si presenta nella teoria dei codici come *un modo di vedere il mondo*; per conoscerlo non si può che vederlo come un modo di segmentare l'universo e di associare unità espressive a unità di contenuto, in un lavoro nel corso del quale queste concrezioni storico-sistematiche si fanno e si sfanno senza posa (Eco 1975: 447).

In *Semiotica e filosofia del linguaggio* leggiamo:

Se si poteva allora dire che il segno come uguaglianza e identità è coerente con una nozione sclerotizzata (e ideologica) di soggetto, il segno come momento (sempre in crisi) del processo di semiosi è lo strumento attraverso il quale lo stesso soggetto si costruisce e si decostruisce di continuo. [...] Il soggetto è ciò che i processi continui di risegmentazione del contenuto lo fanno essere. In questo senso (anche se il processo di risegmentazione deve pur essere attuato da qualcuno, e sorge il sospetto che sia pur sempre una collettività di soggetti) il soggetto è parlato dai linguaggi (verbali e no), non dalla catena significante, ma dalla dinamica delle funzioni segniche. Siamo, come soggetti, ciò che la forma del mondo prodotta dai segni ci fa essere.

Siamo forse, da qualche parte, la pulsione profonda che produce la semiosi. Ma ci riconosciamo solo come semiosi in atto, sistemi di significazione e processi di comunicazione. Solo la mappa della semiosi, come si definisce a un dato stadio della vicenda storica (con la bava e i detriti della semiosi precedente che si trascina dietro), ci dice chi siamo e casa (o come) pensiamo (Eco 1984: 54).

Nei *Limiti dell'interpretazione*, immaginando un dialogo tra un computer che si chiama Charles Sanders Personal ed esprime la visione del mondo di una cultura sconosciuta (quella degli Antipodiani), e uno studioso di un dipartimento di Cognitive Sciences, Eco

fa dire al computer antipodiano (esempio in fondo di una umanità qualsiasi, seppure altra):

[Io] dovrei essere definito piuttosto un esempio supremo di comunitarianismo oggettivo. Ho in memoria la somma di una storia collettiva, l'insieme di tutte le asserzioni rilevanti fatte dai miei istruttori sul loro mondo esterno, sui loro linguaggi, e sul modo in cui essi usano il linguaggio per produrre le immagini del mondo esterno. Il mio problema è che debbo spesso registrare immagini contrastanti; tuttavia so anche riconoscere quelle che dimostrano di essere più adatte a fornire una buona interazione Antipodiano-mondo... Io non sono un soggetto, sono la memoria culturale collettiva degli Antipodiani. Non sono un Io, sono un Ciò. Questo spiega perché posso interagire così bene con ciascuno dei miei istruttori. E tu chiami tutto questo solipsismo? (Eco 1990: 317)

In *Dall'albero al labirinto*, infine, Eco scrive:

quel bordo della semiosi che si forma quando un soggetto (qualsiasi istanza capace di dire Io che entra nella semiosi in qualche modo dal di fuori materiale e corporale – intendo dire un cervello) si installa e dà inizio a una catena di inferenze sotto lo stimolo di qualcosa che, dal suo punto di vista e solo in quel preciso segmento spazio-temporale, attrae la sua attenzione.

L'Io sta allora su quel bordo dove da una parte sta, poniamo, il cane, che è la cosa che in quel momento lo sollecita, e dall'altra tutto il resto, che non gli interessa (Eco 2007: 531).

Cosa emerge da queste citazioni? Mi pare evidente che per Eco:

- il soggetto non è affatto separato dalla rete in cui è immerso ma ne è una porzione, un bordo, una posizione. Prima, appunto, si dà la rete, poi da quella emergono i soggetti;

- non è più possibile alcuna distinzione di principio tra individuale e collettivo, o tra personale e impersonale, perché il soggetto è sempre comunitario (parla di "comunitarianismo oggettivo") ed è sempre, mi si passi l'ossimoro, un soggetto oggettivo, o oggettivato: somma di discorsi, atti, segni, disponibili nella cultura;

- può assumere dunque in questo quadro lo statuto di soggetto qualsiasi istanza che definisca delle zone di coerenza e, pericranamente, produca delle inferenze, ovvero delle disposizioni ad agire, degli abiti.

Eco, insomma, non ci dà indicazioni sui soggetti collettivi, ma in qualche modo ci ricorda che tutti i soggetti, prima di essere "soggetti di coscienza", sono "soggetti di coerenza": connessioni locali di pezzi di cultura.

2. La teoria delle identità collettive di Descombes

La posizione di Descombes mi sembra altrettanto interessante e mi consente di fare un altro passaggio. Se con Eco abbiamo messo a fuoco il carattere 'derivato' dei soggetti, con Descombes potremo mettere a fuoco la specificità di tale derivazione.

Il tema che sta più a cuore a Descombes è quello della istituzionalità – che a chi si occupa, come me, di normatività, evidentemente interessa molto.

In un testo intitolato *Les embarras de l'identité* (2013) Descombes si pone esplicitamente il problema della legittimità della categoria di identità collettive (ma lo aveva già fatto prima, in Descombes 1996) e, prima di problematizzare la questione del "collettivo", riflette su alcuni aggettivi che definiscono il perimetro delle 'identità', in particolare l'idea di identità come 'effetto' della condivisione di qualcosa di *identico* (due sorelle sono

identiche nel senso che condividono identici tratti somatici o identici modi di fare, di gesticolare etc.), identità come elemento *identitario* in cui riconoscersi o riconoscere altri (il conflitto linguistico in Belgio è un conflitto *identitario*: è in gioco il riconoscimento della loro identità), identità come *identificabilità*, nel senso giuridico-amministrativo.

La categoria di identità collettiva ha secondo Descombes poco a che fare con la prima di queste accezioni, perché i membri di una tipica identità collettiva (la Francia come insieme dei francesi) non corrispondono a ‘qualcosa’ di identico (le persone concrete che abitano in Francia cambiano, non sono identiche, ma ‘la Francia’ resta tale), ma poco ha a che fare anche con la categoria di identificabilità, perché non sempre i membri di una identità collettiva sono facilmente identificabili (da chi è fatta ‘l’Italia’ oggi? Tocchiamo questioni di grande attualità, come quella dello *ius soli*).

La categoria di identità collettiva trae secondo Descombes la sua legittimazione dalla categoria di istituzione, o di potere istituyente – e con questo Descombes mi sembra offrire alla semiotica quella specie di tassello mancante che non era a disposizione nelle riflessioni su identità e soggetti collettivi.

Descombes lo ribadisce nel 2013 ma lo aveva già messo a fuoco nel 1996, quando aveva parlato della esistenza di un livello di significati *comuni*, che sono qualcosa di diverso dai significati semplicemente *intersoggettivi*, oggetto di negoziazione, scelta, adesione. Immaginiamo il caso di una elezione; ci sono due candidati. La scelta dell’uno o dell’altro candidato è oggetto di una preferenza che può essere condivisa e dunque intersoggettiva; i cittadini non fanno una scelta creativa, possono votare solo o l’uno o l’altro candidato; la decisione è una decisione condivisa con molti altri, come tale intersoggettiva, e può essere oggetto di discussione, negoziazione, rifiuto.

Al di là però del candidato che si sceglie di votare, i cittadini dovranno condividere qualcosa a monte, che non è oggetto di negoziazione e discussione: la coscienza del voto, la definizione di cosa è una elezione e di come funziona: le (wittgensteiniane) regole del gioco. Tutto ciò appartiene a un livello di significati che sono pubblici e sociali, ma che non sono oggetto di singole negoziazioni. Appartengono al livello delle istituzioni (cfr. Descombes 1996: 293-294).

Rifacendosi a Castoriadis, Descombes (2013) differenzia il potere istituyente dal potere costituente. Il potere costituente è quello che la Costituzione fissa. Ma chi ha fissato la Costituzione? Chi l’ha istituita?

Facciamo l’esempio di una tradizione, seguendo una sollecitazione dello stesso Descombes. Se io oggi dichiarassi, in questo mio articolo, che voglio istituire una nuova tradizione, la cosa suonerebbe ridicola. Una tradizione non è istituita da un agente individuale, anche se investito di autorità, ma neanche da un gruppo di persone, per quanto rappresentativo o autorevole (io, d’accordo con tutti i partecipanti a questo volume, d’accordo con tutta la comunità dei filosofi del linguaggio in Italia) con un atto cosciente di volizione e decisione. Le tradizioni non vengono *decise* (se non nella forzatura della “invenzione delle tradizioni”, che però sono una tipologia memoriale a sé). Le tradizioni (e le forme identitarie che esse presuppongono) possono solo precedere le singole identità; non sono fondate né decise dai singoli.

Tutti sappiamo cioè che «la vita sociale non consiste nell’applicare delle regole che sarebbero state decise precedentemente in un’assemblea di cittadini. Conviene capovolgere la prospettiva. Se è possibile riunire un’assemblea dei cittadini e organizzare una delibera comune sulla politica da seguire, è perché vi è già una vita sociale, quella di una società già istituita» (Descombes 2013: 173).

Le istituzioni, dunque, oltre ad essere delle grandi organizzazioni (i ministeri, gli ospedali, le scuole...), sono anzitutto dei sistemi concettuali che ci precedono, che non mettiamo in discussione, e che ci *istituiscono* in quanto membri di una certa identità collettiva.

Prima di qualsiasi singola legge o particolare società, dunque, si deve supporre un potere istituente che costituisce il noi della identità collettiva.

I riferimenti di Descombes, nella sua riflessione più recente e programmatica dedicata a questo tema (2013) sono Aristotele (libro III della *Politica*, 1276b 8), il Rousseau del *Contratto sociale* (libro I, cap. XII), Cornelius Castoriadis.

Sulla scorta di Benveniste, è qui completamente superata l'idea di un noi come plurale dell'io, come io quantificato e moltiplicato, pluralizzato (il plurale di ego non esiste, ci ricorda Descombes): *somma di io*. Il noi delle identità collettive è in realtà una forma di io, una *espansione dell'io*, di cui vanno definiti i confini. Tali confini sono i confini segnati dal potere istituente.

Il corpo collettivo non è né universale né particolare (se dico “i francesi hanno vinto i tedeschi nella II guerra mondiale” non intendo né tutti gli individui di Francia né degli individui particolari) ma un soggetto singolare, una totalità storica, una *persona morale* (secondo la lezione della logica di Port Royal, di Arnauld e Nicole, che Descombes richiama sia nel 1996 che nel 2013). Una persona morale per essere tale deve avere un corpo immateriale (e molti sono i riferimenti di Descombes a Kantorowicz), ma questo corpo immateriale non è un corpo mistico; è un essere in potenza che è dato da abitudini e istituzioni.

Il potere istitutivo, dunque, sposta l'accento su abitudini, costumi, tradizioni, che sono degni di essere trasmessi e costituiscono un futuro, una direzione di sviluppo, più che un passato.

Già in *Les institutions du sens*, Descombes aveva ricordato come una cosa è lo “spirito oggettivo”, altra cosa lo “spirito oggettivo”. Lo spirito oggettivo (dei Romani, ad esempio) è fatto delle tracce che gli uomini lasciano: suppellettili, monumenti, pitture murali... Lo spirito oggettivo (sempre dei Romani) invece è la presenza del sociale e del culturale nella mente degli appartenenti a una certa comunità, e dunque può essere nel diritto, nell'architettura, in certe forme politiche come insieme di forme e modelli sociali, di una certa società, che vanno a formare, modellare gli individui appartenenti a un certo gruppo. Le istituzioni “predispongono” le identità collettive al futuro, e queste sono tali in quanto precedute da un patrimonio istitutivo, uno “spirito oggettivo”.

Cosa c'è di prezioso per la semiotica, dunque, in questa posizione di Descombes che ho qui descritto brevemente?

- Descombes ribadisce la priorità di un livello culturale istitutivo, così come in Eco. Non c'è un soggetto e poi il mondo della cultura che egli produce. C'è un mondo della semiosi che istituisce i soggetti. Questo significa (come Descombes dice all'inizio delle sue riflessioni) che quando parliamo di identità (tanto più di identità collettive) non c'è niente di *identico* in tutti, e dunque niente di essenzialista, bensì una dimensione *comune* presupposta – e come tale precedente –, rispetto a cui tutti i soggetti sono derivati.

Io credo che questa definizione di una dimensione comune sia un punto fondamentale: la dimensione collettiva non si costruisce sulla sommatoria di soggetti, né sulla condivisione intersoggettiva di alcune scelte (io posso portare un fazzoletto sul capo come una donna iraniana o come una vecchia cinese, ma questa condivisione intersoggettiva dello stesso indumento non crea tra noi alcuna forma di vita comune e non ci rende una identità collettiva, mentre posso non condividere le scelte politiche alle ultime elezioni di molti altri miei connazionali ma essere comunque parte della stessa identità collettiva “italiani”). *La dimensione comune non dipende dalla convergenza nelle pratiche; dipende dall'averne un livello istituzionale comune, una stessa enciclopedia, forse potremmo dire perfino uno stesso immaginario (termine, quest'ultimo, troppo facilmente espunto dal lessico semiotico, ma a mio avviso per molti versi – la sua natura semiotica, l'eterogeneità dei codici espressivi che presuppone, la dimensione memoriale,*

la funzione identitaria – sovrapponibile a quello di enciclopedia).⁴ È qualcosa al contempo più complesso (perché intrecciato e più sistemico) e più semplice (prescinde dalle contingenze) della condivisione di pratiche o singoli segni. Qualcosa che precede le contingenze e in qualche modo ne fissa alcune regole.

- Se il punto non è la condivisione di qualcosa di identico ma ‘l’adesione’ a una dimensione *identitaria* che ci precede (una manifestazione e costruzione di identità), il problema si sposta sui *processi di identificazione e relazione* a tale dimensione, che sono una dimensione squisitamente semiotica: i) perché sono materia di *autodescrizione* (e di questo la teoria di Lotman ci ha molto parlato)⁵; ii) perché sono materia di *pertinenza e correlazione* (i soggetti per definirsi come tali devono selezionare pezzi di cultura che li definiscano, e correlarli come elementi di uno stesso “spirito oggettivo”). E qui ci allontaniamo dalla posizione echiana, che dissociava – come ricordavo prima – soggetto da persona. Qui, con Descombes, in qualche modo torniamo a pensare le soggettività collettive come esito di un’adesione: non bava della semiosi, insomma, ma decisione autoriflessiva.

La categoria di autodescrizione è a mio avviso un punto essenziale per pensare in questi termini la questione delle soggettività collettive e non a caso emerge con chi, più di ogni altro forse, in semiotica si è interrogato sul funzionamento della cultura, dunque della dimensione collettiva del senso: Jurij Lotman. Il tema è posto da Lotman in relazione alla eterogeneità interna delle culture; è per ridurre tale eterogeneità e rafforzare le uniformità strutturanti che i soggetti ricorrono a dispositivi metadescrittivi, attraverso cui si qualificano come coerenti ed esplicitano i propri tratti fondamentali. Lotman parla anche di automodelli, cui i soggetti ricorrono o semplicemente per chiarirsi le proprie caratteristiche più rilevanti o per cercare di modificare la realtà con un modello idealizzato che si offre come autocoscienza ideale del reale (cfr. Lotman-Uspenskij 1975, p. 73 ss.). In tutti questi casi, troviamo una riflessione che prende in conto forme di identità diverse (non solo individuali) e che mette in primo piano la necessità di selezionare e assumersi un’immagine di sé, descrivendone i tratti, riconducendoli a coerenza attraverso un processo selettivo e offrendo a tale immagine una circolazione pubblica. Il tutto da un punto di vista squisitamente semiotico, pensando le identità non in termini sociologici o essenzialisti o psichici, ma come formazioni semiotiche, frutto di processi di selezione, pertinentizzazione e costruzione di coerenza, e come dispositivi essenziali alla strutturazione della cultura.

Questi elementi (il processo di selezione, pertinentizzazione e correlazione di elementi, la costruzione di coerenza, la necessità di un posizionamento rispetto all’alterità) rilanciano la componente differenziale e relazionale tipica della lezione strutturalista, ma anche una componente di auto-determinazione, che ha a che fare con la coscienza e la scelta (in questo senso, dicevo nelle pagine precedenti, non possiamo del tutto eliminare il modello di soggettività che pone al centro la coscienza intenzionale). Io credo che per le soggettività collettive questo elemento sia in effetti essenziale: parlare di “italiani” avrebbe senso se nessuno dei potenziali membri di questa comunità volesse riconoscersi in questo gruppo? Negli ultimi anni abbiamo spesso preso le distanze da un modello di soggetto troppo legato alla coscienza. Io in qualche modo vorrei qui recuperarlo, o

⁴ Anche se non voglio affrontare in questa sede un confronto fra la categoria di immaginario e quella di enciclopedia, voglio però chiarire che un aspetto mi sembra costituire una differenza cruciale fra i due concetti: l’interna contraddittorietà dell’enciclopedia (secondo la teoria echiana) e la tendenza alla coerenza dell’immaginario. Mi pare cioè che mentre l’enciclopedia sia per sua natura contraddittoria e definisca delle zone di coerenza solo localmente, l’immaginario, sebbene abbia zone ed elementi di contraddittorietà, si definisca al contrario per una sua vocazione alla coerenza. Sull’immaginario in ogni caso mi permetto di rimandare a Lorusso 2011.

⁵ Cfr. Lotman & Uspenskij 1975, Lotman 1980 e 1985.

almeno non abbandonarlo del tutto; sviluppando l'accentuazione lotmaniana dell'importanza strategica delle autodescrizioni, i soggetti (e tanto più quelli collettivi, a mio avviso) devono assumere su di sé la porzione di senso che li precede e li definisce.

Certo, l'identità può essere anche materia di invenzione dell'altro: il nemico è tipicamente una invenzione altrui e i media costruiscono giorno dopo giorno soggetti collettivi minacciosi: gli immigrati, i rom, gli islamici etc. Ma credo che, affinché questa costruzione dell'altro non sia pura costruzione retorica contingente, l'assunzione di identità da parte dei membri del soggetto indicato sia fondamentale. In altri termini: avremmo un soggetto collettivo "immigrati" se anche gli immigrati non si riconoscessero come collettività identitaria istituita da una dimensione precedente?

Questo non rappresenta per la semiotica un ritorno allo psicologismo; semmai a un intenzionalismo nel senso di Descombes (cfr. 1996: 9 sgg.). Proprio perché i soggetti collettivi non sono dati (e non nascono già con un proprio corpo ad esempio), devono elaborare un riconoscimento e un successivo atto semiotico di autodescrizione e riconoscersi in un corpo, come corpo collettivo.

I soggetti collettivi, derivati delle istituzioni, hanno e devono avere personalità.

L'idea di identità collettive come soggetti impersonali sacrificerebbe sia l'idea di personalità differenziale sia l'idea di assunzione di personalità (ovvero espressività, intenzionalità, assunzione identitaria). Una soggettività collettiva che voglia essere attiva come tale e presente deve invece darsi un corpo (sociale), dei segni distintivi, un ruolo narrativo.

Se, dunque, la categoria di soggettività collettiva mi sembra utile e necessaria a pensare il sociale e la cultura, meno convincente mi sembra l'idea di relegarla alla impersonalità e alla residualità.

Le soggettività collettive non sono né personificazioni del popolo né collettivizzazioni, generalizzazioni dell'individuo, né società in senso giuridico (dipendenti dai loro effettivi membri: per cui se i membri di una società escono dall'accordo la società si scioglie).

Sempre successive a una rete di cultura e di istituzioni che è già lì, si danno solo in un rinnovato e necessario atto di identità, autodescrizione e personificazione.

E credo che in questa dialettica fra enunciazioni locali e "spirito oggettivo", ovvero nelle pratiche di correlazione fra enunciazioni locali e patrimoni istitutivi, stia uno dei livelli di senso più interessanti della semiotica della cultura – la strada per studiare in modo analitico sia i confini e le variazioni delle identità collettive, sia la cogenza e la negoziazione delle norme della cultura.

Bibliografia

Assmann, Jan (1992), *Das kulturelle Gedächtnis: Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, Monaco (*La memoria culturale. Scrittura, ricordo e identità politica nelle grandi civiltà antiche*, tr. it., Einaudi, Torino 1997).

Bertrand, Denis (2000), *Précis de sémiotique littéraire*, Parigi, Nathan (*Basi di semiotica letteraria*, tr. it., Roma, Meltemi 2002).

Descombes, Vincent (1996), *Les institutions du sens*, Paris, Minuit.

Descombes, Vincent (2013), *Les embraass de l'identité*, Paris, Gallimard (*Gli imbarazzi dell'identità*, tr. it., Milano, Mimesis 2016).

Eco, Umberto (1975), *Trattato di semiotica generale*, Milano, Bompiani (ed. aggiornata e citata: Milano, La nave di Teseo, 2017).

Eco, Umberto (1984), *Semiotica e filosofia del linguaggio*, Torino, Einaudi.

Eco, Umberto (1990), *I limiti dell'interpretazione*, Milano, Bompiani.

Eco, Umberto (2007), *Dall'albero al labirinto*, Milano, Bompiani.

Ferraro, Guido (2013), «Cinque tipi di soggettività in semiotica», in *Semiotica delle soggettività. Per Omar*, a cura di Massimo Leone e Isabella Pezzini, Torino, Aracne.

Ferraro, Guido (2018), «Qualche riflessione sul metodo semiotico», in *Il metodo semiotico*, a cura di G. Ferraro, R. Finocchi, A. M. Lorusso, numero monografico di *E/C. Rivista dell'associazione italiana di semiotica*, Roma, Nuova Cultura.

Fontanille, Jacques (2004), *Soma et séma: figures du corps*, Maisonneuve et Larose, Paris (*Figure del corpo*, tr. it., Roma, Meltemi 2004).

Halbwachs, Maurice (1925), *Les Cadres sociaux de la mémoire*, Paris, Alcan (*I quadri sociali della memoria*, tr. it., Ipermedium, Napoli 1997).

Lorusso, Anna Maria (2011) «A Semiotic Approach to the Category of Imaginary», in *Lexia. Immaginario*, voll. 7-8, Aracne, Torino, pp. 113-124.

Lorusso, Anna Maria (2015) «Retorica e semiotica: per una riflessione sulle norme», in *RIFL - Rivista italiana di Filosofia del Linguaggio*, n. 1, 2015, pp. 162-173.

Lotman, Jurij (1980), *Testo e contesto. Semiotica dell'arte e della cultura*, tr. it., a cura di S. Salvestroni, Laterza, Roma-Bari).

Lotman, Jurij (1985) *La semiosfera. L'asimmetria e il dialogo nelle strutture pensanti*, Venezia, Marsilio.

Lotman, Jurij, Uspenskij, Boris (1975), *Tipologie della cultura*, tr. it., Milano, Bompiani.

Manetti, Giovanni (1998), *La teoria dell'enunciazione*, Protagon, Siena.

Manetti, Giovanni (2013,) *Fino a che punto soggettività ed enunciazione sono nozioni interconnesse e inscindibili? Le due concezioni di enunciazione*, in I. Pezzini, M. Leone (a cura di) *Semiotica delle soggettività*, Aracne, Roma, pp. 105-132.

Normand, Claudine (1986), «Les termes de l'énonciation de Benveniste», in *Histoire, épistémologie, langage*, n. 8/2, pp. 191-206.

Paolucci, Claudio (2018), *Quale metodologia semiotica dopo la fine della svolta linguistica? Il caso della teoria dell'enunciazione*, in G. Ferraro, R. Finocchi, A. M. Lorusso, a cura di, *Il metodo semiotico*, Roma, Nuova Cultura.

Violi, Patrizia (2005), «Il soggetto è negli avverbi. Lo spazio della soggettività nella teoria semiotica di Umberto Eco», in *E/C. Rivista dell'associazione italiana di semiotica* on line.

Violi, Patrizia (2007), «Lo spazio del soggetto nell'enciclopedia», in C. Paolucci, a cura di, *Studi di semiotica interpretativa*, Bompiani, Milano, pp. 177-202.

Wertsch, James V.; Roediger, Henry L. (2008), «Collective memory: Conceptual foundations and theoretical approaches», in *Memory* 16(3), pp. 318-26.