

## **Immagini da un seminario: dialogo con Francesco Marsciani<sup>1</sup>**

A cura di Giorgia Costanzo, Elisa Sanzeri e Mirco Vannoni

**M: Vorremmo iniziare questa conversazione partendo da quanto emerso nel corso del seminario che hai tenuto per il Dottorato in Semiotica a Palermo: per te l’etnosemiotica non è altro che semiotica. Sembra che la dimensione *etno-* si configuri tatticamente come un campo di ri-fondazione del progetto semiotico – la sua vocazione scientifica, le procedure di descrizione e la volontà di esplicitazione rispetto alle altre scienze umane e sociali...**

**FM:** L’idea è che la semiotica dovrebbe essere una messa a fuoco, il buon risultato di tutto un lavoro di convergenza – lo abbiamo visto anche nel seminario – tra un atteggiamento fenomenologico e uno strutturalista. Se la semiotica può vantare una capacità di superare alcuni blocchi che derivano da queste due tradizioni, importanti e necessarie, è perché entra in una nuova dimensione di tipo epistemologico. Il tipo di oggetto della semiotica si potrebbe dire in tanti modi. Da un lato, è una dimensione immanente che non ha niente a che vedere con l’empiricità di oggetti e fenomeni. Dall’altro, è la possibilità di costruire una teoria che fondi un metalinguaggio. Questi due punti – la dimensione immanente e la teoria che la semiotica sviluppa per renderne conto – coincidono. Ora, questa distanza dall’empiricità dovrebbe mettere la semiotica nelle condizioni di massima apertura nei confronti delle variazioni empiriche. Essa non può assumere dei punti di vista e delle datità a priori, non può mettersi nell’ordine di idee di non discutere di che tipo di oggetto incontra nel mondo. La semiotica lavora su dei valori, non su delle cose. Se noi diciamo “segni”, “testi”, “pratiche”, “prassi enunciazione” e via dicendo, queste sono altrettante sistematizzazioni e categorie che organizzano dei dati che sono fondamentalmente pensati come empirici. E secondo me questo atteggiamento, nella misura in cui viene assunto in maniera acritica, limita le possibilità descrittive della semiotica. La disciplina non è più pronta a rendere conto della novità, della cosa che sfugge. È una questione di valore. È da un po’ che il segno è stato abbandonato dalla semiotica, i testi hanno una loro natura che non è empirica, a mio parere, ma è l’espressione della funzione di analisi. È soltanto a partire da una funzione di analisi che si può decidere quando qualcosa è testo. Quindi non ci sono delle cose che sono testi. Ma se è così, allora ogni testualità è da costituire a partire da un punto di vista, che è un punto di vista analitico: è l’analisi semiotica che istituisce il testo.

Quello che ho cercato di fare mettendo a fuoco l’idea di etnosemiotica era tentare un avvicinamento a quei luoghi e a quei momenti in cui i valori emergono e si danno nelle comunità intersoggettive di cui ci si occupa. È questo quel che ho fatto, un po’ contro e un po’ pro, rispetto a certe posizioni della fine degli anni Novanta, sul modello di quello che stata l’etnometodologia per i sociologi.

Allora, anche lì, la cosa che mi sembrava interessante era cercare di cogliere l’emersione dei testi in quanto valori analizzabili o in quanto sedimenti di pratica. Questo è allora quello che la semiotica avrebbe dovuto fare da sempre in quanto “nuova inaudita scienza”, avrebbe detto Husserl se avesse parlato di semiotica. Con tutto il rispetto per le testualizzazioni tradizionali. Se non ci fosse stata quella attenzione ai testi propriamente detti, tutto sommato non ci sarebbe una semiotica così ben fatta (con i

---

<sup>1</sup> Questa conversazione nasce in occasione dei seminari organizzati dal Dottorato in Semiotica dell’Università di Palermo, presso la biblioteca “Paolo Fabbri”, dove Francesco Marsciani ha tenuto dal 5 al 9 febbraio 2024 una settimana di incontri dal titolo “Fondamenti di etnosemiotica”. L’intervista è stata condotta a Palermo il 9 febbraio 2024.

vari livelli, le grammatiche, le differenze, le modalità etc.). Quindi da un punto di vista epistemologico c'è questo atteggiamento da rimarcare, secondo me, che è togliersi di dosso alcuni vecchi vizi – questioni di ingenuità probabilmente – e invece aprire queste possibilità. Pur sapendo, tuttavia, che il modo di testualizzare della semiotica è un *modo semiotico di testualizzare*, cioè a vocazione scientifica. Perché poi tutti quanti testualizziamo sempre. Non è che i testi non ci sono, perché noi li facciamo circolare come tali ogni volta che, ad esempio, facciamo parafrasi: produciamo testi su testi. Quindi in un certo senso una funzione diffusa, diciamo così, di “analizzare” una testualità data è già nelle pratiche sociali condivise. Qui c'è invece il problema di capire se attenersi, entro il punto di vista semiotico di scientificità, alle definizioni di Hjelmslev, ossia quelle per cui il testo è pura funzione analitica.

Greimas, nell'introduzione a *Del senso*<sup>2</sup>, si stacca in maniera interessante dalle parafrasi banali e quotidiane con l'idea di costruire un metalinguaggio concettualmente fondato. Questa è la chiave per comprendere cosa vuol dire “vocazione scientifica” in semiotica. Che non è la vocazione scientifica dell'oggettivismo positivista delle scienze dure. Anzi, sta al polo opposto: noi non spieghiamo cosa sono le cose, non andiamo alla ricerca di leggi che le regolano. Il punto di vista della semiotica non è esplicativo ma *dispiegativo*. Quello che facciamo è aprire questi oggetti. L'analisi semiotica dei testi non ce li spiega, non rende ragione del loro esistere, non ci dice qual è la loro causa, né qual è il loro esito. Non ci dice che cosa succede sulla superficie dei fenomeni, ma ce li apre: rivela le condizioni di possibilità del loro significare, non del loro essere.

Se questo è vero, ciò avviene attraverso la messa a fuoco di quei concetti che rendono possibile questa operazione di apertura. È questa la vocazione scientifica della semiotica: costruire un metalinguaggio condiviso e il meno equivoco possibile. Dove la scientificità non sta nella sua adeguatezza, ma nella sua efficacia: serve cioè a chi lo possiede, a tutti coloro che hanno studiato semiotica, per capirsi fra di loro quando avanzano ipotesi sul funzionamento dei testi.

**M: La questione del metalinguaggio consente di pensare la semiotica come *organon* per le altre scienze sociali. Nel corso dei Seminari hai espresso delle perplessità al riguardo, sostenendo che non ci sarebbe abbastanza rigore per pensarla come tale...**

**FM:** Nell'ultimo numero di *Actes Sémiotiques* insieme a Jacques Fontanille abbiamo curato un dossier che si chiama “Le forme delle teorie semiotiche”<sup>3</sup>. Siccome io e Fontanille non siamo d'accordo su come si deve fare semiotica, ce la raccontiamo nell'introduzione e l'abbiamo esposta a tutti quanti. Io mi sono assunto il compito di giustificare un'idea canonica della semiotica, quindi la semiotica del percorso generativo, che non metto in discussione. Fontanille invece si è assunto il compito di dire come si giustifica un'idea organonica della semiotica a partire dal fatto che, da quando è morto Paolo Fabbri, ci si è appassionato<sup>4</sup>. Perché ci siamo contrapposti? Io non sono molto d'accordo su questa idea che la semiotica possa costituire un *organon*, un'idea brillante di Paolo. Nel dialogo tra la semiotica e le altre scienze umane, secondo me pensare il nostro metalinguaggio come insieme di strumenti concettuali da dare in prestito ad altre discipline è rischioso. Sono dell'idea che esse non abbiano il nostro stesso tipo di ontologia regionale, come si diceva in fenomenologia. Cioè la nostra ontologia regionale, legata alle condizioni di possibilità della significazione, non è la stessa ontologia della sociologia, e neanche della psicologia, o dell'antropologia. Quindi noi, molto generosamente, ci mettiamo nella condizione di dire: “voi avete quel problema lì, arriviamo noi con il nostro *organon* e vi aiutiamo”. Ora secondo me, da un punto di vista di principio, quando noi andiamo a fare semiotica di oggetti che non sono semiotici rischiamo di dire una grande quantità di cavolate. Facciamo delle piccole filosofie da raccatto, ma capiamo poco qual è il problema del sociologo, dello psicologo etc. Oltretutto, secondo me suscitiamo spesso fastidio, e nelle dinamiche accademiche non siamo molto ben voluti. Io trovo che sarebbe più

<sup>2</sup> Marsciani fa qui riferimento al senso di quel passaggio celeberrimo che si trova in “Sul senso” (Introduzione a *Del senso*, pp. 7-17) che sta a p. 14 dell'edizione italiana (Milano, Bompiani 1974). [N.d.C.]

<sup>3</sup> Marsciani, F., Fontanille, J., 2024, a cura, *Les formes des théories sémiotiques, Actes Sémiotiques*, n. 130.

<sup>4</sup> A tal proposito, cfr. anche Fontanille, J., 2023, *Rifare il sociale, ripensare la sociosemiotica. Problemi e metodi*, a cura di G. Marrone, Roma, Sossella. [N.d.C.]



interessante – e forse costruirebbe a poco a poco più potere di negoziazione, se vogliamo – ritirarsi in casa, darci dentro davvero e mettere a fuoco questa dimensione che è l'ontologia semiotica. Sarà poco comprensibile per un po', ma secondo me è a un certo punto esploderebbe in termini epocali. D'altra parte, siamo di fronte a problemi di tipo epocale.

**E: Quindi il dialogo con le altre discipline sociali come si porta avanti?**

**FM:** È un problema? Io non dialogo con le altre scienze. Quando dico etnosemiotica non è nell'ottica di fare semiotica con aspetti *etno-*, è proprio pensare che c'è un'anima *etno-* della semiotica, che è questa del lavorare sull'emergenza del valore nei collettivi di umani e non-umani. Questo è un problema che io non ho. Bisognerebbe che ci lavorassimo, certo, però io non ho voglia di lavorare con i sociologi e sui loro problemi.

**M: Questa proposta di riflessione sugli strumenti e sulle procedure della disciplina fa sorgere un dubbio: la semiotica può avere, come spesso ci diciamo, quel ruolo di grande traduttrice? Pensavo, ad esempio, ad alcuni oggetti teorici che escono dalla semiotica (es. l'attante ripreso da Bruno Latour, il neutro da Louis Marin etc.) per poi fare un loro ritorno alla disciplina in qualche modo arricchiti o deviati. Questo secondo te può diventare quel gioco di permeabilità di frontiere tra discipline?**

**FM:** È quello che avviene di fatto. Secondo me bisogna esercitarsi rispetto a questa cosa che avviene. Da questo punto di vista la semiotica ha sempre esercitato un certo fascino, è stata uno dei luoghi da cui trarre strumenti e modelli. Ma bisogna esercitare un po' di controllo su queste cose perché, caso per caso, alcune possono essere viziose. Per esempio secondo me il caso Latour è un po' problematico e ambiguo, per quanto io abbia una stima enorme riguardo al suo lavoro. Di Latour si potrebbe discutere la sua idea di enunciazione, di modi di esistenza etc. Per esempio, nel caso dell'attante ha fatto benissimo a cercare di dire ai sociologi che c'è una funzione attanziale, che è ciò che spiega quello che gli ibridi fanno nel sociale, indipendentemente dal fatto che siano soggetti o oggetti. Quindi c'è una funzione che travalica e va al di là. Solo che se Latour dice queste cose nell'ambito dei dibattiti sociologici produce un salto in avanti per i sociologi, ma per noi rappresenta un passo indietro. Quelli di Latour sono attanti senza programmi narrativi. E come si fa a parlare di attanti senza programmi narrativi? La stessa cosa succede con l'enunciazione: la sua è una teoria dell'enunciazione senza enunciati, viene prima l'enunciazione dell'enunciato. Ecco... qui c'è qualcosa che non torna. Non solo molte di queste cose noi le avevamo dette già alla fine degli anni Settanta con la grammatica narrativa, ma il problema dei soggetti e degli oggetti, se la butti sul piano discorsivo, per noi è un arretramento enorme. Soggetto e Oggetto sono funzioni attanziali: noi sapevamo già benissimo che le persone possono essere Oggetti e che gli oggetti, nel senso delle cose, possono essere Soggetti.

**G: Per tornare alla necessità di ripensare la semiotica dal suo interno, uno dei tentativi è stato quello di Paolo Fabbri di riflettere sui quattro livelli della disciplina (empirico, metodologico, teorico, epistemologico) proposti da Greimas, elaborando la teoria degli anelli mancanti.**

**FM:** Quello è un buon modo per dire che ci sono dei livelli su cui dovremmo lavorare e mettere a punto delle dimensioni coordinate tra loro e sufficientemente distinte per poter essere riconosciute. Facendo analisi misuri la metodologia: quando e come ti serve, e con quali tipi di regolarità puoi utilizzare i concetti, e sono tutte cose da mettere a fuoco. Secondo me, dal punto di vista metodologico, la semiotica può stare tranquilla. Il livello teorico è certamente importante, perché la teoria va sempre calibrata, messa a punto. Dal punto di vista teorico, il lavoro non è mai concluso. Si possono sempre produrre cose nuove. Invece, al livello epistemologico secondo me bisognerebbe dare più spazio affinché ci siano dei momenti di riflessione. Un po' era l'idea del numero di *Actes Sémiotiques* che dicevo prima. Bisognerebbe forse fare una



filosofia della scientificità semiotica in cui torna il problema del tipo di scientificità, o di quali sono gli oggetti della semiotica: domande importanti perché non siamo tutti d'accordo. Sarebbe bello se questo non essere d'accordo producesse più dibattito e, dunque, un avanzamento.

**M: In fondo, quello che dici si avvicina alla proposta di una semiotica marcata di Paolo Fabbri...**

**FM:** Quello era quasi uno scherzo. È per dire che si può fare della semiotica da chiacchiera oppure si può fare della semiotica seria. Anche Gianfranco se ne è occupato<sup>5</sup>. Durante il Natale prima della morte di Paolo c'eravamo accordati anche noi, c'era il progetto di lavorare a fondo su questa cosa. Mi aveva mandato tutti i suoi appunti, e si trattava di questo: c'è una semiotica marcata e una semiotica non marcata, c'è una semiotica da osteria e una da laboratorio.

È un progetto che in realtà si può immaginare anche nei termini di corsi di laurea. Lo dico perché ho un ricordo molto preciso di quando a Bologna è stata istituita la laurea specialistica in semiotica, l'unica in Italia. Il corso si trovò di fronte a una biforcazione possibile. Da un lato si poteva optare per una laurea professionalizzante: dal momento che molti semiologi si occupano di comunicazione, gli studenti venivano lì per diventare pubblicitari etc. Dall'altro, si poteva pensare a un corso più teorico, tipo istituto di eccellenza. Capite bene che c'è una differenza. Un corso di laurea del primo tipo tira su tutte le competenze per fornire agli studenti degli strumenti professionalizzanti, ma non è detto che faccia bene alla semiotica, o comunque quella sarebbe semiotica non marcata. Semiotica marcata sarebbe invece una cosa in cui gli studenti non si possono dichiarare semiologi se non hanno letto *Corso di linguistica generale* di Saussure, *Fondamenti della teoria del linguaggio* di Hjelmslev e via dicendo...

**E: ...e pensavo che dicessi anche *Tracciati di etnosemiotica*.**

**FM:** [ride] no, no, no. Però sinceramente sono abbastanza sbalordito negli ultimi anni. Sto misurando un certo apprezzamento di quel che ho fatto. Ho passato la vita a pensare chissà, a farmi un po' gli affari miei. E invece adesso quando mi dicono: "sai, ti ho letto", io dico: "toh! pensa".

**M: Insomma... tu *Tracciati* non lo metteresti in lista, noi forse sì, d'altronde se pensiamo a questo canone che abbiamo detto all'inizio...**

**FM:** Ah, certo. Se continuiamo a chiamarla etnosemiotica... finché non abbiamo fatto della semiotica un'etnosemiotica, perché dovrebbe essere nient'altro che semiotica e, aggiungo, quella buona! Possiamo anche avere un corso universitario di etnosemiotica, per carità. Non è un corso di giornalismo, insomma. Niente contro i corsi di giornalismo, ma sono un'altra cosa.

**M: Durante il seminario hai detto che la tua tesi di dottorato, pubblicata poi come *Ricerche semiotiche*, è stato il tuo "divenire semiologo". Se il punto di arrivo ci è chiaro, qual è stato il tuo punto di partenza? Cosa aveva catturato la tua attenzione aprendo la strada a questo tipo di ricerca?**

**FM:** Il rigore concettuale. Quando ero studente di filosofia, a un certo punto mi sono detto: "non ne posso più". Si fa la storia della filosofia, il sistema di Cartesio, di Spinoza... e c'è un certo modo di costruire i sistemi filosofici che è un po' campato per aria. O, quantomeno, un po' con la supponenza dello studentello, mi sono detto: "ma cos'è? sono matti?". Quindi cercavo intorno a me: ho fatto un po' di estetica, e così via. Il mio primo avvicinamento alla semiotica fu un libro che si chiamava *Critica del gusto* di Galvano Della Volpe, un estetologo che aveva scritto quel libro riprendendo Hjelmslev, e in

---

<sup>5</sup> Marrone, G., 2021, "Semiotica marcata: frammenti di un manifesto", in P. Fabbri, *Biglietti di invito. Per una semiotica marcata*, Milano, Bompiani, pp. 377-410.

Italia era una rarità che si facesse teoria dell'arte con Hjelmslev. All'epoca, erano i primissimi anni Settanta, c'era Garroni e poi c'era il libretto *Segno* di Umberto Eco. E lì ho detto: "Madonna, qui c'è della roba seria!". Allora mi sono chiesto chi fosse questo Hjelmslev e così nel '74 sono andato a Urbino a fare uno di questi *stage* estivi di luglio che durava tre settimane e là c'erano dei semiologi che venivano da Parigi. A Urbino, con dei ragazzi che avevo conosciuto lì, ci mettemmo a leggere *Fondamenti* di notte, dalle 23 fino alle 4 del mattino. Consiglio sempre a tutti gli studenti di farlo perché fu lì che finalmente dissi: "oh, sto imparando!". Dopodiché, l'ho un po' tirata per le lunghe. Dopo la laurea, Bologna ha fatto un po' da carta assorbente, dico io. Ero un po' annoiato, mi chiedevo cosa stessi a fare lì, c'erano i seminari del sabato di filosofia analitica... E poi c'era Eco, a cui ho voluto tanto bene e che ho tanto stimato naturalmente, ma non sono mai riuscito a identificarlo come il mio maestro. Era un maestro, lo è stato di tanti, molto corretto, bravo, un grande professore. Ma non era il mio maestro, non riconoscevo in lui quella chiave... anche se ne ho assorbito tantissimo l'idea di un certo metodologismo, antiontologismo. Eco era l'antiontologista per eccellenza. Infatti, quando poi mi sono ritrovato in Francia, credo di essere stato il più greimasiano dei bolognesi e il più echiano dei parigini. Ma fu lì, in Francia, che ho capito che potevo imparare qualcosa. Lì ho capito finalmente cosa fosse lo strutturalismo, dal di dentro. Mi ricordo che quando studiavo Deleuze ogni frase era una boccata d'aria. Là ho trovato quello che cercavo. Certo, se mi chiedono chi è il mio maestro... è Greimas. Nel senso che lui mi ha dato la chiave. Da quel momento mi sono sentito un semiologo in divenire. Il punto d'arrivo potrebbe essere l'etnosemiotica, il giorno in cui diventerà semiotica marcata. Io lì comunque chiuderei il cerchio perché per me il senso dell'etnosemiotica oggi è esattamente quello che mi sembrava di intuire allora.

**E: A questo proposito, per tanto tempo c'è stata l'impressione che l'etnosemiotica fosse una semiotica delle pratiche, cosa che, mi sembra di capire, sia vera ma in parte. Penso che l'etnosemiotica si riconosca forse prima di tutto perché problematizza la questione dell'osservazione.**

**FM:** Nell'articolo con Tarcisio Lancioni in *Narrazione ed esperienza*<sup>6</sup>, facemmo una battuta: la sociosemiotica si occupa della televisione, l'etnosemiotica del televisore. Facevamo riferimento alla sociosemiotica della fine degli anni Novanta alla quale rimproveravo una sudditanza nei confronti delle categorie sociologiche. Si potrebbe dire la stessa cosa con una semiotica più antica, quella della letteratura, che si occupa del romanzo, mentre l'etnosemiotica si occupa del volume (la copertina, il peso della carta etc...). L'idea è che guardando l'oggetto si dovrebbe poter scorgere uno dei determinanti della testualità, diverse dal cosiddetto "testo" che sarebbe invece quello che va a guardare il semiologo della letteratura o il sociosemiologo del palinsesto televisivo. Sono le pratiche i luoghi in cui la testualità si costituisce come testo, esse costituiscono testi e i testi non possono prescindere dalle pratiche che li costituiscono. Non è la stessa cosa leggere un romanzo a letto la sera, su una sdraio al mare, in cima alla montagna o a un tavolino perché tutto l'assetto, il quadro spaziale, i tempi che ti dai, il modo in cui il tuo corpo lo sostiene, si proietta, alterano la percezione che hai del contenuto.

Per il resto, la differenza tra testo e pratiche è irrilevante. Facciamo un esempio: un articolo di giornale che riporta l'intervista a Biden. Se l'intervista è ciò che ti interessa lavori su quello. Ci sono però anche altre domande: dove si è costituito questo testo? come si è costituito? e attraverso quale struttura osservativa io lo sto cogliendo come testo? E lì c'è il problema che di fronte alla vita, cioè all'esperienza, ci sono modalità meno istituzionalizzate di definire cosa sono i testi. Altro esempio. Se vai per strada, non hai l'articolo di giornale, il film, il quadro... hai il problema che tutto significa. Ma in che modo lo fa? Dove? Quando? E come ne parlo? Se non si proietta un po' di testualizzazione su queste cose, non ne parli. Non a caso, i difensori della semiotica delle pratiche che dovevano rovesciare la semiotica del

---

<sup>6</sup> Lancioni, T., Marsciani, F., 2007, "La pratica come testo: per una etnosemiotica del mondo quotidiano", in G. Marrone, N. Dusi, G. Lo Feudo, a cura, *Narrazione ed esperienza*, Roma, Meltemi, pp. 59-70.





testo, all'epoca dicevano che io rimanevo un vecchio testualista. Ma come fai a fare un'analisi delle pratiche se non le testualizzi? Ci vuole un capo e una coda.

Cos'è l'analisi? È la divisione di una totalità nelle sue parti e nelle sue componenti. Poi prendi una componente e la dividi ulteriormente. Se non ce l'hai la totalità cosa analizzi? Inseguì i flussi del divenire mondano delle cose?

**M: A proposito della relazione fra testo e pratiche, un punto importante che hai sottolineato nel seminario è quello che lega l'osservazione a ciò che hai chiamato le "derive" degli effetti di senso: l'effetto-birretta...**

**FM:** L'idea è che il problema principale da mettere a fuoco per una etnosemiotica è il problema dell'osservazione. Nel luogo teorico dell'osservazione, che è a sua volta una pratica, c'è un nodo teorico che raccoglie tutti questi intrecci. Bisogna uscire da una modalità di interpretare un'immagine visiva che Greimas e i teorici dell'arte direbbero modalità *figurativa*. Un modo di accedere è spesso il plastico, ma non necessariamente. Per cui bisogna trovare la chiave per andare nell'*oltre figurativo*, chiamiamolo così. Come si fa? Greimas lo ha fatto in *Dell'imperfezione*<sup>7</sup>, uno squarcio nel velo dell'essere: ci sono dei luoghi di incongruità, queste *saisie*, esperienze in cui la sensibilità viene messa in gioco secondo nuovi schemi e nuove linee di energia. Fatto sta che se tu ti trovi assonnato e sbilanciato di fronte a una clessidra – sto pensando a Robinson –, dove si danno tutte le inclinazioni del *dover-essere*, ti può capitare che, se ti metti in sintonia con queste inclinazioni, vedi tutto nel suo *essere*. È chiaro che l'essere non è altro che un potenziale del dover-essere, però è un'idea di accesso. Allora l'osservazione etnosemiotica prova a giocarsela lì, intorno a questo problema. Quindi, che cosa mi aspetto da due bicchieri di birra quando osservo la passeggiata della gente o qualunque altra cosa?

Mi ricordo questa *immagine* che è venuta una sera di ritorno da Milano: ero stanco, mangiavo con la mia famiglia, stavamo insieme... poi i bambini sono andati a letto o sul divano, c'era qualcosa in tv. Io rimanevo dieci minuti con un bicchiere di lambrusco e un po' di parmigiano, lì in cucina. In fondo alla stanza, c'erano delle piastrelle bianche. Un po' la stanchezza, un po' il lambrusco, queste piastrelle iniziavano a prendere un certo spessore. Che succedeva? Entravano in *variazione*, si potrebbe dire così. Assumevano quello spessore abitato da una tensione costitutiva, in cui il figurativo – le piastrelle – emerge da un *oltre figurativo* – che è in qualche modo il suo supporto. Il mondo produce figure e si dà come luogo da cui emergono le figure. Invece di essere lì, classificabili, tassonomie: piastrelle, rubinetto e così via. A quel punto, però, ci si rende conto di una cosa ulteriore, e cioè che quel momento non è altro che l'epifania di ciò che avviene tutti i giorni secondo modalità tutt'altro che speciali, ma routinarie: il fatto che siamo immersi nel mondo e ne subiamo o, meglio, scambiamo effetti di senso. È un'immersione, più che un farsi colpire. Però, ad esempio nell'etnosemiotica, il gioco di passivizzare lo sguardo è un momento utile per lasciare che le cose emergano, altrimenti si è portati molto a dare noi il senso alle cose, e invece bisognerebbe che questo circuitasse.

Dopodiché, subito dopo è sempre un po' diverso. Sono catene di effetti di senso. È veramente un divenire dell'effetto di senso, sono le trasformazioni che garantiscono al senso di poter continuare a significare. È lì che ha cominciato a prendere corpo l'idea di *immagine*, alla quale sono molto legato. Io la penso come *il lato formale dell'effetto di senso*. È come una medaglia o come un uomo che nuota, tu lo puoi vedere dal di sotto o dal di sopra: sopra è l'effetto di senso – l'empirico –, sotto c'è qualcos'altro, c'è un di sotto. Dal modo in cui intendo io il percorso generativo, questo esser di sotto è la forma immanente dell'effetto di senso. Se vuoi fare scienza di quelle immagini, di quell'esperienza, bisogna che questa formalità venga messa a frutto. Bisogna approfittare del fatto che una volta che gli effetti di senso vanno, se sono immagini, allora le immagini sedimentano tratti stabili. Perché se l'immagine è la forma dell'effetto di senso, essa è intreccio di tratti. Nel loro divenire, io la vedo come un percolare di strutture che hanno un certo assetto, delle stabilizzazioni. Ed è testualizzabile, e dunque analizzabile. Questa è l'idea.

<sup>7</sup> Greimas, A.J., 1987, *De l'imperfection*, Paris, Pierre Fanlac; trad. it. *Dell'imperfezione*, Palermo, Sellerio Editore 1988.

Pensando a questa cosa dell'immagine io ho incontrato in François Jullien un'indicazione precisa. Non so quanto limitata, perché mi sono sempre detto che ci saranno altri tratti dell'immagine, caratteri che la definiscono, ma non li ho ancora trovati. È come quando si dice che le modalità sono quelle lì, per ora, ma non si può mai sapere. Ora, in un testo che ho avuto la fortuna di curare<sup>8</sup>, Jullien mi ha dato a un certo punto l'idea che l'immagine, che per lui era il paesaggio, poteva avere tre caratteristiche molto importanti. La *totalizzazione*, che lui chiamava singolarizzazione. La *variazione*, cioè l'idea di una tensione dinamica: non c'è infatti deriva di immagini che non costituisca variazione dei rapporti sistemici che ogni immagine contiene. E poi l'idea di *lontano* o, se volete, di assenza di orizzonte, perché il mondo non ha orizzonte: c'è sempre un *più in là* o un *più in qua*, così come non c'è un centro fisso... il centro è piuttosto uno spostamento, secondo variazione, dei tratti.

Allora, ogni immagine fa mondo. Anche nel suo essere effimera, ogni immagine è mondo. In essa raccogli tutto il mondo. Se io adesso guardo i tuoi occhiali, tutto il resto, tutto il mondo, è nell'immagine che ho dei tuoi occhiali. Probabilmente ha a che vedere con la relazione percettiva classica *figura/sfondo*, fatto sta che le sue scarpe, o anche una sensazione che ho... se ho un po' di mal di stomaco ad esempio, tutto è legato al mio mal di stomaco. L'epifania dell'immagine, vuol dire che quando l'effetto di senso è quello, tutto il mondo è lì, tutto il mondo è presente in quell'effetto di senso. Questa è una cosa molto importante per capire anche come sia possibile che questa cosa possa essere immaginata come effetto di senso. Se lo percepisci non sono mai tre, quattro effetti di senso contemporaneamente. Magari è un insieme di cose, ma è *un* effetto di senso. C'è *un* mondo. Non so se è il migliore dei mondi possibili, ma è l'unico modo che abbiamo di dire mondo.

Quindi: totalizzazione, variazione, lontano. L'osservazione è cercare di attivare, mettersi nelle condizioni di non fermare questa cosa, ma lasciare che vada in maniera semioticamente controllata se possibile.

**E: Ma fra queste immagini, effetti di senso, tu dici spesso che c'è un concatenamento, hai parlato infatti di derive. Come li pensi questi rapporti di concatenazione? Si può parlare anche di traduzione di immagini in altre immagini secondo te?**

**FM:** Penso di sì. Probabilmente la traduzione è uno dei modi del prodursi degli effetti di senso. Nelle catene ci può essere molta continuità oppure possono esserci dei salti di codice. Potrebbe essere interessante immaginare le catene di effetti di senso che attraversano anche l'aspetto propriamente traduttivo, inteso in senso tecnico. Se poi si vuole avere della traduzione l'idea che la trasformazione semiotica è sempre una traduzione, lì allora bisogna mettersi d'accordo su cosa si intende per traduzione.

**G: Riprendiamo ciò che dicevi sulla postura dell'osservazione, e cioè l'idea che l'analista deve assumere uno sguardo passivo per evitare di attribuire senso alle cose e lasciare piuttosto che quest'ultimo emerga da sé. Questo è un problema che se per certi versi si lega a tutta la questione dell'epoché husserliana, inevitabilmente però si scontra con il fatto emerso a più riprese nel seminario che, mentre si fa analisi, già la sola attività di selezione è, in qualche modo, valorizzazione e attribuzione di senso. Come stanno insieme queste due cose?**

**FM:** Grado zero della faccenda: aprirsi agli effetti di senso che provengono dal mondo. Quindi cercare di evitare di essere troppo attivi, nel senso di essere lì con tutte le proprie categorie classificatorie. Evitare di avere quell'atteggiamento per cui riconosci una figura, la nomini – che è il grande apparato di classificazione delle lingue naturali, con i suoi lessemi –, e, in un certo senso, hai chiuso il problema. In buona parte diciamo, perché nominare è un modo di conoscere, però al tempo stesso è anche un modo di chiudere il problema della conoscenza. Ma la conoscenza può essere più produttiva di così, se soltanto riesci a tenerla aperta. Quindi, diciamo, grado zero: passivizzare lo sguardo. Però lo sguardo non è mai passivo, perché la percezione è una selezione. Quindi passivizzare lo sguardo rispetto al mondo, ma

---

<sup>8</sup> Jullien, F., 2020[2014], *Vivere di paesaggio o l'impensato della ragione*, a cura di F. Marsciani, Milano, Mimesis.

passivizzare anche lo sguardo rispetto al tuo sguardo: cioè, guardalo questo tuo sguardo e lascia che ti suggerisca qualcosa! È una pratica buddista. Cioè è la meditazione *vipassana* della presenza. L'idea è che tu, la tua mente, è sempre piena di pensieri, i pensieri arrivano e vanno via. Pensateci bene, funziona così. Tutte le volte che i pensieri arrivano e vanno via, noi siamo dentro a questi pensieri che ci portano a qualcosa. Uno può quindi tranquillamente vedere il pensiero che va, però può anche vedere il fatto che sta arrivando il pensiero, che sta arrivando davanti a te e che poi se ne va. Questo è il recupero di una funzione mentale – i buddisti hanno un'idea della percezione –, è il recupero di una posizione seconda: non vedi quello che hai davanti, ma vedi tu che vedi quello che hai davanti. Allora rispetto all'osservazione si può avere un controllo – che è il dire “passivizziamo” –, poi ovvio che non posso passivizzare più di tanto, ovvio che sto facendo qualcosa. Per cui, in termini meno sottili, è l'idea che noi andiamo a fare gli analisti, però dobbiamo metterci anche noi lì in mezzo e dobbiamo sapere cosa stiamo facendo, per dirla un po' banalmente. Quindi è passivizzare e nel mentre però cogliere anche, vedere il più possibile passivamente, nel senso del lasciare che emerga anche la nostra attività di messa in forma del percelto. Ed è il concetto... del -celto! Questa è tutta una questione di *saisie* in generale, è la -cezione quel che coinvolge tutto questo, non è solo percezione. Questo è un limite della fenomenologia, che ha sempre pensato che la soggettività si dovesse misurare a partire dalla percezione. Sì, certo... ma è la *saisie* che dovrebbe essere pensata in termini un po' più ampi. Anche la concezione può essere piano dell'espressione. Secondo me, eh... però sono convinto.

### **M: Mi sembra che qui torni a pieno la questione del neutro...**

**FM:** Ce n'è molto di neutro in questo atteggiamento dell'osservazione, della passivizzazione. Quando dico che non bisognerebbe proiettare delle categorie troppo classificatorie... questo è un atteggiamento molto discorsivizzato, non siamo proprio al livello del quadrato semiotico... È un luogo molto affascinante, è la casella vuota se volete... sul quale anch'io sono passato. Tra l'altro non siamo i soli: Barthes, e via di seguito. È un luogo enormemente produttivo perché esprime il potenziale non chiuso dei poli affermati ma aperto al poter diventare poi affermati. E lì, su questo è abbastanza interessante ragionare. Ne ho parlato nella mia tesi di dottorato sul modo in cui Thom e Petitot e la Teoria delle Catastrofi ricostruiscono le relazioni del quadrato semiotico e lì la posizione del neutro è nella ricostruzione globale della farfalla duale, non sulla cuspide. C'è questo spazio esterno alla categoria che però non è altra cosa, è precisamente lo spazio esterno della categoria. Se non ci fosse la categoria, quello non esisterebbe. È uno spazio significativo, è uno spazio di dinamiche possibili, è uno spazio che si risolve di volta in volta nella sua categoria, ma che può rimanere aperto. E questa cosa è ricchissima. Però in un certo senso è un po' un gioco che io riprendo nel momento in cui cerco di descrivere l'osservazione come “mantenere aperto”. In tanti casi è bene favorirle queste derive, senza chiuderle. Anche laddove non classifichi subito il figurativo, anche là, aiutarle a derivare... perché ti danno dei percorsi importanti. Ad esempio, lavorando sulla preghiera<sup>9</sup>, ogni assetto delle tre preghiere che ho analizzato – la cristiana, la musulmana e la buddista –, se ci si sta dentro e le si lascia derivare ti danno una quantità di elementi che sono ad esempio spaziali, temporali, ruolo tematico, narrativo, modalizzazioni (secondo il volere, il potere, etc.). Perché le derive non necessariamente sono aderenti all'empirico. Il nostro metalinguaggio non è altro che linguaggio. Anche in profondità si può pensare una forma di deriva, o perlomeno di conseguenze per via astrattiva e che forniscono molti elementi. La manipolazione, ad esempio: nel Padre Nostro c'è il rovesciamento del rapporto classico di manipolazione. Cioè noi pensiamo che sia l'essere trascendente quello che manipola e invece lì siamo noi che manipoliamo (“dacci oggi il nostro pane quotidiano”). E già questo, altro che derive... ti immagini già un certo modello di famiglia, il papà che diventa un papà buono mentre il re ebraico non lo è, è più rigido...

---

<sup>9</sup> Marsciani, F., 2008, “Il discorso della preghiera (un abbozzo)”, in N. Dusi, G. Marrone, a cura, *Destini del sacro*, Roma, Meltemi, pp. 305-314.





**E: ...e comunque si pongono sempre a livello discorsivo alla fine. Cioè sono scene discorsive quelle che vengono tradotte dalle immagini.**

**FM:** Quando dico manipolazione secondo il volere, il dovere, lì è già un livello più profondo. Ma sì, l'immagine si dà nella sua immediatezza e siccome sono effetti di senso nel mondo, l'immagine è una scena discorsiva. Quello che dobbiamo ricostruire quando fissiamo delle immagini è il loro modo di darsi come scene discorsive, quindi enunciati-mondo.

**M: Questa cosa delle derive degli effetti di senso che si lega alla questione dell'immagine, mi sembra che apra il palcoscenico a quel rapporto sottolineato dai dialoghi fra Greimas e Ricoeur tra semiotica ed ermeneutica. Quando tu parli di "deriva di senso" si sta aprendo uno spazio verso un'ermeneutica semiotica?**

**FM:** L'ermeneutica ha una lunga tradizione di interpretazione del testo, del testo sacro e poi dei testi. E interpretare vuol dire cogliere il significato del testo. Quindi, l'ermeneutica, tendenzialmente, è un lavoro per cogliere il significato, e attraverso tutta una serie di varianti – filologiche, esegetiche, etc. – coglie il significato del testo, o lavora *sul* testo. Gli ultimi ermeneuti, tra Gadamer e Ricoeur, non è che volessero scoprire qual è il mistero comunicato nella Torah. Però al fondo si parla di ermeneutica perché lavorano sull'interpretazione. La semiotica no. La semiotica non interpreta. Semmai, se qualcuno interpreta, la semiotica può dirgli come ha fatto a interpretare, perché da qualche parte c'erano le condizioni perché si potesse interpretare in quel modo (semisimboliche, tutte le nostre grammatiche etc.). Quindi c'è uno scarto di principio tra ermeneutica e semiotica. E qui si forma quel solito doppio gioco che c'è tra significazione e interpretazione. Che c'è anche tra semiotica strutturale e interpretativa. Eco probabilmente ha un suo modo di fare semiotica che si potrebbe confrontare l'ermeneutica. Se lo facciamo con noi si mette in moto quella cosa per cui la semiotica interpretativa non è altro che un modo narrativizzabile di rapportarsi soggetto-oggetto che noi integriamo nelle nostre grammatiche narrative. Al contrario, per Ricoeur la semiotica strutturale di Greimas non è altro che un momento interno al processo interpretativo generale, per cui conoscere meglio le leggi che regolano il testo di cui vuoi dare l'interpretazione ti aiuta a dare un'interpretazione migliore. Che è un po' anche l'atteggiamento di Eco, per cui bisogna sapere com'è fatto un testo perché così puoi essere sicuro di non dare interpretazioni aberranti e così via. Il suo problema era quello: interpretativo. Cosa che noi non abbiamo, perché non esistono interpretazioni aberranti in semiotica generativa. Un povero schizofrenico non avrà diritto a vivere nel senso del mondo anche lui? cosa gli vai a dire? ti sbagli? è così, e ti spieghiamo come succede. Ricoeur e Greimas erano amici. Greimas non era insensibile ai problemi dell'ermeneutica ricoeuriana, dialogava volentieri con lui, sebbene i due orientamenti fossero diversi.

In *Tra semiotica ed ermeneutica*<sup>10</sup>, che ho curato, il contributo di Ricoeur è utilissimo. Greimas ha risposto in maniera un po' debolezza ai suoi appunti sul sistema del percorso generativo e sul fatto che il gioco delle conversioni non funziona per come se lo era immaginato. Ed è vero. Non si articola così il percorso generativo: dal più astratto al più concreto. Ricoeur gli dice che facendo così a ogni passaggio inietti del preconfigurato. Credo che bisognerebbe prendere sul serio questa critica perché effettivamente coglie un punto fragile del sistema. Bisognerebbe ripensarla, cercare di rispondere in maniera forte. E uno dei modi possibili, finché non hai una matematica, un'intelligenza artificiale che effettivamente dall'astratto ti produce i testi concreti, è quella di pensare la logica e la stessa gerarchia del percorso generativo dall'alto verso il basso, nell'altro senso. In questo modo i livelli sarebbero tutti al loro posto, dove ogni livello è soggiacente a quello superiore e lo giustifica.

---

<sup>10</sup> Ricoeur, P., Greimas, A.J., 2000, *Tra semiotica ed ermeneutica*, a cura di F. Marsciani, Roma, Meltemi.



**E: Dato che hai parlato dei rapporti tra i livelli del percorso generativo, mi collegherei a quello che hai detto durante il seminario, e cioè che questo rapporto forse potrebbe essere visto come un rapporto di significazione.**

**FM:** Anche su questo, dal punto di vista teorico però, non tanto epistemologico, bisognerebbe lavorare di più. Il percorso generativo della significazione è un percorso generativo che giustifica l'associazione che si dà poi in sostanza tra qualcosa e qualcos'altro, un significante e un significato, un'espressione e un contenuto. In quanto sostanze dell'espressione e del contenuto, perché possano essere associate bisogna che ci siano due forme che si richiamano l'un l'altra e queste forme sono raccontate dal percorso generativo.

C'è comunque l'idea che dentro al percorso generativo il rapporto tra i livelli sarebbe un rapporto di significazione a sua volta. Floch ad esempio insisteva molto su questo. Perché il soggiacente è un livello significato dal livello superiore. C'è rapporto di espressione e contenuto anche tra i livelli. E c'è qualcosa di vero in questo, ma non è stato ancora totalmente giustificato secondo me, non si è trovato il modo di dirlo bene. Vagamente si capisce che è così, ma non saprei giustificarlo teoricamente... ci vorrebbe del lavoro su questo. In quel caso però i rapporti tra i livelli del percorso generativo sono rapporti retti da omologie semisimboliche, perché una treccia sta a una spada così come un richiamo d'amore sta a uno d'odio. Insomma, una figura del discorso sta, corrisponde, a un ruolo tematico nei sistemi che costruisce ogni testo. E questo vale un po' su tutti i livelli.

**E: Ma quindi il percorso generativo è del contenuto o della significazione? Tu in diverse occasioni hai affermato che protendi di più verso la seconda ipotesi, ma come la mettiamo riguardo alla posizione di Greimas che, già in *Semantica strutturale*, sembra andare nell'altra direzione?**

**FM:** Vi ricordate il disegno che fece Eco della stratificazione della quadripartizione di Hjelmslev (Fig. 1)? Se voi avete un codice come quello delle lingue che ha ridotto il numero degli elementi che combinati tra loro vi permettono di dire tutto quello che volete, avete il caso molto speciale delle lingue naturali, che non sono mica una sciocchezza. Questo grande potenziale di sviluppo della tecnologia, quale è l'intelligenza umana, che ha consentito tutto ciò. C'è, sul piano dell'espressione, un gruppo di paradigmi vocalici e consonantici che proiettano le loro figure, queste forme soggiacenti, sulla materia che è tutto quello che sta intorno, permettendo l'emergenza di alcune sostanze. Ogni lingua avrà la sua ventina di sostanze. Hjelmslev affermava il principio di simmetria dei due piani, forma dell'espressione e forma del contenuto. Allora, intanto su entrambi i lati ciascuna figura non appare mai come tale cioè come una figura che non ha il suo corrispettivo dell'altra parte perché ce l'ha e devi decidere che fa come se non ce l'avesse. Poi fra quelle figure del contenuto ce n'è sempre una in più perché quando tu vai sotto a "toro", allora in un piccolo microuniverso di senso, che è quello degli animali da cortile, hai bovino, ovino, suino, maschio, adulto, femmina, giovane. Quella matrice ce l'hai, funziona perfettamente come il piano dell'espressione, a patto che tu lo chiuda, come gli animali da cortile, in cortile. Perché se solo ci metti una gallina, ah! Allora il sistema delle figure del piano del contenuto non può dar luogo a sistemi chiusi, archivi chiusi. Se questo è vero, cosa succede? che fai tutto il giro della materia e ti diventa un quadrante che alla fine ingloba anche quello dell'espressione. Infatti "A", fonema, in questo momento è un contenuto di quello che ti sto dicendo io. Questo è un casino. La semantica come se la cava? Con la costruzione dei microuniversi di senso dove ci sono delle comparabilità o dei micro-paradigmi. Come il lessema "testa". E Greimas se ne era accorto: solo localmente queste cose funzionano. Lui era un lessicografo, faceva i dizionari, farli scientificamente non era facile. Di solito quelli che compilano dizionari lo fanno sulla base di repertori storici, e questo non è troppo hjelmsleviano come sistema. E allora si fa semiotica. Usciamo dalla taglia del segno linguistico prima di tutto, quindi il discorso, o più piccolo o più largo, ma in ogni caso è un'altra dimensione, non è più quella della semantica denotativa. Il problema secondo me è che in questa estensione della problematica semiotica, tu puoi dire, come Greimas tendeva a fare essendo un semanticista, che cerchi un percorso generativo perché hai bisogno di trovare le condizioni delle varie grammatiche del sistema del contenuto, ma abbiamo visto che il

contenuto comprende anche l'espressione e che tutto sommato fuori dalle lingue tutto può significare tutto. Quindi espressione e contenuto in immanenza non esistono proprio, non ci sono. Ci sono delle sponde. Certo, non puoi mai dire che qualcosa è implicato nella significazione se non ha qualcosa dall'altra parte. Ma non li identifichi mai. Dove le identifichi? Soltanto nelle realizzazioni empiriche, in manifestazioni dove un testo cinematografico usa quella roba lì, un testo pittorico quella cosa là, la lingua ha i suoi suoni, la musica ne usa degli altri etc. Cosa vuol dire che c'è espressione e contenuto? Dove? Come fa a essere un percorso generativo del contenuto? Sarà un percorso generativo delle condizioni di produzione e di associazione fra espressione e contenuto. Se tu dici questo ai francesi, come dico sempre, fanno fatica perché "signification" significa "significato".

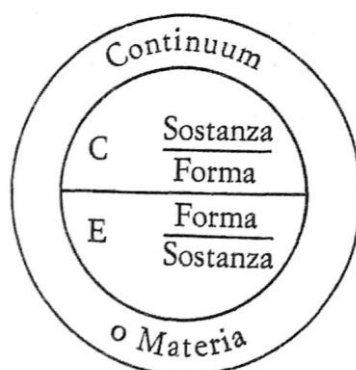


Fig. 1 – Quadripartizione del segno di Hjelmslev, disegnato da Eco<sup>11</sup>.

**E: A un certo punto durante il seminario hai detto che non c'è nessuna continuità, e che tutto è differenza. Se così è, cosa ne facciamo della tensività?**

**FM:** Non direi mai che non c'è nessuna continuità. La categoria *continuo/discontinuo* è una delle categorie fondamentali. Il problema è semmai un altro: il fondamento. I continuisti, ossia coloro che cercavano di introdurre questo tema – un esempio è il lavoro di Herman Parret nei primi anni Ottanta – sostenevano che il discontinuo emerge dal continuo. Se voi leggete l'introduzione di Fontanille e Greimas a *Semiotica delle passioni*<sup>12</sup> c'è questa cosa qui: sotto al discreto ci sono le modulazioni del continuo, le quali non sono differenziate se non perché a un certo punto il discorso le assume e tensivamente le connette con il differenziale che ha un'altra fonte. Tra l'altro le modulazioni erano pensate come sotto-differenziali, più profonde; con l'idea che noi siamo corpi viventi... E allora *continuo/discontinuo* è una categoria semantica fondamentale, ma ci sono degli effetti di continuità e degli effetti di discontinuità: sono valori che nei vari casi possono essere esito della produzione testuale e ci sono tanti casi di produzione di continuità. In questi casi c'è tensività di sicuro, perché c'è intensificazione-deintensificazione di qualcosa. Non si tratta di un vero e proprio polo, ma è un tendenzialmente, una tendenza verso: un po' il *lontano*, se vogliamo. Questo è un problema da poco. È un problema ridicolo. C'è una categoria semantica, *continuo/discontinuo*. E ci sono degli effetti dell'uno e dell'altro. Il problema è invece, dal punto di vista teorico, pensarla come fondazionale, cioè che il continuo sia là sotto e che il discontinuo emerga dal continuo. Perché dico questo? Perché se tu li pensi come effetti, descrivi dei fenomeni di produzione di continuità e discontinuità. Se tu dai per scontato che c'è un continuo ontologico prima del differenziale, cosa te ne fai?

E per fartene qualcosa devi ipostatizzare degli andamenti, per esempio passionali, che seguono quella strada lì perché provengono da... e vai di filosofemi ridicoli.

<sup>11</sup> Eco, U., 1984, *Semiotica e filosofia del linguaggio*, Torino, Einaudi.

<sup>12</sup> Greimas, A. J., Fontanille, J., 1991, *Sémiotiques des passions. Des états de choses aux états d'âme*, Paris, Seuil; trad. it. *Semiotica delle passioni. Dagli stati di cose agli stati d'animo*, Milano, Bompiani 1996.

Come si giustifica tutto questo se non lo collochi dentro un testo specifico? Come un effetto specifico? La semiotica tensiva va benissimo secondo me come una delle categorie che ti servono per descrivere degli effetti di discorso. Non che è quella che sta sotto tutto perché c'è la tensività da cui poi emerge il differenziale. Io sono convinto, da vecchio strutturalista, che la differenza è il fondamento. Finché non c'è differenza non c'è senso. Il senso è differenziale. E subito lì si possono avere degli effetti di continuità e discontinuità.

Il neutro, per esempio, lavora sulla diluizione del differenziale e questo per esempio è interessante. Però hai la categoria, perché il neutro non è fuori dalla categoria. Mentre lì non sembra essere così. E poi, sai, ci sono anche dei teorici del multiverso per cui le cose sono più complicate, ma c'è la misura di Planck che ti dà il minimo atomistico possibile in fisica quantistica. Perché dobbiamo andarci a mettere contro questa cosa? È granulare. La realtà, quella che viene dal Big Bang, è granulare almeno secondo la fisica quantistica. Poi tra cinquant'anni non sarà più vero, ma in ogni caso...

**G: Per concludere: se la semiotica è una pratica scientifica di dispiegamento delle condizioni di possibilità del valore, che differenza c'è tra valore e senso? Tu durante i seminari hai parlato di tre nozioni di valore: differenza, inerenza e ricorsività.**

**FM:** Ecco, era esattamente l'ultima cosa che potevamo dire. E funziona benissimo. Il senso è l'articolabile e, in quanto articolabile, si dà nelle sue articolazioni. Articolazioni vuol dire che si introduce la differenza. E non è che il senso sia continuo, perché il senso senza differenza non c'è. È puramente articolabile, tanto per tornare a quello che ci siamo detti.

Non c'è nessuna differenza, dunque, tra valore e senso. O meglio non c'è nessuna differenza tra valore e significazione. Laddove la significazione articola del senso, produce valore. Si dà col valore o nel valore, cioè non ne rendi conto altrimenti che non individuando dei meccanismi di valorizzazione.

Le tre nozioni che chiamiamo in aiuto, quando vogliamo pensare il valore, sono le tre nozioni che hanno percorso tutto il Novecento se le si legge così. C'è una biforcazione su cui hanno insistito tutti: differenziale e fenomenologica. Io aggiungerei la ricorsività, perché mi serve averne una terza. Mi serve che là sotto ci siano tre principi tendenzialmente formali, cioè il meno implicati possibile in questi percolamenti di significazione reale, perché in realtà non ne usciamo mai che sia chiaro: la forma semiotica non è mai una forma pura. Non ce l'abbiamo a disposizione una forma pura, non esiste, da dove viene? Abbiamo soltanto delle messe in forma di sostanze e noi usiamo delle sostanze per formalizzare e descrivere le relazioni tra le altre sostanze. Tuttavia, l'ottica è quella di avvicinarci il più possibile a qualcosa che dal punto di vista epistemologico funga da forma. L'ideale, ovviamente, sarebbe quello di avercela questa forma perché è ciò che ti garantisce sempre più efficacemente di non soggiacere ai fenomeni per come si danno. L'idea della forma è questa. La costruisci nella maniera il più possibile controllata e quindi dovresti essere un po' più sicuro che non siano i fenomeni a trascinarti. Allora come si fa a immaginare? Secondo me il percorso generativo ha validità se lo si percorre analiticamente dal testo alle sue condizioni di possibilità. Ma allora hai un testo e lo analizzi giustificando i vari livelli progressivamente verso l'astratto. Questo se vogliamo dare un po' di senso all'idea di "generativo"... che peraltro è una parola sbagliatissima. Ecco, in questo modo forse riusciamo ad avvicinare la generatività all'attività matematica, cioè alla generatività del calcolo combinatorio. E questa idea sarebbe quella di introdurre tre principi formali, puramente formali, che sarebbero i principi di differenza, inerenza e ricorsività che corrisponderebbero a tre nozioni di valore: differenza, principio differenziale; inerenza, principio fenomenologico di relazione (guardo quell'oggetto, quell'oggetto mi riguarda); e ricorsività, nel senso di intendere il valore come qualcosa che svolge funzioni dentro a una catena.

Il differenziale è il quadrato semiotico, il valore fenomenologico è il rapporto Soggetto-Oggetto nella relazione di valore (*coniunzione/disgiunzione*), l'altro sono tutti gli incassamenti in cui una cosa assume una funzione ad esempio dentro a un programma narrativo d'uso, programma narrativo di base... Tra l'altro la ricorsività gioca anche con l'idea della modalizzazione per cui un predicato si applica a un altro predicato e così via.

**E, G, M: Grazie, a presto.**