

Ontologie del presente, analitiche della verità, progettazioni sociali. Prospettive critiche per l'attualità pandemica.

GIORGIO BORRELLI*

DOI: <https://doi.org/10.15162/1827-5133/1264>

ABSTRACT

Secondo Michel Foucault, la filosofia moderna si divide in due tradizioni critiche opposte: l'analitica della verità e l'ontologia del presente. Questo articolo vuole dimostrare che è possibile una convergenza tra queste diverse prospettive. Questa ipotesi sarà sviluppata esaminando l'ontologia dell'essere sociale di György Lukács e la semiotica dell'ideologia di Ferruccio Rossi-Landi.

Partendo dall'analisi foucaultiana del rapporto tra "ontologia del presente" e "analitica della verità", la parte finale dell'articolo si sofferma sulle operazioni semiotiche poste in essere dal discorso ideologico razzista nella narrazione dell'andamento della pandemia di COVID-19 in Africa.

Una critica del presente pandemico può essere condotta solo da un approccio teorico che abbracci entrambe le tradizioni individuate da Foucault.

According to Michel Foucault, the modern philosophy is divided in two opposite critical traditions: the *analytic of truth* and the *ontology of the present*. This paper aims to demonstrate that a convergence between these different philosophical perspectives is possible. This hypothesis will be developed by examining György Lukács' *ontology of social being* and Ferruccio Rossi-Landi's *semiotics of ideology*.

Starting from the Foucauldian analysis of the relationship between "ontology of the present" and "analytics of truth", the final part of the article analyse the semiotic operations structured by the racist ideological discourse in the narration of the COVID-19 pandemic in Africa

A critique of the *pandemic present* can be given only by a theoretical ap-

* Giorgio Borrelli è ricercatore in Filosofia e teoria dei linguaggi presso l'Università degli Studi di Bari "Aldo Moro".

proach which embraces both the traditions identified by Foucault.

Ontologia del presente e analitica della verità: Foucault e le due facce della Kritik

Come è noto, Michel Foucault ricorre alla formula “ontologia del presente” per definire il campo d’indagine emerso dalla sua rilettura dei testi kantiani; i risultati di questa rilettura sono efficacemente riassunti da Jürgen Habermas: “Foucault scopre in Kant il primo filosofo che, come un arciere, scaglia il dardo al cuore del presente condensato nell’attualità e, in tal modo, inaugura il discorso del Moderno”¹. In questa prospettiva, leggere la pandemia di COVID 19 attraverso una *ontologia del presente* – o dell’*attualità* – significa leggere questo momento storico ricorrendo alla pratica filosofica che mira a comprendere la *modernità*: questa pratica filosofica è la *critica*.

“Che cosa accade oggi? Che succede ora? E che cos’è questo ‘ora’, al cui interno siamo gli Uni e gli Altri? E chi definisce il momento in cui scrive? [...] Cos’è dunque questo presente a cui io appartengo?”² Sono questi per Foucault gli interrogativi intorno a cui Immanuel Kant fa ruotare le tesi della sua *Risposta alla domanda: che cos’è l’Illuminismo?* [*Beantwortung zu Frage: “Was ist Aufklärung?”*] (1784). Una domanda posta provocatoriamente dal predicatore Johann Friedrich Zöllner in un articolo a difesa del vincolo religioso dei matrimoni – articolo pubblicato sulla «*Berlinische Monatsschrift*» nel novembre 1783.

Prima di soffermarsi sulle argomentazioni kantiane, è opportuno partire da una questione terminologica, tanto dirimente da essere una questione teorica. Secondo Umberto Curi, è inesatto attribuire ad “*Aufklärung*” il significato di “Illuminismo”. L’oggetto della risposta di Kant – e della domanda di Zöllner –

¹ J. Habermas, *Una freccia scagliata al cuore del presente. A proposito della lezione di Michel Foucault su Was ist Aufklärung? di Kant*, U. Curi (a cura di), *Che cos’è l’Illuminismo*, Mimesis, Milano-Udine 2021, p. 120.

² M. Foucault, *Che cos’è l’Illuminismo? Che cos’è la rivoluzione?*, U. Curi (a cura di), *Che cos’è l’Illuminismo*, Mimesis, Milano-Udine 2021, p. 96.

è costituito da “una ‘postura del pensiero’ – per usare una felice espressione di Foucault”³; è solo di riflesso che “*Aufklärung*” designa il “movimento filosofico-culturale dominante in Europa nella seconda metà del Settecento”⁴. Dunque, una traduzione più idonea del termine potrebbe essere “rischiaramento”⁵.

Quindi, la disputa tra Zöllner e Kant non si limita a una mera questione di nomenclatura. Piuttosto, sullo sfondo del dibattito – e in particolare nel testo di Kant – vi è la necessità di rispondere a una “domanda squisitamente filosofica, relativa alle modalità mediante le quali è possibile realizzare il rischiaramento delle proprie idee”⁶. Questo dibattito offre a Kant “l’occasione per riformulare, in un’altra forma, un interrogativo analogo a quello posto alla base della prima edizione della *Critica della ragion pura*, vale a dire ‘che cosa posso conoscere?’”⁷

È in questa prospettiva che la *Beantwortung* trova il suo inquadramento: l’*Aufklärung* – il *rischiaramento* – è una *Ausgang*, una *fuoriuscita* da uno stato di minorità, di *assoggettamento*; uno stato causato dalla scelta di rinunciare – per pigrizia [*Faulheit*] o per viltà [*Feigheit*] – alle proprie *capacità critiche* e, di conseguenza, alla propria *libertà*. Qual è lo spazio politico-filosofico in cui può concretizzarsi questa rinuncia? Per Kant è lo spazio circoscritto dalla dialettica tra *uso privato* e *uso pubblico* della ragione; dice Kant: “intendo per uso pubblico della propria ragione l’uso che uno ne fa in quanto studioso davanti all’intero pubblico dei lettori. Chiamo invece uso privato della ragione quello che ad un uomo è lecito esercitare in un certo ufficio o funzione civile a lui affidato”⁸.

Nello svolgimento delle sue funzioni, in quanto parte della “macchina”⁹ dello Stato, il cittadino non può rifiutarsi di ottemperare ai propri doveri – per

³ U. Curi, Sapere Aude. *Filosofia come fuoriuscita*, U. Curi (a cura di), *Che cos’è l’Illuminismo*, Mimesis, Milano-Udine 2021, p. 20.

⁴ *Ibid.*

⁵ Ivi, p. 17, nota 5.

⁶ Ivi, p. 20.

⁷ *Ibid.*

⁸ I. Kant, *Risposta alla domanda: che cos’è l’Illuminismo?*, U. Curi (a cura di), *Che cos’è l’Illuminismo*, Mimesis, Milano-Udine 2021, pp. 82-83.

⁹ Ivi, p. 83.

esempio, non può rifiutarsi di pagare le tasse, o, nel caso sia un pubblico ufficiale, non può rifiutarsi di ubbidire agli ordini di un superiore. Tuttavia, questo uso privato della ragione non deve impedire al cittadino di “[manifestare] pubblicamente il suo pensiero sull’inadeguatezza e persino sull’ingiustizia di simili imposizioni”¹⁰. Il cittadino può esercitare questa facoltà *come studioso*, cioè come persona che *osa sapere*: “*Sapere aude!* Abbi il coraggio di servirti della tua propria intelligenza”¹¹. È applicando questo celebre motto oraziano che si può “progredire nel rischiaramento”¹². Impedire ai cittadini l’esercizio di questa libertà sarebbe “un crimine contro la natura umana, la cui originaria destinazione consiste proprio in questo progredire”¹³. Uno Stato che – nella figura del monarca – ostacoli l’uso pubblico della ragione, non può che compromettersi con le forze dispotiche a detrimento del proprio interesse reale: mantenere “la pace pubblica e la concordia della cosa comune”¹⁴.

Un monarca realmente illuminato – Kant, come è noto, si sta rivolgendo a Federico II di Prussia – deve garantire ai propri sudditi il diritto di “fare uso pubblico della loro ragione e di esporre pubblicamente al mondo le loro idee sopra un migliore assetto della legislazione stessa, perfino *criticando* apertamente quella esistente”¹⁵. Questa conclusione consente di introdurre il nodo teorico fondamentale a cui ho fatto riferimento all’inizio di questo paragrafo: la *critica* [*Kritik*] intesa come pratica filosofica che mira a comprendere la *modernità*.

Secondo Curi, Foucault è uno dei pochi autori ad aver compreso che il concetto di *Aufklärung* non può essere circoscritto all’Illuminismo come movimento culturale storicamente determinato; piuttosto, l’*Aufklärung* deve essere inteso come una “postura del pensare”¹⁶: “una certa maniera di pensare, di dire e anche di agire, un tipo di rapporto con l’esistente, con ciò che si sa, con ciò che si fa, un rapporto con la società, con la cultura, con gli altri”¹⁷;

¹⁰ Ivi, p. 84.

¹¹ Ivi, p. 79.

¹² Ivi, p. 86.

¹³ *Ibid.*

¹⁴ Ivi, p. 90.

¹⁵ Ivi, p. 91, corsivo mio.

¹⁶ U. Curi, *Sapere Aude*, trad. it. cit., p. 42.

¹⁷ M. Foucault, *Illuminismo e critica*, a cura di P. Napoli, Donzelli, Roma 1997, p. 34.

questa *maniera* o *postura* è – appunto – “l’atteggiamento critico”¹⁸. Un atteggiamento che, a un primo sguardo, “non ha nulla a che vedere con la definizione di critica elaborata da Kant nelle tre *Critiche*”¹⁹ – cioè, con l’idea di *critica* come indagine sulle condizioni di possibilità del sapere; tuttavia, lo stesso Foucault riconduce questo *atteggiamento* a quelle tre opere, mostrando come le due diverse accezioni della di *Kritik* “finiscano per assomigliarsi, fino a quasi coincidere”²⁰. Questa sovrapposizione sembra delinearci nella lezione *Qu’est-ce que la critique?* (1978).

Dice Foucault: “la critica designa il movimento attraverso il quale il soggetto si riconosce il diritto di interrogare la verità nei suoi effetti di potere e il potere nei suoi discorsi di verità”²¹. In particolare, l’interrogazione del *potere* riguardo alle sue modalità di controllo del *sapere*²² pone l’*Aufklärung* “come un problema politico”²³; in questa prospettiva, la *critica* può forse essere definita come il metodo – o, meglio, l’*attitudine* – che interroga il sapere stesso circa i propri *limiti*: “rispetto all’*Aufklärung* la critica sarà, agli occhi di Kant, quella che dirà al sapere: sai bene fin dove sei grado di sapere? Ragiona fin che vuoi, ma sai bene fin dove puoi ragionare senza pericolo?”²⁴. Dunque, rispetto all’*Aufklärung* come problema politico, la critica si configurerà come “arte della disobbedienza volontaria, dell’indocilità ragionata”²⁵, un’arte la cui *funzione* fondamentale sarà “il disassoggettamento nel gioco di quel che si potrebbe chiamare la politica della verità”²⁶.

In *Qu’est-ce que les Lumières ?* (1984), i due possibili significati della *Kritik* sembrano invece separarsi nettamente, ponendo una scelta obbligata all’indagine dei rapporti tra *potere* e *sapere*. Questo punto merita una partico-

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ U. Curi, *Sapere Aude*, trad. it. cit., p. 45.

²⁰ *Ibid.*

²¹ M. Foucault, *Illuminismo e critica*, trad. it. cit., p. 40.

²² Cfr., Ivi, *passim*.

²³ M. Foucault, *Che cos’è l’illuminismo?*, I. Kant, M. Foucault, *Che cos’è l’illuminismo*, Mimesis, Milano-Udine 2012, p. 17.

²⁴ M. Foucault, *Illuminismo e critica*, trad. it. cit., p. 42.

²⁵ Ivi, p. 40.

²⁶ *Ibid.*

lare attenzione; dice Foucault:

Kant mi sembra collocarsi all'origine delle due grandi tradizioni critiche in cui si è divisa la filosofia moderna. Con la sua opera critica egli ha fondato quella tradizione che muove dalla domanda di quali siano le condizioni che consentono una vera conoscenza. A partire da qui [...] si è sviluppato un intero campo della filosofia moderna: quel campo che definirei analitica della verità.

Ma nella filosofia della moderna e contemporanea esiste anche un altro genere di domanda, un altro tipo di interrogazione critica [...]. Quest'altra tradizione critica pone la domanda: che cos'è la nostra attualità? Qual è il campo attuale delle possibili esperienze?²⁷

Il campo di ricerca delimitato da questi interrogativi costituisce l'ontologia del presente, "un'ontologia di noi stessi"²⁸. A questo punto Foucault conclude il suo discorso con un *aut aut*: "a me pare che nella nostra epoca ci si trovi di fronte proprio alla seguente scelta: o si opta per una filosofia critica che si presenti come filosofia analitica della verità in generale, oppure una ontologia di noi stessi, una ontologia dell'attualità"²⁹. Qual è il fondamento di questa opposizione? E perché questa scelta è davvero necessaria? Questi interrogativi – almeno in *Che cos'è l'Illuminismo?* – sembrano destinati a non avere soluzione. Non a caso Habermas conclude il suo commento a *Qu'est-ce que les Lumières?* individuando in questa opposizione proprio la contraddizione in cui resta *impigliato* Foucault; più specificamente, Foucault finisce in un vicolo cieco ponendo "la sua critica del potere in [...] contraddizione con l'analitica della verità"³⁰; il risultato è che la prima "si vede sfuggire quei parametri normativi che dovrebbe mutuare"³¹ dalla seconda.

Di fatto, la contraddizione di cui parla Habermas sembra essere presente – ma con una differente sfumatura – già in *Qu'est ce que la critique?*, come si evince, ad esempio, dal botta e risposta tra Foucault e Noël Mouloud.

²⁷ M. Foucault, *Che cos'è l'Illuminismo*, trad. it. cit., p. 111.

²⁸ *Ibid.*

²⁹ *Ivi*, p. 112.

³⁰ J. Habermas, *Una freccia scagliata al cuore del presente*, trad. it. cit. p. 126.

³¹ *Ibid.*

Quest'ultimo – in linea con le tesi di Karl Popper – rivendica la necessità di riconoscere al sapere una sfera di autonomia: il *vero* sapere è indipendente da *paradigmi* e *ricette*; l'attività del sapere consiste esattamente nel “rimettere in questione le proprie sicurezze, la propria autorità, [nel] ‘polemizzare con se stessa’”³². Non sono “le condizioni del sapere come tale”³³ ma “le condizioni tecniche di utilizzazione del sapere”³⁴ a comprometersi con il *potere*. Foucault accoglie con perplessità questa distinzione: “sarei entusiasta se si potesse [...] affermare: c'è la scienza buona, quella vera e non compromessa con lo spregevole potere; ma ci sono anche, evidentemente, gli usi cattivi della scienza, con gli errori e le applicazioni interessate”³⁵.

Mouloud ribatte osservando che “le nuove ricerche scientifiche (quelle della biologia, delle scienze umane) ricollocano l'uomo e la società in una situazione di indeterminatezza, gli schiudono vie di libertà costringendolo [...] a prendere di nuovo delle decisioni”³⁶. Il potere – specialmente nelle sue manifestazioni più oppressive – difficilmente si appoggia sul sapere scientifico; piuttosto, preferisce “un non sapere, [...] una scienza ridotta innanzitutto a ‘un mito’”³⁷. Gli esempi ricordati da Mouloud sono due: la pseudo-genetica su cui si sono fondati – e continuano a fondarsi – tutti i razzismi e il lamarckismo mascherato da pragmatismo politico. Due voci che sembrano riecheggiare nel nostro presente pandemico: basti pensare alle *fake news* che – nei primi mesi di diffusione dell'infezione – volevano le persone di origine africana immuni dal SARS-CoV-2; o alle dichiarazioni politiche sull'inutilità produttiva degli anziani; o ancora al perdurare di tutte le diverse narrazioni complottiste e negazioniste.

La conclusione di Mouloud è che “una critica umanista ispirata a criteri culturali e assiologici non possa svilupparsi interamente né andare a buon fine se non con l'appoggio della stessa conoscenza, attraverso la critica delle sue basi, dei suoi presupposti, dei suoi antecedenti”³⁸.

³² M. Foucault, *Illuminismo e critica*, trad. it. cit., p. 67.

³³ *Ibid.*

³⁴ *Ibid.*

³⁵ *Ibid.*

³⁶ Ivi, p. 68.

³⁷ *Ibid.*

³⁸ Ivi, pp. 68-69.

La risposta di Foucault è laconica: “io penso che sia proprio questo il vantaggio [*avantage*] della critica!” Un’affermazione netta, ma non priva di ambiguità. A quale vantaggio si sta riferendo? Il vantaggio di “appoggiarsi” alla conoscenza per discuterne le condizioni e – di riflesso – rafforzare i propri fondamenti? E se questo *appoggio* [*appui*] – utile tanto alla critica quanto al sapere – è riconosciuto come valido nel testo del 1978, perché viene messo in discussione nel 1984 ponendo la necessità di scegliere tra analitica della verità e ontologia del presente? Dunque, neanche la lettura di *Qu’est ce que la critique?* consente di individuare il fondamento della contrapposizione tra le due tradizioni critiche. Probabilmente, per individuare questo fondamento sarebbe necessaria un’indagine approfondita dell’intera ricerca foucaultiana; un’indagine che, chiaramente, non può essere condotta in questa sede.

Di fatto, non è nemmeno chiaro se Foucault ci stia realmente invitando a prendere una posizione, o se voglia – piuttosto – sfruttare il *movimento* della contraddizione che lui stesso ha prodotto; magari, per meglio illustrare la dialettica tra sapere e potere. Come uscire quindi da questa *impasse*? Probabilmente la strada da seguire è indicata dalla stessa irrisolutezza delle argomentazioni di Foucault: anziché scegliere tra ontologia del presente e analitica della verità, è possibile seguire un approccio che includa entrambe? Per rispondere a questo interrogativo penso sia necessario tracciare questa traiettoria: partire da una contestazione aperta dell’analitica della verità e arrivare all’atteggiamento critico caratterizzante l’ontologia del presente così come delineato da Foucault: *l’interrogazione della verità nei suoi effetti di potere e del potere nei suoi discorsi di verità*; senza tuttavia ignorare – come dice Mouloud – quell’*invito a prendere decisioni* che il sapere scientifico continua a porre.

Questa traiettoria potrebbe partire dalla ricerca *ontologica* di György Lukács e arrivare al concetto di *ideologia come progettazione sociale* strutturato dalla semiotica di Ferruccio Rossi-Landi. Ovviamente, vista la complessità del problema, è bene sottolineare che questo percorso costituisce unicamente un’ipotesi da approfondire attraverso studi futuri.

Lukács: ontologia dell’essere sociale come critica dell’analitica della verità?

Per iniziare a delineare questa ipotesi è necessario partire dall’ultimo, im-

ponente, lavoro di Lukács: l'*Ontologia dell'essere sociale* [*Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins*] (1972). Non è un segreto che la filosofia ontologica di Nicolai Hartmann abbia svolto un ruolo fondamentale nella scrittura di quest'opera; in particolare, Lukács ha ammirato "l'energia con cui Hartmann ha sottolineato la sovrana autonomia dell'esistenza rispetto all'attività del soggetto conoscente e la sua insistenza sulla neutralità della prima nei confronti della seconda"³⁹.

In linea con le tesi di Hartmann, Lukács polemizza con l'approccio neokantiano alla *teoria della conoscenza* [*Bewusstseinstheorie*]. Per il filosofo ungherese, le diverse declinazioni del neokantismo – il positivismo, la fenomenologia husserliana, il neopositivismo – hanno espunto dalle proprie elaborazioni teoriche l'elemento che designa "l'esistenza indipendente dalla coscienza"⁴⁰: la *cosa in sé*. Se è vero che la filosofia di Kant ha rappresentato la fine dell'indagine ontologica – cioè, della *domanda sull'essere* – e l'inizio della "gnoseologia fondata su se stessa"⁴¹, il neokantismo è andato ben oltre: in particolare, partendo dall'assunto kantiano della *cosa in sé* come soglia dell'*inconoscibile*, il neopositivismo ha messo in discussione uno dei cardini stessi della teoria della conoscenza: "la concordanza con l'oggetto"⁴² intesa come "criterio di correttezza dell'enunciato"⁴³. Dice Lukács:

Da quando l'in-sé è stato dichiarato non afferrabile teoricamente la gnoseologia è divenuta autonoma e deve classificare gli enunciati come corretti o falsi indipendentemente da tale concordanza con l'oggetto; essa si fonda unilateralmente sulla forma dell'enunciato e sul ruolo produttivo del soggetto in essa, per trovare dei criteri di vero e falso che siano autonomi, immanenti alla coscienza [...]. L'intera gnoseologia si trasforma in una tecnica di regolazione del 'linguaggio', di

³⁹ N. Tertulian, *Lukács. La rinascita dell'ontologia*, Editori Riuniti, Roma 1986, p.13. Tuttavia, è lo stesso Tertulian a ricordare che "sarebbe non di meno un errore credere Lukács nutrisse un'ammirazione incondizionata per il pensiero di Hartmann", *ivi*, p. 32.

⁴⁰ *Ivi*, p.16.

⁴¹ G. Lukács, *Ontologia dell'essere sociale. Per l'ontologia dell'essere sociale I. Lo stato attuale del problema*, a cura di A. Scarponi, Editori Riuniti, Roma 1976, p. 38.

⁴² *Ibid.*

⁴³ *Ibid.*

trasformazione dei segni semantici e matematici, di traduzione da un 'linguaggio' a un altro⁴⁴.

Tuttavia, l'approccio neopositivista finisce col mostrare la corda; i suoi limiti sono infatti evidenti nelle argomentazioni di Rudolph Carnap, il bersaglio principale di queste critiche: "Carnap, all'improvviso e inaspettatamente, dice che la cosa fisica esiste indipendentemente dalla percezione e che nella percezione di cui essa è oggetto intenzionale viene soltanto conosciuta"⁴⁵. E una simile ammissione si può ritrovare – con toni ben più drammatici – nelle proposizioni finali del *Tractatus Logico-Philosophicus* (1921); secondo Lukács, questo scritto fondamentale di Ludwig Wittgenstein contiene una scorata ammissione: la soluzione dei problemi gnoseologici attraverso la *regolazione del linguaggio* non può in alcun modo eliminare la *domanda sull'essere* – se non a rischio di una totale perdita di senso.

6.52. Noi sentiamo che, persino nell'ipotesi che tutte le *possibili* domande scientifiche abbiano avuto risposta, i nostri problemi vitali non sono ancora neppure sfiorati. Certo, allora non resta più domanda alcuna; e appunto questa è la risposta.

6.521. La risoluzione del problema della vita si scorge allo sparire di esso. (Non è forse per questo che degli uomini ai quali il senso della vita divenne, dopo lunghi dubbi, chiaro, non seppero poi dire in che cosa consistesse questo senso?) [...].

7. Su ciò, di cui non si può parlare, si deve tacere.⁴⁶

Lukács legge questo "orgoglioso silenzio"⁴⁷ di Wittgenstein come un *gesto filosofico* che rivela un "profondo nonconformismo"⁴⁸: la pretesa di eliminare i *problemi vitali* attraverso la statuizione di un linguaggio protocollare "viene dichiarata nulla, antiumana, avvilente per il pensiero autenticamente uma-

⁴⁴ *Ibid.*

⁴⁵ *Ibid.*

⁴⁶ L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, a cura di A.G. Conte, Einaudi, Torino 1989, p. 175.

⁴⁷ G. Lukács, *Ontologia I*, trad. it. cit. p. 60.

⁴⁸ *Ibid.*

no”⁴⁹. La denuncia di Wittgenstein “esprime qualcosa di estremamente importante e contraddittorio nell’attuale condizione della società; il pensiero (e anzitutto il sentimento) di coloro che non vedono via d’uscita dalla manipolazione universale della vita nell’ambito del capitalismo contemporaneo, ma che sono capaci di contrapporvi solo una protesta a priori impotente”⁵⁰.

Quello di Wittgenstein è un silenzio “davanti al baratro, davanti al vicolo cieco del suo proprio pensiero”⁵¹; eppure quel silenzio è anche il punto di arrivo del *modus pensandi* – il neopositivismo – che “ha portato avanti l’atteggiamento esclusivamente gnoseologico e logico verso la realtà con più coerenza di qualsiasi altra corrente lo abbia preceduto”⁵².

Che fare dunque? Espungere l’indagine gnoseologica così come quest’ultima ha provato a espungere la questione ontologica? Al netto di tutte le critiche rivolte alla *Bewusstseinstheorie*, la soluzione prospettata da Lukács non è questa. Piuttosto, la sua proposta consiste nel reinquadrare la teoria della conoscenza e le sue problematiche in una totalità più vasta: *l’ontologia dell’essere sociale* – appunto; per comprendere i tratti salienti di questa operazione è necessario mettere a fuoco alcune considerazioni che Lukács svolge a proposito di Kant. Queste considerazioni possono porsi in continuità con quella dialettica tra analitica della verità e ontologia del presente posta – come dice Habermas⁵³ – dall’*istruttiva* contraddizione di Foucault.

In primo luogo, occorre comprendere come Lukács inquadrò il tema dell’ontologia e cosa intenda con “ontologia dell’essere sociale”. La dialettica marxiana costituisce il fondamento teorico di questa indagine, perché – sostiene Lukács – “nessuno si è occupato quanto Marx dell’ontologia dell’essere sociale”⁵⁴; addirittura, il problema generale dell’ontologia “riceve il suo giusto profilo soltanto in Marx”⁵⁵.

Innanzitutto, Marx mostra con chiarezza che “l’ontologia dell’essere socia-

⁴⁹ *Ibid.*

⁵⁰ *Ibid.*

⁵¹ *Ibid.*

⁵² Ivi, p. 41.

⁵³ Cfr. J. Habermas, *Una freccia scagliata al cuore del presente*, trad. it. cit., p. 126.

⁵⁴ G. Lukács, *Ontologia I*, trad. it. cit., p. 4.

⁵⁵ *Ibid.*

le presuppone [...] un'ontologia generale"⁵⁶; più specificamente, "la domanda marxiana circa l'essenza e la costituzione dell'essere sociale può [...] essere posta razionalmente solo sulla base di una [...] fondazione a gradi". Dunque, l'interrogativo sui "problemi generali dell'essere"⁵⁷ può essere affrontato solo istituendo un'ontologia che si basi sulla "connessione e la diversità fra le tre grandi specie d'essere (natura inorganica, natura organica, società)"⁵⁸; di conseguenza, per strutturare un'ontologia dell'essere sociale è necessario indagare anche le relazioni tra questa sfera e le altre due. È chiaro infatti che l'essere umano "appartiene direttamente e – in definitiva – insopprimibilmente anche alla sfera del biologico"⁵⁹ e che tale appartenenza è fondata sul ciclo vitale dello stesso *corpo umano*; tuttavia, le relazioni tra l'essere sociale – prettamente umano – e la natura organica non possono che presupporre a propria volta la "coesistenza con la natura inorganica"⁶⁰.

Secondo Lukács, questo complesso sistema di relazioni è sintetizzato dalla nozione marxiana di *lavoro*, posta nel *Libro primo* del *Capitale*: il lavoro è, in primo luogo, "un processo in cui, per mezzo della propria azione, [l'essere umano] media, regola e controlla il proprio ricambio materiale organico con la natura"⁶¹. Inoltre, il processo lavorativo è definito attraverso l'elenco dei suoi *momenti semplici*: "i momenti semplici del processo lavorativo sono l'*attività conforme a scopo* [*zweckmäßige Tätigkeit*], ovvero *il lavoro stesso* [*Arbeit selbst*], il suo *oggetto* [*Gegenstand*] ed il suo *mezzo* [*Mittel*]"⁶²; il *prodotto* [*Produkt*] si configura come elemento finale del processo: "nel processo lavorativo, [...] attraverso il mezzo di lavoro l'attività dell'uomo provoca una modificazione dell'oggetto di lavoro, scopo a cui si mirava sin dall'inizio. Il

⁵⁶ Ivi, p. 5.

⁵⁷ G. Lukács, *Prolegomeni all'ontologia dell'essere sociale. Questioni di principio di un'ontologia oggi divenuta possibile*, Guerini e Associati, Napoli 1990, p.4.

⁵⁸ *Ibid.*

⁵⁹ *Ibid.*

⁶⁰ *Ibid.*

⁶¹ K. Marx, *Il capitale. Critica dell'economia politica. Libro primo. Il processo di produzione del capitale (1863-1890)*, a cura di R. Fineschi, trad. di D. Cantimori, R. Fineschi, G. Sgro'. 2 volumi, La Città del Sole, Napoli 2011, p. 197.

⁶² Ivi, p. 198.

processo si estingue nel prodotto”⁶³.

Queste definizioni marxiane consentono a Lukács di porre il lavoro come “categoria ontologica fondamentale”⁶⁴. L’*essenza* del lavoro è il suo “carattere intermedio”⁶⁵: il lavoro “è per sua essenza una interrelazione fra uomo (società) e natura, sia inorganica (arnese, materia prima, oggetto del lavoro, ecc.) che organica”⁶⁶; un’interrelazione che “contrassegna il passaggio nell’uomo che lavora dall’essere meramente biologico a quello sociale”⁶⁷. Più specificamente, la categoria di “lavoro” può entrare nell’indagine sull’*essere* grazie al suo carattere *teleologico*, al suo essere *zweckmäßige Tätigkeit*: tramite il lavoro, “una posizione teleologica si realizza nell’ambito dell’essere materiale come nascita di una nuova oggettività”⁶⁸.

Si arriva così a un punto nodale: l’indagine sulla dimensione teleologica del lavoro – e dunque sul fondamento stesso dell’essere sociale – deve necessariamente includere l’indagine sulla *causalità*, cioè sulla relazione fondamentale della sfera dell’essere naturale (organico e inorganico). Per sviluppare questa argomentazione Lukács prende le mosse dalla *Critica del Giudizio* (1790), l’opera in cui Kant “circoscrive genialmente l’essenza ontologica della sfera organica dell’essere definendo la vita una ‘finalità senza scopo’”⁶⁹. Attraverso questa definizione, Kant “apre la strada alla corretta conoscenza di questa sfera dell’essere, in quanto appare possibile che connessioni necessarie solo in termini causali (e quindi accidentali) diano luogo a strutture dell’essere nella cui mobilità interna (adattamento, riproduzione dell’individuo e della specie) operino legalità che possono a ragione essere dette oggettivamente finalistiche per i complessi in questione”⁷⁰.

Attraverso l’idea di *finalità senza scopo* Kant sottopone al vaglio della cri-

⁶³ Ivi, p. 200.

⁶⁴ G. Lukács, *Ontologia dell’essere sociale. Per l’ontologia dell’essere sociale II. I complessi più problematici*, a cura di A. Scarponi, Editori Riuniti, Roma 1981, p. 19.

⁶⁵ Ivi, p. 14.

⁶⁶ *Ibid.*

⁶⁷ *Ibid.*

⁶⁸ Ivi, p. 19.

⁶⁹ Ivi, p. 21.

⁷⁰ *Ibid.*

tica la teleologia tipica delle teodicee: non è possibile conoscere se le leggi operanti nella materia organica e inorganica seguano uno scopo posto da qualche volontà di ordine superiore; di conseguenza, non è possibile affermare che in tali leggi operi un qualche principio di *utilità*. Tuttavia, insieme a questo risultato emerge – per Lukács – il limite fondamentale della critica kantiana: la sua tendenza a “risolvere in termini gnoseologici questioni che sono ontologiche”⁷¹. Sapere se nelle catene causali operanti nel mondo naturale sia al lavoro una volontà in grado di porre determinati effetti come *scopi*, non è un problema relativo alla nostra conoscenza di quel mondo; specialmente perché questo problema si presenta, in ultima istanza, “nella forma della inconoscibile – per noi – cosa in sé”⁷².

Tuttavia, affermando “che nella scienza della natura le spiegazioni causali e teleologiche si escludono a vicenda”⁷³, la critica kantiana ha il merito di circoscrivere la sfera della vita naturale e la sfera della vita sociale; per Lukács, “la prima è dominata dalla causalità spontanea, non teleologica per definizione, mentre la seconda è costituita a opera degli atti finalistici degli individui”⁷⁴. È a questo punto che emerge il tratto distintivo della teoria marxiana dell’essere: ponendo il lavoro – l’*attività conforme a scopo* – come categoria ontologica fondamentale, Marx delinea una ontologia fondata sull’interazione tra vita naturale e vita sociale, sulla “concreta esistenza reale e necessaria fra causalità e teleologia”⁷⁵. Nella dimensione teleologica del lavoro si manifesta la volontà dell’essere umano di controllare le catene causali e di porre *come fini* determinati effetti, di trasformare le *cause efficienti* in *cause finali*. Essere naturale ed essere sociale restano in contrapposizione “ma soltanto entro un processo reale unitario, la cui mobilità è fondata sulla interazione di questi opposti e che, per tradurre in realtà tale interazione, fa sì che la causalità, senza per altro toccarne l’essenza, divenga anch’essa posta”⁷⁶.

⁷¹ *Ibid.*

⁷² Ivi, p. 22.

⁷³ Ivi, p. 23.

⁷⁴ N. Tertulian, Introduzione, *Prolegomeni all’ontologia dell’essere sociale. Questioni di principio di un’ontologia oggi divenuta possibile*, Guerini e Associati, Napoli 1990, p. xx.

⁷⁵ G. Lukács, *Ontologia I*, cit., p. 24.

⁷⁶ *Ibid.*

La dimensione teleologica non si esaurisce nel ricambio organico materiale tra essere umano e natura; né la relazione tra essere umano e natura si esaurisce nel processo produttivo di valori d'uso. La dimensione finalistica dell'essere sociale si configura anche come *posizione di valori*, assumendo un'ulteriore caratteristica distintiva. La posizione teleologica dei valori ha come proprio campo di azione il complesso delle relazioni che gli esseri umani stabiliscono tra di loro: è un agire che ha “come oggetto la coscienza degli altri”⁷⁷ e che intende “influenzarne e [...] modellarne il comportamento”. In sintesi – dice Tertulian – la posizione dei valori corrisponde alla “zona dei rapporti intersoggettivi per eccellenza, la quale trova il proprio culmine nell'etica”.

Dunque, nell'ontologia dell'essere sociale Lukács individua “sia il carattere di irriducibilità del mondo dei valori, che è un prodotto della ‘coscienza positiva’ (i fini non sono mai semplici epifenomeni della causalità naturale), sia il necessario radicarsi dei valori nella rete delle catene causali, oggettive e soggettive. La sua ontologia dell'essere sociale ha quindi come fondamento una teoria dialettica della genesi dei valori”⁷⁸.

Quest'ultimo assunto permette di ritornare al tema foucaultiano dell'ontologia dell'attualità e, in particolar modo, alla sua declinazione nel presente pandemico: “la posizione dei fini, la cui origine si trova nei bisogni incessantemente rinnovati ed estremamente diversificati degli individui, può venir dissociata dalla presa d'atto delle determinazioni del reale (incluse le possibilità e le latenze) solamente ‘pena la rovina’ (una espressione di Marx – *bei Strafe des Untergangs* – che torna di continuo, come un leitmotiv, sotto la penna di Lukács)”⁷⁹.

Pena la rovina. Cosa sta dicendo Lukács attraverso le parole di Marx? Sta dicendo che l'essere sociale – così come il discorso su quell'essere – non può ignorare le legalità (i nessi causa-effetto) operanti nell'essere naturale (organi-

⁷⁷ N. Tertulian, Introduzione, cit., p. xx.

⁷⁸ *Ibid.*

⁷⁹ *Ibid.*

co e inorganico), né avere la pretesa di piegarle incondizionatamente ai propri fini. Dunque, l'ontologia dell'essere sociale non può ignorare i risultati del sapere scientifico; d'altro canto, non può permettere che l'ontologia dell'essere naturale venga lasciata a una gnoseologia che – una volta sancita l'inconoscibilità della cosa in sé – scelga di concentrarsi unicamente sulla creazione di un *linguaggio regolato*, costituito da enunciati indipendenti da qualsiasi norma di concordanza con l'oggetto. È questa la deriva a cui si abbandona il neopositivismo nel momento in cui riduce l'indagine filosofica ad una *ancilla scientiae*, affidandole unicamente il compito di “commentare nel linguaggio della logica, della teoria della conoscenza, della psicologia i rispettivi risultati ultimi – spesso estremamente problematici”⁸⁰.

Come già detto, l'*Ontologia dell'essere sociale* è un'opera imponente e una sua analisi approfondita non può certamente essere sviluppata in unico articolo. Tuttavia, mi sembra che le tesi esposte fino a questo momento permettano di ritornare a Foucault e di definire l'indagine condotta da Lukács come una *critica dell'analitica della verità*. Lukács delinea un percorso che parte dall'interrogazione kantiana su i limiti e le possibilità del conoscere, arrivando alla gnoseologia neopositivista; una gnoseologia il cui unico scopo è stabilire quali criteri logico-linguistici debbano essere posti per poter *dire il vero*, a prescindere dell'esistenza o non esistenza della realtà a cui un determinato enunciato fa riferimento – *realtà che resta inconoscibile*.

Con queste argomentazioni Lukács può dare l'impressione di voler limitare il ruolo del soggetto nel processo conoscitivo, ritornando a una “ontologia precritica e predialettica”⁸¹. Tuttavia, lo scopo delle sue critiche – sottolinea Tertulian – è un altro: ricordare che la ricchezza e la complessità dell'essere naturale non possono essere rinchiuse “nello schema delle categorie puramente riflessive, logiche o cognitive”⁸² prodotto dal soggetto; specialmente se questa produzione non ha altro scopo che *misurare* l'essere naturale in vista della sua *manipolazione*; secondo Lukács, uno scopo verso cui tendono indifferentemente sia il capitalismo occidentale che il socialismo reale.

⁸⁰ Cfr. G. Lukács, *Ontologia I*, p. 121.

⁸¹ N. Tertulian, Introduzione, trad. it. cit., p. xxvi.

⁸² *Ibid.*

Affermando che la manipolazione dell'essere naturale debba avvenire tenendo conto delle sue *possibilità* e delle sue *latenze*, Lukács sta affermando che il *rispetto* di ciò che è possibile e latente nell'essere naturale deve necessariamente rientrare nei *fini* e nei *valori* che l'essere umano – appartenente tanto all'essere sociale che all'essere naturale – pone per avviare continuamente il processo di ricambio organico con il mondo in cui vive. Eliminando questo *atteggiamento rispettoso* dal proprio agire in base ai valori, la pena dell'essere umano sarà la rovina. Eppure il presente pandemico è qui a dimostrare quanto questo atteggiamento sia distante dal nostro agire etico-teleologico.

Concludendo, penso che si possa affermare che l'ontologia dell'essere sociale proposta da Lukács, fondandosi su una critica dell'analitica della verità, mostri delle affinità con l'altro campo filosofico individuato da Foucault: l'ontologia del presente. Del resto, è allo spazio dei rapporti intersoggettivi che ambedue gli autori fanno riferimento: per Foucault – come già detto –, l'*esistente* in cui l'*Aufklärung* dispiega il suo potenziale critico coincide con il “rapporto con la società, con la cultura, con gli altri”⁸³. Omologamente, per Lukács l'ontologia dell'essere sociale trova le sue massime realizzazioni nell'*etica* intesa come spazio in cui vengono posti i valori e nella *politica* intesa come spazio in cui si esercita il confronto – e lo scontro – con “la coscienza degli altri”⁸⁴, mirando – come visto – a “influenzarne e [...] modellarne il comportamento”.

Tuttavia, questa convergenza non elimina il problema. In Lukács come in Foucault persistono due visioni opposte della ricerca filosofica: da un lato un'ontologia della società, dall'altro l'indagine gnoseologica. Riprendendo il giudizio di Habermas, anche nella teoria di Lukács emerge “la contraddizione in cui s'impiglia Foucault, quando pone la sua critica del potere in tale contraddizione con l'analitica della verità”⁸⁵. Nel prossimo paragrafo analizzerò la semiotica di Ferruccio Rossi-Landi, un approccio teorico che ha provato a inquadrare questa contraddizione in una prospettiva diversa.

⁸³ M. Foucault, *Illuminismo e critica*, trad. it. cit., p. 34.

⁸⁴ N. Tertulian, *Introduzione*, trad. it. cit., p. xx.

⁸⁵ J. Habermas, *Una freccia scagliata al cuore del presente*, trad. it. cit., p. 126.

In *Ideologia* (1978), Rossi-Landi delinea un excursus che pone in continuità la *teoria della conoscenza* e la *critica della società*⁸⁶; la convergenza tra queste due prospettive filosofiche prende l'avvio dalla *Critica della ragion pura*. Secondo Rossi-Landi, uno dei risultati fondamentali delle indagini kantiane consiste nell'aver mostrato che il concetto di "cosa" [*Sache*] – "cosa come oggetto fisico che ci sta di fronte, una cosa qualsiasi o la cosa in generale"⁸⁷ – non si ottiene "ricevendo passivamente un messaggio preformato che ci viene dal mondo esterno"⁸⁸; piuttosto, esso deriva da un "complicato procedimento che si suppone essere comune a tutti gli uomini, nel quale sono entrate in gioco le strutture della nostra conformazione umana"⁸⁹. Partendo da questi risultati della gnoseologia di Kant, la dialettica marxiana ha mostrato il carattere storico-sociale dei procedimenti attraverso cui "si giunge a costruire la cosa"⁹⁰: la *cosa in sé* non è più intesa come "l'opera di un Io astrattamente inteso e considerato"⁹¹, ma come l'"opera storica dell'uomo sociale"⁹².

In particolare, il rapporto tra *cosa* ed *essere umano operatore* trova la propria radice marxiana nella prima (I) *Tesi su Feuerbach* (1845). Rossi-Landi riprende questo scritto sostenendo che l'*attività umana sensibile* [*sinnlich-menschliche Tätigkeit*] – o *Praxis* – di cui parla Marx debba includere necessariamente la capacità di *suscitare* determinate proprietà degli *oggetti* [*Gegenstände*]: "in sé un oggetto è qualcosa di morto. Suscitatore delle proprietà dell'oggetto è l'uomo col suo 'lavoro vivente', in quanto con quell'oggetto entra in rapporto: a cominciare dal fatto di determinarlo come

⁸⁶ F. Rossi-Landi, *Ideologia. Per l'interpretazione di un operare sociale e la ricostruzione di un concetto*, Meltemi, Roma, 2005, p. 151.

⁸⁷ *Ibid.*

⁸⁸ *Ibid.* Queste argomentazioni di Rossi-Landi presentano un'interessante convergenza con l'interpretazione gnoseologica della Prima Tesi su Feuerbach condotta da Ernst Bloch nel *Principio speranza* (1959); a questo proposito, cfr. G. Borrelli, *Ferruccio Rossi-Landi. Semiotica, economia e pratica sociale*, Edizioni dal Sud, Bari 2020.

⁸⁹ F. Rossi-Landi, *Ideologia*, cit., p. 151

⁹⁰ *Ibid.*

⁹¹ *Ibid.*

⁹² *Ibid.*

oggetto e come quell'oggetto per mezzo della propria 'attività umana sensibile'⁹³. Questa capacità di suscitare determinate proprietà degli oggetti – cioè, di attribuire loro determinate *qualità* – deve essere intesa come una *semiosi*. Per spiegare questo concetto è necessario analizzare brevemente uno dei fondamenti teorici delle tesi di Rossi-Landi: la semiotica di Charles Morris.

Il modello semiotico di Morris

Rielaborando la teoria di Charles S. Peirce, nei *Foundations of a Theory of Signs* (1938) Morris definisce la *semiosi* come “il processo in cui qualcosa funziona come segno”⁹⁴. Per descrivere questo processo Morris pone una serie di termini *tecnici*: *veicolo segnico* [*sign vehicle*], *designatum* (o *significatum*), *denotatum*, *interprete* [*interpreter*] e *interpretante* [*interpretant*]. Ognuno di questi termini esprime una *proprietà relazionale* “che le cose assumono col partecipare al processo funzionale di semiosi”⁹⁵. La *semiosi* è un processo *interpretativo* che avviene ogni qualvolta un soggetto – l'interprete, appunto – si rende conto che un certo oggetto (un *veicolo segnico*) è in relazione, sotto un certo aspetto (ad esempio, sulla base di un rapporto di causalità), con qualcos'altro (un *designatum*). In questo modo, è possibile affermare che il primo oggetto è un *segno* dell'altro oggetto; in particolare, la relazione tra il veicolo segnico e il designatum definisce la dimensione *semantica* della *semiosi*. *Rendendosi conto* [*taking account of*] della relazione tra il veicolo segnico e il designatum, l'*interprete* genera un *interpretante* – cioè, un altro segno. La relazione tra il veicolo segnico e l'interprete – che genera un segno interpretante – definisce la dimensione *pragmatica*. Infine, la dimensione *sintattica* coincide con la struttura dei rapporti formali tra i diversi veicoli segnici⁹⁶.

Queste tre dimensioni sono presenti in ogni processo semiosico, cioè ogni

⁹³ Ivi, p. 142.

⁹⁴ C. Morris, *Lineamenti di una teoria dei segni*, trad. e cura di F. Rossi-Landi, nuova ed. a cura di S. Petrilli, Piero Manni, Lecce 1999, p. 83.

⁹⁵ Ivi, p. 85.

⁹⁶ Cfr., ivi, pp. 101-103.

volta che un segno viene generato, comunicato e interpretato. Il significato [*Meaning*] del segno coincide con il sistema di relazioni tra le tre dimensioni e può emergere attraverso il seguente processo interpretativo: rendendosi conto della connessione tra il veicolo segnico e il designatum, l'interprete *si aspetta* che la presenza di un certo veicolo *designi* una determinata *classe* di oggetti o eventi (tale classe coincide appunto con il designatum)⁹⁷. Se l'interprete rileva *almeno un membro* della classe, il veicolo segnico – oltre al suo designatum – ha anche il suo *denotatum*. Come dice Morris, “nella misura in cui ciò che ci si aspettava è proprio come lo si aspettava, il segno è confermato”⁹⁸. In questa prospettiva, si può affermare che “i segni sono ‘veri’ nella misura in cui determinano correttamente le aspettative [*expectations*]”⁹⁹ dei loro interpreti.

Un esempio proposto da Rossi-Landi in una nota della traduzione italiana (1954) dei *Foundations* può chiarire queste argomentazioni¹⁰⁰. Immaginiamo due persone. Una dice all'altra (l'interprete): “c'è un gatto in cucina”. L'enunciato “c'è un gatto in cucina” può essere considerato il *veicolo segnico* di questo esempio. Assumiamo che questo enunciato sia costruito correttamente dal punto di vista *sintattico*: i veicoli segnici che lo compongono sono connessi rispettando le *regole formali* di una determinata *struttura linguistica* – in questo caso, la sintassi e la grammatica della lingua italiana. La *possibilità* che un gatto sia effettivamente in cucina costituisce il *designatum* dell'enunciato. Collegando quell'enunciato (veicolo-segnico) con quella possibilità (designatum), l'interprete *si aspetta* che in cucina possa davvero esserci un gatto; questa *aspettazione* coincide con l'*interpretante*. Se l'interprete trova un gatto in cucina, allora la sua aspettazione sarà soddisfatta e ci sarà un *denotatum* per la *possibilità designata dal veicolo segnico*. L'enunciato potrà quindi essere considerato *vero*.

Secondo Rossi-Landi, queste argomentazioni di Morris hanno il merito di sottolineare che “la verità è denotazione, e che non c'è verità al di fuori del linguaggio”¹⁰¹. Inoltre, da queste argomentazioni si può evincere come Morris

⁹⁷ Cfr., *ivi*, p. 135.

⁹⁸ *Ivi*, p. 136.

⁹⁹ *Ibid.*

¹⁰⁰ Cfr., *ivi*, p. 137, n. 99.

¹⁰¹ *Ivi*, p. 122, n.71.

– in linea con la semiotica di Peirce – supponga che ogni processo interpretativo si basi su *inferenze*¹⁰², e, di conseguenza, che ogni *relazione segnica* – cioè, il sistema di rapporti tra veicoli segnici, designata-denotata e interpretanti – sia sempre soggetta a *possibilità e incertezza*.

È noto che queste tesi di Morris si inquadrano nel dialogo che si è sviluppato negli anni '30 del Novecento tra il positivismo logico europeo e l'empirismo scientifico americano¹⁰³, un dialogo culminato nella *International Encyclopedia of United Science*. I *Foundations* costituiscono la seconda monografia del I Volume di questa enciclopedia, curata dallo stesso Morris, da Otto von Neurath e da Rudolph Carnap. Non è quindi una forzatura contestualizzare le tesi di Morris in quella temperie filosofica neopositivistica verso cui Lukács ha rivolto buona parte delle sue critiche; a questo proposito, è bene ricordare che uno dei bersagli principali dell'*Ontologia* è Carnap – appunto, uno dei curatori dell'*Encyclopedia*. Dunque, non sarebbe nemmeno forzato inquadrare le argomentazioni dei *Foundations* nella gnoseologia criticata da Lukács o nella *analitica della verità* di cui parla Foucault.

Tuttavia, se è vero che l'analitica della verità ha come proprio obiettivo “la separazione del vero dal falso”¹⁰⁴, la semiotica di Morris sembra concepire questa separazione nel rispetto del *principio di concordanza tra enunciato e oggetto* di cui parla Lukács: certamente la verità di un segno – cioè, di un enunciato/veicolo segnico – è legata alla sua denotazione; dunque a una procedura *inerente* al linguaggio – o, se si preferisce, alla semiosi – di cui quel segno fa parte. Tuttavia, per Morris, un enunciato può essere considerato *vero* solo se soddisfa l'aspettazione relativa a un determinato piano di realtà – cioè, solo se *concorda* con quel piano di realtà.

Fatte queste precisazioni, penso sia arrivato il momento di mostrare come Rossi-Landi integri la semiotica di Morris – cioè, una forma di analitica della verità – nella sua *critica sociale*: l'indagine sull'*ideologia*. Tuttavia, prima di

¹⁰² Cfr., U. Eco, *Segno e inferenza*, Einaudi, Torino 1984, p. 4.

¹⁰³ Cfr., F. Rossi-Landi, Introduzione, *Lineamenti di una teoria dei segni*, trad. e cura di F. Rossi-Landi, nuova ed. a cura di S. Petrilli, Piero Manni, Lecce 1999, pp. 61-62.

¹⁰⁴ P. Napoli, *Il 'governo' e la 'critica'*, introduzione a M. Foucault, *Illuminismo e critica*, a cura di P. Napoli, Donzelli, Roma 1997, p. 18.

approfondire questo aspetto è opportuno soffermarsi brevemente sul significato che il concetto di “ideologia” assume nell’opera del semiotico italiano.

L’ideologia come progettazione sociale.

Innanzitutto, l’ideologia per Rossi-Landi è un fenomeno *linguistico-verbale e discorsivo*; l’ideologia è *discorso* e non si esaurisce in un puro atteggiamento contemplativo o speculativo: piuttosto, il discorso ideologico è una *pratica progettante*, una “progettazione sociale che investe la società nel suo complesso”¹⁰⁵. L’ideologia è la pratica discorsiva attraverso cui una società progetta e giustifica la propria forma di riproduzione.

Partendo da questo assunto, Rossi-Landi individua due progettazioni sociali fondamentali: quella *conservatrice* o *reazionaria* e quella *innovatrice* o *rivoluzionaria*. Ciascuna delle due mira a dotare il proprio discorso di un carattere *metalinguistico* e *auto-riferentesi*: per poter *fondare* il proprio discorso, per poterlo dichiarare “più obiettivo, più rappresentativo di tutti gli altri discorsi”¹⁰⁶, ogni progettazione deve in primo luogo istituire “un rapporto del discorso *con la realtà* (una qualche realtà)”¹⁰⁷. In particolare, ciò che distingue le due progettazioni è il *rapporto* che istituiscono tra *discorso* e *processo storico*: tale rapporto deve essere “affermato o con una sua sottrazione al condizionamento storico-sociale o con un rimando a qualcosa di non ancora esistente, che si potrà conseguire in futuro”¹⁰⁸.

Le progettazioni sociali conservatrici privilegiano – ovviamente – una visione *statica* del tempo storico, fondando il proprio discorso sulla conservazione – appunto – del passato: *viene progettata una società da sottrarre al processo storico* e “per giustificare o occultare questa operazione le ideologie conservatrici sono costrette a farsi passare come parzialmente non-ideologiche”¹⁰⁹. La società viene immaginata come un *oggetto ultimo* dotato di leggi proprie, un oggetto che – in

¹⁰⁵ F. Rossi-Landi, *Ideologia*, p. 330.

¹⁰⁶ Ivi, p. 344.

¹⁰⁷ *Ibid.*

¹⁰⁸ *Ibid.*

¹⁰⁹ *Ibid.*

realtà – non avrebbe bisogno di alcuna forma di progettazione per realizzarsi e per continuare a esistere. La progettazione conservatrice finisce così per fondare il proprio discorso su ragioni *extra-storiche* e costruisce degli enunciati – degli assunti, delle affermazioni – coerenti con queste ragioni.

Al contrario, le progettazioni *innovatrici* ritengono impossibile che una qualsiasi forma sociale possa realizzarsi e procedere indipendentemente da specifiche programmazioni. Al discorso progettante fondato su ragioni extra-storiche si contrappone l'idea che una *società diversa* possa fondarsi solo *in-fra-storicamente*, cioè fondarsi “non su ciò che è stato ma su ciò che potrà essere se riusciremo a pensare una nuova progettazione sociale e a realizzarla per mezzo di programmazioni appropriate”¹¹⁰.

In questa prospettiva, la semiotica di Morris consente a Rossi-Landi di mostrare come le progettazioni ideologiche conservatrici e rivoluzionarie, istituendo *un rapporto tra discorso e realtà*, operino in maniera diversa sulla dimensione *semantico-denotativa* dei processi semiotici e costruiscano strategie differenti per presentare come “veri” gli oggetti del proprio discorso. In particolare, il rapporto tra discorsi e realtà si stabilisce attraverso determinate operazioni semiotiche di *sottrazione al condizionamento storico-sociale* o di *rimando al futuro*¹¹¹.

Ricorrendo all'apparato concettuale di Morris, Rossi-Landi spiega infatti che una determinata progettazione sociale può effettuare queste *sottrazioni* o questi *rimandi* operando sulla *dimensione semantica* del discorso, cioè “operando sui rapporti fra veicoli segnici e ‘significati’ [...], fra veicoli segnici e ‘denotati’, e inoltre fra i segni e le loro connotazioni”¹¹².

¹¹⁰ Ivi, p. 315.

¹¹¹ Queste considerazioni potrebbero porre le basi per un dialogo tra Rossi-Landi e Foucault. L'analisi semiotica dell'ideologia sembra infatti delinearsi come una critica in senso foucaultiano, cioè come un'indagine delle *strutture razionali* che il potere pone in essere per fondare i suoi *discorsi di verità* e come un'indagine degli *effetti coercitivi* raggiunti grazie alla struttura di quei discorsi. Cfr. M. Foucault, *Illuminismo e critica*, trad. it. cit., p. 49.

¹¹² Rossi-Landi, *Ideologia*, cit., p. 345.

Da un punto di vista generale, operare sulla dimensione semantica significa fondare “le *condizioni di esistenza* degli oggetti nominati e descritti”¹¹³ ottenendo “l’effetto di presentare gli oggetti stessi del discorso che si sta tenendo quali oggetti *sottratti al condizionamento storico-sociale*”¹¹⁴. Dunque, la *sottrazione semantica* degli oggetti costitutivi del discorso al condizionamento storico sociale è un passaggio obbligato per ogni tipo di progettazione. Il punto è comprendere come il discorso proceda a partire da quella sottrazione: può *arrestarsi*, oppure può *compensarla*. È questo diverso operare sul livello semantico a distinguere la progettazione conservatrice da quella rivoluzionaria. Cerco di spiegare questo punto.

La progettazione conservatrice sottrae semanticamente gli oggetti del suo discorso per affermarne i fondamenti *extra-storici*, cioè *soltanto-naturali* o *sovra-storici* (metafisici o religiosi); l’ideologia conservatrice vuole affermare “che ci siano significati denotativi raggiunti una volta per tutte e per sempre validi”¹¹⁵; insieme a questi significati vengono, *ipso iure*, sottratti al condizionamento storico sociale “anche gli oggetti ‘realmente esistenti’ dei quali si offre la denotazione”¹¹⁶. La progettazione sociale conservatrice, quindi, non si limita a “individuare stabilmente degli oggetti nell’ambito di un universo di discorso ben delimitato per mezzo di una lingua speciale con operazioni rigorose e ripetibili”¹¹⁷, bensì pone quegli stessi oggetti come “degli oggetti *ultimi*, dei fondamenti della realtà, [indipendenti] dagli universi del discorso e dalle lingue speciali”¹¹⁸. In questo modo, l’ideologia conservatrice *elimina l’interprete dal processo di semiosi*.

Non c’è bisogno di un interprete che *si renda conto* del – cioè, che *interpreti* il – rapporto tra *veicoli segnici* e *designata*, perché non c’è bisogno di verificare la possibilità di una certa *denotazione*: la denotazione è sempre assi-

¹¹³ *Ibid.*, corsivo mio.

¹¹⁴ *Ibid.*, corsivo mio.

¹¹⁵ *Ibid.*

¹¹⁶ *Ibid.*

¹¹⁷ *Ibid.*

¹¹⁸ *Ibid.*

curata, perché l'ideologia conservatrice pone i suoi segni come auto-denotativi. Gli enunciati dell'ideologia conservatrice non si riferiscono a qualcosa di *possibile* – cioè di *potenziale* – ma a qualcosa di trascendente, cioè qualcosa di *vero* indipendentemente da ciò che l'interprete può *verificare*; questi enunciati derivano la loro validità direttamente da questa trascendenza; quindi, le affermazioni del discorso conservatore non sono soggette a possibilità o incertezza.

La progettazione rivoluzionaria, invece, intende la sottrazione semantica come una sottrazione del proprio discorso “ai *condizionamenti del passato*”¹¹⁹; la verità del discorso è *proiettata verso* e “*appartiene al futuro*”¹²⁰. Il discorso “*non è ancora condizionato*”¹²¹ da segni auto-denotativi e oggetti ultimi. La sottrazione semantica costituisce in questo caso solo un'operazione preliminare: il discorso potrà trovare il proprio fondamento, il proprio *completamento*, in un “rimando a ciò che dovrà essere fatto”¹²² – oppure, verificato. Rossi-Landi definisce questo tipo di privilegiamento “*infra-storico* perché esente da ogni tentativo di fuga verso il soltanto-naturale o verso il sovra-storico. Qui non ci sono oggetti ultimi da sottrarre. Ovvero: l'oggetto ultimo è solo provvisoriamente tale, nel futuro”¹²³.

Degli esempi possono chiarire i diversi procedimenti posti in essere dalle due forme di progettazione.

Pensiamo a un enunciato elementare tipico del discorso dell'ideologia conservatrice: “le razze umane esistono, perché esistono diversi colori di pelle”. In questo caso, i “*diversi colori di pelle*” costituiscono il denotato delle “*razze*” – costituenti il veicolo segnico, designante una determinata classe di possibilità. Un'ideologia conservatrice può affermare che il termine “*razza*” ha il suo significato auto-denotativo in questa “incontestabile” *differenza*. Più specificamente, questa denotazione si pone come un *dato di fatto*, un oggetto ultimo derivante da una evidente differenza stabilita *in natura*, o da una *volontà di*

¹¹⁹ *Ibid.*

¹²⁰ *Ibid.*

¹²¹ *Ibid.*

¹²² *Ivi*, p. 346.

¹²³ *Ibid.*

vina: insomma, da una dimensione *extrastorica*.

Pensiamo adesso a un enunciato elementare che la pandemia di COVID 19 ha aggiunto, almeno nella sue fase iniziale, al repertorio tipico delle *teorie del complotto*; delle forme narrative con cui – è utile ricordarlo – le ideologie conservatrici hanno sempre avuto una certa affinità. L'enunciato è “le persone nere sono immuni dal virus”. In questo caso, “immuni dal virus” costituisce il denotato del termine “persone nere” (il veicolo segnico designante una determinata classe di possibilità). Un'ideologia conservatrice può affermare che l'enunciato “le persone nere sono immuni dal virus” ha il suo significato auto-denotativo nella “incontestabile” assenza di infezione da SARS-CoV-2 nelle popolazioni africane. Anche in questo caso, la denotazione è posta come un *dato di fatto* – riposante a sua volta sulla “evidente” differenza extrastorica e “naturale” data dal “diverso colore della pelle”.

Ovviamente, sappiamo bene che non esiste un collegamento *naturale* – né tantomeno *divino* – tra *razza* e *pelle* e, di conseguenza, che l'intera concezione delle *razze umane* (al plurale) deriva da un'associazione puramente arbitraria, stabilita da soggetti storici in specifiche circostanze storiche: una concezione che è il prodotto di specifici processi storico-interpretativi. Allo stesso modo, non può essere posto alcun collegamento *naturale* – né tantomeno *divino* – tra *immunità* e *persone africane* (o di origine africana); di conseguenza, anche il nesso tra “immunità” e “persone nere” deriva dallo stesso tipo di associazione arbitraria.

In sintesi, anche nel presente pandemico, le ideologie conservatrici – nelle loro differenti manifestazioni – rifiutano di riconoscere che l'unico vero dato di fatto è il carattere storico – e reazionario – delle loro concezioni.

Consideriamo nuovamente i due enunciati. Grazie agli sviluppi della genetica, l'indagine scientifica ha criticato le condizioni di possibilità e la certezza di ciò che – storicamente – *sembrava* un dato di fatto: la connessione tra *pelle* e *razza*; nonché il concetto stesso di *razza*. Il fatto che la *razza* di un soggetto non sia determinata neanche da uno specifico patrimonio genetico, implica che l'idea di *razze* umane diverse non possa avere una base biologica e che, di conseguenza, questa *differenza* non sia in alcun modo determinata *in natura*. Pertanto, stabilendo un nuovo processo inferenziale, l'indagine scientifica ha criticato le condizioni di possibilità di un'ipotesi extrastorica, mostrando che esiste una sola “razza”: il genere umano.

Omologamente, le diverse indagini condotte sotto l'egida dell'Organizzazione Mondiale della Sanità hanno mostrato come le popolazioni del continente africano non siano immuni in alcun modo. La diffusione della SARS-CoV-2, al contrario, ha assunto proporzioni drammatiche in alcuni Stati africani: basti pensare al caso esemplare del Sudafrica o alla crescita esponenziale dei casi registrata in Kenya, Tanzania¹²⁴ e Somalia¹²⁵ durante le diverse “ondate” della malattia.

Il fatto che nei primi mesi della pandemia sia stato registrato un numero di casi limitato è dipeso – con tutta probabilità – dalle difficoltà nel condurre test di massa per reperire informazioni sull'andamento della malattia e per garantire il tracciamento dei contagi¹²⁶; difficoltà acuite da strutturali del sistema sanitario di numerosi Paesi africani; basti pensare alla differenza tecnologica e organizzativa tra gli ospedali dei centri rurali e gli ospedali dei grandi centri urbani – differenza acuita dalle concomitanti carenze infrastrutturali¹²⁷.

A ulteriore conferma dell'infondatezza del nesso tra “immunità” e “colore della pelle” vanno aggiunti i dati sulla crescita repentina del contagio tra le popolazioni afro-americane. Dati – questi sì – disponibili sin dall'inizio della pandemia.

Partendo da queste considerazioni, si possono individuare due operazioni semantiche di auto-denotazione poste in essere dal discorso ideologico razzista per “raccontare” il continente africano; per evidenziarle possiamo pendere come riferimento le analisi di Oiza Q. Obasui. In primo luogo, la narrazione

¹²⁴ Per un approfondimento si veda l'articolo del «The Guardian» disponibile all'indirizzo <https://www.theguardian.com/global-development/2021/mar/26/covid-third-wave-threatens-african-healthcare-who>.

¹²⁵ Per un approfondimento si veda <https://www.thenewhumanitarian.org/analysis/2021/5/5/whos-afraid-of-covid-19-somalias-battle-with-virus>.

¹²⁶ Queste ipotesi sembrano essere confermate dallo studio *Seroprevalence of anti-SARS-CoV-2 IgG antibodies in Kenyan blood donors*, condotto da un'equipe di ricerca in Kenya pubblicato su «Science» nel gennaio 2021, reperibile sul sito della rivista all'indirizzo <https://science.sciencemag.org/content/371/6524/79>. L'ipotesi di una sottostima dei casi sembra essere confermata dallo studio *Covid-19 deaths in Africa: prospective systematic postmortem surveillance study*, condotto da un'altra equipe di ricerca in Zambia e pubblicato sul «British Medical Journal» nel febbraio 2021, anch'esso reperibile sul sito della rivista all'indirizzo <https://www.bmj.com/content/372/bmj.n334>.

¹²⁷ Per un approfondimento si veda l'articolo del «New York Times» disponibile all'indirizzo <https://www.nytimes.com/2020/12/26/world/africa/africa-coronavirus-pandemic.html>.

dominante parla di “Africa” e molto difficilmente considera gli *Stati africani* con le loro specificità politiche, economiche, culturali, ecc.¹²⁸; dunque, il segno “Africa” ottiene l’effetto di designare un “Paese” e non un continente. In secondo luogo, questo continente privo di entità statali sarebbe perennemente bisognoso del “White Saviour”¹²⁹; il segno “Africa” finisce così per designare un intero continente incapace di badare a se stesso.

Ma la *realtà denotativa* non si lascia sussumere da questa narrazione monologica; difatti, ponendo un’auto-denotazione del rapporto tra “immunità” e “colore della pelle” la “narrazione stereotipata”¹³⁰ del discorso razzista ha lasciato un dato di realtà fondamentale: e cioè il fatto che gli Stati africani possano essere in grado di fronteggiare la pandemia grazie all’efficienza e alla preparazione dei propri sistemi sanitari – come dimostra il caso del Senegal¹³¹.

Conclusioni: “tornare alla normalità” / “niente dovrà essere come prima”

Le argomentazioni di Rossi-Landi sembrano suggerire questa conclusione: teorie e metodi di indagine rientranti nell’alveo dell’*analitica della verità* possono costituire un supporto per la pratica di un’*ontologia del presente*. Includendo gli strumenti dell’analisi semiotica nel suo quadro teorico, la progettazione rivoluzionaria o innovativa può – secondo Rossi-Landi – diventare consapevole del processo inferenziale che determina la denotazione di qualsiasi enunciato; e quindi essere consapevole del fatto che le *pretese di validità* dei suoi *discorsi* sono comunque soggette a determinate *condizioni potenziali*. Questo tipo di progettazione sociale deve riconoscere che la “verità” di una certa affermazione è una proprietà relazionale: la *verità* coincide con il risultato – o il prodotto – di certe relazioni interpretative tra segni, soggetti sociali (interpreti) e piani di realtà. In sintesi, facendo propria la critica semiotica dell’ideologia, la progettazione trasformatrice deve conoscere ed esplicitare i

¹²⁸ Cfr. O . Q. Obasuyi, *Corpi estranei. Il razzismo rimosso che appiattisce le diversità*, People, Gallarate (VA) 2020, p. 52.

¹²⁹ Cfr., Ivi, p. 47.

¹³⁰ Ibid.

¹³¹ Cfr., Ivi, pp. 55-56.

processi interpretativi attraverso cui si strutturano le sue argomentazioni. Tale approccio coincide – o dovrebbe coincidere – con l’approccio distintivo dell’indagine scientifica.

L’excursus dalla *teoria della conoscenza* alla *critica sociale* proposto da Rossi-Landi può forse costituire un modo per sottrarsi alla contraddizione in cui, secondo Habermas, rimane impigliato Foucault: la contraddizione derivante dall’*aut aut* tra analitica della verità e ontologia del presente. Con le argomentazioni riportate in questo lavoro ho provato a mostrare perché le due accezioni della *Kritik* non possano fare a meno l’una dell’altra. Un’inseparabilità di cui lo stesso Foucault – in fondo – sembra essere consapevole.

Leggendo Lukács si è visto perché l’ontologia del presente non possa che essere un’ontologia dell’essere sociale. Quest’ultima non può ignorare l’esistenza di un’ontologia dell’essere naturale, né può rinunciare a indagarne la struttura con le sue latenze e possibilità. Leggendo Foucault si è visto che l’ontologia del presente è un’ontologia dell’essere sociale perché non può che essere *sociale* quella “partecipazione emotiva”¹³² che costituisce il *sensu* di un determinato *evento* storico; la partecipazione emotiva è il tratto distintivo che ci fa identificare quell’evento con il *nostro presente*, con il *presente che stiamo vivendo*; un *sentire comune* che è il *segno* della continuità e discontinuità di quell’evento col passato, nonché il segno della sua proiezione nel futuro¹³³. Non è quindi esagerato considerare la pandemia di COVID 19 come l’evento che – più recentemente – ha imposto alla società globale una comune partecipazione emotiva: un comune timore e con esso la comune consapevolezza di vivere lo stesso presente, nello stesso pianeta.

Come se tutto ciò non bastasse, la pandemia di COVID 19 ci ha ricordato che la cerniera tra le due dimensioni dell’essere (naturale e sociale) è la nostra *ontologia corporea*: siamo “esseri ‘inchiodati’ al nostro corpo e al contempo ‘gettati’ nel mondo, e paradossalmente proprio in virtù dell’ancoraggio ‘carnale’ del nostro organismo alla biosfera, al pianeta, al ‘vivente’ tutto, possiamo e dobbiamo ripensare diritti e doveri”¹³⁴. Queste osservazioni di Francesca Romana Recchia Luciani

¹³² M. Foucault, *Che cos’è l’Illuminismo?*, cit., p. 106.

¹³³ Ivi, pp. 102-107, passim.

¹³⁴ F.R. Recchia Luciani, *‘Dare corpo’ ai diritti e ai doveri: la vulnerabilità olistica come paradigma*

permettono di ribadire che gli spazi dell'ontologia dell'essere sociale coincidenti con l'etica e la politica non possono e non devono ignorare "l'*ontologia corporea* che costituisce la nostra natura primaria"¹³⁵. Riprendendo le parole di Marx, se ignoreremo questo *ancoraggio carnale*, allora *la pena sarà la rovina*; non solo nostra, ma anche delle altre articolazioni dell'essere organico e inorganico. Dunque, è nel – e per il – rispetto della totalità di cui siamo parte che dobbiamo praticare un'ontologia del presente.

Tuttavia, questa pratica non deve necessariamente escludere l'analitica della verità: piuttosto deve integrarla in una *critica sociale*. In questa prospettiva, penso che le analisi di Rossi-Landi possano costituire un valido strumento d'indagine. La sua analisi parte con l'individuazione del procedimento semiotico attraverso cui la *verità* viene posta; questo procedimento – individuato utilizzando il *modello semiotico* di Morris – mostra innanzitutto come ogni processo di costruzione della verità – o, se si preferisce, di *veridizione*¹³⁶ – non possa prescindere dalla presenza di un *interprete* indissolubilmente legato a un contesto storico-sociale. Fatto questo primo passo, diventa possibile analizzare come differenti ideologie operino sulla dimensione *semantico-denotativa* dei processi semiotici e costruiscano determinate strategie per presentare come "veri" gli oggetti del proprio discorso. Partendo da questi presupposti, si può affermare che il processo di statuizione del "*discorso vero*"¹³⁷ – come dice Foucault – avvenga sempre nel quadro di una determinata ideologia – sia essa conservatrice o rivoluzionaria – e, dunque, nell'ambito di un certo complesso di valori collegati alla costruzione e alla perpetuazione di una determinata forma sociale. Come accennato, queste considerazioni delineano la possibilità di una convergenza tra Rossi-Landi e Foucault. L'analisi semiotica dell'ideologia può infatti essere intesa come una *critica* in senso foucaultiano, cioè come un'indagine delle *strutture razionali* a cui il potere ricorre per fondare i propri *discorsi di verità* e porre in essere determinati *effetti di assoggettamento*.

Il presente pandemico è indubitabilmente il prodotto di una progettazione

per la salvaguardia del 'vivente', in «Filosofi(e)Semiotiche» Vol. 7, N. 2, 2020, p. 54.

¹³⁵ *Ibid.*

¹³⁶ Cfr. P. Napoli, *Il 'governo' e la 'critica'*, cit., p. 20.

¹³⁷ M. Foucault, *Illuminismo e critica*, trad. it. cit., p. 49, corsivo mio.

sociale conservatrice e le parole di Rossi-Landi suonano oggi quanto mai profetiche: “l’inquinamento del pianeta Terra e i tremendi problemi del cibo e dell’acqua per l’umanità futura sono precise conseguenze di un enorme accumulo di progettazioni sociali sbagliate o almeno gravemente inadeguate e irresponsabili”¹³⁸. E forse non è un’esagerazione intravedere un conflitto ideologico – cioè, tra progettazioni contrapposte – in due enunciati che stanno circoscrivendo il nostro comune sentire: dobbiamo conservare, recuperare quello che abbiamo perso, dobbiamo “tornare alla normalità”; oppure, dobbiamo cambiare radicalmente, rivoluzionare, perché la pandemia ha mostrato l’insostenibilità del modo in cui abbiamo vissuto e “niente dovrà essere come prima”.

Se è vero che questa pandemia non sarà l’ultima, non ci resta che costruire un discorso di verità che provi ad anticipare il futuro e a invertire la rotta; non ci resta che praticare un’ontologia del presente basata su una nuova statuizione di diritti e doveri: non ci resta che formulare – come direbbe Rossi-Landi¹³⁹ – una programmazione sociale nuova e più umana.

Certamente la scienza ha indicato le possibili cause della pandemia e ha già posto in essere degli strumenti per arginarla. Tuttavia, per chiunque intenda praticare un’ontologia del presente, la scienza ha un altro merito fondamentale: come ha detto Mouloud nel suo dialogo con Foucault, il sapere scientifico ci sta *invitando a prendere decisioni* e a prenderle – come direbbe il Kant della *Beantwortung* – comportandoci *come studiosi*. Tuttavia, il sapere scientifico deve spiegare in base a quali *motivi ragionevoli* dovremmo prendere quelle decisioni; sottraendosi a questo dialogo, il sapere rischia di trasformarsi in una di quelle figure che Kant indica come esempi di limitazione della nostra libertà: il “medico che *valuta* [*beurteilt*] la dieta per me”¹⁴⁰. In sostanza, è solo attraverso il dibattito pubblico che la scienza può mostrarci il carattere ragionevole delle sue *valutazioni* e spingerci a seguire i comportamenti più opportuni per la nostra salute.

In questa prospettiva, l’azione congiunta delle due facce della *Kritik* può

¹³⁸ F. Rossi-Landi, *Ideologia*, cit., p. 320.

¹³⁹ F. Rossi-Landi, *Linguistica ed Economia*, a cura di C. Zorzella-Cappi, Mimesis, Milano-Udine 2016, p. 269.

¹⁴⁰ I. Kant, *Risposta*, trad. it. cit., p. 79, corsivo mio.

tracciare la strada per delineare un nuova visione etico-politica, costruendo una nuova sfera dei diritti e dei doveri e *disassoggettandoci* dalla progettazione sociale che ha condotto l'umanità nel presente pandemico.

BIBLIOGRAFIA

- BORRELLI G., *Ferruccio Rossi-Landi. Semiotica, economia e pratica sociale*, Edizioni dal Sud, Bari 2020.
- CURI U., *Sapere Aude. Filosofia come fuoriuscita, Che cos'è l'Illuminismo*, a cura di U. Curi, Mimesis, Milano-Udine 2021, pp. 7-74.
- ECO U., *Segno e inferenza*, Einaudi, Torino 1984.
- FOUCAULT M., *Illuminismo e critica*, a cura di P. Napoli, Donzelli, Roma 1997.
- , *Che cos'è l'Illuminismo?*, I. Kant, M. Foucault, *Che cos'è l'Illuminismo*, Mimesis, Milano-Udine 2012.
- , *Che cos'è l'Illuminismo? Che cos'è la rivoluzione?, Che cos'è l'Illuminismo*, trad. it. a cura di U. Curi, Mimesis, Milano-Udine 2021.
- HABERMAS J., *Una freccia scagliata al cuore del presente. A proposito della lezione di Michel Foucault su Was ist Aufklärung? di Kant, Che cos'è l'Illuminismo*, trad. it. a cura di U. Curi, Mimesis, Milano-Udine 2021.
- KANT I., *Risposta alla domanda: che cos'è l'Illuminismo? Che cos'è l'Illuminismo*, trad. it. a cura di U. Curi, Mimesis, Milano-Udine 2021.
- LUKÁCS G., *Ontologia dell'essere sociale. Per l'ontologia dell'essere sociale I. Lo stato attuale del problema*, a cura di A. Scarponi, Editori Riuniti, Roma 1976.
- , *Ontologia dell'essere sociale. Per l'ontologia dell'essere sociale II. I complessi più problematici*, a cura di A. Scarponi, Editori Riuniti, Roma 1981, p. 19.
- , *Prolegomeni all'ontologia dell'essere sociale. Questioni di principio di un'ontologia oggi divenuta possibile*, Guerini e Associati, Napoli 1990.
- MARX K., *Il capitale. Critica dell'economia politica. Libro primo. Il processo di produzione del capitale (1863-1890)*, a cura di R. Fineschi, trad. di D. Cantimori, R. Fineschi, G. Sgro'. 2 volumi, La Città del Sole, Napoli 2011.
- MORRIS C., *Lineamenti di una teoria dei segni*, trad. e cura di F. Rossi-Landi, nuova ed. a cura di S. Petrilli, Piero Manni, Lecce 1999.
- NAPOLI P., Il 'governo' e la 'critica', introduzione a M. Foucault, *Illuminismo e critica*, a cura di P. Napoli, Donzelli, Roma 1997, pp. 7-30.
- OBASUYI O. Q., *Corpi estranei. Il razzismo rimosso che appiattisce le diversità*, People, Gallarate (VA) 2020.
- RECCHIA LUCIANI F.R., *'Dare corpo' ai diritti e ai doveri: la vulnerabilità olisti-*

- ca come paradigma per la salvaguardia del 'vivente'*, in «Filosofi(e)Semiotiche», Vol. 7, N. 2, 2020, pp. 47-55.
- ROSSI-LANDI F., *Introduzione*, C. Morris, *Lineamenti di una teoria dei segni*, trad. e cura di F. Rossi-Landi, nuova ed. a cura di S. Petrilli, Piero Manni, Lecce 1999, pp. 61-62.
- , *Ideologia. Per l'interpretazione di un operare sociale e la ricostruzione di un concetto*, Meltemi, Roma 2005, p. 151.
- , *Linguistica ed economia*, a cura di C. Zorzella-Cappi, Mimesis, Milano-Udine 2016.
- TERTULIAN N., *Lukács. La rinascita dell'ontologia*, Editori Riuniti, Roma 1986.
- , *Introduzione*, G. Lukács, *Prolegomeni all'ontologia dell'essere sociale. Questioni di principio di un'ontologia oggi divenuta possibile*, Guerini e Associati, Napoli 1990, pp. ix-xvii.
- WITTGENSTEIN L., *Tractatus Logico-Philosophicus*, a cura di A.G. Conte, Einaudi, Torino 1989.