

Regola vs. abito. Lingue e altre istituzioni, tra prassi e poiesi

Emanuele Fadda
Università della Calabria
lelefadda@gmail.com

Abstract La distinzione tra prassi e poiesi, come l'abbiamo ereditata dalla tradizione (e anzitutto da Aristotele), sembra applicarsi male alle istituzioni intese in senso saussuriano, e anzitutto alle lingue storico naturali, le quali sembrano mettere in atto una sorta di via di mezzo tra le due. Un rapido confronto tra la nozione di 'regola' in Wittgenstein e quella di 'abito' in Peirce può aiutare a comprendere meglio questo punto (attraverso la definizione del primato dell'abito come oggetto scientifico), e a mostrare l'interesse delle posizioni come quella di Bourdieu, volte esplicitamente a superare la dicotomia, anche se talvolta tendono comunque a privilegiare uno dei due aspetti.

Keywords: prassi, poiesi, regola, abito, istituzioni, lingue

«Ma l'intelligenza non arriva forse più in là di tutti gli esempi?»
– Espressione molto strana, e tuttavia naturalissima! –
Ludwig Wittgenstein

In questo intervento vorrei riprendere la classica distinzione aristotelica tra prassi e poiesi per vedere come essa si applichi in modo particolare alle istituzioni *in senso saussuriano* (e dunque in primis alle lingue storico-naturali): da un lato, infatti, esse possono essere ricondotte tanto alla prassi quanto alla poiesi (per cui la distinzione in oggetto sembra essere annullata); dall'altro, però, prassi e poiesi permangono come *prospettive* sotto le quali i fatti linguistici possono – e forse debbono – essere alternativamente considerati.

Per illustrare questa idea utilizzerò un confronto tra Wittgenstein e Peirce – certamente sommario, ma (spero) istruttivo: se infatti è vero che entrambi sono accomunati dal considerare la *prassi* come principio di organizzazione dei fenomeni linguistici, comunicativi e sociali/istituzionali in genere (sicché c'è chi ha definito Wittgenstein un pragmatista – e lui stesso sembra porsi questo dubbio negli ultimi mesi della sua vita)¹, è vero altresì che tale considerazione sembra centrata in

¹ In una nota del *Della certezza* datata 21/3/1951, Wittgenstein scrive infatti: «Dunque voglio dire qualcosa che suona come pragmatista. Qui mi capita tra i piedi una specie di *Weltanschauung*» (WITTGENSTEIN 1969: § 422). Una tradizione francese rappresentata da Jacques Bouveresse, Christiane Chauviré, Claudine Tiercelin e altri studiosi si è dimostrata molto attenta alle affinità tra Wittgenstein e il pragmatismo. In Italia, dove una linea simile si ritrova in vari esponenti della scuola di Carlo Sini, un'articolata lettura quasi-pragmatista di Wittgenstein (e in particolare dell'ultimo) è

Wittgenstein sull'aspetto *pratico*, e in Peirce su quello *poietico*. Per questo il termine wittgensteiniano di 'regola' e quello peirceano di 'abito' sembrano adatti (in mancanza di meglio) a rappresentare le due prospettive summenzionate.

Forte di questa nuova distinzione, potrò tornare all'idea saussuriana da cui ero partito (per cui il maestro ginevrino si colloca dalla parte di Peirce, e da quella opposta a Wittgenstein), per mostrare come l'affermazione secondo cui le lingue siano modello di tutte le istituzioni si possa motivare (anche) a partire dal fatto che in esse la compenetrazione tra aspetto pratico e poietico – tra regola e abito – si mostra assoluta, senza che uno dei due possa prevalere. Questo mi porterà, infine, a considerare le posizioni teoriche come quella assunta da Bourdieu, le quali si propongono esplicitamente di *superare* l'opposizione. Resta il problema se ci riescano davvero – e, in generale, se riuscirci sia possibile (se ci possa essere una *Aufhebung*) – problema che non potrò porre qui se non come un interrogativo (seppure io propenda per una risposta negativa).

1. Prassi e poiesi

Uno dei passi che viene spesso citato come origine della classica distinzione tra prassi e poiesi si trova nel secondo capitolo del sesto libro dell'*Etica Nicomachea*, dove si esaminano – tra l'altro – i rapporti tra disposizione e desiderio. Riporto il passo in questione, seguito da una traduzione mia:

Διάνοια δ' αὐτὴ οὐθὲν κινεῖ, ἀλλ' ἡ ἔνεκά του καὶ πρακτικὴ· αὕτη γάρ καὶ τῆς ποιητικῆς ἄρχει· ἔνεκα γάρ του ποιεῖ πᾶς ὁ ποιῶν, καὶ οὐ τέλος ἀπλῶς (ἀλλὰ πρὸς τι καὶ τινός) τὸ ποιητόν, ἀλλὰ τὸ πρακτόν· ἡ γάρ εὐπραξία τέλος, ἡ δ' ὄρεξις τούτου (*Etica Nicomachea*, 1139a-b).

Il pensiero stesso non muove nulla, ma [ciò che muove è] quello finalizzato a qualcosa, e pratico; esso regge infatti anche quello poietico (produttivo); infatti ogni produttore produce avendo come fine qualcosa, e l'atto del produrre non è assolutamente un fine (ma è orientato a qualcosa, e riferito a qualcosa), mentre [lo è invece] l'agire pratico; infatti l'agire bene è un fine, e il desiderio è [desiderio] di quest'ultimo.

Non è mia intenzione cimentarmi in un'esegesi approfondita di questo passo, ma tutto ciò che mi interessa rimarcare – e che credo si possa considerare ammesso dai più – è che se qui Aristotele subordina la poiesi alla prassi, ciò avviene perché la prima ha il suo scopo in qualcosa fuori di sé, mentre la seconda lo ha invece in sé stesso. Questo ci permette di formulare le due definizioni seguenti:

PRASSI: agire non determinato da uno scopo (ma che ha il suo scopo in sé stesso);

POIESI: agire determinato da uno scopo – il quale, una volta ottenuto, si presenta come un *prodotto*, sostanzialmente autonomo dal produttore (ed eventualmente a lui ostile)².

stata proposta di recente da Boncompagni (2012, 2014), e un confronto sistematico tra questi e Peirce da Fabbrichesi (2014).

² Così, ad esempio, un falegname può morire schiacciato dalla libreria che ha appena finito di montare, e un chimico può saltare in aria per colpa del composto che ha sintetizzato (per non parlare

In questo passo – e nella concezione che ne è derivata – prassi e poiesi vengono sempre opposte: non è possibile considerare un operare come *al tempo stesso* pratico e poietico. Questo avviene perché la poiesi, di norma, non viene pensata semplicemente come un operare che trova il suo valore in uno scopo fuori di esso, ma è considerata in base a ulteriori caratteri, che chiameremo ‘prototipici’:

POIESI PROTOTIPICA:

puntuale
localizzata
*intenzionale*³

Come esempio di poiesi prototipica, prendiamo la costruzione di un tavolo: essa è l’opera di una persona ben determinata, si svolge in un luogo particolare (e il prodotto stesso occupa un luogo particolare), e, infine, è dettata da una precisa *intenzione* di produrre un oggetto fatto così-e-così, sicché è possibile vedere le fasi della produzione come articolazioni relative a un piano unitario. Ma non tutto ciò che chiameremmo ‘poiesi’ ha tali caratteristiche. Restiamo sempre nell’ambito degli oggetti fisici, ma pensiamo a quegli edifici il cui progetto è cambiato più volte, e ogni volta partendo da una situazione *data* (un caso semplice è dato dall’ultimo piano del teatro di Marcello a Roma, per esempio): i caratteri di puntualità e intenzionalità (in senso forte) in questi casi iniziano a sbiadire. Se passiamo poi a oggetti non materiali, non potremo parlare di localizzazione (a meno di non dire, per esempio, che *L’infinito* di Leopardi è quel pezzo di carta conservato nell’archivio di Visso); e se pensiamo a qualcosa come i poemi omerici (che pure, in un senso importante, è difficile non definire un *prodotto*)⁴, tutti i criteri della poiesi ‘prototipica’ cessano di essere validi.

1.1. Le lingue come *prodotti*

Allontanandoci ulteriormente dalla nozione di prodotto propria della poiesi che ho chiamato ‘prototipica’, troviamo, per così dire all’altro estremo, le lingue storico-naturali, nella definizione data nel *Corso di linguistica generale*⁵ di Ferdinand de Saussure, intese cioè nel loro essere un *prodotto (sociale)*:

Mais qu’est-ce que la langue? [...] C’est à la fois un produit social de la faculté du langage et un ensemble de conventions nécessaires, adoptées par le corps social pour permettre l’exercice de cette faculté chez les individus (*CLG* : 25).

dei casi in cui le macchine costruite dall’uomo ‘si ribellano’ contro l’uomo stesso), ecc. Quest’ultima parte (non esplicitata nel passo aristotelico, ma che si può considerare come conseguenza di quanto lì si dice) si rivelerà importante quando – con Saussure – definiremo la lingua come *prodotto*.

³ Non mi riferisco qui, naturalmente, all’intenzionalità ‘debole’ – o brentiana – intesa come semplice riferimento a un oggetto, né all’accezione (più forte ma ancora vaga) con cui Searle adopera il termine, ma alla espressa volontà di compiere un’azione.

⁴ Non è un caso che Saussure assimili la mitologia di tradizione orale alle lingue proprio sotto questo aspetto: mi sono occupato di tale affinità in Fadda (2010), dove il lettore potrà trovare la bibliografia pertinente.

⁵ D’ora in poi abbreviato *CLG*. Cito dall’edizione francese (i numeri di pagina sono riportati a lato anche in quella italiana).

Comment faut-il se représenter ce produit social pour que la langue apparaisse parfaitement dégagée du reste? (*Ibidem* : 30).

Il y a donc interdépendance entre la langue et la parole: celle-là est à la fois le produit et l'instrument de celle-ci (*Ibidem*: 37).

L'objet concret de notre étude est donc le produit social déposé dans le cerveau de chacun, c'est-à-dire la langue (*Ibidem*: 44).

L'istituzione linguistica è, dunque, per il linguista ginevrino, un *prodotto* sociale, che possiamo – e in certi casi dobbiamo – poter ‘separare’ dai produttori, e dall’attività di produzione. Questa autonomia è proprio ciò che è alla base di un certo tipo di ‘ontologia’ strutturalista, per cui in troppi hanno creduto di poter guardare alle lingue come se nessuno le parlasse, dimenticando ciò che lo stesso Saussure chiama la loro *vita semiologica* (*Ibidem*: 111).

Se confrontiamo, perciò, la poiesi di cui la lingua è il prodotto con quella che sopra ho chiamato prototipica, vedremo che essa ne è l'esatto inverso.

POIESI PROTOTIPICA:

puntuale
localizzata
intenzionale

POIESI LINGUISTICA:

diffusa
localizzante
inintenzionale
(incosciente, irriflessiva)

Laddove la prassi prototipica è puntuale (una persona, o un insieme riconoscibile, lavora alla realizzazione di qualcosa), quella linguistica è diffusa (tra tutti i parlanti, che costituiscono un insieme indeterminato); laddove la prassi prototipica è localizzata (si svolge in un luogo, che è quello dove sta la materia prima che si farà prodotto), quella linguistica è localizzante (se vogliamo chiederci *dove* la lingua è, dovremo rispondere che essa è *dove* la gente la parla); infine, laddove la poiesi prototipica è intenzionale (il produttore lavora coscientemente, e volontariamente, finché non compie un'opera che riconosce come tale, e poi smette), quella linguistica è inintenzionale, incosciente e irriflessiva (l'attività del parlare è spesso semi-automatica, e comunque il parlante non si sofferma certo a considerare gli effetti di essa sulla lingua che adopera per parlare).

Il risultato paradossale del mio ragionamento – il lettore l'avrà già intuito – è che questo tipo di poiesi sia in realtà una prassi! Si tratta di una prassi che mantiene in vita un prodotto, ed anzi senz'altro *lo produce*. In effetti, la risposta alla domanda «quando nasce il linguaggio?» è per Saussure «sempre – ogni volta che qualcuno parla»:

En fait, aucune génération ne connaît et n'a jamais connu la langue autrement que comme un *produit* hérité des générations précédentes et à prendre tel quel. C'est pourquoi la question de l'origine du langage n'a pas l'importance qu'on lui attribue généralement. Ce n'est pas même une question à poser (*Ibidem*: 105).

Come potremmo definire una poiesi così? Forse poiesi prassica – ma anche (e in modo direttamente proporzionale) una prassi poiesica⁶: una poiesi che opera attraverso una prassi, ma anche una prassi che costituisce il prodotto che usa come strumento. Non solo le due dimensioni sono compresenti, ma sono *la stessa cosa*, vista da due punti di vista diversi.

Sono questi due punti di vista diversi che prenderò ad oggetto nel secondo paragrafo, lasciando da parte Saussure, a cui tornerò nel terzo.

2. Regola vs. abito

Mi rivolgerò ora ad altri due iniziatori di grandi tradizioni in filosofia del linguaggio: Peirce e Wittgenstein. Si è visto sopra come le affinità fra i due siano sempre più oggetto di attenzione da parte di vari studiosi. In questa sede, però, m'interessa almeno altrettanto rimarcare una differenza fondamentale dei rispettivi approcci al primato della prassi che entrambi, in qualche misura, riconoscono. Le nozioni fondamentali, a questo riguardo, sono rispettivamente quelle di 'regola' e di 'abito', nozioni che cercano di catturare in qualche modo il fatto che i nostri comportamenti si organizzano in classi indefinite, ma riconosciute socialmente.

Ciò che vorrei argomentare, però, è che le due nozioni in questione sembrano cogliere *la stessa cosa* – ovvero ciò che sopra ho chiamato prassi poiesica, o poiesi prassica – da due angolature opposte, privilegiando in un caso l'aspetto prassico, e dall'altra quello poiesico. Wittgenstein, nelle *Ricerche filosofiche*⁷ e in altre opere affini, privilegia dunque l'aspetto prassico («Seguire la regola' è una prassi»: *RF*, I, § 202), vincolandolo però al controllo sociale («Non si può seguire una regola *privatim*»: *Ibidem*). Questo funziona benissimo nella prospettiva del soggetto-attore (e parlante), molto meno in quella di chi si fa domande, e vorrebbe *spiegare* i comportamenti caso per caso, riconducendoli di volta in volta a un principio che li organizza. Da qui nasce il cosiddetto *paradosso della regola*:

Il nostro paradosso era questo: una regola non può determinare alcun modo d'agire, perché qualsiasi modo d'agire può esser messo d'accordo con la regola. La risposta è stata: se può essere messo in accordo con la regola potrà anche essere messo in contraddizione con essa. Qui non esistono, pertanto, né concordanza né contraddizione (*RF*, I, § 201).

Se noi partiamo dalla prassi in sé, e dalla giustificazione che un dato comportamento può ricevere dall'enunciazione di una regola, dobbiamo riconoscere che non vi è alcun legame necessario tra un dato comportamento e una data regola (una regola può associarsi a più comportamenti, e un comportamento a più regole). Questa constatazione, che da un punto di vista etico è consolante (perché sottrae i nostri comportamenti a un determinismo che metterebbe in dubbio ogni idea di responsabilità morale), si presta però – almeno in prima battuta – all'interpretazione kripkiana che fa di Wittgenstein uno scettico (*cf.* KRIPKE 1982): infatti essa genera nell'interlocutore fittizio (in qualche modo, la voce del fantasma di Wittgenstein stesso) una sorta di fastidio per il fatto che la prassi (l'uso) non si lasci cogliere se non nella molteplicità indeterminata e indeterminabile dei giochi linguistici e delle

⁶ In queste denominazioni, adotto i suffissi inusuali in -s- ('prassica' e 'poiesica' al posto di 'pratica' e 'poietica') per distinguere ciò di cui parlo da prassi e poiesi propriamente dette.

⁷ Di seguito abbreviato *RF*.

forme di vita, sicché non vi è altro da fare che ricominciare ogni volta la stessa fatica di Sisifo, perché ogni gioco linguistico, ogni atto del seguire una regola, parla per sé.

Ebbene, e *io* come *lo so*? – Se questo vuol dire «Ho buone ragioni?» la risposta sarà: ben presto le ragioni mi verranno meno. E allora agirò senza ragioni (*RF*, I, § 211).

Quando ho esaurito le giustificazioni arrivo allo strato di roccia, e la mia vanga si piega. Allora sono disposto a dire: «Ecco, agisco proprio così» (*Ivi*: I, § 217).

Possiamo però ribaltare la prospettiva: se noi poniamo come punto di partenza tutto ciò che modella una prassi, tutti i comportamenti che saranno generati da questo principio saranno pure – tautologicamente – da riportare a quella classe. Se diciamo, per esempio, che ‘onore’ si definisce come ciò che *può* generare questi-e-questi comportamenti (anche opposti tra loro, e anche quelli cui ancora non abbiamo pensato), non avremo il problema di riportare *ognuno* di questi comportamenti a una stessa classe. Quest’idea è alla base del principio generale che sottende ogni forma di pragmatismo, e che si usa chiamare *massima pragmatica*. Peirce la enunciò negli anni ’70⁸, nei seguenti termini:

Considerate quali effetti, che possono concepibilmente avere portate pratiche, noi pensiamo che l’oggetto della nostra concezione abbia. Allora, la concezione di questi effetti è l’intera nostra concezione dell’oggetto (PEIRCE 1878, *CP* 5.402, trad. mia).

La pesantezza della ripetizione delle parole imparentate ‘concepire’, ‘concezione’ e ‘concepibilmente’ sta a ribadire il fatto che la definizione di qualcosa attraverso i comportamenti cui può dare luogo è costitutivamente *aperta*. Sbaglierebbe dunque chi volesse fornire un’interpretazione piattamente storicista o semplicemente descrittiva della massima pragmatica, riducendo la definizione di un concetto alla storia dei suoi impieghi o alla prassi attuale: un futuro indeterminato è già dentro il presente e il passato, sotto forma di possibilità pura (Peirce direbbe ‘primità’) e anche di mero caso. Per esempio: la relazione con la penicillina diventa un elemento definitorio della muffa da un certo momento in poi, ma in potenza – per così dire – lo era sempre stato.

Confrontare questa mossa di Peirce con l’atteggiamento wittgensteiniano è molto interessante: da un lato, sembra davvero si tratti di quel gioco di prestigio autoconsolatorio cui si allude al § 216 («Potremmo anche dire: “Ogni cosa conviene a sé stessa”. – O, in altro modo: “Ogni cosa conviene alla sua propria forma”»). E di gioco di prestigio, in qualche modo, si tratta. Però è un gioco di prestigio che assume su di sé, elevandolo a principio teorico, *lo stesso* atteggiamento dell’agente (e del parlante), che *non è* uno scettico humeano (o kripkiano) e non opera in modo induttivo. Dunque un abito non è ciò cui si riduce *ogni* comportamento che può esservi ricondotto, ma ciò che genererà *tutti* i comportamenti che genererà (anche quelli che non sappiamo ancora immaginare). L’assunzione di un insieme indefinito e indeterminato – l’abito – *come un insieme* sposta il focus della relazione tra comportamento singolo e principio dalla parte del principio. Per riprendere i termini dell’exergo che ho proposto, se l’atteggiamento che rimarca l’impossibilità di poter

⁸ Per la precisione, la presentò informalmente al *Metaphysical Club* nel novembre del 1872, e poi la pubblicò all’inizio del 1878.

ricondurre ogni comportamento, come tale, a un principio è corretto, ma anche, in qualche modo, ‘innaturale’ (nel senso che non corrisponde all’atteggiamento di chi agisce), quello del pragmatista è a tutta prima molto strano, ma nondimeno ‘naturale’.

Possiamo dunque associare rispettivamente alle nozioni di ‘regola’ e ‘abito’ due modi speculari di accostarsi alla natura del comportamento umano – l’uno che enfatizza l’indeterminatezza e l’indefinitezza del rapporto che lega la prassi a ciò che può fornirle un principio di organizzazione; l’altro, che assume questo stesso principio come tale, e considera la natura indefinita e indeterminata del suo legame con i comportamenti singoli una risorsa. Non sono particolarmente legato ai nomi di regola e abito per designare i due termini di questa opposizione, ma li trovo comodi, perché rinviano immediatamente a due autori che hanno percorso a fondo le due strade, tirandone tutte le conseguenze.

Da quanto detto finora, però, se sono (auspicabilmente) chiare le ragioni di questa opposizione, non è chiaro invece perché l’abito abbia a che fare con ciò che ho chiamato l’aspetto *poiesico* della prassi in ambito linguistico e istituzionale. Per mostrare ciò, bisognerà ritornare a Saussure.

3. Una prospettiva saussuriana

Se ci risulta facile intuire per quali aspetti Wittgenstein potrebbe essere associato al pragmatismo, meno immediato appare il modo in cui potrebbe esservi accostato Saussure. Eppure c’è stato chi – in tempi non sospetti – ha creduto di poter utilizzare, per definire la *langue*, il termine-chiave del pragmatismo. Nella sua recensione alla seconda edizione (quella fondamentale) del *CLG*, Leonard Bloomfield, capofila dello strutturalismo linguistico americano, si esprime così: «All this [la *langue*] is a complex and arbitrary system of social habit, imposed upon the individual, and not directly subject to psychologic interpretation» (BLOOMFIELD 1924: 134). Sappiamo che le entità linguistiche si organizzano in sistema, che esse sono sociali, e sappiamo altresì – come esito di un dibattito pluridecennale che risale almeno a Benveniste (1939) – che ‘arbitrario’ non vuol dire ‘convenzionale’, ma ‘imposto’. Lasciamo perdere la clausola finale, la cui discussione ci porterebbe fuori strada⁹ – ci resta comunque la domanda: perché le entità linguistiche dovrebbero essere *abiti*?

La risposta è la seguente: perché si tratta di principi che orientano (senza *determinarla*) la prassi linguistica (la *parole*)¹⁰. Ogni elemento di *langue* è definibile come ciò che può produrre tutti gli atti di *parole* che possono esservi ricondotti, i quali sono assunti come insieme in modo *non estensionale*, ma neanche, a propriamente parlare, *intensionale* (giacché non vi è alcuna caratteristica che unisce *tutti* i segnali che possono essere ricondotti a un segno se non, quasi-tautologicamente, il fatto di potervi essere ricondotti). Lo stesso gioco di prestigio che aveva utilizzato Peirce viene utilizzato da Saussure, e in forma perfino più

⁹ Chi voglia avere un’idea del ruolo delle idee psicologiche di Bloomfield nell’orientare la sua lettura di Saussure (e in generale su quest’ultima) potrà rivolgersi a Joseph (1990).

¹⁰ In particolare, è interessante a questo riguardo l’uso del termine *sentiment* da parte di Saussure per designare la forma di coscienza semi-incoscienza che orienta il parlante nella segmentazione delle parole, e che costituisce il vero oggetto della morfologia (cf. FADDA 2013b). Non appare affatto casuale, in questo contesto, il fatto che Peirce designi con lo stesso termine un tipo di abito particolare, che sfugge ai meccanismi di riflessione e di autocontrollo cosciente, ed è tipico della prassi ordinaria: cf. FADDA 2013a: 40 sg., 201 sgg., e, per un confronto, cf. FADDA 2012.

radicale, come base della propria concezione del segno. Perché dico «più radicale»? Perché la relazione tra significante e significato, a rigore, può considerarsi come una *doppia definizione pragmatista incrociata*. Cos'è, infatti, il significante? È *tutto ciò che possiamo pensare possa esprimere* quel significato. È cos'è il significato? Inversamente, è *tutto ciò che possiamo pensare* che quel significante possa esprimere.

D'altra parte, empiricamente, la lingua non vive se non per la *parole*. Non vi è prodotto sociale se non per il fatto che la gente parla, e finché la gente parla. Siamo dunque al cuore della prassi poiesica/poiesi prassica di cui si è parlato nel primo paragrafo, e ci accorgiamo però che il prodotto (sociale) di questa prassi è un *abito* (o un sistema di abiti). Il gioco di prestigio – ma si tratta di un gioco di prestigio «naturale», perché corrisponde all'operare incosciente del parlante – che ha permesso a Saussure di trovare un oggetto alla linguistica (CLG: 23 sgg.), «une chose positive dans son ordre» (Ivi: 166) riconosce un *abito* come prodotto *sociale*. La duplicità saussuriana di *langue* e *parole* può essere vista dunque anche come duplicità di poiesi (*langue*) e prassi (*parole*). Se lo ammettiamo, dovremo aggiungere allora, come corollario, che Wittgenstein, che si rifiuta ostinatamente di piegarsi a quel gioco di prestigio, produce – coerentemente – la più geniale linguistica della *parole* che si possa concepire: mostrare attraverso la prassi (giacché la vera filosofia è qualcosa che si *fa*, non qualcosa che si *sa*) l'autosufficienza e la sovranità della prassi stessa, il suo infischiarne dei tentativi riduzionisti di ogni filosofia semplificatrice. Saussure, dal canto suo, guadagna il suo oggetto di studio, positivisticamente inteso, al prezzo di perdere formalmente – *per definizione* – ogni contatto con la prassi, che pure è la condizione di ogni poiesi linguistica. Entrambi debbono rinunciare a qualcosa – ma noi, per fortuna, non dobbiamo (o comunque *non dovremmo*) rinunciare a nessuno dei due.

I caratteri della lingua come poiesi prassica, e quelli della *parole* come prassi poiesica, ci si delineano ora (auspicabilmente) con chiarezza, e con essa i limiti costitutivi dell'impresa saussuriana. Quest'ultima espressione, però, non è affatto – come forse qualcuno potrebbe pensare – un modo per denigrare l'operato del linguista ginevrino, ma esattamente il contrario. Se dovessi contrarre tutta l'epistemologia saussuriana in poche proposizioni, la prima sarebbe infatti la seguente: non si può fare scienza se non costruendo qualcosa a partire da limiti auto-assegnati (il *point de vue qui fait la chose*, insomma). Si potrà pretendere allora a una forma di esaustività, *entro quei limiti*, ma si dovrà rinunciare ad affrontare questioni che *non è nemmeno possibile porre* (la questione dell'origine del linguaggio, per esempio – come abbiamo visto nel § 1)¹¹. La seconda proposizione della nostra micro-epistemologia saussuriana concentrata sarebbe però la seguente: l'operazione di limitazione costitutiva ha come effetto la creazione di un *modello*, che allude ai caratteri comuni a un insieme di fenomeni, ma è appunto un modello – sicché c'è qualche tipo di entità che risponde *perfettamente* al modello, e tutte le altre andranno valutate in base al grado d'imperfezione con cui vi rispondono, o perché non vi rispondono affatto. Ecco perché la semiologia saussuriana non è glottocentrica in senso debole (perché 'coglie' una serie di fenomeni che possono essere esemplificati dalla lingua, e gli altri no), ma in senso forte (perché pone come *modello* il segno linguistico, e *valuta* gli altri segni in quanto si avvicinano ad esso).

¹¹ Una versione wittgensteiniana dello stesso ragionamento, com'è noto, è in *RF*, I, § 204: «Ma, posto che l'umanità non abbia mai giocato nessun gioco, è possibile che un bel giorno qualcuno abbia inventato un gioco – che non è mai stato giocato?».

Ma dire ‘semiologia’, in Saussure, è lo stesso – finalmente ci siamo arrivati – che dire ‘teoria delle istituzioni’¹². E il ruolo di modello del segno linguistico riceve, nelle poche pagine del *CLG* dedicate alla semiologia¹³, una definizione di tipo schiettamente istituzionale:

Ou bien encore, quand on s’aperçoit que le signe doit être étudié socialement, on ne retient que les traits de la langue qui la rattachent aux autres institutions, celles qui dépendent plus ou moins de notre volonté; et de la sorte on passe à côté du but, en négligeant les caractères qui n’appartiennent qu’aux systèmes sémiologiques en général et à la langue en particulier. Car le signe échappe toujours en une certaine mesure à la volonté individuelle ou sociale, c’est là son caractère essentiel; mais c’est celui qui apparaît le moins à première vue (*CLG*: 74).

La lingua è insomma il luogo dove il sentimento (l’adesione incondizionata, che si fa abito, a una regola arbitraria: *cf. supra* n. 10) è padrone assoluto. Ma questo equivale anche a dire che esso è il ruolo della reversibilità *assoluta* tra aspetto prassico e poiesico: non c’è nessuna prassi che non contribuisca (*pro quota*) alla costante ricreazione della lingua, e non c’è nessuna poiesi (istituzionale) che non sia frutto di prassi. Allora, l’idea saussuriana per cui *langue* e *parole* non possono essere viste insieme equivale all’idea che non si può focalizzare contemporaneamente l’aspetto prassico e quello poiesico della lingua. Tutte le altre istituzioni, in quanto statutarie, conoscono momenti fondativi in cui vi è una prassi poiesica “specializzata” (questo è, nell’ontologia sociale searlina, il ruolo rivestito dai performativi in tutte le istituzioni *tranne che* nel linguaggio)¹⁴, mentre questo non è il caso delle lingue. Dire che i segni linguistici sono al centro della semiologia, o dire che le lingue sono le istituzioni ‘più istituzionali’ di tutte, equivale a dire ch’esse ne sono il vertice. Se dunque, con il linguaggio, è data la base di tutte le istituzioni, in un certo senso – un senso ben preciso, che ho cercato di delineare in queste pagine – ne è (già) dato anche il vertice¹⁵.

4. Postilla su Bourdieu: conclusione e rilancio

La tesi che propongo è dunque che per l’agire nell’ambito delle istituzioni – e certamente per il comportamento linguistico – vi sia una sorta di principio d’indeterminazione, per cui non è possibile considerare insieme l’aspetto che ho chiamato prassico e quello che ho chiamato poiesico. O – se vogliamo adottare un paragone un po’ meno forte – il comportamento linguistico e ordinario si può vedere in due modi, un po’ come certe entità fisiche si possono considerare tanto come corpuscoli che come onde.

La proposta teorica di Pierre Bourdieu, d’altro canto, vorrebbe essere quella di una nozione capace di render conto tanto dell’aspetto prassico che di quello poiesico del comportamento sociale ordinario. L’*habitus*, la nozione disposizionale che sostanzia

¹² Ho cercato di argomentare quest’idea in vari contributi, che non posso – per ragioni di spazio – riprendere qui, ma solo rimandarvi: *cf.* FADDA 2006, 2010; *cf.* anche GAMBARARA 2006.

¹³ Il testo più articolato e interessante, a questo riguardo, è invece l’introduzione al secondo corso (SAUSSURE 1908), pubblicata da Robert Godel.

¹⁴ *Cf.* SEARLE 1995, 2008, 2010.

¹⁵ Ho sviluppato quest’argomento in FADDA 2013c. Tutto il volume (*cf.* STANCATI *et alii* 2013) contiene una serie di osservazioni e critiche su elementi specifici e generali dell’ontologia searlina.

la sua teoria della pratica, elaborata (almeno) dal 1972¹⁶, intende appunto fuggire al doppio pericolo dell'oggettivazione e della soggettivazione, collocandosi in una prospettiva che tenga conto di entrambi. Questo era l'argomento sviluppato allora:

Il mondo sociale può essere oggetto di tre modi di conoscenza teorica [...] La conoscenza che chiameremo *fenomenologica* [...] esplicita la verità dell'esperienza primaria del mondo sociale, vale a dire la relazione di *familiarità* con l'ambiente familiare [...] che si presenta come ovvio [...]. La conoscenza che potremmo chiamare *oggettivista* (di cui l'ermeneutica strutturalista è un caso particolare)¹⁷ costruisce le relazioni oggettive [...] al prezzo di una rottura con questa conoscenza primaria [...]. Infine, la conoscenza che potremmo chiamare *prassiologica* [...] il duplice processo di interiorizzazione dell'esteriorità e di exteriorizzazione dell'interiorità (BOURDIEU 2003 (1972): 185 sg.).

Ciò che mi chiedo è: davvero la prospettiva 'prasseologica' permetterebbe di sfuggire a quello che più sopra ho chiamato il principio d'indeterminazione del comportamento sociale? Per rispondere, diamo uno sguardo alla nozione di *habitus*.

In altri termini, prodotto della storia, l'*habitus* produce delle pratiche, individuali e collettive, quindi della storia, in modo conforme agli schemi generati dalla storia (*Ibidem*: 225).

È evidente già dalla duplicità di «prodotto» e «produce» che Bourdieu ha in mente, in qualche modo, entrambi gli aspetti. Ma davvero la nozione di *habitus*, e la prospettiva prasseologica, consente di sfuggire all'alternativa *scientifica*? Certamente essa serve a rimarcare la duplicità degli aspetti, a *presentarli* comunque insieme. Ma davvero non è tale nozione in qualche modo orientata verso uno di essi? L'idea di chi scrive – e che non è un esperto del pensiero Bourdieu – è che, quando tale nozione è messa all'opera, in essa sia comunque il lato poiesico – il fatto che l'abito è un *prodotto* – a prevalere.

Bourdieu – come Saussure, come Peirce – rimarca la natura prassica di una nozione che è però poiesica, e solo in quanto lo è può essere oggetto scientifico¹⁸. La sua filosofia della prassi, in quanto si pone al servizio di una scienza – la sociologia – non elimina la necessità di privilegiare un aspetto. E, una volta sfuggiti al pericolo di ontologizzare le strutture, non bisogna però rinunciare a 'epistemologizzarle', ovvero a renderle oggetto di una scienza possibile, così come esse sono oggetto di un certo tipo di esperienza. E Wittgenstein ha avuto il merito, qui, di mostrare un'alternativa stabilita *una volta per tutte*: non è l'ultimo motivo della sua grandezza il fatto che *non ci possa essere un altro Wittgenstein*, una volta ch'egli è stato.

¹⁶ E poi costantemente raffinata negli anni successivi (cf. p. es. BOURDIEU 1994, 1997).

¹⁷ È abbastanza evidente che, nel delineare la prospettiva 'oggettivista', Bourdieu ha in mente lo strutturalismo allora imperante in Francia, e attraverso quello legge Saussure (cui è però ben più vicino di quanto lui stesso non sappia: cf. FADDA 2013d, GAMBARARA 2013). Quest'ultimo, però, è ben lontano dal voler ontologizzare le entità linguistiche strutturali, anche se è vero – come abbiamo visto – che le ritiene gli unici *oggetti scientifici* possibili in quel campo.

¹⁸ Cf. GAMBARARA (2013). Nel generale quadro di affinità tra Peirce e Wittgenstein, una delle opposizioni più forti è quella relativa al rapporto tra filosofia e scienza: mentre per il secondo esse sono recisamente opposte, il primo pone la filosofia al centro dell'impresa scientifica (cf. FADDA 2013a: 57 e *passim*). Questa opposizione è perfettamente coerente con quella tra regola e abito delineata al § 2.

Bibliografia

ARISTOTELE, *Ethica Nicomachea*, BUR, Milano, ed. 2012.

BENVENISTE, Emile (1939), «Nature du signe linguistique», in BENVENISTE Emile (1966), *Problèmes de linguistique générale*, vol. I, Gallimard, Paris, 1966.

BLOOMFIELD, Leonard (1924), «Review of Saussure. Cours de Linguistique Générale. By Ferdinand de Saussure. Publié par Charles Bally et Albert Séchéhaye, avec la collaboration de Albert Riedlinger. Deuxième édition. Paris: Payot et Cie., 1922», in *Modern Language Journal*, n. 8, pp. 317-319.

BONCOMPAGNI, Anna (2012), *Wittgenstein. Lo sguardo e il limite*, Mimesis, Milano/Udine.

BONCOMPAGNI, Anna (2014), *Il pragmatismo nel tardo Wittgenstein*, Tesi di dottorato in Filosofia e teoria delle scienze umane, XXVI ciclo, Università degli Studi di Roma Tre.

BOURDIEU, Pierre (1972), *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Droz, Genève (trad. it. *Per una teoria della pratica*, R. Cortina, Roma 2003).

BOURDIEU, Pierre (1994), *Raisons pratiques*, Seuil, Paris (trad. it. *Ragioni pratiche*, Il Mulino, Bologna, 1995).

BOURDIEU, Pierre (1997), *Méditations pascaliennes*, Seuil, Paris (trad. it. *Meditazioni pascaliane*, Feltrinelli, Milano, 1998).

CHAUVIRÉ, Christiane, FONTAINE, Olivier (2003), *Le vocabulaire de Bourdieu*, Ellipses, Paris.

CHAUVIRÉ, Christiane, SACKUR, Jérôme (2003), *Le vocabulaire de Wittgenstein*, Ellipses, Paris, Ellipses.

FABBRICHESI, Rossella (2014), *Peirce e Wittgenstein: un incontro. Immagine, prassi, credenza*, Mimesis, Milano/Udine.

FADDA, Emanuele (2006), *Lingua e mente sociale*, Bonanno, Acireale/Roma.

FADDA, Emanuele (2010), «Le temps et les institutions», in BRONCKART Jean-Paul et alii (2010), éd. par, *Le projet de Ferdinand de Saussure. Pour une sémiologie de la transmission*, Droz, Genève, pp. 271-290.

FADDA, E. (2012), «Note sulla nozione di 'sentimento' in Charles S. Peirce», in POZZONI Ivan (a cura di), *Pragmata. Per una ricostruzione storica dei pragmatismi*, IF Press, Morolo, pp. 41-55.

FADDA, Emanuele (2013a), *Peirce*, Carocci, Roma.

FADDA, Emanuele (2013b), «'Sentiment' entre mot et terme. Quelques notes sur le travail et la langue de Ferdinand de Saussure», in *Cahiers Ferdinand de Saussure*, n. 66, pp. 49-65.

FADDA, Emanuele (2013c), «An Alternative Perspective on Language and Social Ontology: Langage as a Condition and Langue as a (Possible) Model», in STANCATI et alii (2013), pp. 161-173.

FADDA, Emanuele (2013d), «Esprit de corps. Bourdieu come semiologo saussuriano malgrè lui», in FADDA Emanuele, GIVIGLIANO Alfredo (2013), pp. 15-34.

FADDA, Emanuele, GIVIGLIANO, Alfredo (2013), a cura di, *Un'idea di Bourdieu*, Aracne, Roma.

GAMBARARA, Daniele (2006), «Il posto delle istituzioni», in FADDA Emanuele (2006), pp. 217-231.

GAMBARARA, Daniele (2013), «Bourdieu e Saussure. I *savoir faire* umani come conoscenze», in FADDA Emanuele, GIVIGLIANO Alfredo (2013), pp. 35-50.

JOSEPH, John E. (1990), «Bloomfield's Saussureanism», in *Cahiers Ferdinand de Saussure*, n. 44, pp. 43-53.

KRIPKE, Saul A. (1982), *Wittgenstein on rules and private language*, Harvard University Press, Cambridge (MA) (trad. it. *Wittgenstein su regole e linguaggio privato*, Boringhieri, Torino 1984).

PEIRCE, Charles Sanders (1878), «How to make our ideas clear», *Popular Science Monthly*, n. 12, pp. 286-302.

PEIRCE, Charles Sanders (1931-58), *Collected Papers*, Harvard University Press Cambridge MA, 8 voll. (abbr. CP).

SAUSSURE, Ferdinand de (1908), «Introduction au deuxième cours de linguistique générale» (éd. par R. Godel), in *Cahiers Ferdinand de Saussure*, n. 15, pp. 3-103.

SAUSSURE, Ferdinand de (1922²), *Cours de linguistique générale*, a cura di Ch. Bally e A. Sechehaye, con la collaborazione di A. Riedlinger, Payot, Lausanne / Paris (trad. it. *Corso di linguistica generale*, Laterza, Roma-Bari 1968).

SAUSSURE, Ferdinand de (1970), *Introduzione al secondo corso di linguistica generale*, Ubaldini, Roma.

STANCATI, Claudia *et al.* (2013), a cura di, *The Nature of Social Reality*, Cambridge Scholars Publishing, Newcastle-upon-Tyne.

WITTGENSTEIN, Ludwig (1953), *Philosophische Untersuchungen / Philosophical investigations*, Basic Blackwell, Oxford (trad. it. *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino, 1967).

WITTGENSTEIN, Ludwig (1969), *Über Gewissheit / On Certainty*, Basic Blackwell, Oxford (trad. it. *Della certezza*, Einaudi, Torino, 1978).