

Tra ermeneutica e semiotica  
*Paul Ricœur*

Il mio intento in questo saggio è quello di ricollocare in un quadro piú ampio il confronto che iniziai in *Il conflitto delle interpretazioni* tra, da una parte, la semiotica di Greimas, operante soprattutto sul piano della narratività, e, dall'altra, quella variante dell'ermeneutica di cui delinea la teoria nel primo capitolo di *Du texte à l'action* e che applico per parte mia alla narratività in *Tempo e racconto II*. Il quadro piú ampio è quello costituito dal dibattito tra *spiegare* e *comprendere*. Questo dibattito è soprattutto di origine tedesca: è illustrato in maniera esemplare da Wilhelm Dilthey nei suoi lavori teorici sull'autobiografia, nella sua *Scienza dello spirito*, e soprattutto nel suo celebre articolo sulla "nascita dell'ermeneutica". La sua matrice, tuttavia, non è solo tedesca: è stato ripreso in modo autonomo nel campo della filosofia di lingua inglese da Wittgenstein e dai neowittgensteiniani che distinguono diversi giochi di linguaggio, retti ognuno da regole distinte (per esempio, nella teoria dell'azione, il gioco della causalità – qualcosa avviene secondo delle cause – e il gioco della motivazione: qualcuno fa succedere qualcosa per delle ragioni). L'orientamento generale del mio saggio è il seguente: da una parte considera superato l'aspetto dicotomico – aut... aut... – assunto dal dibattito, sia nella sua versione inglese sia nella primitiva versione tedesca; dall'altra considero pienamente giustificata la distinzione tra comprendere e spiegare, e ciò all'interno stesso del campo semiotico che Dilthey aveva voluto caratterizzare tramite la sola comprensione, escludendo la spiegazione. In altri termini voglio mostrare, proprio sulla base dei lavori condotti nel campo della narratologia, la fecondità di una sottile dialettica tra spiegare e

comprendere. Non definirò allora l'ermeneutica come una variante della comprensione che escluda la spiegazione, secondo il modello diltheyano, ma come una delle messe in opera del rapporto spiegare-comprendere, dove il comprendere conserva la priorità e mantiene la spiegazione sul piano delle mediazioni richieste ma secondarie. E definirò la semiotica strutturale come un'altra messa in opera dello stesso rapporto tra spiegare e comprendere, ma alla condizione di un rovesciamento metodologico che attribuisca il primato alla spiegazione e releghi la comprensione sul piano degli effetti di superficie. Nessun sincretismo, dunque, ma un confronto regolato su un terreno comune, vale a dire attorno alla stessa coppia epistemologica: spiegare e comprendere.

1. Rifiuto dunque le due posizioni estreme di cui traccero ora sommariamente il profilo. Da un lato la sola spiegazione. Tale posizione procede dalla tesi fondamentale nota come "unità della scienza", rappresentata a suo tempo dal Circolo di Vienna: secondo questa tesi non ci sono due ambiti scientifici, quello delle scienze della natura e quello delle scienze dello spirito. Queste ultime non sono degne del nome di scienza se non nella misura in cui poggiano sulle medesime procedure di spiegazione delle scienze della natura. E se procedure intuitive del tipo dell'empatia, attraverso le quali l'osservatore entra in comunione con stati psichici estranei, continuano a giocare un ruolo in psicologia, in antropologia, in storia, in sociologia culturale, ciò prova soltanto che queste scienze non hanno ancora raggiunto il livello di una disciplina scientifica rigorosa; questo è forse il caso, e per molto tempo ancora, di una quasi-scienza quale la storia. La comprensione, secondo questa filosofia della scienza, non potrebbe in alcun modo dar luogo a un'epistemologia alternativa. Nella peggiore delle ipotesi, non è altro che un residuo dell'era prescientifica che sopravvive nell'epoca scientifica; nella migliore, costituisce un corollario più o meno soggettivo della spiegazione in alcune scienze di livello epistemologico inferiore. Quanto alla spiegazione, essa non si riduce alla sussunzione di fatti sotto regolarità empiriche, secondo la caricatura positivista che troppi ermeneuti vorrebbero accreditare; secondo una tipologia più raffinata, proposta da Jean Ladrière, la spiegazione ri-

copre una molteplicità di procedure, capaci prima di tutto di fornire alla nozione di sussunzione una varietà di sensi possibili: le leggi possono essere quelle di sistemi dinamici, di configurazioni strutturali, di regolarità fattuali, di approssimazione a un *extremum*. Più ancora, la spiegazione si estende al di là della sussunzione di fatti da parte di principi, nei diversi sensi che abbiamo appena detto: essa ricopre anche procedure di riduzione attraverso le quali si formano determinate ipotesi riguardanti un ambiente o uno stato soggiacente più stabile, in un rapporto da superficie a profondità; procedure genetiche, inoltre, attraverso cui si spiega lo stato presente di un sistema ricostruendo gli stadi intermedi tra uno stato iniziale e uno stato terminale; bisognerebbe forse isolare, come un modo di spiegazione distinto, il principio di *extremum*, quale è stato esemplificato nelle teorie che comportano stati di equilibrio, stabili o meta-stabili, processi di ottimizzazione ecc. Secondo questa considerazione allargata della spiegazione, la comprensione perde qualunque diritto epistemologico specifico. Bisognerebbe dire, al limite, che un processo è stato compreso quando la spiegazione ha ricostruito interamente tutti i gradi intermedi tra il principio e ciò che procede da esso, e che inoltre siamo capaci di ripetere per nostro conto l'intero processo di tale ricostruzione e di insegnarlo a un altro, del quale si dirà allora che ha compreso la stessa cosa che gli è stata spiegata. A questo punto la comprensione ha perduto qualunque statuto epistemologico specifico e riguarda più la pedagogia che l'epistemologia.

Dall'altro lato, di fronte alla teoria dell'unità della scienza sostenuta dal Circolo di Vienna, la teoria dicotomica avanzata da Dilthey oppone tra loro la comprensione e la spiegazione, sia dal punto di vista del loro metodo sia da quello del loro oggetto. Il terreno della comprensione è quello dei segni e della significazione. Si comprendono dei segni, si spiegano dei fatti. Nella forma più originale, il segno è l'espressione (*Ausdruck*), la messa-al-di-fuori, l'esternalizzazione di una vita psichica estranea, e la comprensione consiste nel cogliere – nel “prendere-insieme” – la coesione, il *Zusammenhang*, che fa “tenere-insieme” configurazioni segnifiche globali. Il prendere-insieme (comprendere) che corrisponde a questo tenere-in-

sieme, può esso stesso essere sincronico, come quando si afferra una fisionomia o un gesto, o diacronico, come quando si coglie la coesione o la connessione di una vita (*Zusammenhang eines Lebens*), quale si vede nelle grandi biografie (non si dimentichi che Dilthey è l'autore di una celebre *Vita di Schleiermacher*). Tale opposizione tra mondo dei segni e mondo dei fatti, che regge l'opposizione epistemologica tra comprendere e spiegare, assume infine un significato ontologico, nella misura in cui il regno dei fatti è quello della natura e il regno dei segni è quello dello spirito. Da qui l'opposizione netta tra *Naturwissenschaften* e *Geisteswissenschaften*.

Così come gli avversari del positivismo si sono accontentati di un'immagine semplificata della spiegazione sul modello del Circolo di Vienna, allo stesso modo gli avversari dell'ermeneutica di Dilthey si sono accontentati di fornire di essa una versione monca e facile da screditare. Si è messo l'accento sul movimento di empatia attraverso cui un secondo soggetto si trasferisce in una vita psichica estranea per decifrare i segni nei quali quest'ultima si esteriorizza. La comprensione consiste allora nel ricondurre le espressioni oggettive al processo di produzione di senso soggiacente a tali espressioni. Che la comprensione miri a questo è incontestabile, Essa pone tuttavia un problema epistemologico, e addirittura costituisce un processo epistemologico distinto, nella misura in cui l'oggettivazione è una mediazione obbligata tra il risultato e il processo di esternalizzazione. Il problema epistemologico così posto procede da quel tipo di autonomia semantica in virtù della quale dei sistemi di segni si distaccano dalla loro fonte di significazione e fanno sì che la presa sulle relazioni interne a questi sistemi costituisca la sola strada per accedere al processo stesso di oggettivazione. È già questo il caso delle opere che, nella sfera pratica, si distaccano dai loro autori e cadono nel pubblico dominio, là dove è l'altro che ne ratifica il senso secondo un processo già descritto da Hegel nel capitolo della *Fenomenologia dello spirito* che tratta della dialettica dell'opera. È più ancora il caso delle *iscrizioni* di qualunque tipo, e soprattutto della scrittura, che fondano la loro autonomia semantica sull'esteriorità, sulla durata, sulla stabilità di un *medium* appropriato: superficie murale di una grotta, tela da dipingere, materiale da scolpire, tavoletta, papiro, carta e pagina

bianca... È questo secondo grado di oggettivazione che, nell'ultimo periodo dell'opera di Dilthey, ha dato luogo alla distinzione tra comprendere e interpretare. La comprensione è il momento immediato, l'interpretazione il momento mediato, specifico dal fenomeno che abbiamo appena designato col termine generale di iscrizione. Così Dilthey ritrova, per fornire loro un inquadramento sistematico adeguato, le regole ermeneutiche generali derivate da Schleiermacher dall'esegesi di testi particolari (testi biblici, testi dell'antichità classica, ma anche testi giuridici). L'ermeneutica viene allora definita come una disciplina di secondo grado rispetto all'esegesi, la quale si applica direttamente ai testi. Tra le regole ermeneutiche si ricorderà la coordinazione tra la filologia (o grammatica) e la restituzione dell'intenzione dell'autore – l'articolazione tra la struttura interna e il contesto esterno, il rapporto circolare tra il tutto e le parti – e il circolo più ampio tra la divinazione e i requisiti testuali.

A dispetto di tutti questi affinamenti metodologici tuttora degni della nostra attenzione e della nostra memoria, l'ermeneutica, in quanto teoria dell'interpretazione, resta definita come derivata dalla comprensione, la quale esclude la spiegazione secondo la stessa relazione di exteriorità che colloca le *Geisteswissenschaften* al di fuori delle *Naturwissenschaften*. A questo schema epistemologico vorrei opporre quello di un'ermeneutica generale, definita dalla dialettica *interna* tra spiegare e comprendere. Ridefinirò allora la semiotica di Greimas come una variante di tale ermeneutica, contrapposta a quella di Gadamer e di me stesso. In base a questa seconda variante la spiegazione è considerata una mediazione obbligata della comprensione, secondo la massima: spiegare per meglio comprendere; in base alla prima invece, che mi pare magistralmente esemplificata da Greimas, la comprensione è considerata un effetto di superficie della spiegazione, senza tuttavia che la comprensione delle figurazioni di superficie perda il suo ruolo euristico, ruolo che tenterò di mettere in chiaro nella discussione che segue. Un rovesciamento metodologico separa certamente le due ermeneutiche, ma considero questo rovesciamento operato all'interno di un'ermeneutica generale, per la quale la differenza tra spiegare e comprendere rimane insuperabile.

2. Perché, si domanderà, mantenere a ogni costo la differenza tra spiegare e comprendere? Prima di mostrare in maniera piú tecnica come questa distinzione assuma un aspetto francamente dialettico col dibattito tra semiotica ed ermeneutica, vorrei mostrare il carattere insuperabile della distinzione sulla base di semplici esempi. Tali esempi mi consentiranno di oltrepassare successivamente tre *soglie* prima di penetrare in quell'area in cui si oppongono e si incrociano una versione dell'ermeneutica a dominante comprensiva e una versione a dominante esplicativa.

*Prima soglia: l'azione.* Una volta attraversata questa prima soglia, la comprensione poggia su nozioni tanto problematiche quanto quelle di ex-pressione, di em-patia o di transfert in una vita estranea. Il mio esempio sarà quello dell'azione in quanto distinta dagli eventi semplici, dalle occorrenze. Diciamo che comprendiamo un'azione quando siamo capaci di fornire alla domanda 'perché?' un certo tipo di risposta, cioè, una risposta nella quale la clausola 'perché' significa una 'ragione-di' e non una causa antecedente (nel senso umano della causa intesa come consecuzione regolare). Ricorrere alla categoria 'ragione-di...', non significa necessariamente ridurre il campo intenzionale a un modello di razionalità, sia essa strumentale, strategica o morale, dato che il desiderio stesso rientra nel campo della motivazione grazie al suo carattere di desiderabilità, cioè grazie a quel tratto identificabile da altri che permette di dire *in quanto che cosa* qualcosa è desiderato da qualcuno. Questo "in quanto che cosa" è la "ragione-di". In questo esempio basilare la comprensione è chiaramente distinta da una certa spiegazione, la spiegazione causale fisica, ma non da qualunque spiegazione, giacché non possiamo rispondere alla domanda "*che cosa?*" (X fa Y), senza rispondere alla domanda 'perché?'. La spiegazione in termini di ragione è una spiegazione, anche se oppone la causa motivante alla causa fisica antecedente. La spiegazione in termini di 'ragione-di' è il percorso obbligato della comprensione che mira a risalire dai risultati oggettivati dell'azione alla sua origine nell'iniziativa dei soggetti agenti. Essa dispensa la comprensione dal cercare di coincidere con una qualche unità mentale che prenderebbe il nome di intenzione. La comprensione coglie l'inten-

zione nella dichiarazione verbale (anche muta) di intenzione. La spiegazione tramite ragioni è allora lo sviluppo di una tale comprensione che include, fin dall'inizio, l'“in quanto che cosa” del carattere di desiderabilità.

L'azione non soltanto si distingue dall'evento in quanto occorrenza in virtù del suo ricorso alla spiegazione tramite ragioni. Se ne distingue anche come un *far succedere*, distinto dal semplice succedere. Ebbene, far succedere è fare coincidere un poter-fare, che fa parte del repertorio pratico delle capacità di un agente, col primo anello di una catena di stati di un sistema dinamico reale; l'azione deve essere allora descritta come un concatenamento di sillogismi pratici e di segmenti sistemici, secondo un modello misto come quello di G.H. von Wright. Tale modello misto, che combina tra loro intenzionalità e causalità, autorizza Von Wright a intitolare significativamente la sua opera *Spiegazione e comprensione*. Come indica il titolo, l'autore rifiuta di ridurre uno dei due modi all'altro, ma anche di opporli e di relegarli in due campi operativi differenti. L'azione in quanto *intervento* nel corso delle cose è quel misto che impone di congiungere tra loro comprensione e spiegazione.

*Seconda soglia: il racconto quotidiano.* Da questa comprensione prossima all'azione, nello scambio delle domande e delle risposte, si passa facilmente al *racconto* non appena le concatenazioni si fanno poco chiare, il contributo di ciascuno a un'azione comune è mal delimitato, la competizione e la lotta che mettono l'uno di fronte all'altro i protagonisti restano dissimulate. All'inizio abbiamo solo fatti sparsi, comportamenti apparentemente erratici, tracce mute, documenti indecifrabili. Il compito diventa allora quello di configurare in maniera plausibile le circostanze, le intenzioni, gli interventi, le strategie dei diversi agenti, nel loro rapporto con situazioni avverse o favorevoli, tenuto conto del concorso di aiutanti o degli intralci posti da oppositori. Il *medium* privilegiato per riaffermare una tale configurazione d'azione è il racconto. Il racconto è anche, nel vivo stesso dell'azione, la prima prova di significazione, almeno di qualunque significazione complessa. Non si tratta ancora del racconto letterario, sottratto alla sfera dell'azione, bensì del racconto che fa ancora parte della trama della

conversazione, essa stessa immersa nel corso dell'azione quotidiana. È la ragione per cui parlo qui di racconto quotidiano. Pur tuttavia, i tratti futuri del racconto di finzione si annunciano già nello scarto, per quanto infimo, che si crea tra l'azione e il racconto. Di questo racconto Hannah Arendt ha detto che manifesta il "chi dell'azione". Ma si tratta di un "chi?" inseparabile da un "che cosa?" e da un "perché?". Grazie a questo scarto nascente tra azione e racconto, la comprensione consiste nella produzione di uno schema immaginativo distinto dal corso stesso dell'azione. Si può parlare, in un senso pre-letterario del termine, di una rappresentazione *mimetica* per esprimere questa ricostruzione comprensiva che equivale a produrre in *immaginazione* uno schema d'azione, un modello pratico, più o meno adeguato agli eventi raccontati ma in ogni modo distinto da essi. Non è ancora la finzione letteraria di cui paria Aristotele, ma è già un uso dell'immaginazione produttrice di schemi, di cui bisogna dire, come poc'anzi a proposito delle azioni intenzionali semplici, che esse sono dichiarate nel linguaggio e offerte così al pubblico esame.

È a questo punto che la spiegazione si innesta sulla comprensione: dapprima nel senso che il racconto sviluppa la spiegazione attraverso i motivi e le ragioni; in seguito nel senso che il racconto articola le ragioni sulle cause e sugli effetti del caso, secondo modelli misti di intervento simili a quelli evocati più sopra; infine, e soprattutto, la comprensione richiede la mediazione della spiegazione in ragione del carattere semplicemente plausibile del sistema simbolico in cui consiste lo schema d'azione; si apre così un processo argomentativo dove pretesa alla verità, diniego, rinforzo, smentita e conferma si affrontano. È aperto il terreno per le spiegazioni nell'uno o nell'altro dei termini richiamati nella prima parte. Per vedere dischiudersi queste spiegazioni occorre superare la terza soglia della comprensione.

*Terza soglia: il racconto letterario.* Assumo il termine letterario nella sua accezione ristretta: discorso affidato alla lettera, alla scrittura. Il racconto di finzione e il racconto storico ne sono le due grandi varianti, ciascuno di essi – soprattutto il primo – con innumerevoli varianti, dal mito, dal folclore,

dall'epopea e dalla tragedia antica al romanzo moderno e contemporaneo. Il racconto letterario si differenzia dal racconto quotidiano per il fatto di non essere piú frammisto alle transazioni sociali tramite la conversazione, ma di distaccarsi dalla vita sociale per entrare in un universo distinto la cui chiusura si esprime attraverso il primato della relazione di intertestualità rispetto alla relazione che intercorre tra la letteratura e la vita. Il distacco che la nozione di letterarietà esprime non impedisce tuttavia che il racconto resti in maniera indiretta una *mimesis praxeos*, un'operazione mimetica riferita all'azione. Un tale legame indiretto trova rifugio nell'atto della narrazione che è un modo sociale di scambio tra narratore e narratario. La lettura solitaria rimpiazza ai giorni nostri la ricezione festiva della narrazione epica o tragica. Se dunque il legame con la pratica può essere tirato all'estremo senza rompersi, rimane il fatto che può essere messo metodologicamente tra parentesi e che la critica letteraria può mantenersi perfettamente all'interno della chiusura del testo e considerare come non pertinente la relazione referenziale che Aristotele designa col nome di catarsi e che consiste né piú né meno che in un effetto di senso esercitato sull'uditorio. È grazie alla presupposizione di tale chiusura che appare una modalità specificamente letteraria di comprensione. Il suo oggetto è la configurazione stessa del racconto, configurazione separata da ciò che chiamo il suo potere di rfigurazione, di cui la catarsi è una delle modalità. Per parte mia ho trovato nella concezione aristotelica del *mythos* (che possiamo tradurre con fiaba, se vogliamo sottolineare il suo carattere di finzione, o con intreccio, se vogliamo sottolineare il suo carattere strutturato, organizzato) il modello di una comprensione limitata alla configurazione interna del racconto – ricordo a questo proposito che Aristotele definisce il *mythos* come “la riunione degli incidenti (o dei fatti)”. Parlare di comprensione in questo caso non è affatto evocare qualche divinazione attraverso cui la coscienza ricettrice si trasporterebbe nella coscienza donatrice. Non c'è bisogno di ricorrere a un vocabolario di coscienza e di empatia per rendere conto di un atto che consiste nel riafferrare l'operazione strutturante che fa “tenere-insieme” una moltitudine di eventi in un'unica storia. Il “prendere insieme” del comprendere si applica qui ancora

al “tenere-insieme” dell’operazione configurante stessa. La comprensione si rivolge così al carattere operante, dinamico, produttore della messa-in-intreccio. Seguendo Aristotele (e tenuto conto della teoria agostiniana del tempo) ho messo in evidenza tre tratti della comprensione che permettono di parlare dell’intelligenza narrativa. Prima di tutto, la fiaba e l’intreccio sono totalità temporali in cui la relazione organica del tutto con le parti ha maggiore importanza della relazione semplicemente additiva secondo la linearità cronologica del racconto. Attraverso il racconto il tempo che dura ha la preminenza sul tempo che passa. Successivamente, la messa in intreccio consiste in un gioco tra l’effetto integratore proprio del tenere-insieme della storia una e completa, e l’effetto disintegratore esercitato dalla peripezia e dai diversi rovesciamenti della sorte: è questa dialettica di concordanza discordante che comprendiamo quando comprendiamo un intreccio. Infine, ed è qui che prende l’avvio l’intertestualità, ogni intreccio si iscrive in una tradizione dell’arte di raccontare, in seno alla quale conformità e innovazione entrano in concorrenza: comprendere una storia significa cogliere in essa la finezza di questo gioco senza il quale l’innovazione non sarebbe riconosciuta, giacché non si potrebbe identificare su quale fondo istituito essa prende forma. Questo terzo tratto attesta la storicità dell’intelligenza narrativa.

L’intelligenza narrativa è dunque tutt’altra cosa che una pretesa confusione o fusione emozionale di coscienza. Porta su operazioni configuranti investite nel testo. Sia che si tratti del carattere organico della strutturazione, del gioco della concordanza discordante o del gioco tra conformità e innovazione rispetto a dei canoni stabiliti – questa intelligenza *narrativa* è un’*intelligenza narrativa*. Può diventare un segno di alta cultura quando viene educata da un’ampia selezione di opere narrative prodotte in tempi e luoghi innumerevoli. Da tale intelligenza procedono le passioni specifiche di cui Aristotele ci dice essere purificate dallo spettacolo. Ma questa purificazione – oltre alle sue componenti terapeutiche o mistiche consiste essenzialmente in una chiarificazione di queste stesse passioni attraverso la comprensione intelligente dell’intreccio.

In questo consiste la mia difesa della comprensione, intesa come intelligenza narrativa, sul piano del racconto letterario. È questa stessa comprensione che richiede la spiegazione, non già come suo avversario, ma come suo complemento e suo mediatore. È in effetti possibile superare questa terza soglia in cui la comprensione resta ancora subordinata alla spiegazione. Questo superamento è il lavoro della critica e consiste in una messa a distanza di secondo grado del reale extra-linguistico. La messa a distanza di primo grado consiste nella letterarietà stessa nella misura in cui questa tende a staccarsi dal reale e a costruire sulla base dell'intertestualità un universo puramente letterario; ma secondo tale messa a distanza di primo grado l'operazione mimetica, nel senso di rfigurazione della vita, rimane legata alla narrazione in quanto scambio sociale; l'intelligenza narrativa, infatti, giunge al termine del suo percorso soltanto nel passaggio dalla configurazione interna dell'opera alla rfigurazione esterna, come ci viene ricordato oggi dall'estetica della ricezione di Iser e di Jauss. Con la critica, nel senso forte del termine, si opera la messa a distanza di secondo grado; la chiusura del testo, incompleta al primo grado, si fa completa al secondo. Il racconto diventa un oggetto proprio d'analisi in quanto sistema ordinato di segni. Le procedure di composizione, attraverso cui i segni si compongono in frasi, principalmente in enunciati d'azioni, e gli enunciati d'azioni si organizzano in serie strutturate, diventano esse stesse e in quanto tali l'oggetto di una semiotica testuale, distinta dalla semiotica dei segni discreti, vale a dire una semiotica discorsiva che assume come oggetto quelle grandi unità testuali che sono i racconti. Non è più questione allora di riattivare tramite comprensione l'atto strutturante bensì di descrivere secondo la loro propria oggettività le strutture risultanti dall'operazione strutturante. La spiegazione cessa allora di essere una modalità della comprensione, come era il caso per la spiegazione dell'azione tramite ragioni o anche per la spiegazione inclusa nella comprensione del racconto quotidiano. Diventa un'istanza distinta, e lo diviene prendendo a prestito i caratteri dell'una o dell'altra delle modalità di spiegazione descritte nella prima parte: spiegazione tramite sussunzione, spiegazione tramite seduzione, spiegazione causale, spiegazione strutturale ecc. La semiotica nasce così dal rovesciamento di priorità tra spiegare e com-

prendere, senza tuttavia che si rompano tutti i legami con l'intelligenza narrativa, come intendo ora mostrare. Sul modello dei modi esplicativi descritti più sopra la semiotica rifiuta la distinzione diltheyana tra scienze dello spirito e scienze della natura. È all'interno dello stesso campo, quello dei segni, e non più in due campi distinti, spirito e natura, che si confrontano i due modi cognitivi del comprendere e dello spiegare. Viene così riconosciuta una certa verità alla teoria dell'unità della scienza, come voleva la scuola di Vienna, nella misura in cui la spiegazione è comune, in diversi gradi e secondo differenti modalità, a tutti i campi scientifici. Nello stesso tempo è fatta salva una parte dell'intuizione diltheyana, nella misura in cui la spiegazione non è scacciata dalla comprensione, bensì, nel campo ermeneutico aperto dalle azioni, dalle opere, dai testi, il rapporto tra spiegare e comprendere viene semplicemente invertito. L'adagio: spiegare di più per comprendere meglio, perde allora il suo carattere di truismo, nella misura in cui è la spiegazione a condurre ormai il gioco, col rischio che la comprensione si trovi ridotta allo stato di effetto di superficie. È in virtù di questo rovesciamento di priorità tra spiegare e comprendere, e non grazie all'eliminazione del secondo da parte del primo, che tenterò ora di caratterizzare la semiotica strutturale dei racconti del mio amico Greimas.

3. In questa terza parte, imperniata su Greimas, mi propongo di riprendere le analisi che si possono leggere in *La grammatica narrativa di Greimas*, e in forma più condensata in *Tempo e racconto II*. Ma a differenza di queste vecchie analisi, in cui adottavo un atteggiamento difensivo a favore dell'ermeneutica incentrata sulla comprensione e nello stesso tempo un tono polemico, anche se moderato, nei confronti della semiotica di Greimas, vorrei utilizzare qui quelle che allora consideravo obiezioni come una testimonianza a favore della sinergia tra spiegare e comprendere che vedo oggi all'opera nella costruzione dei modelli greimasiani, fin da *Semantica strutturale* (1966, trad. it. 2000), *Del senso I* (1970, trad. it. 1974), *Mau-passant* (1976, trad. it. 1995), *Del senso II* (1985, trad. it. 1985).

La semiotica narrativa procede certamente da un rovesciamento metodologico, cioè dalla priorità accordata alla ra-

zionalità narratologica rispetto all'intelligenza narrativa. Nei miei scritti precedenti vedevo con rammarico questa narratologia sostituirsi all'intelligenza narrativa, nella misura in cui sembrava conformarsi alle dichiarazioni più estreme di Roland Barthes all'epoca del suo saggio fondamentale *Introduzione all'analisi strutturale del racconto* (1966, trad. it. 1969). Vi si leggeva che "l'analisi attuale tende [...] a 'decronologizzare' il contenuto narrativo e a 'rilogicizzarlo', a sottoporlo a ciò che Mallarmé chiamava, a proposito della lingua francese, 'primitivi fulmini della logica'" (*Problèmes du récit*, p. 27). E, nella stessa pagina: "Il tempo, in effetti, non appartiene al discorso propriamente detto, ma al referente; il racconto e la lingua conoscono soltanto un tempo semiologico; il 'vero' tempo è un'illusione referenziale 'realista', come mostrano i commenti di Propp, ed è a tale titolo che la descrizione strutturale deve trattarne" (*ibid.*).

Rileggendo oggi gli scritti di Greimas sono colpito dalla cura con cui l'autore, a partire da *Semantica strutturale*, tenta di rendere conto di ciò che vi è di innovativo nelle *trasformazioni* in cui consistono le operazioni di messa in struttura (termine che metto provvisoriamente a fronte della mia espressione messa-in-intreccio) nel racconto. Certo, Greimas intende pur sempre che le trasformazioni applicate a una categoria semica qualunque, al livello del modello che fonda il quadrato semiotico, possono essere caratterizzate come specie di congiunzione e di disgiunzione, ma – ed è questa la mia tesi – un'intelligenza narrativa continua a servire da guida tacita per dare senso a nozioni quali contratto, rottura di contratto e ristabilimento del contratto, nel momento stesso in cui il contratto viene assimilato a una congiunzione tra proibizione e violazione, e il suo ristabilirsi viene assimilato a una nuova congiunzione. Nello stesso modo, nel passaggio dalle idee di mancanza e di liquidazione, *che comprendiamo*, alle numerose disgiunzioni e congiunzioni che ne segnano il divenire, è ancora l'intelligenza narrativa che serve da guida tacita alla razionalità narratologica. E allo stesso modo è la comprensione dello sviluppo temporale del racconto, al di sotto delle figure della prova, della ricerca, della lotta, con tutte le sfumature assiologiche apportate dalle idee di violazione e di ristabilimento, che guida sotto sot-

to la logica delle trasformazioni che la razionalità narratologica sovrappone all'intelligenza narrativa. Vedo in questo un rapporto simile a quello che la psicologia cognitiva intrattiene, mediante le sue simulazioni, con la comprensione o la precomprensione che abbiamo dell'atto di conoscere. Il fatto che, in un tale rovesciamento metodologico, le trasformazioni narrative poggino su proprietà strutturali sincroniche, che la diacronia proceda da queste stesse proprietà, tutto questo è il risultato del rovesciamento epistemologico che dà la precedenza alla spiegazione rispetto alla comprensione. Rimane il fatto che l'idea tessa di trasformazione è innestata sulla comprensione che abbiamo della temporalità narrativa attraverso la frequentazione dei racconti e dei loro intrecci.

Con *Del Senso e Maupassant* il rovesciamento metodologico viene portato fino al suo più alto grado di radicalità: seguendo l'ordine raccomandato dai "giochi delle costrizioni semiotiche"<sup>1</sup>, sono le strutture *profonde* che definiscono le condizioni di intelligibilità degli oggetti semiotici; le strutture intermedie, dove si dispiegano le risorse *discorsive* del fare antropomorfo, costituiscono ormai soltanto, in contrasto con le precedenti, delle strutture superficiali; quanto al piano della figurazione, sul quale si muove la nostra intelligenza narrativa, esso riceve lo statuto di piano di *manifestazione*. Tale rovesciamento per cui l'intelligenza narrativa si vede assegnata allo spazio di manifestazione rispetto alla sintassi (o alla grammatica) delle strutture profonde è conforme al genio della spiegazione: se la spiegazione causale viene posta fuori gioco così come il positivismo degli approcci socializzanti, la spiegazione del più superficiale tramite il più profondo può essere avvicinata alla spiegazione tramite riduzione, nel senso che abbiamo più sopra precisato. Ciò che allora è specifico della semiotica strutturale è il fatto di aver combinato la spiegazione strutturale sincronica con la spiegazione tramite riduzione del piano di manifestazione alle strutture profonde, e con la spiegazione genetica, ridotta a una logica delle trasformazioni. In questo senso si dà ampiamente fondo alle riserve della spiegazione.

Detto questo, mi pare oggi che gli arricchimenti che vedo alcuni anni fa compensare la radicalizzazione che portava

al modello costitutivo raffigurato dal quadrato semiotico (cfr. “*Les jeux des contraintes sémiotiques*”, in *Du Sens*, p. 136), siano al tempo stesso guidati sotto-banco dall’intelligenza narrativa e resi perfettamente omogenei alla logica trasformazionale dispiegata dal modello costitutivo. La riformulazione in termini di operazioni orientate, delle relazioni di contraddizione, di contrarietà e di presupposizione, inscritte sul quadrato semiotico, è detta giustamente da Greimas narrativizzare il modello costitutivo. Una tale narrativizzazione esprime la sinergia dell’intelligenza narrativa e della razionalità narratologica<sup>2</sup>.

È questa stessa sinergia tra comprensione implicita e spiegazione esplicita che ritrovo a tutti i livelli della costruzione del modello greimasiano: grammatica del fare, con le sue modalità (saper-fare, poter-fare, voler-fare ecc.); introduzione della relazione polemica tra due programmi narrativi; distinzione tra oggetto-valore e valore modale (acquisire il potere, il sapere, il voler-fare); messa in rapporto tra confrontazione, dominazione e attribuzione di un oggetto-valore; presa in prestito della categoria di transfert dalla struttura dello scambio; sintassi topologica dei transfert di valore. Ecco altrettante decisioni metodologiche che consentono di definire la nozione di sequenza performativa e di assegnarle lo statuto di scheletro formale di qualunque racconto.

La rilettura di *Maupassant* rafforza la mia convinzione. L’aggiunta di strutture *aspettuali* alla logica delle trasformazioni sposta il problema della sinergia tra comprensione e spiegazione nel campo della fenomenologia del tempo. E i vantaggi sono vicendevoli. Da un lato il reperimento esatto, sul piano semiotico, dei segni della *duratività* e dei suoi due poli estremi, l’*incoattività* e la *terminatività*, così come quelli della *tensività*, permette di arricchire la fenomenologia del tempo con dimensioni non lineari, non cronologiche. Dall’altro lato è nella misura in cui questi tratti aspettuali possono essere integrati all’esperienza della temporalità, a titolo di permanenza e di incidenza, che essi prendono senso, in quanto precisamente modi di temporalizzazione. Vi è dunque duplice e mutua omologazione. Certo, è alla semiotica che va riconosciuta la scoperta, nella misura in cui questi tratti

aspettuali sono stati all'inizio reperiti sulla base di indizi testuali; ma ciò che viene designato col termine di "posizione temporale" ha in fondo un doppio statuto: semiotico-fenomenologico. A mio parere è nell'esperienza di lettura che si compie l'omologazione reciproca: il testo impone l'aggiunta delle strutture aspettuali al piano delle strutture profonde, ma è l'estensione dell'autocomprensione del lettore che conferma in ultima istanza questa aggiunta.

Tutte le altre scoperte del *Maupassant* sono da mettere in conto alla stessa omologazione reciproca: le connotazioni *euforiche* e *disforiche* arricchiscono i valori assiologici già attribuiti al livello delle strutture profonde tramite la nozione di oggetto-valore e più ancora di valore modale (vedi sopra); il rafforzamento dello statuto attanziale di *destinante* richiama un'ermeneutica dell'invio, del mandato, grazie a cui il protagonista di un'azione in forma di *quête* viene istituito, instaurato, in quanto soggetto capace di fare. Per quanto riguarda la distinzione sul piano semiotico tra fare pragmatico (fare nel senso usuale) e fare cognitivo, con la sua doppia valenza di fare persuasivo e di fare interpretativo, concedo volentieri che al semiologo non manchino indizi testuali per articolare tali differenze. Sono meno incline a concedere alla semiotica l'iniziativa e l'autonomia che sembra continui a rivendicare per questi sviluppi. In questo caso la nostra precomprensione di tali distinzioni sul piano fenomenologico mi pare esercitare un insostituibile ruolo di guida, anche se è la loro articolazione testuale che fa passare la fenomenologia stessa dalla precomprensione vaga alla comprensione distinta. Per quanto riguarda il quadrato della veridizione, il ricorso che vi si fa alle categorie del sembrare e dell'essere mi sembra attribuire questa volta il primato alla fenomenologia, anche se, qui ancora, quest'ultima ha tutto da guadagnare nel vedersi distribuire su un quadrato, in maniera al contempo elegante e convincente, i quattro lati della *veridizione*: verità, falsità, menzogna, segreto, esclusivamente sulla base delle congiunzioni tra essere, sembrare, non-essere e non sembrare. Direi che in nessun altro luogo come qui l'intricazione è più stretta tra semiotica e fenomenologia e, in questo senso, tra spiegazione e comprensione, con l'iniziativa che, in ma-

niera più o meno forzosa, spetta alla spiegazione in questa versione semiotica dell'ermeneutica.

Il rovesciamento metodologico che rappresenta titolo scientifico per la semiotica strutturale non è in nessun modo messo in questione dall'argomento che è sempre stato il mio, e cioè che "a partire dalla costruzione del quadrato semiotico, l'analisi è teleologicamente guidata dall'anticipazione dello stadio finale, vale a dire quello della narrazione, in quanto creatore di valore" (*Temps et récit II*, p. 86). È a questa guida tacita che si è fatto riferimento quando abbiamo sottolineato, dapprima, il carattere orientato delle trasformazioni descritte sul piano delle strutture profonde, poi l'apporto massiccio di categorie prassiche sul piano discorsivo, in particolare con la rappresentazione polemica dei rapporti logici, e infine il ruolo permanente delle categorie assiologiche (valore, oggetti-valori, valori modali, valori euforici e disforici).

Il mio argomento consiste nel dire che il rovesciamento metodologico che dà la precedenza alla spiegazione sulla comprensione non abolisce la loro relazione dialettica, ma rovescia soltanto il loro ordine di priorità all'interno stesso di ciò che si può chiamare un'ermeneutica testuale. Dicendo questo non pretendo di esercitare alcun imperialismo dottrinale, dato che un'ermeneutica a dominante esplicativa, esemplificata dalla semiotica di Greimas, rimane perfettamente autonoma rispetto a un'ermeneutica a dominante comprensiva, alla dipendenza della quale appartengono i miei propri lavori. Un'ermeneutica totalizzante che pretendesse di abolire la differenza tra la versione esplicativa e la versione comprensiva potrebbe solo appellarsi al sapere assoluto hegeliano.

Per quanto riguarda la pretesa inversa, quella per cui una scienza esplicativa potrebbe affrancarsi interamente dal suo rapporto dialettico con la comprensione, mi pare possa essere refutata col semplice richiamo al fatto che la scienza stessa è una pratica, una pratica teorica, certo, ma una pratica che, come tutte le pratiche, deve essere riaffermata secondo la propria finalità interna. Non si può rendere conto di quest'ultima se non facendo il racconto dei suoi progressi, delle sue rotture,

delle sue riprese. È grazie a questo racconto – o piuttosto a questi racconti dai molteplici intrecci – votati alla pratica teorica, che possiamo intravedere – pre-comprendere – oserei dire seguendo Jean Ladrière, su quale orizzonte inassegnabile di senso la pratica teorica si stagli, insieme con le altre pratiche umane, tra le quali non dovremmo dimenticare di contare le pratiche etiche e politiche.

<sup>1</sup> *Les jeux des contraintes sémiotiques* è il titolo francese, per la pubblicazione in *Du Sens* (1970), dell'articolo di A.J. Greimas e F. Rastier, *The interaction of semiotic constrains* apparso su "Yale French Studies", 41, 1968 [N.d.T.].

<sup>2</sup> Darei oggi un tono meno polemico a ciò che scrivevo a riguardo in *Tempo e racconto II*: "Ci si può chiedere... se non è la competenza appresa nel corso di una lunga frequentazione dei racconti tradizionali che ci consente, per anticipazione, di chiamare narrativizzazione la semplice riformulazione della tassonomia in termini di operazioni e clic esige che si proceda dalle relazioni stabili alle operazioni instabili" (*Temps et récit II*, p. 18).