

L'abito in Peirce. Una teoria non sociologica per la semiotica della cultura

Anna Maria Lorusso

Università di Bologna
annamaria.lorusso@unibo.it

Abstract The article provides a brief review of the uses and definitions of the category of habitus in CS Peirce, in order to show the usefulness of this category to think in semiotic terms (and not sociologically) some kind of cultural phenomena, such as memory problems. In particular, I will reflect on the meaning that for Peirce has the common sense, on the relationship between habitus and imagination and on the *general* quality of interpretative habits.

Keywords: Peirce, Habits, Common sense, Imagination

0. Introduzione

Ciò che mi propongo con questo contributo è una breve disamina degli usi e delle definizioni della categoria di abito in C.S. Peirce – categoria solo recentemente tematizzata nella letteratura secondaria su di lui e spesso in termini imprecisi (attribuendo a Peirce il concetto di *habitus*, che invece lui non usa per preferirgli l'espressione *habit*). Un'enorme letteratura esiste, invece, sul tema degli abiti in ambito sociologico, soprattutto a partire dalla lezione di Pierre Bourdieu, cui più generalmente (e pertinentemente!) si associa la categoria di habitus. Non posso, però, per ragioni di spazio addentrarmi qui in questo campo, e tanto meno in un confronto fra Peirce e Bourdieu. Mi permetterò, dunque, solo qualche cenno a Bourdieu, laddove alcune differenze si fanno più marcate.

Un attento ripensamento della caratterizzazione della categoria di abito in puro ambito semiotico mi sembra, d'altra parte, particolarmente utile per pensare alcuni fenomeni di tipo culturale in termini per l'appunto semiotici (in anni in cui sembra assestarsi un condiviso interesse per la semiotica della cultura). In particolare, la categoria di abito mi sembra utile per pensare i processi e le logiche di standardizzazione e normalizzazione che attraversano il sociale, dove si depositano e agiscono interpretazioni ricorrenti che uniformano i processi semiotici. Questo livello, del resto, è ciò che a parere di chi scrive qualifica la specificità della semiotica della cultura: un'interrogazione sulle forme di traduzione, stratificazione discorsiva, condizionamento reciproco, esclusione, che definiscono quello spazio di norme, regolarità, abitudini che fanno la cultura e nutrono l'appartenenza del soggetto a un determinato spazio di intersoggettività.

1. Habitualiter

Una riflessione di questo tipo si colloca con pertinenza nel quadro del *critical common sensism* delineato da Peirce (mi riferisco soprattutto al primo paragrafo del saggio “*Issues of pragmatism*” dei CP, “*Six characters of critical common-sensism*”, 1905, CP 5.438 e segg.) in cui egli riflette sul fatto che per ciascuno di noi esistono forme di sapere e di conoscenza (“*propositions*” and “*inferences*”) non pienamente coscienti, che entrano e condizionano le nostre catene interpretative, ovvero ‘conoscenze originali’, che non mettiamo in discussione, di cui non dubitiamo, e che tuttavia non impediscono l’elaborazione della conoscenza.

there are, besides perceptual judgements, original (i.e. indubitable because uncriticized) beliefs of a general and recurrent kind, as well as indubitable acritical inferences” (CP 5.442)

Queste conoscenze sono ‘indubitabili’ non in modo assoluto (perché tutto per il fallibilismo peirciano è rivedibile) ma da un punto di vista che vorrei definire ‘funzionale’, nel senso che funzionano – in certi momenti e in certi contesti, per certi individui – come presupposti fuori discussione dei propri ragionamenti («one cannot ‘go behind’ them» CP 5.440), presupposti che in qualche modo li precedono e li seguono: prima e al di là dell’individuo con la sua attività inferenziale personale.

La presenza di queste forme di preconcetti non va a invalidare o a bloccare l’attività della nostra coscienza. Nella nostra normale attività inferenziale cosciente e critica ci basiamo su questi *original beliefs*, che hanno come tali uno statuto cognitivo *sui generis*. Essi ci appartengono *habitualiter*.

Secondo Peirce (sulla scorta della lezione Scolastica) ci sono cioè saperi che elaboriamo effettivamente e deliberatamente, in piena coscienza, e saperi che sono nella nostra coscienza ma costituiscono delle potenzialità: *potrebbero* produrre sapere. Questi ultimi sono l’esito di un sapere di tipo associativo, non direttamente legato all’esperienza percettiva.

There are two ways in which a thing may be in the mind – habitualiter and actualiter. A notion is in the mind actualiter when it is actually conceived; it is in the mind habitualiter when it can directly produce a conception. It is by virtue of mental association (we modern should say) that things are in the mind habitualiter. (CP 8.18)

Sia del sapere *actualiter* che di quello *habitualiter* possiamo dubitare (perché secondo Peirce non ci sono conoscenze indubitabili e tutto può essere sottoposto a dubbio ed è oggetto di possibile interpretabilità) ma quello *habitualiter* presuppone un tipo di “coscienza” diverso – una coscienza non immediata.

A reasoning must be conscious and this consciousness is not mere ‘immediate consciousness’ [...] the point is in the review of the process of self-control [...] Since we are conscious of what we do deliberately, we are conscious *habitualiter* of whatever hides in the depths of our nature” (CP 5.441)

Il sapere che ‘funziona’ *habitualiter*, coi suoi *original beliefs*, non ha niente di immotivato o naturale, non parliamo di ‘istinti’, ma di un sapere che viene definito ‘*original*’ perché non è assunto deliberatamente ma in qualche modo ‘è già lì’, nel profondo della nostra coscienza, come dice Peirce, e solo successivamente può essere sottoposto a revisione interpretativa.

Proprio perché sono già lì e non possiamo andare al di là di essi (*behind them*), i saperi *habitualiter* in qualche modo subiscono un effetto di naturalizzazione – una naturalizzazione che, diversamente dalla naturalizzazione nel senso barthesiano (che dipende da un’operazione *ideologica* di associazione connotativa dissimulata), ha qui i tratti di un’operazione cognitiva, di adeguamento della semiosi individuale a precedenti porzioni di semiosi già data.

Se in un caso, dunque – quello più noto in ambito socio-culturale – la naturalizzazione è la strategia deliberata di un soggetto che ha associato delle valorizzazioni specifiche a un certo elemento della sua cultura (ad esempio, ha associato il valore di italianità e genuinità all’oggetto pomodoro) semplificando una stratificazione semiotica complessa in un segno semplice (pomodoro = italianità genuina)¹, nel caso peirciano abbiamo una riflessione che prescinde dall’intenzionalità e dalla denuncia ideologica, per situarsi su un livello puramente cognitivo e realistico (nel senso di “realismo” peirciano che vedremo nel seguito di questo contributo): non processiamo tutte le conoscenze, ovvero tutte le credenze, allo stesso modo, ma le inferenze partono sempre da un già dato, che assumiamo per abitudine senza metterlo in discussione, e che solo successivamente può essere sottoposto a critica.

Ma non è solo questo a interessarci, non solo cioè il riconoscimento che c’è uno sfondo acquisito e non istintivo che *habitualiter* agisce come premessa dei nostri ragionamenti.

Il punto è anche che questi “pezzi” di sapere “naturalizzati” hanno una velocità di cambiamento molto lenta e sono per lo più ricostruibili solo in negativo, perché non vengono normalmente affermati, esplicitati. Agiscono dal profondo, ma non vengono discorsivizzati come tali. Riguardano evoluzioni che investono decenni, e che per questo si fanno condivise, sovra-individuali. Questi presupposti che cambiano così lentamente sono tali, lungo anni e anni, per tutti: non son evenemenziali o soggettivi.

When I first wrote, we were hardly orientated in the new ideas, and my impression was that the indubitable propositions changed with a thinking man from year to year. I made some studies preparatory to an investigation of the rapidity of these changes [...]and a provisionally inquiry shows me that the changes are so slight from generation to generation, though not imperceptible even in that short period... (CP 5.444)

NOTA: I wish I might hope to be able to resume this study and to go to the bottom of the subject, which needs the qualities of ages and does not call upon the powers of youth: A great range of reading is necessary; for it is the belief men *betray* and not that which they *parade* which has to be studied (No such study has been found)

Si tratta quindi di andare a vedere l’estensione di validità di tali convinzioni indubitabili, andarne a rintracciare (foucaultianamente, ci verrebbe da dire) la genealogia, per tracciare i limiti della indubitabilità e della giurisdizione degli *original belief* (ed è questo – secondo Peirce – che i filosofi scozzesi del senso comune non hanno fatto, e che dunque egli critica)².

¹ Mi riferisco naturalmente al famoso saggio di Roland Barthes sulla Pasta Panzani (in BARTHES 1964).

² Cfr. CP 5.445. Sull’importanza di questo passaggio, che fa intravedere nella riflessione di Peirce un interesse e un programma di ricerca più volto a questioni relative alla cultura, si vedano anche Tullio Viola (2012) e Wagner (2012).

E' chiaro, ora, perché dicevo che la nostra riflessione semiotica di oggi sulla cultura può situarsi alla luce di questo saggio: esso definisce – mi pare – tre punti fondamentali per la semiotica attuale:

- esistono delle convinzioni che agiscono in noi *habitualiter* e che assumono l'effetto di "saperi naturali"
- non possiamo pensare di eliminare questo tipo di preconcetti, che sono quelli che propriamente vanno a costituire il '*common sense*', perché sono essenziali ai processi cognitivi e semiotici. Quello che possiamo fare, però, e dovremmo fare, è ricostruirne la genealogia per assumerne una coscienza '*ex post*'
- possiamo definire confini e limiti di giurisdizione di questi saperi indiscussi andando ad analizzare non ciò che le persone affermano, ma ciò che le azioni delle persone 'tradiscono'.

Queste indicazioni ci sembrano particolarmente conformi a un progetto semiotico che vuole essere contemporaneamente e radicalmente *interpretativo* e *genealogico*, muovendosi nel solco della lezione semiotica di Umberto Eco e di quella filosofica di Michel Foucault.

L'attività semiotica è un'attività sempre inferenziale, che tuttavia deve riconoscere 'stratificazioni' interpretative differenti. Non tutto ha la stessa velocità nel mondo della semiosi, e queste diverse velocità costituiscono piani di sovrapposizioni e biforcazioni fra l'attività dell'individuo e quella della società cui egli appartiene. Come nell'enciclopedia echiana, dobbiamo immaginare la semiosi come un piano pluridimensionale, costituito da infiniti nodi e percorsi interpretativi, in cui il soggetto con la sua attività si inserisce trovandosi sempre già connesso a qualche nodo e percorso precedente. Il soggetto non è mai isolato ma sempre preso in una rete di già detti. E alcuni di questi già detti sono consolidati da anni e decenni, come tali resistenti, inaggirabili, condizionanti, e comodi – perché il vantaggio degli *original beliefs* è di ridurre un po' la fatica dei processi interpretativi, offrendoci una credenza già consolidata e sviluppata.

Come sappiamo, però, nell'enciclopedia echiana tutto resta tracciato e, volendo fare un'indagine archeologica, il lavoro interpretativo che ha prodotto quelle credenze che ora ci risultano già date, già pronte, è ricostruibile. L'enciclopedia è anche *un archivio* delle interpretazioni passate. E così, peircianamente, andando a guardare cosa 'tradiscono' i testi, i discorsi, gli atti, in cui quelle credenze sono state utilizzate, cosa cioè ci dicono nella loro regolarità indipendentemente da quel che affermano esplicitamente, potremo ricostruire la genealogia interpretativa di quegli apparenti '*original belief*'. Ricostruiremo una regolarità, e le sue ragioni; ricostruiremo, per dirla con Foucault, l' 'ordine empirico' in cui l'attività semiotica del soggetto si dà³.

Dal nostro punto di vista, non si tratta di andare a vedere le rappresentazioni sociali di un gruppo dato, secondo variabili socio-contestuali date e osservabili. Si tratta piuttosto di andare a ricostruire, inferenzialmente, indirettamente, in negativo se necessario, la regolarità di alcune credenze 'naturalizzate', agenti come presupposti e condizioni dell'attività cognitiva delle persone. Andare a vedere dove questi abiti si manifestano, come si attestano e regolarizzano (quale circolazione discorsiva, cioè, assumono), cosa traducono (peircianamente: di cosa si fanno interpretanti e quali interpretanti a propria volta generano), di cosa si fanno espressione e di cosa sono contenuto, come cambiano le pertinentizzazioni della materia della cultura che offrono...

³ Citando l'opera di Foucault e Eco, si pensa soprattutto a Foucault (1969) e Eco (1980).

2. Gli *habits*

Definito questo come orizzonte di riferimento della nostra riflessione – lo spazio, dunque, del ‘*common sense*’ che agisce in noi *habitualiter* – vorrei ora vedere più da vicino le caratteristiche che Peirce attribuisce agli *habits*.

Peirce utilizza il termine *habit* (e non *habitus*, ripeto) per coprire uno spettro molto ampio di comportamenti, che va dalla disposizione della coscienza umana ad agire in un certo modo alla disposizione a reagire in un modo determinato di qualsiasi essere vivente, alla disposizione a comportarsi in un certo modo di qualsiasi oggetto del mondo, minerali compresi (si veda il saggio *Man’s glassy essence*, del 1892, in cui Peirce dice, parlando, dei protoplasmici: «habit taking is a primordial principle of the universe» CP 6.262).

Tuttavia lo stesso Peirce distingue un senso proprio del termine e un senso esteso, allargato.

Let us use the word habit throughout this book, not in its narrower and more proper sense, in which it is opposed to a natural disposition (for the term *acquired habit* will perfectly express that narrower sense) but in its wider and perhaps still more usual sense, in which it denotes such a specialization, original or acquired, of the nature of a man, or an animal or a vine, or a crystallizable chemical substance, or anything else, that he or it will behave, or always tend to behave, in a way describable in general terms upon every occasion (or upon considerable proportion of the occasions) that may present itself of a generally describable character. (CP 5.538, *Belief and Judgement*, 1902)

Nel senso più proprio e ristretto, *habit* e disposizioni non sono sinonimi, perché la disposizione è qualcosa di ‘naturale’, naturalmente appartenente all’organismo, mentre *l’habit è acquisito* (viene in mente, a questo proposito, la definizione di cultura di Lotman, quando dice che «La cultura è la memoria *non ereditaria* [cioè esattamente non naturale ma acquisita] della comunità»), ed è acquisito o per via di ripetizione o di associazione e dissociazione.

It [*l’interpretazione più ristretta*] excludes natural dispositions, as the term ‘habit’ does, when it is accurately used; but it includes beside associations, what may be called ‘transsociations’ or alterations of association, and even includes *dissociation*. (C.P. 5.446)

Iniziamo dunque a vedere le caratteristiche degli *habits* e a vedere se e come siano accostabili alla categoria più comune di *habitus* e se siano compatibili e produttivi per un’analisi semiotica delle culture.

a) gli *habits* nel senso più proprio sono dunque interpretazioni acquisite, e acquisite grazie alla loro ripetizione o alla ripetizione di date catene associative o dissociative. Poiché danno corso ad azioni, potrebbero essere identificati come disposizioni, ma disposizioni non naturali: su questo, come abbiamo visto, Peirce è molto netto.

b) non sempre sono coscienti, tutt’altro, però possono diventarlo. In questo, mi pare, sta la differenza e il complesso rapporto della categoria di *habit* con la categoria di credenza. Una credenza dà sempre corso a un abito, perché – nell’orizzonte del pragmaticismo peirciano – le interpretazioni, gli interpretanti logici, si fanno sempre disposizioni ad agire, cioè abiti. «La funzione del pensiero è produrre abiti d’azione»

e «per sviluppare il significato di qualsiasi cosa, dobbiamo determinare quali abiti produce» (CP 5.400)

What, then, is belief? It is the demi-cadence which closes a musical phrase in the symphony of our intellectual life. We have seen that it has just three properties: first is something that we are aware of; second, it appeases the irritation of doubt; and third, it involves the establishment in our nature of a rule of action, or, say for short, a habit. (CP 5.397, 1878, *How to make our ideas clear*)

Tuttavia non tutti gli *habits* – mi pare – sono dal punto di vista logico credenze. Se non acquisiscono lo stato di saperi coscienti, gli abiti non si fanno credenze.

Peirce, cioè, delinea un circuito semiotico in cui dalla credenza (cosciente) si passa alla formazione di un *habit*, ma dalla fissazione dell'*habit* si passa a uno stato di potenziale incoscienza in cui l'*habit* diventa parte del soggetto ma questi non ne è necessariamente consapevole. L'*habit* così (pur acquisito) si fa *original belief*; in qualche modo si 'naturalizza'.

E' in questo passaggio – quando cioè l'*habit* inizia ad agire *habitualiter* – che esso, in un certo senso, si fa *habitus* (nel senso di *hexis*), ovvero *modo di essere*, che affetta il soggetto dall'interno e lo *predispone* ad agire in un certo modo.

L'abito è così punto di arrivo e punto di partenza e in questo circuito è sia effetto della credenza sia motore di altre credenze.

At the same time that it is a stopping-place, it is also a new starting-place for though (CP 5.397, 1878, *How to make our ideas clear*)

Se lo vediamo sotto il rispetto del punto di partenza, elemento *a quo*, esso è elemento condizionante ma non necessariamente consapevole.

Questo è un punto importante per la riflessione culturologica perché, come lo stesso Peirce ha esplicitato nel saggio sul *Critical Common Sense* citato all'inizio, pensare di lavorare solo sulle credenze lucidamente assunte non consentirebbe di cogliere quello sfondo di '*common sense*' su cui la vita si basa, e che emerge da ciò che la vita *betrays*, non da ciò che *parades*.

Ed è un punto importante, crediamo, per la pratica analitica della semiotica che, sulla base di questi presupposti, deve procedere in modo radicalmente abduttivo, come chi indaga a partire da tracce e da lì deve ricostruire il sistema (cfr. su questo il saggio in Eco 1983 "Corna, zoccoli e scarpe"), e non come chi studia l'analisi dei contenuti espliciti delle rappresentazioni sociali o chi riflette sulle ragioni psicologiche e pragmatiche di certe manifestazioni.

La coscienza emerge come elemento necessario solo quando dobbiamo *riflettere* sugli *habitus*, quando dobbiamo cioè capire la natura e la giurisdizione di un *habitus*, non quando applichiamo, utilizziamo, *siamo oggetti* di *habitus*.

Del resto l'*habitus* (traduzione latina del greco *hexis*) ha proprio un'agentività ambigua. *Hexis* deriva da *echein*, *habere*, ma il possesso dell'*habitus* è in un certo senso bilaterale: il soggetto possiede l'*habitus* e l'*habitus* possiede il soggetto, dandogli una riconoscibilità e un ruolo: l'abito, in questo caso, *fa* il monaco.

L'*habitus*, dunque, è oggetto di chi lo utilizza (come tale oggetto di coscienza e di indagine) ma è anche soggetto, che ha in mano 'le sorti' dell'uomo cui è destinato. Per questo va al di là della coscienza singolare, perché ha un'estensione e

un'agentività più ampia, che può includere, in modi diversi, differenti individui-oggetto.

Gli *habitus*, anche in virtù di questa loro agentività attiva, hanno rispetto all'attività cognitiva del soggetto, una funzione di mediazione, coordinamento e costituzione.

Sulla scorta della ripetizione, dunque dell'esperienza (reale o mediata, immaginata) del passato, riducono lo spazio del possibile definendo solo uno spettro di possibilità per il futuro: *mediano* dunque fra l'infinito del possibile o l'inesistente dell'impensabile e la realtà, riducendola, pertinentizzandola.

Del resto secondo Peirce è grazie agli *habits* che si definiscono le *personalità*: nella *continuità* di qualcosa che si ripete e che al contempo si proietta in uno spazio-tempo futuro.

This tendency to take habits will itself increase by habit. Habit tends to coordinate feelings, which are thus brought into the order of Time, into the order of Space. Feelings coordinated in a certain way, to a certain degree, constitute a person; on their being dissociated (as habits do sometimes get broken up) the personality disappears." (CP 6.585, 1905, *Logic and spiritualism*; discorso già anticipato nella *Glassy Essence*)

Se dunque non troviamo in Peirce una teoria sociologica dell'*habitus* (come in Bourdieu ad esempio), troviamo però una teoria semiotica che – nello spazio in cui le credenze iniziano ad agire nel soggetto *habitualmente* e in qualche modo fuori di coscienza attiva – stabilisce un nesso costitutivo tra attività interpretativa individuale e saperi generali condivisi socialmente e introiettati al punto da essere disposizioni ad agire, ovvero tra saperi inferenziali direttamente derivati dalla propria esperienza e saperi generali, ormai separati dall'esperienza attuale dell'individuo ma diventati parte della propria personalità. In questa visione gli *habits* hanno una particolare funzione mediatrice fra esperienza diretta e disposizione ad agire, tra singolarità e generalità, tra attualità del presente e continuità col proprio passato.

Se la posizione di Nöth (2010) a proposito del ruolo di mediazione dell'*habitus* ci sembra eccessiva quando sostiene che l'*habitus* media tra natura e cultura, certamente però va riconosciuto all'*habit* un ruolo di mediazione tra inferenze personali e conoscenze sovra-individuali, tra percorsi soggettivi e saperi condivisi.

Nella continuità della diacronia (di una temporalità dell'*habitus* che va al di là della contingenza individuale, per collegare passato e futuro) e nella 'esternalità' propria dell'interpretazione (per cui non ci sono *habitus* che restano nella mente ma solo *habitus* che sono tendenze ad agire, dunque tendenze a produrre segni e semiosi) si gioca il punto di sovrapposizione tra singolo e società.

c) Gli *habits* lavorano peraltro nella e attraverso la nostra immaginazione, un'immaginazione che è certo facoltà personale ma che altrettanto certamente è nutrita di elementi 'esterni', intersoggettivi.

Pensare che gli *habits* siano sempre e solo effetti di ripetizioni 'reali' sarebbe un errore.

it is noticeable that the iteration of the action is often said to be indispensable to the formation of a habit; but a very moderate exercise of observation suffices to refute the error. (CP 5.371)

habits are sometimes acquired without any previous reactions that are externally manifest. A mere imagination of reacting in a particular way seems capable after numerous repetitions of causing the imagined kind of reaction really to take place upon subsequent occurrences of the stimulus. (CP 5.538, *Belief and judgement*)

Il fatto che gli *habits* si formino anche attraverso esperienze che si danno puramente nella immaginazione apre evidentemente un grande spazio di contatto e scambio fra mondo interno e mondo esterno (quello dell'esperienza e quello della semiosi, della produzione di *interpretamen*). Non c'è, in questa prospettiva, una differenza qualitativa: ciò che sembra contare è solo *la realtà* degli *habits*, il fatto cioè che per vie (ora concrete ora immaginate) si costituiscono disposizioni ad agire che vanno a costituire il reale – un reale che non è quello contingente ed evenemenziale del singolo ma quello sovraindividuale che corrisponde ai generali: il reale che ci precede e ci segue, che vive nella dimensione del *long run* e non in quella contratta dell'individuo.

d) Gli *habits* infatti hanno la natura di legge generali – Peirce lo dice molto chiaramente – e per questo o anche per questo hanno a che fare con il futuro e le condizioni di possibilità del reale. L'*habit*, cioè, in quanto disposizione-a, definisce un'aspettativa, uno spazio di prevedibilità: date certe premesse, cioè date una serie di iterazioni, diventa prevedibile aspettarsi una certa determinata disposizione ad agire. Sottolineo 'disposizione' perché è questo che rende l'*habit* qualcosa di generale. Data una serie di ripetizioni, Peirce non indica l'esistenza di un caso-conseguenza, che rientrerebbe nella logica della causa-effetto, ma indica una tendenza ad agire in un certo modo, tendenza che vale per tutti i casi simili o compatibili con le ripetizioni precedenti. L'*habit* insomma non determina una conseguenza contingente ma apre uno spazio di possibilità.

Per questo per Peirce è un generale.

An expectation is a habit of imagining. A habit is not an affection of consciousness; it is a general law of action, such that on a certain general kind of occasion a man will be more or less apt to act in a certain general way. (CP 2.148, *Why study logic?*)

The law of habit exhibits a striking contrast to all physical laws in the character of its commands. A physical law is absolute. What it requires is an exact relation. [...] The law of mind only makes a given feeling more likely to arise. (CP 6.23)

A caratterizzare la generalità delle *general law* è «a continuum of feeling... the absence of boundedness... a vague possibility of more than is present...» (CP 6.138, 1892, *The law of mind*)

Tale apertura, assenza di determinazione, potenzialità, fa sì che gli abiti definiscano lo spazio del *would be* e disegnino l'orizzonte del futuro ('esse in futuro' dice Peirce).

For every habit has, or is, a general law. Whatever is truly general refers to the indefinite future, for the past contains only a certain collection of such cases that have occurred. The past is actual fact. But a general (fact) cannot be fully

realized. It is a potentiality; and its mode of being is *esse in futuro*. The future is potential, not actual. What particularly distinguishes a general belief, or opinion, such as is an inferential conclusion, from other habits, is that it is active in the imagination. (CP 2.148)

Gli abiti in quanto *general belief* sono attivi nell'immaginazione e proprio così condizionano il futuro: diventati disposizioni ad agire, intervengono sulla realtà e vanno a costituirla.

3. Conclusioni

Mi avvio dunque alle conclusioni.

La teoria peirciana dell'*habit* non ci offre (come quella di Bourdieu) una teoria sociologica della formazione del senso comune, delle narrative dominanti, della stereotipizzazione di alcune conoscenze.

Peirce non parla mai, a mia conoscenza, della società e di come questa condizioni la formazione degli *habits*. In *Pensiero-segno-uomo* (per citare uno dei suoi saggi più noti) parla del ruolo della *comunità* nella costituzione del reale, ma la comunità di cui parla non ha i tratti di un gruppo socio-culturalmente definito; essa anzi è «senza limiti definiti» (CP 5.311) ed è un'istanza ideale, regolativa, garante della continuità di un reale che va al di là della contingenza dell'individuo.

Ogni volta che Peirce parla di *habit*, dunque, lo fa in rapporto all'individuo, alla sua coscienza e ai suoi processi inferenziali.

Egli ci offre però una teoria che ci consente di connettere una teoria semiotica radicalmente interpretativa con l'osservazione culturologica della regolarità di certi pattern interpretativi.

Ci offre una teoria semio-cognitiva che, evidenziando il carattere *generale* degli *habits*, il fatto che essi agiscano in noi *habitualmente*, ci spiega il loro potere condizionante: gli abiti sono 'potenti' perché sono generali e consistono in 'tendenze a'.

Evidenziando il nesso tra *habits* e immaginazione, Peirce ci spiega perché possano rafforzarsi e condizionarci indipendentemente da un'esperienza percettiva diretta, o meglio: ci spiega come l'immaginazione stessa sia parte costitutiva dell'esperienza, senza dualismi di sorta tra mondo interno e mondo esterno.

Attraverso la sua concezione dei generali come reali, consente di spiegare come dalla regolarizzazione delle interpretazioni si possa passare alla costituzione della realtà, una realtà che non è – costruttivisticamente – puro prodotto della nostra mente (perché in Peirce la primitività presente in ogni processo semiotico è sempre garanzia di una forma di ancoraggio all'esperienza) ma non è indipendente dalla logica dei nostri pensieri, sebbene prescinda dalla mente dei singoli.

Il soggetto assume, allora, in questa visione, un ruolo ambivalente: luogo di passaggio ineludibile, ma insieme nodo di una rete semiotica ben più vasta, che lo include e lo condiziona. Oggetto di condizionamenti e soggetto di coscienza e azione.

Evidenziando la qualità potenzialmente inconsapevole ma altrettanto potenzialmente riconducibile a coscienza degli abiti, Peirce ci invita a un processo di critica del senso comune, che non è rifiuto del senso comune, non è un'operazione di rasoio ma è ricostruzione *ex post*, continuamente rinnovata, di ciò che di 'pregiudiziale' agisce in noi: operazione archeologica.

Per ragioni di spazio, non posso dedicarmi ora all'analisi di casi concreti in cui il ruolo degli abiti sia evidente. Mi limiterò solo a evocare, a conclusione di questo mio percorso, un caso in cui a mio avviso il ruolo degli *habits* è cruciale e in cui forse diventa più chiaro anche il vantaggio dell'approccio peirciano, con il ruolo particolare che vi giocano modalità del sapere (*actualiter* e *habitualiter*), immaginazione, generalità.

In generale, ritengo che in quello spazio ampio e problematico che è la cosiddetta memoria collettiva la centralità degli abiti interpretativi sia particolarmente cruciale ed evidente. Penso ad esempio all'etichettamento, al *naming* di certi fenomeni memoriali, che avviene spesso per via 'associativa', ricorrendo a certe interpretazioni 'standard' degli eventi del passato che condizionano la definizione dei fenomeni più diversi. Oppure al modo in cui schemi e narrative sociali standardizzate condizionano i processi immaginativi personali, producendo a loro volta abiti, modi di agire, che stanno in uno spazio intermedio tra personale e sociale. Potremmo pensare ai modi in cui ad esempio l'immaginazione di sé si modella normalmente su schemi di genere assunti *habitualiter* o a interessanti casi patologici in cui la dialettica tra sapere sociale naturalizzato, immaginazione personale e comportamenti sociali conseguenti diventa particolarmente complesso.

Il caso specifico che vorrei semplicemente citare in chiusura ha proprio a che fare con questo tipo di dinamica: il condizionamento dell'immaginazione personale da parte di abiti interpretativi sovrapersonali. Si tratta del caso di Benjamin Wilkomirski e della sua biografia, pubblicata in Italia da Mondadori col titolo *Frantumi*.

Wilkomirski (pseudonimo per Bruno Dössekker) pubblica nel 1995 un racconto autobiografico, quello della sua infanzia passata in un campo di concentramento, dove i suoi genitori vengono uccisi, lasciandolo orfano. Con questo libro diviene una star, acclamata, premiata e riconosciuta come tale ('fratellino' di Anna Franck, si dice) da tutta la comunità ebraica e non. Nel 1998, però, un giornalista svizzero sostiene che Wilkomirski non è affatto ebreo: tutta la sua storia è un'impostura, un'infanzia inventata. Wilkomirski è stato effettivamente adottato ma non perché i suoi genitori siano morti ad Auschwitz.

Di fronte a questa rivelazione si scatena un vero e proprio *affaire*: alcuni pensano che sia solo un impostore, da liquidare come tale (l'editore tedesco Suhrkamp ritira il libro dalle librerie); altri pensano che basta considerare il suo libro una *fiction* per tenerlo comunque nella considerazione che merita: quel che scrive di fatto è – *in un certo senso*, a un certo livello di generalità – accaduto. Altri, persino rappresentanti eminenti della comunità ebraica, non si pronunciano.

Al di là delle ragioni e dei torti, della intenzionalità o della incoscienza del dolo, della patologia o del cinismo dell'autore, le ragioni di interesse di questo caso sono per me essenzialmente tre.

1) Il fatto che evidentemente nella cultura di Wilkomirski (che è la nostra) era così tanto assestata e valorizzata un certo tipo di narrazione da poter diventare il *filtro immaginativo* che costruisce e organizza un passato biografico inesistente. Certo, potremmo essere nell'ambito della pura patologia psichiatrica, ma non è a mio avviso irrilevante che, pur nella patologia, l'autore-malato costruisca un racconto plausibilissimo, al punto da essere creduto: corrisponde perfettamente a uno *standard*.

2) Il fatto che ci sono abiti interpretativi talmente definiti da confondere la differenza tra realtà e invenzione. Con ciò non voglio intendere, in una prospettiva di costruttivismo radicale, che realtà e invenzione condividono lo stesso statuto

ontologico; voglio però dire che per alcuni (che possono anche essere molti) o per un certo tempo, la differenza fra realtà e invenzione (che esiste) può diventare non pertinente. Non dimentichiamo, infatti, che per molti il libro resta comunque ‘autentico’ (basta classificarlo come *fiction* e non sovrapporre la nozione di autenticità, legata per me alla credibilità di un’esperienza, con quella di verità, legata per me alla verificabilità di quell’esperienza)⁴: la ‘realtà’, cioè il mondo possibile che quell’insieme di pratiche interpretative costruisce, non perde cioè *validità* (forse proprio perché una comunità in precedenza l’ha ampiamente sanzionata e ha ampiamente contribuito a co-costruirla).

3) Il fatto che, per valorizzare un’esperienza privata evidentemente problematica (l’adozione), Wilkomirski trovi una risorsa in una narrazione traumatica *collettiva*, tanto è assestato, valorizzato positivamente, sanzionato pubblicamente il paradigma interpretativo dell’Olocausto. Quel che voglio dire è che Wilkomirski poteva avere ‘ricordi non suoi’ perché la forza degli *habitus* interpretativi relativi alla Shoah era indiscutibile ed era molto disponibile nella nostra enciclopedia. E ‘l’invenzione’ non è solo opera sua: vari soggetti collaborano in un certo senso a costruire questi ricordi: medici, psicanalisti, altri sopravvissuti, rappresentanti delle varie associazioni ebraiche che lo premiano, una rete insomma di soggetti che si muovono concordemente secondo gli stessi abiti. Certo, tutte queste persone agivano nella convinzione che fosse effettivamente una vittima della Shoah, ma in un certo senso questa è una ragione pragmatica e psicologica, non testuale: il racconto che Wilkomirski consegna alle stampe è un racconto *dell’Olocausto*. Il fatto che l’autore non sia effettivamente ebreo lo rende meno *valido* (dove per ‘validità’ intendo un valore di attendibilità e plausibilità non misurate nella corrispondenza ai fatti, ma nella corrispondenza a paradigmi interpretativi, *script* e abiti – appunto – socialmente attestati)? Della rete di soggetti che costituisce questo ‘caso’, l’individuo Wilkomirski è solo un elemento, un nodo, e l’aspetto semioticamente interessante è proprio il gioco degli interpretanti che si mette in moto. I vari attori coinvolti attivano, rilanciano, confermano un insieme di schemi interpretativi che hanno evidentemente uno statuto *sui generis*: sono a disposizione, iper-accessibili e iper-credibili, sono ripetibili e reinterpretabili soggettivamente, sono sociali ma possono andare a costituire l’identità profonda di un individuo – eppure questi saperi così disponibili, che ciascuno può sentire come propri e farne la propria identità, sono manipolabili solo fino a un certo punto (perché poi, infatti, interviene una sanzione sociale che definisce i limiti dell’imbroglio).

Ciò che a mio parere è evidente è che in tutto questo il soggetto (con la sua patologia psichica o il suo opportunismo cinico) è solo relativamente importante, anche se tutto passa attraverso di lui. Wilkomirski ‘porta’ e rilancia degli schemi interpretativi, reinterpreta e assume degli abiti, ma sono gli abiti forse, a portarlo, e farne quel che effettivamente è.

E il processo semiotico che caratterizza tutto ciò non è tanto di condizionamento (del sociale sull’individuale) ma di *costituzione*: un pezzo di enciclopedia sociale si fa immaginazione individuale e va a costituire la soggettività di quell’individuo, mediando tra ripetizione e innovazione semiotica, fra archivio e immaginazione, fra condizioni di possibilità e di dicibilità e concrete disposizioni ad agire.

⁴ Su questo si veda anche Lorusso (2009).

Bibliografia

BARTHES, Roland (1964), *Rhétorique de l'image* (trad. it. ora in *L'ovvio e l'ottuso*, Einaudi, Torino, 1985).

ECO, Umberto (1980), *Semiotica e filosofia del linguaggio*, Einaudi, Torino.

ECO, Umberto (1983), *Corna, zoccoli, scarpe. Alcune ipotesi su tre tipi di abduzione*, in *Il segno dei tre*, Bompiani, Milano, pp. 235-262.

FOUCAULT, Michel (1969), *L'archéologie du savoir*, Gallimard, Paris.

LORUSSO, Anna Maria (2009), *Between reality and truth: new Forms of testimony in Contemporary Autobiographies*, in C. Demaria-M. Dale, eds, *The Genre of post-Conflict Testimonies*, Nottingham, CCCP, pp. 181-198.

NÖTH, Winfried (2010), *The Criterion of Habit in Peirce's Definitions of the Symbol*, in *Transactions of the Charles S. Peirce Society: A Quarterly Journal in American Philosophy*, Winter, 2010, Volume 46, Number 1, pp. 82-93.

PEIRCE, Ch. S. (1931-1958), [CP] *Collected Papers of Charles S. Peirce*, 8 voll., voll. 1-6 ed. by Ch. Harsthorne and P. Weiss; voll. 7-8 ed. by A. W. Burks, Cambridge (Mass.), The Belknap Press of the Harvard University Press.

VIOLA, Tullio (2012), «Peirce and Iconology: Habitus, Embodiment, and the Analogy between Philosophy and Architecture» in *European Journal of Pragmatism and American Philosophy*, IV/1, pp. 6-31.

WAGNER, David (2012), «Peirce, Panofsky, and the Gothic» in *Transactions of the Charles S. Peirce Society: A Quarterly Journal in American Philosophy*, Volume 48, Number 4, Fall 2012, pp. 436-455.