

## Lo schema del cane\*

**Umberto Eco**  
**Maurizio Ferraris**  
**Diego Marconi**

Gli animali hanno delle prestazioni che assomigliano a quelle umane (o, come diceva Leibniz, che «imitano la ragione»), e che sono in effetti quelle che noi usiamo nel novantanove per cento della nostra esperienza. Il cane riconosce il padrone, e lo riconosce sia che abbia il cappello, sia che non ce l'abbia, sia che sia seduto, sia che sia in piedi. Non significa necessariamente che abbia un concetto del padrone (così come sembra esagerato e inutile ritenere che il cane, quando vede il padrone, formuli il giudizio «ecco il padrone»), ma ha sicuramente uno schema che gli serve per il riferimento. C'è dunque uno schema del cane in un primo senso, soggettivo, del genitivo. C'è poi uno schema del cane nel senso oggettivo del genitivo, ne parla Kant: come fa il padrone a riconoscere il cane? È ovvio, lo conosce, è il suo cane, lo ha già visto. Ma, allora, come si fa a riconoscere un cane (un cane qualsiasi, dunque un cane in generale) se non lo si è mai visto? La parola «cane» non serve a niente, ci vuole qualcosa come una figura. Proprio Heidegger, che diceva che gli animali non muoiono, ma decedono, non pensano, e non hanno neanche mani, ma zampe, diceva che pensare è parlare. Le scimmie, che non parlano, non avrebbero una mano. Non è dato di sapere in quale angolo della Foresta Nera ne avesse vista una, probabilmente si sarà trattato di una figura. Ma la cosa sarebbe più complicata con animali meno ovvi, poniamo il dugongo o l'ornitorinco. Come si classifica un ornitorinco? Ci può essere un ornitorinco apriori? Restando al classico cane, si tocca un punto centrale nella *Critica della ragion pura*: «Il concetto di cane indica una regola in base alla quale la mia immaginazione è posta in grado di delineare in generale la figura di un quadrupede, senza tuttavia chiudersi entro una particolare raffigurazione offertami dall'esperienza o in una qualsiasi immagine che io possa rappresentarmi in concreto» (B 180 / A 141). Il problema è che non si vede perché, parlando dei concetti puri dell'intelletto, Kant debba parlare di un concetto empirico come quello di cane. E il sospetto variamente diffuso, sin dai primi tempi della ricezione kantiana, è che l'empirico dovesse avere, nel caso dello schematismo, una funzione trascendentale, e quasi servire da modello per i concetti puri dell'intelletto. Eco, Marconi e io ci siamo stupiti di trovare nei nostri tre libri usciti nel 1997 (rispettivamente, *Kant e l'ornitorinco*; *Lexical Competence*; *Estetica razionale*) questo topos forse inevitabile, insieme ad altri animali (ornitorinchi, dugonghi, delfini, conigli-paperi e agnellini-gatti).

---

\* Articolo pubblicato in *Rivista di Estetica*, n.s., 8, (2/1998), XXXVIII, pp. 3-27. © Rosenberg & Selier. Si ringrazia la Rivista di Estetica per la gentile concessione.

### **Diego Marconi – La scatola nera**

Per quanto riguarda lo schema del cane, le cose per me stanno all'incirca così: una competenza normale sulla parola 'cane' include la capacità di rispondere a domande sui cani, la capacità di rendersi conto che una norma relativa agli animali vale anche per i cani, la capacità di cogliere la contraddittorietà di 'Tutti cani sono ornitorinchi' – tutte capacità che dipendono dal più generale dominio di una rete di parole<sup>1</sup>, che io chiamo 'competenza inferenziale' perché è alla base della capacità di compiere le inferenze dette 'semantiche'. Inoltre, una competenza normale su 'cane' include *altre* capacità, distinte dalle precedenti e irriducibili ad esse: quelle che ci consentono di *applicare* la parola 'cane', cioè di comprare un cane e non un ornitorinco se abbiamo promesso a nostra figlia di regalarle un cane per Natale, di disegnare qualcosa che assomigli a un cane (e sia invece molto diverso da un ornitorinco) se ci viene chiesto di farlo, e così via (*competenza referenziale*). Per queste capacità, e in modo particolare per la capacità di denominazione – la capacità di chiamare 'cane' i cani – è cruciale la nostra capacità di *riconoscere* i cani, cioè di analizzare la scena percettiva mediante procedure che (in generale e salvo errori, distorsioni ecc.) danno esito positivo se nella scena è presente un cane, e altrimenti danno esito negativo. In altri termini, alla parola 'cane' è associato un *algoritmo di riconoscimento*.

Per ragioni su cui mi sono soffermato abbastanza a lungo nel mio libro (Marconi, 1997, pp. 79-82, 145-149), è essenziale che qui si tratti di procedure e non, come nella tradizione empiristica, di *immagini*: ed è questa, a mio avviso, l'intuizione centrale della dottrina kantiana dello schematismo. Tuttavia, Kant aveva identificato solo una delle ragioni di inadeguatezza della teoria empiristica del riconoscimento: quella per cui nessuna immagine è in grado di realizzare le condizioni di applicazione di un concetto, perché ogni immagine è ecceduta in generalità dal concetto corrispondente. In altre parole, l'applicazione della parola 'cane' non può dipendere dal possesso dell'immagine di un cane (nemmeno dell'immagine del *tipico* cane, posto che l'idea abbia senso) perché le proprietà salienti dell'immagine comportano una restrizione indebita rispetto alle condizioni di applicazione della parola: l'immagine di un cane sarà, ad esempio, quella di un animale a pelo lungo, mentre 'cane' si applica anche ad animali a pelo corto. In questo senso le immagini non catturano la generalità che è propria dei concetti.

C'è però un'altra ragione di inadeguatezza, non meno importante, di cui non c'è traccia nelle elaborazioni di Kant. Il problema (evidenziato in epoca contemporanea da Wittgenstein e poi da Putnam) è che *un'immagine non include la sua applicazione*. Che alla parola 'libro' sia associata un'immagine (di un libro, o del libro tipico) non mi dice che cos'è, per quell'immagine, corrispondere alla mia esperienza visiva, o ad una parte di essa; non mi dice, in verità, che cos'è per quell'immagine corrispondere ad alcunché. Le immagini, di per sé, sono solo figure, e le figure non corrispondono a nulla: siamo *noi* che le mettiamo in corrispondenza con qualcosa. Dunque, agli effetti del riconoscimento non basta sostituire ad un'immagine singola un metodo generale per la produzione di immagini, come fa Kant: il riconoscimento di oggetti (o azioni, ecc.) non richiede soltanto che sia generata un'immagine «corrispondente» all'oggetto, o alla

---

<sup>1</sup> O dei concetti soggiacenti. Qui la distinzione non è importante.

nostra percezione dell'oggetto, ma richiede anche che quell'immagine sia *riconosciuta* come corrispondente all'oggetto. Più correttamente, la corrispondenza tra immagine e oggetto o percezione dell'oggetto non può essere data per scontata, ma dev'essere specificato che cos'è, per un'immagine, corrispondere a un oggetto; al livello delle strutture cognitive, devono essere date delle procedure che esplichino la nozione di corrispondenza (A corrisponde a B se e solo se le seguenti procedure associate ad A hanno successo quando sono applicate a B)<sup>2</sup>.

Quindi, per dar conto del riconoscimento bisogna supporre che ad una parola (come 'cane') sia associato non tanto un metodo generale per la produzione di immagini (immagini che non si saprebbe poi come applicare all'*output* della percezione), ma piuttosto un metodo di *analisi della percezione*: lo «schema del cane» che ci serve non genera immagini di cani, ma integra (in molti modi diversi) tratti percettivi salienti, e ciascuna di queste integrazioni è il riconoscimento di un cane. Non ho la minima idea di come ciò avvenga nella nostra mente, per non dire del nostro cervello, ma la visione artificiale mostra – entro certi limiti – come ciò *possa* avvenire nel caso di un sistema computazionale<sup>3</sup>.

Detta rapidamente la mia, aggiungo un'osservazione per Ferraris e una per Eco. Quasi di passaggio, proprio all'inizio del paragrafo sullo schema del cane, Ferraris asserisce che «Lo schematismo è un caso di vedere-come, e il vedere-come non è un'eccezione percettologica; è la semplice norma del vedere» (Ferraris, 1997, 3.6, p. 344). Chiunque abbia familiarità con Wittgenstein immagina perché questa tesi mi ha colpito: siamo stati istruiti, da Wittgenstein e dalle molte discussioni sul cap. XI della seconda parte delle *Ricerche filosofiche*, a distinguere tra vedere-come e semplice vedere (non ogni vedere è un vedere-come); diciamo, in certi casi, di vedere un rombo come un quadrato in prospettiva, o di vedere due cerchi concentrici come un cappello messicano visto dall'alto; *non* diciamo di vedere un coltello come coltello, o di vedere il nostro cane come il nostro cane. In quei casi, semplicemente vediamo il nostro cane, o il coltello. La distinzione riguarda solo i nostri usi linguistici (*diciamo* così, ma, ammaestrati da Ferraris, dovremmo dire diversamente)? Non mi pare; per lo meno nel senso che, dal mio punto di vista, la distinzione può essere tracciata in modo semplice come una distinzione non linguistica ma cognitiva: nel caso del vedere-come (ma non nel caso del semplice vedere) ci sono *due* procedure di riconoscimento che hanno entrambe successo, anche se una di esse è in qualche modo privilegiata – per esempio perché e la prima ad essere innescata: vedo anzitutto il rombo (riconosco un rombo) ma posso anche vedere la figura *come* un quadrato in prospettiva<sup>4</sup>. Da cui l'interesse dei casi come l'anatra-coniglio di Wittgenstein e, forse, il pupazzo del figlio di Maurizio Ferraris, in cui non c'è una procedura di riconoscimento privilegiata.

---

<sup>2</sup> Entrambi i punti sono discussi più ampiamente. Entrambi i punti sono discussi più ampiamente in MARCONI, *Competenza, riconoscimento e procedure*, in corso di pubblicazione in Atti del Convegno di Napoli della Società Italiana di Filosofia del Linguaggio, a c. di S. Gensini (leggibile in Internet, <http://www.vc.unipmn.it/profs/marconi.htm>). [N.d.R. Attualmente in MARCONI (1998)].

<sup>3</sup> Cfr. ad es. PATERNOSTER e MEINI (1996, pp. 1-2, 37-48).

<sup>4</sup> Si potrebbe sostenere che ci sono *sempre* non solo due ma *molte* procedure di riconoscimento che hanno successo: qualcosa è riconosciuto come un cane, un mammifero, un animale, un essere vivente ecc. Ma, a parte il fatto che le indagini sui *basic concepts* sembrano indicare che non sia così (cioè che non è altrettanto appropriato parlare di riconoscimento nel caso di mammiferi, animali ecc.), si tratterebbe comunque di procedure non *alternative*, come invece nel caso del vedere-come.

A livello cognitivo, non ogni vedere è un vedere-come. Che cosa vuoi dire Ferraris, quando caratterizza in generale lo schematismo come un vedere-come? Che ogni atto percettivo (visivo) ha un contenuto determinato (vedere *un cane*) o che ogni atto percettivo è un atto di riconoscimento (identificare come tale un cane vedendolo)? Entrambe le alternative sono difficili da precisare, e chiamano in causa gli intricati dibattiti sul contenuto non concettuale della percezione, e in generale sul rapporto tra linguaggio, concetti e percezione; troppe cose, e troppo difficili, per occuparsene qui.

Per Eco, ho un problema metodologico generale. Eco dichiara di non volere «mettere il naso nella scatola nera dei nostri processi mentali o cerebrali» (1997, p. 104). A me pare che, se si perseguono gli obiettivi teorici di Eco, bisogna mettercelo, quel naso; e che certi aspetti meno convincenti del suo libro dipendono proprio dal mancato confronto con la psicologia e le neuroscienze. Vorrei che fosse chiaro che non sto sostenendo che qualsiasi teorizzazione sul linguaggio deve realizzare quel confronto; sto sostenendo che esso è indispensabile per formulare qualsiasi ipotesi *sui processi cognitivi*, che riguardino il linguaggio o la visione o il ragionamento aritmetico. Altrimenti si finisce per parlare non di processi cognitivi, ma della struttura di certi campi di discorso (per esempio, non del ragionamento aritmetico ma dell'aritmetica), popolando però la scena teorica di enti e processi puramente speculativi, che vengono imputati alla mente senza che si cerchi di riscontrarli con quel che sappiamo della mente; si fa cioè – per usare un termine di Putnam – della «parascienza».

Questo è ciò che avviene, secondo me, nel caso della nozione di «tipo cognitivo» [=TC] proposta da Eco. I TC sono introdotti all'inizio come strutture cognitive deputate al riconoscimento di cose come i cavalli (nei miei termini, essi mediano la competenza referenziale su parole come 'cavallo') (*ivi*, p. 111). Poco dopo, però (*ivi*, p. 132), viene loro attribuita anche la funzione di produrre immagini o figure, e si parla di «costruzione e identificazione» di una figura<sup>5</sup>. Inoltre, i TC non si limitano a mediare la competenza referenziale attraverso il riconoscimento di forme, ma includono le informazioni che consentono di identificare qualcosa a partire dalle sue *azioni* («In un rito di ordinazione un vescovo e in una partita di calcio l'arbitro sono riconoscibili da quello che *fanno*», *ivi*, p. 144); un'identificazione che richiede «un riferimento a un quadro di regole culturali» (*ivi*, p. 139). Non basta: ci sono TC per ogni modalità percettiva (per esempio TC acustici, che ci consentono di riconoscere la *Quinta Sinfonia*), e ci sono TC individuali (un TC per mia moglie, ad esempio, e non solo un TC per le donne in generale).

Ora, non c'è dubbio che in tutti i casi citati da Eco (gli arbitri, la *Quinta Sinfonia*, mia moglie, i cavalli ecc.) si parla, del tutto appropriatamente, di «riconoscimento»; ma questo non implica affatto che sia sensato postulare un unico tipo di struttura cognitiva – il TC – che è all'opera in ciascuno di questi casi di riconoscimento. Postulare una tale struttura in assenza di qualsiasi riscontro psicologico equivale a proiettare «dentro la testa» l'uso comune della parola 'riconoscere'. È un po' come se uno sostenesse che il corpo umano contiene un organo, detto «elaboratore di risorse vitali» (ERV), il quale si incarica di estrarre dall'ambiente ossigeno, zuccheri e altre sostanze utili e di arricchirne il flusso sanguigno. È certamente vero che il no-

---

<sup>5</sup> Nel mio libro (1997, pp. 69-70) cerco di far vedere come i dati neuropsicologici indichino che applicazione (compresa la capacità di generare immagini) e denominazione (compresa la capacità di identificare figure) sono capacità diverse, anche se condividono certe strutture di dati.

stro corpo estrae quelle sostanze dall'ambiente (ed è anche vero, volendo, che l'estrazione avviene *nel* nostro corpo) e che il flusso sanguigno ne viene arricchito, ma non c'è nessun singolo organo che svolga quella funzione – e in realtà non c'è nemmeno una singola *funzione*. L'ERV è l'ipostasi speculativa di un insieme di funzioni, che ci sono mille ottime ragioni per identificare e descrivere separatamente (si sono evolute separatamente, sono realizzate da organi materialmente distinti e separabili, sono in parte dissociabili, ecc. ecc.). Ed è importante notare che, per rendersi conto che l'ERV non esiste, non è indispensabile l'anatomia (anche se, certo, qualche utile suggerimento lo dà): basta rendersi conto che, almeno per un po', si può respirare bene e digerire male o non affatto, o viceversa.

Analogamente, i tipi cognitivi di Eco sono ipostasi di un insieme di funzioni cognitive distinte, e per rendersene conto non è necessaria la tomografia a emissione di positroni. Basta riflettere sul fatto che si può essere perfettamente in grado di chiamare 'cavallo' un cavallo e invece del tutto incapaci di disegnarne uno, o anche di immaginarne uno<sup>6</sup>, o che si può perdere la capacità di associare una forma e una funzione o classe di funzioni, pur conservando la capacità di riconoscere quella forma; e così via.

### **Maurizio Ferraris – Raddrizzare le gambe ai cani**

Davvero o si dice come vanno esattamente le cose, oppure si sta zitti? Se così fosse (e non è escluso), sarei costretto ad abbandonare subito la partita. Eppure, anche senza essere sicuri di aver trovato una chiave di volta o una risposta definitiva, non tutte le risposte si equivalgono, per esempio nel caso di Kant, che, come ricorda Marconi, ha illustrato la referenza in modo più soddisfacente di molti teorici contemporanei, anche se poi sul più bello fa dipendere tutto da un mistero deposto nelle profondità dell'animo umano. Doveva star zitto anche lui?

Quello che mi sembra interessante nello schema del cane è il fatto che trattando di schematismo dei concetti puri dell'intelletto Kant venga a parlare dello schema di un concetto eminentemente empirico, quello del cane, ossia di ciò che nel § 59 della *Critica del giudizio* chiamerebbe un esempio. Come sappiamo, lo schema in Kant rientra in un ambito complesso che comprende tre termini: lo schema dei concetti empirici (l'esempio); lo schema dei concetti puri (lo schema «vero e proprio»); lo schema delle idee della ragione (il simbolo). A rigore, si dovrebbe considerare anche un quarto tipo di schema, il numero, che però non ha, almeno nella prospettiva di Kant, una materia residuale, per cui può procedere per pura costruzione e non è una ipotiposi. Qui si apre un discorso troppo ampio per trattarlo qui; ma, restando alla tipologia della *Critica del giudizio*, credo che si possa dire che *nessuno* dei tre tipi canonici di schemi può prescindere dall'empirico. Questo è molto chiaro nell'esempio e nel simbolo. Nel primo caso, una immagine determinata vale per tutta una classe (o anche per più classi: esempio di cane, esempio di dobermann ecc.); nel secondo caso, il sensibile fa segno verso una idea della ragione di cui non abbiamo propriamente idea (chiara e distinta in tutte le sue note; è solo un vago principio teleologico) e che per definizione eccede ogni rappresentazione determinata. Non sappiamo davvero che cosa sia la fedeltà, ossia che cosa significhi esattamente essere fedeli, mentre sappiamo che cos'è la

---

<sup>6</sup> Vedi ancora MARCONI (1997, p. 68).

sostanza; per cui io potrò simboleggiare la fedeltà, per esempio, prendendo lo stesso dobermann di prima, e portandolo ad esempio di fedeltà da cui gli uomini avrebbero tanto da imparare. Vorrei far notare che nel caso dell'esempio non meno che in quello del simbolo gli stessi motivi che possono essere adottati per sostenere che il concetto eccede l'immagine sono anche motivi che possono essere usati per dimostrare che l'immagine eccede il concetto; difatti il dobermann in questione non vale solo come esempio di caninità, ma anche come simbolo di fedeltà. Non restano che gli schemi veri e propri, ossia quelli che riguardano l'applicazione dei concetti puri dell'intelletto. Ora, mi pare che i concetti puri vadano semplicemente presupposti, al modo in cui nulla è nell'intelletto che non fosse prima nei sensi, tranne l'intelletto (ossia la possibilità di ritenere, quello che Kant designa come unità sintetica dell'appercezione); il che significa anche che ogni schema di concetto puro comporta la sua applicazione semplicemente perché è già applicato, ed è ricavato per astrazione (dando vita prima al giudizio, poi alla categoria; già Hegel ironizzava sulle dodici categorie che Kant si trova «belle e fatte», e sebbene Kant biasimi Aristotele perché ha trovato «rapsodicamente» le categorie, è difficile non pensare che le categorie di Kant sono in buona parte quelle di Aristotele, non trovate rapsodicamente solo perché tratte da Wolff). Io vedo la cera solida e odorosa, poi riconosco che è ancora cera quando è liquida e inodore; ma all'esempio di Cartesio si potrebbe opporre quello del re del Siam fatto da Locke, che non riteneva che il ghiaccio fosse acqua solida solo perché al suo paese non ne aveva mai visto. Si dirà: questi sono semplici esempi empirici; ma, per l'appunto, sfido a trovare un concetto senza esempio, cioè senza una qualche immagine (abbiamo anche una immagine, sia pure molto inadeguata, del cerchio quadrato o del nulla).

Se le cose stanno in questi termini, la «mia» ipotesi è che la nozione di *esempio*, ossia di un caso singolo che si autotrascende, costituisca la radice comune dello schema del cane nel senso soggettivo e oggettivo, e che ciò che Kant dice dello schematismo possa essere ricondotto a quella che in *Estetica razionale* chiamavo «esemplarità dell'esempio». L'uso della parola «esempio» mi sembra da questo punto di vista indicativo, e se lo richiamo brevemente non è nella convinzione che l'etimo custodisca dei segreti, bensì perché credo che l'uso di una parola sia fenomenologicamente significativo. Da una parte, l'esempio è qualcosa di comunissimo, l'esempio di un oggetto; dall'altra, è straordinario, come nell'espressione «dare l'esempio». E la stessa duplicità in opera nel «campione», nel «tipo» (e nel «tipico») e nel «modello». Così, per esempio nel tedesco *Muster*, che è il modello come facsimile, ma che sta all'origine di «mostro», proprio perché questa esibizione, per domestica che sia – per esempio, l'immagine del bancomat usata per illustrare la procedura da seguire –, è comunque mostruosa, cioè mostra non solo se stessa, ma anche qualcosa che la eccede. Il *Muster* del bancomat sarebbe, nel lessico kantiano, una ipotiposi, e precisamente quel tipo di esibizione di un *subjectum sub abspectum* che riguarda i concetti empirici; ma fino a che punto un empirico che eccede se stesso resta semplicemente empirico? Kant, nella *Metafisica dei costumi*, sottolinea la differenza tra il *Beispiel*, come caso di una legge, e l'*Exeinpel*, come caso che, in modo riflettente, può dar vita a una legge. Ma, per l'appunto, non è facile dissimilare l'ordinario dallo straordinario, così come il giudizio determinante dal giudizio riflettente. Qualcosa è insieme un caso di una legge data, passibile di un giudizio determinante («ecco una penna»), e uno schema di riconoscimento («cerca una penna come que-

sta»). In forma ancora più interessante, perché un caso singolo sinora non classificato possa diventare il principio di una legge, è necessario che acceda a una qualche esemplarità; è il caso che Kant fa valere per le opere d'arte (il caso singolo che si pone all'inizio di un canone, il capolavoro per contrapposto, per esempio, alla letteratura che con tanta esattezza si chiama «di genere»); ma potrebbe valere benissimo per l'ornitorinco. Ora, se cerchiamo di riconoscere che cosa tenga insieme tutte queste prestazioni (essere un caso qualsiasi, essere un principio di riconoscimento, porsi all'inizio di una legge) vedremo che è una dimensione essenzialmente teleologica. L'esempio si presta all'imitazione, o *a quella specifica forma di imitazione che consiste nella applicazione* (ritornerò tra poco su questo punto). A voler giocare un po' con la lingua, nell'esempio sembra deporsi l'ambiguità del mezzo (che è insieme una parte, un giunto, e uno strumento per un fine) o dell'elemento (che indica insieme l'atomo, la parte, e l'etere, il contesto entro cui questa parte si dà). Ma, per tornare ai classici problemi di teoria della conoscenza, mi sembra che l'esempio abbia i caratteri della singolarità e della universalità che troviamo nel «diagramma» con cui Berkeley propone di risolvere il problema delle idee generali non risolto da Locke, ossia nel caso singolo cui si associa una universalità; e, come sottolineo varie volte nella *Estetica razionale*, dal diagramma al monogramma di Kant, ossia allo schema, il passo è breve, posto che ci sia un passo. Lo schema è infatti, insieme, la rappresentazione della struttura di un singolo una volta che si siano tolte le sue particolarità più o meno accidentali (poniamo, lo schema del libro) e una struttura predisposta per una azione (per esempio, lo schema di un allenatore per la propria squadra di calcio). In questo senso, e di nuovo non mi sembra che l'affinità sia puramente accidentale, abbiamo a che fare con qualcosa che è insieme un precedente dato e un modello per una azione a venire, come avviene nella nozione di «traccia», che è insieme ciò che resta di qualcosa (le tracce di una civiltà ecc.) e ciò che è predisposto per una esecuzione (come quando si dice «la traccia di un discorso»). Ora, l'aspetto di gran lunga più interessante nell'esempio è che l'eccellenza della sua esemplarità consiste nella banalità, nell'essere, per l'appunto, straordinario in quanto assolutamente normale, per cui un esempio abnorme non sarebbe affatto un buon esempio; è il motivo per cui Kant sostiene che non si deve prendere Cristo come esempio di vita morale (perché allora tutti sarebbero inadeguati, e assolti); ed è il motivo della mostruosità dell'ornitorinco, che sembra fatto con i pezzi di altri animali, dunque dovrebbe incarnare in sommo grado l'«idea normale» dell'animale, e invece mette in imbarazzo gli zoologi. E, nella fattispecie, li costringe a passare da un giudizio determinante a un giudizio riflettente (o forse a mostrare come ogni giudizio determinante non sia che un giudizio riflettente di cui si sono dimenticate le origini).

Il caso dello schema del cane nella *Critica della ragion pura* si può spiegare solo in forza della molteplicità che ho cercato di abbozzare, altrimenti non si capirebbe in che senso (e sicuramente è un lapsus, almeno rispetto all'assetto esplicito della dottrina kantiana) Kant possa asserire che io ho sia lo schema della sostanza come permanenza di qualcosa nel tempo (ossia di un concetto *apriori* che per lui va presupposto all'esperienza) sia lo schema del cane (ossia di un concetto che difficilmente, a meno di presupporre un sistema di idee innate molto più dettagliato che nei nostri sogni più avventurosi, potrà essere presupposto all'esperienza). E, anche qui, abbiamo a che fare con una certa duplicità. Da una parte, io non posso avere il concetto di sostanza puramente *apriori*, ossia prima dell'esperienza di una qualsiasi sostanza. Ciò che Kant dice delle leggi

dell'intelletto è in effetti da riferirsi alle leggi dei sensi, ossia al fatto che io, senza aver letto Aristotele, riconosco una sostanza nella cosa ferma e apparentemente solida che mi sta sotto le mani o davanti agli occhi. Tanto è vero che io posso avere tutte le convinzioni filosofiche contrarie di questo mondo (oppure, ed è più significativo, posso non avere proprio nessuna convinzione filosofica), e i sensi mi diranno sempre che c'è una sostanza, al punto che dovrò per esempio dedicarmi alla meditazione trascendentale per convincermi che la sostanza è una mera apparenza, ovvero un inganno *non dell'intelletto, ma dei sensi*. Quanto dire che, se il principio è *apriori* e trascendentale, lo è solo nella misura in cui riguarda i sensi e non l'intelletto (posto che questa distinzione possa davvero tenere), dunque – e questo Kant lo riconosce tranquillamente – sorge *insieme* all'esperienza sebbene in via ricostruttiva vada *presupposto* ad essa. Così, per esempio, nel tracciare una linea io ho insieme la linea e l'unità della coscienza nel concetto della linea. Non credo che questa circostanza sia una destituzione del trascendentale, e mi pare che anzi sia la sola condizione per un autentico trascendentale. Una eventuale scissione tra *apriori* e *aposteriori* non garantirebbe la purezza dell'*apriori* ma ne farebbe qualcosa di determinato dall'*aposteriori*, dunque qualcosa di puramente empirico e costituito. Un trascendentale che fosse puramente *apriori* e analitico non sarebbe un trascendentale più puro, ma non sarebbe affatto un trascendentale, risulterebbe meramente empirico. Non determinando l'esperienza (o quantomeno non ampliandola), apparirebbe in realtà come *determinato* dall'esperienza, ossia si collocherebbe in un ambito già costituito (è un *fatto* che gli scapoli non sono ammogliati). In altri termini, il «quasi-trascendentale» di cui stiamo parlando sotto il titolo della esemplarità dell'esempio assicurerebbe la sola costituzione possibile del trascendentale<sup>7</sup>.

---

<sup>7</sup> Vorrei fornire alcune pezze d'appoggio. In apparenza, non c'è nulla di più discosto dalla filosofia trascendentale dell'argomento della *tabula rasa*. Ma noi possiamo spiegare tutta la filosofia trascendentale proprio attraverso il modello della *tabula*. I concetti dell'intelletto «scaturiscono puri e senza mescolanza dall'intelletto come assoluta unità» (B 92 / A 67). Non è affatto escluso, esattamente allo stesso modo in cui la *tabula* non è nell'esperienza. Molto più problematico sarebbe però pensare che questi principi siano attivi e attuali senza sollecitazioni esterne (se lo si pretendesse, l'obiezione di Locke a Cartesio sui bambini e gli idioti varrebbe molto severamente). Kant sostiene apertamente che le forme della conoscenza (sia sensibile sia intellettuale) vengono poste in esercizio «solo in occasione della materia» (B 118-19, A 86-87). Kant ha a lungo dubitato della possibilità di giudizi sintetici apriori, e nel corso degli anni Settanta (cfr. *Reflexionen*, nn. 290 e 500) aveva osservato che tutti i giudizi analitici sono razionali, mentre tutti i giudizi sintetici sono empirici. Il punto può essere questo: realmente empirico e aposteriori si equivalgono? Non ci può essere un empirico apriori? Non è forse proprio quello che l'empirismo (ma non solo quello) aveva considerato sotto il titolo della *tabula rasa*? La tesi secondo cui trascendentale non è ogni conoscenza apriori, ma solo quella per il cui tramite conosciamo «che e come» delle intuizioni o dei concetti («rappresentazioni» nel senso di «ri-presentazioni») sono possibili solo apriori (B 80-81 / A 56-57) non è tanto un atto per cui il trascendentale rappresenta una sfera entro l'apriori, ma, piuttosto, il segno di una non-coincidenza per cui ci possono essere dei trascendentali che non coincidono esattamente con l'apriori (il che è parzialmente il caso della *tabula*). La logica trascendentale è incatenata all'empirico sotto due punti di vista: 1. è sottomessa al tempo, il tempo alla traccia, la traccia allo spazio; 2. presuppone che in qualche modo la conoscenza sia già sempre avviata, se è vero che la condizione di questa conoscenza pura presuppone che degli oggetti siano dati (B 87 / A 62). Che ci sia una differenza tra l'immagine come oggetto e il monogramma come funzione esemplare è abbastanza pacifico. Che questo assomigli piuttosto a un metodo, ossia a un sistema di tracce, è anche del tutto plausibile. Che esso debba precedere l'esperienza è viceversa molto più problematico. In fondo, aposteriori significa per Kant che l'oggetto rende possibile la rappresentazione (B 124-5, B 92); e allora non c'è conoscenza che non sia empirica (secondo l'assunzione fondamentale di Kant). Che la rappresentazione renda possibile l'oggetto, secondo il carattere dell'apriori descritto nello stesso luogo, è

Questa considerazione mi pare che spieghi due punti. In primo luogo, in che modo si dia uno schema dei concetti empirici, e in che senso l'esempio sia il principio per cui si possono costituire anche i concetti puri dell'intelletto, e non l'inverso. In secondo luogo, si capisce anche in che modo si possa dare lo schema del cane nel senso soggettivo del genitivo, ossia in che modo i cani, che forse non hanno concetti, sicuramente hanno schemi, ossia hanno una percezione che non si riduce al vedere, ma anche al vedere come, ossia consente di riconoscere la lepre sotto diversi aspetti, sia ferma, sia in movimento, sia scuoiata in cucina.

Fatte queste prolisse premesse, cerco di rispondere a Marconi. Per quanto riguarda il «vedere come», non voglio certo raddrizzare le gambe ai cani, né mi illudo di poter riformare il vocabolario o la lingua italiana suggerendo l'ingombrante sostituzione di «vedere» con «vedere come». Vorrei però osservare che il fatto che non dica «vedo quel cane come un cane» nasce dalla stessa ragione per cui io non dico «ecco un cane sul fondo della mia retina» ma «ecco un cane nel cortile». Potrei benissimo, se lo volessi (se fossi molto accurato o, meglio, pedan-

---

ancora più incomprensibile. In che senso una *rappresentazione* potrà rendere possibile un oggetto? Al massimo, può farlo una *ri-presentazione*, ma questo equivale appunto a dire che il trascendentale è la *tabula*. Ed è del resto ciò che intende Kant, quando sostiene (B 132) che la rappresentazione della appercezione pura è l'io penso, ossia quel *cogito* di cui tradizionalmente si è sottolineato che non aveva alcuna immagine, e che sorge solo con qualche immagine di esperienza esterna o contenuto di pensiero. Infatti la rappresentazione in questione non è altro che ciò che assicura la costante unità dell'autocoscienza (B 135), ossia che tutte le esperienze e i pensieri che mi riguardano si depongano sulla mia *tabula*, e non, per esempio, su quella di un altro. Il nocciolo del discorso è impostato nel momento in cui Kant dice che ogni *conoscenza* avviene necessariamente attraverso l'esperienza, e quando, nel capitolo sullo schematismo, fa l'esempio dello schema del concetto empirico del cane. La sintesi, leggiamo nel § 24 di B, è trascendentale e puramente intellettuale, definendo l'unità dell'appercezione. Questo è diverso dal dire che una *tabula* va presupposta a qualunque esperienza, e che dunque non abbiamo esperienza della *tabula*, tanto meno se apriamo una testa? Si tratta di una forma apriori. Anche qui, osta con la descrizione in termini di *tabula*? Effettivamente, noi abbiamo apriori una facoltà (capacità, capienza) di ritenere, esattamente come abbiamo un campo visivo, che ci sembra (forse) che sia rotondo, ma non lo è, e propriamente è amorfo. Dire che la *tabula*, o l'occhio, sono apriori, non osta affatto con quanto si è detto sinora. Il problema è piuttosto che Kant deve sostenere che l'immaginazione è spontanea nella sua funzione produttiva. Ma se fosse davvero spontanea dovrebbe produrre, per esempio, un mondo puramente immaginario; perché si collega proprio a questo mondo? Semplicemente perché effettua una funzione passiva e riproduttiva – ritenere la sensazione, o anche il pensiero, sebbene Kant sostenga che la sintesi intellettuale non abbisogna di immaginazione: ma è chiaro che necessita di memoria (del resto altrove, B 103, A 78, Kant aveva sostenuto che la sintesi in generale è il risultato della immaginazione) – che va presupposta apriori, e dunque non avviene dopo l'esperienza (come forse avrebbe detto Hume), bensì *con* l'esperienza, e, più precisamente, un istante prima (giacché altrimenti l'esperienza non sarebbe possibile; ma è solo come dire che il bersaglio preesiste alla freccia). Del resto, Kant fa molte affermazioni parzialmente contraddittorie. Per esempio, scrive che la stessa funzione che unifica le rappresentazioni in un giudizio dà unità alle rappresentazioni in una intuizione, ed è un concetto puro dell'intelletto (B 104-105, A, 79), di modo che la sintesi, che talora attribuisce alla immaginazione, altre volte la attribuisce all'intelletto (e ovviamente ai sensi, diremmo al modo della *koinè aisthesis* aristotelica). Il punto è piuttosto che Kant sostiene che le categorie sono desunte dai giudizi (ossia da delle sintesi), e che questo avviene apriori e non in forma rapsodica. Questo è per l'appunto ciò che appare difficile da concedere a Kant, perché, nel momento in cui ha detto di star descrivendo l'esperienza nostra o di esseri simili a noi, ha per l'appunto già determinato l'aposteriorità dell'apriori (o meglio, una certa apriorità relativa). Potremmo dire che un cieco manca di quella funzione apriori della visione che per il vederne è, per esempio, la retina? No, semplicemente manca di un organo di senso. L'affermazione di Kant del non avere tratto nessuna delle categorie da elementi della sensibilità, diversamente da Aristotele (B 105, A 79-80) va dunque semplicemente inteso nel senso (per esempio del *Teeteto*) secondo cui non è con i sensi che diciamo che qualcosa esiste o meno.

te), dire «vedo un  $x$  come un cane» (che inoltre, per deficienza di cultura zoologica, non riesco a specificare come bassotto o dobermann). Sarebbe la situazione illustrata da Austin in *Sense and Sensibilia*: solo un pedante (o, più esattamente, uno scettico) direbbe «mi pare che quel fiore color rosso possa essere considerato, sotto certe condizioni, un geranio», oppure «vedo nel dodicesimo specchio del telescopio l'immagine di Sirio»; semplicemente, dico «ecco un geranio» o «vedo Sirio». Ora, come non è difficile, solo che si sia coscienziosi, passare da «ecco un cane» a «vedo un cane» (che comporta qualche scetticismo: «pare a me che ci sia un cane; che lo sia davvero, non saprei»), così non è difficile passare – solo che si sia pedanti, o filosofi trascendentali in servizio – da «vedo un cane» a «vedo un cane come un cane»; dipende dall'atteggiamento che si prende, che nel primo caso sarebbe quello della certezza sensibile, nel secondo quello del dubbio metodico, e nel terzo, per l'appunto, quello della filosofia trascendentale. Non mi preoccupa più di tanto l'obiezione per cui se si assimila «vedere» e «vedere come» noi non saremo mai sicuri di vedere, e potremmo sempre sospettare di vedere come; proprio perché empiricamente noi sappiamo distinguere, in genere e senza difficoltà, tra vedere e vedere come, non vedo niente di male nell'identificare trascendentalmente la visione e la visione-come (allo stesso modo che, idealmente, la percezione e il fantasma non si distinguono, giacché in ambo i casi si tratta di *eidōs aneu tes hyles*).

Il quesito che vorrei suggerire a Marconi, specie in riferimento alle considerazioni svolte alle pp. 145-149 di *Lexical Competence* è in qualche modo l'altro lato del ragionamento condotto sin qui. Il punto è in breve questo: siamo sicuri che l'immagine (empirica) non includa la sua applicazione (cioè sia trascendentale)? Fino a che punto Kant latita su questo aspetto? Che cosa significa esattamente spiegare l'applicazione di uno schema? Qui i problemi sono due, e riguardano, per l'appunto, l'applicazione e l'immagine.

Quanto al primo aspetto: siamo certi che, parlando di applicazione, non si stiano confondendo due istanze, quella per cui (ad esempio) si spiega l'apprendimento della lingua madre e quella che spiega l'apprendimento di una seconda lingua? Noi ci troviamo dapprima nella situazione in cui i concetti e i percetti sono attaccati (è lo stadio a cui allude Aristotele all'inizio del *Perì hermeneias* quando dice che le parole sono «uguali alle cose»), poi spieghiamo come, a partire da questo schema o da questa radice comune, si possano definire dei concetti e dei percetti. Questo è un tipo di problema, che per l'appunto ha a che fare con il mistero depresso nelle profondità dell'anima umana, che non si può spiegare, secondo me, guardando nella scatola nera, perché ci si troverebbe esattamente quello che ci si è messo, ma che si può descrivere e raffinare fenomenologicamente. Poi c'è un altro problema, molto diverso, quello di come, a partire da questa competenza primaria, si può per esempio far capire a uno che non ha mai visto un computer come è fatto (e allora gli si dirà che è una macchina per scrivere più un televisore) oppure fare una mappa per arrivare a una festa in campagna ecc. È in generale, per l'appunto, la differenza tra imparare la lingua madre e un'altra lingua. L'ambiguità dello schematismo è che da un lato, un po' con lo stile degli studi di quel tempo sull'origine delle lingue, spiega come di fatto ci riferiamo al mondo (e questo riguarda la funzione dello schema come sussunzione), e dall'altro spiega come di diritto ci riferiamo al mondo senza cadere nelle dottrine di Hume (e questo riguarda la funzione dello schema come costituzione dell'esperienza). Ora, se prendiamo questa seconda versione, Kant dovrebbe spiegare lo schematismo dicendo che, per esempio, io prima penso il concetto di

sostanza, poi vado a prendere lo schema della permanenza di una cosa nel tempo, e quindi la applico al mio tavolo. Ma ciò che accade, secondo la prima versione, è che, quando tocco il mio tavolo, attivo insieme il percetto di qualcosa che resiste e il concetto di sostanza. In un certo modo, porsi il problema della applicazione è piuttosto intempestivo, perché l'applicazione ha già avuto luogo, e chiedersi come avvenga l'applicazione equivale a chiedersi, mentre parliamo, come dovremmo fare per emettere dei suoni in modo tale da parlare. È da notarsi però che anche con una versione in apparenza più empiristica (gli schemi nascono *con* l'esperienza) non si è ancora detto che gli schemi nascono *dall'*esperienza, o vi si identificano, e qui mi sembra per l'appunto che l'opposizione di Kant a Hume mantenga la stessa validità della obiezione di Leibniz a Locke (nulla è nell'intelletto che non fosse prima nei sensi, tranne l'intelletto); empirico e trascendentale sono due parallele, cioè non sono identici. Per quanto poi riguarda le immagini, non sono affatto sicuro che siano necessariamente più determinate dei concetti (mentre mi pare che siano meno determinate dei percetti, o, più esattamente, degli individui percepiti). L'immagine può essere oggetto di contemplazione (teorema) e strumento per la memoria (mnemoneuma), e questo significa che è almeno due cose. Quando scrivi che «le immagini, di per sé, sono solo figure, e le figure non corrispondono a nulla: siamo *noi* che le mettiamo in corrispondenza con qualcosa» sostieni una cosa verissima, ma forse un po' ampia e platonica; non è forse quello che dice Socrate a Fedro, che le immagini sembrano vive, ma quando le interroghi mantengono un maestoso silenzio? Socrate pensa che il vero *logos* è quello scritto nell'anima di chi apprende, e che sa a chi rispondere e a chi tacere, ossia suppone che da una parte ci sia un polo assoluto della intenzionalità, e dall'altro l'ambito delle cose e degli strumenti inerti. Ma siamo sicuri, intanto, che tutte le cose si adattino a diventare degli strumenti, che uno strumento valga l'altro, che non possa determinare il fine almeno quanto ne è determinato (per questo i mezzi giustificano i fini almeno quanto l'inverso), e che insomma da una parte ci sia un polo assolutamente intenzionale e dall'altro un mondo inerte? E allora perché, poniamo, si dice che l'occasione fa l'uomo ladro, e che *si vis pacem para bellum* è un motto ipocrita perché una volta che gli arsenali saranno pieni proprio allora si farà la guerra? Se si ha una macchina si finisce per *aver voglia di* andare al mare, incolonnandosi per ore, e tenersi lontani dalle tentazioni (che sono altrettante intenzioni) significa tenersi lontani dai mezzi per realizzarle. Si potrebbe anche sostenere che le automobili non servono a niente, e siamo noi che le guidiamo; ma questo non vuoi dire che si può guidare una zucca allo stesso modo in cui si guida una automobile. Tornando al nostro problema (ma è chiaro che lo schema ha un carattere eminentemente tecnologico), io sarei personalmente più tenero con le immagini, che con, per esempio, le banane *in quanto tali*; le prime, infatti, hanno la caratteristica di essere, oltre che delle cose, anche delle immagini di cose utilizzabili tecnologicamente (e sia pure in un'arte nascosta), allo stesso modo che un ramo può anche essere una leva. Prendi la tipologia che Heidegger propone in *Kant e il problema della metafisica*: la foto di una maschera mortuaria mostra tante cose: la faccia del defunto, come è in generale una maschera mortuaria, come è in generale una fotografia. Questa considerazione discende direttamente dall'analisi del simbolo in Hegel: l'immagine del leone può rappresentare questo leone, un leone in generale, la forza e la regalità. E qui si può tornare alla questione applicativa, dove vorrei dire che le immagini contengono la regola della loro applicazione, solo che ci si intenda su questo punto, e cioè che l'immagine

non ci insegna *come* applicarla, ma ci dice *che* dobbiamo applicarla, perché si riferisce a qualcosa che non c'è *in quanto tale*; ed escluderei poi che quanto al «come» ci sia una sola via. Personalmente, comunque, piuttosto che di immagini parlerei di tracce, ossia di impressioni che ci rimandano a esperienze precedenti, stimolano delle analogie, richiamano alla mente delle procedure, le quali a loro volta possono essere straordinariamente differenti a seconda degli oggetti, dei soggetti, e persino delle circostanze (se per esempio ci fosse un solo modo per temporalizzare la nostra esperienza, non si verificherebbe l'ovvio fenomeno delle ore che volano o che non passano mai).

Vengo ora alla domanda per Eco. Mi pare che nell'*Ornitorinco* la convergenza tra schematismo e esemplarismo sia pienamente accertata, anzi, costituisca in qualche modo il tema del libro. Il tuo discorso sullo schematismo, infatti, è essenzialmente rivolto alla costituzione di schemi applicati, cioè di esempi: sostieni che se dovessi riscrivere il *Trattato di semiotica generale*, lo faresti a partire dai modi di produzione segnica, e che lo schema fluttua tra l'oggetto immediato e il tipo cognitivo (che è appunto l'esemplarità dell'esempio). E gli apologhi che fai sono essenzialmente riferiti a schemi di concetti empirici (non solo l'ornitorinco, ma il rinoceronte di Marco Polo, i cavalli visti dagli Aztechi ecc.). In 3.6 non ti pronunci sul quesito dell'uovo e della gallina, ossia sulla questione se siano nati prima gli schemi o le cose, ma, appunto, perché si tratta di un mistero che poi, anche se risolto, non chiarirebbe granché. Allo stesso modo, il ruolo ontologico del linguaggio risulta fortemente ridimensionato, e in più punti decisivi. Ma allora perché scrivi, per esempio (Eco, 1997, pp. 38-39), che «l'essere si manifesta sempre e soltanto nel linguaggio»? (potrei citare altre occorrenze); a me non pare: direi che l'essere si manifesta sempre e soltanto come forma, cioè come presenza (sensibile o intelligibile), e non mi pare che il linguaggio intervenga in modo così decisivo nella costituzione della *morphè* (a meno che non lo si usi per indicare qualunque sistema di iscrizione e di ritenzione, e non vedo perché).

Insomma, il mio quesito, nella sua forma più rudimentale suonerebbe così: in più di una occasione sembri sostenere che l'essere ha senso solo quando sia detto in parole, ma è cosa difficile da condividere, perché il senso è una parola meravigliosa, e uno dei suoi due sensi (primo o secondo non importa), quello che ho sbattendo contro un muro, non richiede parole. Nell'economia del tuo discorso, come sempre quando si fa intervenire il linguaggio, equivale un po' a rimediare alla delusione per cui non si è riusciti a svelare l'arcano dello schematismo attraverso l'idea che comunque c'è un ambito, il linguaggio, in cui siamo padroni di noi stessi invece che schiavi di un meccanismo di rimando e di referenza di cui capiamo poco. Ma, intanto, non è necessario sapere come funziona la mano per usarla appropriatamente, liberamente e responsabilmente. E, posto che le cose stiano così, non vedo perché dare tanta importanza al linguaggio. Questo mi sembra un resto di una prospettiva «logocentrica», per cui i segni sono una espressione della coscienza (o, più precisamente, il segno non è che un passaggio o una passerella tra la presenza dell'oggetto e la presenza a sé della coscienza); ma non potremmo dire il contrario? A ben vedere, non c'è un solo motivo per pensare che ci sia una intenzione anteriore alla ritenzione e che venga ad animare il segno come lo spirito anima il corpo. Per esempio, chi ha mai detto che è lo spirito ad animare il segno applicandolo? Beh, in qualche modo (ma non senza problemi e contraddizioni), Platone, Hegel, Husserl; e, almeno in parte, Marconi quando dice che siamo noi ad adoperare le immagini, e tu stesso quando scrivi che l'essere è solo un effetto di linguaggio (*ivi*, p. 14; anche se poi osservi che il

linguaggio è insufficiente a definirlo). Ma è necessario dirlo? Non è possibile, piuttosto, che sia il segno a far sorgere lo spirito? In termini fenomenologici (almeno della fenomenologia rivista da Derrida), l'indirizzarsi è un far segno che precede la coscienza e anche il linguaggio.

Uno potrà dire che, alla fine, in queste cose molto originarie, non cambia molto. Io, però, non ne sono convinto. Qualcosa cambia, se non dal punto di vista teoretico, almeno da quello morale. Dare la priorità a una intenzionalità ideale e a un linguaggio cosciente ci porta a montarci la testa (come avviene in Heidegger: «solo l'uomo parla, solo l'uomo pensa, solo l'uomo ha una mano, solo l'uomo muore, ma l'animale, anche se potesse ridere, avrebbe poco da ridere, perché decede»); e, perciò, ci rende molto più immaterialisti di quanto non vorremmo, ossia ci induce piuttosto perversamente a pensare che le parole, così comode e a portata di mano, «facciano essere» le cose (e magari le facciano anche sparire). Insomma, il riferimento al linguaggio ci «gasa», letteralmente, perché fa dipendere troppo dallo spirito. Ma un conto è pensare, un altro parlare, un altro percepire. Uno dei punti più belli dell'*Ornitorinco* è quando mostri (con l'esempio degli australiani) quanto poco le categorie abbiano a che fare con la grammatica, il che finisce per avere degli effetti devastanti sulle credenze colte circa il fatto che la struttura soggetto/predicato determina la (o è determinata dalla, *everything goes*) struttura sostanza/accidente, per cui chi ha il linguaggio ha la chiave di tutte le cose. Si tratta, da una parte, di una spiegazione che prova troppo (è come dire che il libro della natura è scritto in linguaggio matematico, e piantar tutto lì, senza fare un solo esperimento; nel qual caso è come dire che chi conosce le lettere dell'alfabeto conosce tutto ciò che è nei libri); dall'altra, è una spiegazione che nel dettaglio non spiega niente, perché, se fosse davvero operativa in senso forte, forse uno Hopi non dovrebbe farsi male quando scivola, perché nella sua lingua non c'è la struttura soggetto-predicato, dunque non dovrebbe urtare contro quei fastidiosi *synbebekota* che stanno per terra, e che fanno un male cane (cioè, che anche un cane, con tutto che non parla né in greco né in hopi, dovrebbe provare) perché sono fissati a un robusto *hypokeimenon*.

Parlando di esempi e schemi, di tracce e di segni, si spiega qualcosa di più? In parte, sì (è il senso della perfettibilità della ragione umana a cui mi richiamavo all'inizio), perché, ad esempio, spiega in che modo, senza alcun ragionamento, camminiamo e schiviamo degli ostacoli, e perché un cane battuto fugga (esattamente come farebbe il suo padrone nelle stesse circostanze) alla vista del bastone senza avere (credo) concetti e senza avere (e di questo sono più sicuro) parole. Se poi si ritiene che questo sia ancora troppo poco, ebbene, che cosa darebbe in più l'idea che il linguaggio sia, se non la casa, almeno il *residence* dell'essere?

### **Diego Marconi – Provate a dare in mano una bussola a uno scimpanzé di tre anni**

Non sono sicuro di capire la prima osservazione di Ferraris. Mi pare che mi accusi di sostenere che Kant non spiega l'applicazione degli schemi («Che cosa significa esattamente spiegare l'applicazione di uno schema?»). Se così fosse, mi avrebbe frainteso: nelle pagine citate da Ferraris, io sostengo che Kant non è sensibile a una delle due ragioni per cui *le immagini* – non gli schemi – non possono mediare tra linguaggio e percezione; la ragione in questione essendo, appunto, che non portano in sé la regola della propria applicazione. Kant giustifica il ca-

rattere procedurale della mediazione – la natura procedurale degli schemi – in base alla sola ragione (berkeleyana) della particolarità dell'immagine di contro alla generalità del concetto; mentre – io sostengo – la ragione più importante, di cui Kant non tratta, è l'altra. La ragione, dico, per cui la mediazione tra linguaggio e percezione deve avere natura procedurale.

Quanto alla seconda osservazione di Ferraris, mi vien da pensare che la nostra divergenza dipenda dal fatto che lui dà per scontate certe caratteristiche (presunte) della nostra specie, mentre io ragiono più in generale. Mi spiego. Si può sostenere che esistono «somiglianze naturali»; che per esempio la figura di una pera assomiglia a una pera. Che cosa potrebbe voler dire? Per esempio, potrebbe voler dire che qualunque essere *fatto più o meno come noi* riconosce nella figura l'immagine di una pera (e non, invece, di un cercopiteco o di un sofà). In altri termini, è del tutto possibile che noi siamo fatti in modo tale da realizzare spontaneamente – cioè senza bisogno di un particolare addestramento – certe corrispondenze: può essere che questa capacità costituisca per noi un vantaggio evolutivo non minore della dotazione linguistica. Non saprei, invece, come si potrebbe sostenere che una figura è *intrinsecamente* un'immagine. Per vedere che non è così, basta riflettere sul fatto che, se si dota un computer di un corredo di figure e di un sistema di visione artificiale, non *se* ne fa assolutamente nulla finché non gli si spiega in che modo deve usare la figura per analizzare la scena a cui ha accesso mediante il suo modulo di visione (cioè finché non lo si dota di procedure di applicazione). Quindi, di per sé la figura non dice né *come* applicarla, né *che* dobbiamo applicarla; *a noi*, certo, dice – specialmente nel caso di immagini culturalmente insediate, conformi a certe convenzioni raffigurative ecc., ma forse anche più in generale – entrambe le cose; probabilmente per via di come siamo fatti.

Aggiungo, su questo punto, che il paragone con gli strumenti mi sembra confermare quanto dico. Una volta che qualcosa sia stato identificato come un possibile strumento per uno scopo, che sia uno strumento migliore o peggiore (per quello scopo) dipende da come è fatto, e non da noi. Ma questo non vuol dire che sia «intrinsecamente» uno strumento per questo o quello scopo: provate a dare in mano una bussola a uno scimpanzé di tre anni. Analogamente, ci sono buone immagini di una pera e cattive immagini di una pera; ma bisogna anzitutto che siano trattate come immagini (non come supporto per un bicchiere di coca cola), cioè che si applichi ad esse la categoria di somiglianza e che questa funzioni in un certo modo, cioè determini certe analisi della percezione ecc.

Aggiungo ancora – perché le modalità della discussione mi favoriscono – un'ulteriore replica su *vedere* e *vedere come*. Il punto non è se il semplice vedere sia ridescrivibile esplicitando il suo carattere concettuale; il punto è non perdere la *distinzione* tra il semplice vedere e il «vero» vedere come: tra vedere una forchetta e vedere due cerchi concentrici *come* un sombrero visto dall'alto, o vedere la figura di Jastrow *come* un'anatra piuttosto che *come* un coniglio (sono due casi molto diversi, ma qui non importa). Se si tratta il semplice vedere come un vedere-come, si rischia di perdere la distinzione (che cos'è allora il «vero» vedere-come?), che invece sembra utile. La si può mettere in discussione, naturalmente, ma non mi pare questo quel che vuoi fare Ferraris.

### **Umberto Eco – Cani e spaghetti di mare**

Non dico qualcosa di nuovo osservando che ogni volta che due o tre filosofi (e anche non filosofi) si mettono insieme a chiedersi come accade che conosciamo e

se ci sia un mondo da conoscere, si invischiano in una serie di questioni da cui dopo un poco non sanno più come uscire, talché, come i vecchi tomisti dicevano che non c'è progresso in metafisica, credo si possa dire che non c'è progresso né in ontologia né in gnoseologia. Basta intendere l'espressione «non c'è progresso in...» non nel senso dei vecchi tomisti, e cioè che San Tommaso aveva già risposto a tutto, ma nel modo esattamente contrario, e cioè che nessuno ha ancora dato risposte soddisfacenti e pertanto le domande interessanti rimangono sempre quelle.

Questo per dire che se volessi ingolfarmi in tutte le questioni agitate dai miei due interlocutori (visto che scrivo dopo averli letti – per pure ragioni accidentali si è finito per applicare ancora una volta la regola accademica, per cui il più anziano in ruolo parla per ultimo) non farei altro che aumentare di dimensioni il ginepraio che essi hanno creato (direi più Ferraris, che ha giocato di attacco, che non Marconi, che si è mosso al riparo di qualche catenaccio). Mi limiterò dunque a rispondere a obiezioni rivolte direttamente a me, anziché al Mondo, e con un ulteriore atto di prudenza, ricordando come erano nati certi miei discorsi *monotrematici* (proto attenzione, intendo proprio con la erre) che in qualche misura aleggiano su questa conversazione a distanza.

La quale conversazione non nasce, come sembra a prima vista, dal fatto che noi tre si abbia, quasi allo stesso tempo, tirato fuori la questione dello schematismo kantiano, perché non saremmo gli unici, e non sarebbe casuale, se è vero che nozioni molto affini a quelle di schema circolano abbondantemente all'interno degli studi cognitivi. Direi che il problema che ci accomuna, forse per qualche remota comune origine, e al di là dei partiti filosofici in cui si è militato, è (come ricordava Ferraris a pagina 20 dello scorso numero) che se anche fosse vero che non esistono fatti ma solo interpretazioni, alla fin fine occorrerà pur dire *che cosa* si interpreta, e, nel momento in cui si ritira in ballo questo qualcosa, qualsiasi ontologia cacciata per la porta rientra dalla finestra.

Il che vale anche se per caso ogni cosa che riteniamo un fatto ci fosse già nota per la mediazione di un testo. Anche un testo è un fatto. Ritiro in ballo un vecchio mio argomento (nei *Limiti dell'interpretazione*) contro l'idea che ogni interpretazione sia un fraintendimento: dati due testi Alfa e Beta e una interpretazione Gamma, è possibile decidere se Gamma sia interpretazione di Alfa o di Beta? Se non è possibile, non esiste interpretazione, ma solo produzione di testi senza rapporto tra loro, puro balbettio solipsistico. Se invece è possibile, allora esiste un parametro per discriminare interpretazioni attendibili da interpretazioni inattendibili (perché per dire che Gamma non è una interpretazione di Beta occorre pur sempre affermare che non è Beta la Cosa di cui si parla). Ora è vero che, ragionando in astratto, è possibile sostenere anche che Gamma potrebbe essere a piacere sia interpretazione di Alfa che di Beta, ma nel commercio comunicativo le cose sono molto più semplici: l'*Iliade* di Monti (traduzione liberissima da altre traduzioni, lo sappiamo) è la traduzione dell'*Iliade* di Omero o dell'*Eneide* di Virgilio? Non facciamo gli sciocchi, la risposta è possibile, e chiunque affermi il contrario non sarebbe preso sul serio neppure nel dipartimento di francese di un'università americana.

Tutta questa lunga parentesi introduttiva (si apprezzi l'ossimoro) per spiegare tra l'altro perché un dibattito del genere avviene su una rivista *di estetica*. C'è evidentemente, sia per chi riflette di filosofia del linguaggio e di semiotica, sia per chi riflette di estetica, l'idea che vada presa molto sul serio l'etimologia, e che l'estetica, se pure potrà o potrebbe riguardare il problema del bello o dell'arte, in

prima istanza riguarda anche il momento in cui sensibilmente si percepisce qualcosa (che non è provocazione da nulla, in un periodo in cui si è parlato tanto a lungo di arte puramente concettuale). Interessante ritorno alla primalità della percezione, da parte di persone impegnate da tempo su fronti diversi, segno forse di uno *Zeitgeist* – e molto probabilmente giusta reazione a una sorta di oblio del molteplice dell'intuizione, dopo due secoli di sbronze più o meno idealistico-trascendentali.

Dopo questa premessa, rispondo subito a una prima questione di Ferraris, la più decisiva, perché mi pare che sotto sotto ci sia come una sorta di reazione eccessiva alla sbronza idealistico-trascendentale. Perché dare tanta importanza al linguaggio? Un conto è pensare e parlare e un altro percepire, il cane probabilmente non pensa, certamente non parla, ma percepisce, riconosce il padrone e soffre se sbatte contro il muro...

Una prima risposta richiede che si chiarisca la genesi del mio *Kant e l'ornitorinco*, il quale non è nato come un trattato organico bensì come una serie di riflessioni problematicamente vagabonde. Il saggio sull'essere, che lo apre, è del 1994, quindi anteriore di tre anni agli altri. Naturalmente il fatto che in un giorno del 1994 abbia deciso di riflettere sull'essere ha determinato anche la decisione di scrivere gli altri saggi. E se, sul piano ontologico, avevo deciso di dire che ci sono delle linee di resistenza nell'essere (lo «zoccolo duro») questo non poteva che influenzare le mie conclusioni semiotiche in proposito. Ma le conclusioni semiotiche che ho tratto da queste riflessioni sono, per così dire, metodologicamente indipendenti da quella bella rivelazione. Voglio dire che, se si legge nel mio primo saggio che l'essere è un effetto di linguaggio, si vede che lo dico nel momento in cui sto parlando della storia classica della riflessione sull'essere, da Aristotele in poi, e sto parlando di due questioni assai precise. Una è che l'essere diventa un problema, con Aristotele, quando ci si accorge che (nel discorso comune) *lo si dice* in molti modi (e bastava stare zitti e il problema non sorgeva); l'altra è che l'essere *come problema filosofico*, l'idea dell'essere in quanto essere, nasce solo come effetto di una domanda, perché ci sia dell'essere piuttosto che nulla – o interrogazioni del genere. Sono stato il primo a dire, e proprio all'inizio di quel primo saggio, che l'esperienza del fatto che qualcosa ci sia precede ogni filosofia e ogni linguaggio, è a disposizione degli animali, forse del feto, certo del bambino che viene alla luce, e ho usato come autorità il mio carissimo maestro Tommaso d'Aquino: l'essere è «quod primum intellectus concipit quasi notissimum...».

Ma se questa esperienza rimanesse tale (inespressa) potremmo parlarne (ovvero formulare il nostro rifiuto di parlarne) solo su una rivista di Estetica. E su una rivista di Estetica potremmo rifiutare di parlare di quella esperienza meravigliosa (secondo Ferraris) che si ha sbattendo la faccia contro un muro. Che cosa fare per andare al di là di questa esperienza ancora muta (interiezioni a parte)?

Io non so bene come pensino i cani. Marconi mi rimprovera di non voler mettere naso nella scatola nera degli uomini, figuriamoci in quella degli animali. Ma certo non mi rifiuto di fare esperimenti mentali in proposito, caso mai li faccio in zone franche, e mi permetto di ricordare che nel mio ultimo romanzo, *L'isola del giorno prima*, riprendendo varie speculazioni antichissime, la più recente essendo di Gassendi, ho cercato di chiedermi come pensino le pietre. Né ritengo queste pagine puro gioco narrativo, e attribuisco loro, se pure privatamente, qualche dignità filosofica. Bene, ora vorrei ricordare, a proposito di gno-seologia animale, i cartoni animati di Tweety e Sylvester, dove il canarino, quan-

do scorse da lontano il gatto, dopo un momento di perplessità, dice qualcosa come (cito a memoria) «I thought I saw a pussy cat!».

Qui, per dire come Tweety si muova in modo alquanto antropomorfo, debbo tirare in scena Peirce, e si vedrà che arrivo subito all'esperienza di sbattere contro un muro, solo che ho bisogno che avvenga al buio. Sono in una camera d'albergo, non conosco l'ambiente, mi alzo di notte per andare in bagno e dopo due secondi avverto un dolore terribile. Il dolore in sé è esperienza primaria, credo che si avverta pena, e si gridi, prima ancora di essersi resi conto se questo avviene nella gamba o nell'anca. Siamo alla fase che Peirce chiama di Primità. Immediatamente dopo ho la chiara evidenza che, se sento male, è perché ho urtato contro un corpo estraneo, siamo nell'ambito della Secondità, io e il mondo, qualcosa si erge e piano piano si definisce di fronte a me. Ma siamo ancora alla fase del grido, o del processo stimolo-risposta, quello per cui se la cosa di fronte a me brucia, ritraggo la mano, se urta, mi faccio in là.

Finalmente arriviamo a quella che Peirce chiama la Terzità. Mi dico che probabilmente il dolore è dovuto al fatto che ho urtato contro il comodino, o la sedia, o il divano... Ora so che cosa mi è accaduto, e so come comportarmi in conseguenza. «I positively think I saw a pussy cat». Io (e così mi conduco nel mio *Kant e l'ornitorinco*) penso che ci sia pienezza della percezione, e giudizio percettivo, a questo stadio. Prima ci sono sensazioni, variamente interpretabili. Mi scuso per le autocitazioni, ma sono i miei due interlocutori che mi tirano in ballo. In 3.7.6 parlo di un automobilista che di notte vede due cerchi luminosi che gli vengono incontro. Ricordo che una lepre starebbe a guardarli affascinata, o si muoverebbe in modo così inabile da venire investita, e questo per quanto le sensazioni che essa riceve siano altrettanto «oggettive» delle nostre. Noi non moriamo perché al di là della primità (sensazione fortissima di luce) e della secondità (qualcosa si erge di fronte a me) siamo in grado di passare alla terzità, sulla base di esperienze precedenti: «è una macchina che mi viene incontro», e di lì elaboriamo una serie di movimenti atti ad evitare l'investimento.

In questo momento sono disinteressatissimo a sapere se un cane si comporta nello stesso modo o no: se lo fa buon per lui, si trova a un ottimo livello nella storia dell'evoluzione. Ma, malgrado tutta la buona volontà di Ferraris, qui non stiamo discutendo dello schema (nel senso soggettivo) del cane – e credo si debba una spiegazione ai lettori: un tema che si sarebbe voluto discutere, e magari nei prossimi numeri lo faremo, è la polemica settecentesca e post-cartesiana sull'*âme des bêtes*; ma è chiaro che in questo contesto il tema non è stato ripreso e quindi lasciamolo perdere. Il problema è se questo momento della Terzità sia indipendente dalla Semiosi. E mi pare sia del tutto irrilevante se sia la Semiosi a instaurare la Terzità o la Terzità a instaurare la Semiosi (uovo/gallina), il problema è che il momento della Terzità, che per Peirce è quello del Simbolico, è quello della Semiosi. Se poi questa semiosi non sia linguaggio verbale è questione secondaria, ed ecco perché un cane potrebbe avere la Terzità e dunque la Semiosi, anche se non sa parlare (per i lettori più colti rimando a Java, l'amico di Martin Mystère, che non sa emettere suoni vocali articolati, perché è un neanderthaliano, eppure capisce, pensa, scrive al computer, ed è intelligentissimo), oppure una Terzità diminuita, come Sarah e altri scimpanzé che imparano a esprimersi per segni non vocali ma non a insegnarlo ai loro figli...

La questione importante è che c'è pienezza della percezione quando c'è pienezza di Semiosi (o viceversa). Quando Ferraris dice che il riferimento al linguaggio

«ci gasa» perché «fa dipendere troppo dallo spirito» sembra (contrariamente ai suoi rapporti con l'anagrafe) esprimersi come un collaboratore di *Rinascita* degli anni Cinquanta, per cui ogni richiamo alla convenzione, alla cultura, al linguaggio (a tutto ciò che insomma non fossero rapporti di produzione) suonava idealistico. Ma dire che la pienezza della percezione dipende dal nostro sistema di assunzioni culturali (quindi semiosi, ovvero linguaggio, a seconda delle terminologie) non vuole affatto dire che le nostre assunzioni culturali fanno aggio sul molteplice dell'intuizione (caso mai ne sono la faticosa silloge), ma solo che collaborano a dargli forma intersoggettivamente comprensibile e comunicabile. Senza Semiosi c'è solo Primità e Secondità, avvicino il dito al fuoco, sento bruciare, lo allontano e grido. Fine della scena. Molti animali fanno così e non sappiamo neppure se conservino memoria di quella sgradevole esperienza: le falene sembra di no, i cani sembra di sì, tanto meglio per i cani, si avvicinano alla Terzità più delle falene, che bella scoperta. La Natura è classista, è la cosa più politicamente scorretta che ci sia.

Dire che la ricchezza del molteplice dell'intuizione, per continuare nei nostri rimandi kantiani, viene prima del giudizio percettivo compiuto, vuole certamente dire che il giudizio percettivo non può fare finta che non ci sia quel molteplice, non che il molteplice dell'intuizione sostituisca il giudizio percettivo. Tra il molteplice dell'intuizione e il pieno giudizio percettivo ci vuole qualcosa, puoi non chiamarla trascendentale (e anche a me non piace), puoi non chiamarla Semiosi (chiamala Filippo), ma qualcosa ci deve essere. Tutto qui.

Per il resto siamo d'accordo, in particolare sul fatto che lo schema nasca da un esempio, ma bisogna chiarire una cosa. O si sta facendo della filologia kantiana, e si entra in un casino che non se ne esce più, perché secondo me il modo in cui Kant parla di schema nella prima *Critica* non è quello in cui parla di esempio e di simbolo nella terza, e caso mai nella terza il concetto di schematismo viene preso in carico (e trasformato) da quello di giudizio riflettente. Ma se vogliamo fare filologia kantiana allora getto la spugna, non è il mio mestiere, io di Kant sono solo un lettore, dalla più tenera età, il che significa che, nei termini di una mia antica dicotomia, non intendo interpretarlo bensì *usarlo*.

Cerchiamo allora di capire che cosa si può intendere oggi per schema del cane. Non qualcosa che sta prima dell'esperienza del cane (abbiamo visto che neppure Platone, non dico Kant, avrebbe potuto sostenere un platonismo così estremo, che avrebbe richiesto anche l'idea di ornitorinco come preesistente a ogni viaggio in Australia). Allora diciamo pure che, o dall'esperienza di un bassotto (piuttosto che di un alano) o dalle notizie che ho ricevuto intorno ai bassotti (attento Marconi, questo punto tornerà buono anche nella discussione con te), mi creo un disegno, una serie di istruzioni, per riconoscere vari tipi di cane, dal bassotto al pastore tedesco, riuscendo persino a non confondere un cane pechinese con un gatto d'angora – che a pensarci bene sembra quasi impossibile, basta pensare a un marziano che li veda per la prima volta).

Questa nostra capacità di schematizzare non solo in base a esperienze, ma a descrizioni vicarie, è abbastanza prodigiosa, ma questo prodigio mi incoraggia a sostenere, contro all'obiezione di Marconi (che io dovrei in qualche modo mettere il naso nelle scatole nere del cognitivismo). Certo che come turista ce lo metto, ma come autore di libri di viaggio no. Io non so proprio come accade che dall'esperienza diretta (ostensiva) del dobermann, dalla descrizione verbale del pechinese, dall'immagine disegnata del bassotto, si pervenga a costruire uno schema del cane tale da permetterci di riconoscere anche il labrador e il levriero.

Ma questo avviene. Il mio problema, come vedremo, è di rendere conto di questo processo semiotico. Ma è certo che noi possediamo abilità cognitive tali da farci superare la sciocca querelle filosofica circa il fatto se conosciamo il significato delle parole per ostensione o per definizione (e ci sono cascati dentro personaggi insospettabili, da Agostino a Wittgenstein e a Russell – segno, come diceva mia nonna, che studiano tanto e poi sono più asini degli altri).

Non conosciamo il significato delle parole per pura ostensione. Immaginiamo un bambino che chieda alla mamma che cosa significa *cane* e quella gli mostri un pastore tedesco. Se l'ostensione rimanesse tale, il bambino crederebbe che Pastore Tedesco sia il nome proprio di quell'animale (sindrome di Kripke) o – se il bambino avesse una pur minima capacità di astrazione – per tutta la vita sarebbe incapace di riconoscere come cane un bassotto. In effetti il bambino compie una serie di operazioni molto complesse: trasforma l'oggetto in segno, lo spoglia di una serie di proprietà che giudica marginali e fissa l'attenzione su proprietà che giudica pertinenti, da questa selezione trae un modello che possa valere per tutti i cani del mondo, e da quel momento lo applica ad altre esperienze, rischiando di chiamare cane anche un gatto o un lupo, salvo che la mamma gli rimane vicino e gli corregge di continuo lo schema, sino a che esso adegua più o meno quello partecipato anche dagli altri. Rimane il problema se il bambino abbia (platonicamente) un pre-schema del cane, se abbia una tendenza a schematizzare, quanto dell'esperienza precedente influisca sulla sua selezione delle proprietà schematicamente pertinenti, eccetera.

Questo processo di addestramento avviene per via verbale, per via di immagini vicarie, per ostensioni o per altri mezzi semiotici? Credo che per ogni soggetto si possano identificare mezzi diversi. Ma alla fine il fatto che gente non porti leoni al guinzaglio, o gatti a caccia, prova che un consenso si raggiunge. Salvo margini statisticamente trascurabili, la gente concorda su cosa debba essere inteso come cane – e davvero il dibattito Marconi/Ferraris tra vedere un cane e vedere qualcosa come cane mi sembra, per il momento, secondario.

Ecco, il dibattito tra astrazione dall'esperienza e schema trascendentale mi pare ricomporsi in questo lavoro complesso che il bambino (o il selvaggio inurbato, o chi apprende una seconda lingua) compie, non avendo a priori lo schema del cane, come non abbiamo quello dell'ornitorinco, nel passare tra esperienze ostensive incomplete, descrizioni di varia precisione e imprecisione, prove ed errori, successi e fallimenti, premi e punizioni, a una capacità di intrattenere significati (il concetto corrispondente alla parola *cane* in quanto diverso dal concetto corrispondente alla parola *gatto*). E per piacere, Maurizio, non venirmi a insinuare che in questo processo una nativa esperienza *estesica* prevarrebbe rispetto al linguaggio. Non ci crederei neppure se fossi un cane, figurati essendo un professore.

Mi piace che a Ferraris piaccia la critica che faccio, a un certo punto, di una confusione tra categorie grammaticali e categorie semantiche. È vero, nessun italiano dicendo «LA sentinella» pensa che questo soldato abbia ormoni femminili. Ma mia moglie che è tedesca mi dice che, dopo trentacinque anni che è in Italia, pensa ancora al sole come a una madre generosa e alla luna come a un freddo gentiluomo, o qualcosa del genere.

Allora, senza buttare via il solito bambino con la solita acqua sporca: l'interpretazione è sempre interpretazione di qualcosa, c'è una spessa buccia di molteplice dell'intuizione che determina l'andamento dei nostri giudizi percettivi, ma di qui a dire che c'è una primalità aurorale e fresca della sensazione che

precede, limpidissima, ogni conoscenza culturale e linguistica, ce ne corre. Portami una lepre che non si fa schiacciare da una macchina coi fari accesi e poi ne parliamo.

E adesso passiamo a Marconi. Credo (in base a quello che ho appena scritto nei capoversi precedenti) di poter essere d'accordo sia con Ferraris, che si schematizza partendo da un esempio, sia con Marconi, che dopo (dopo che è successo tutto quel lavoro che ho tentato di descrivere a proposito del bambino a cui viene mostrato un cane) non è questione di immagini ma di procedure. Mi piacerebbe rimandare, se il buon gusto e la modestia non me lo vietassero, alla seconda parte del mio *Trattato*, quella dedicata ai modi di produzione segnica, in cui discuto a lungo della differenza tra congruenze, proiezioni e grafi. Erano pagine che scrivevo in un'epoca in cui ero convinto più di ora che ogni cosa potesse assomigliare a un'altra sotto una certa descrizione, e quindi figuriamoci (anche se le mie fonti erano probabilmente altre) se non ritenevo problematico il fatto che una immagine potesse corrispondere a un oggetto. In quell'epoca io ritenevo che esistesse un'accolta di ragazzi ingenui, contro cui bisognava battersi, ed erano San Tommaso, il primo Wittgenstein e il Lenin di *Materialismo ed empiriocriticismo* – tutta gente che credeva alla *picture theory*, all'*Abbildung* e all'*adaequatio*. Però anche nel mio furore anti-iconico non potevo negare che esistessero procedure di mappaggio (tipo la *portula optica* dei pittori rinascimentali) per cui si poteva sempre dire se qualcosa *non* era immagine di qualcosa d'altro, per tanto che lo si desiderasse. Attraverso procedure di mappaggio, appunto, tirando degli spaghetti da presunto Mappante<sub>x</sub> a presunto Mappato<sub>x</sub>.

Alla luce di questi discorsi (che riprendo nel capitolo 6 dell'*Ornitorinco*) credo anche che la differenza tra vedere e vedere-come possa essere ricondotta alla distinzione (che pongo in quella sede) tra modalità Alfa e modalità Beta: io direi che sia la lepre sia io vediamo due sorgenti luminose sulla strada di notte, salvo che io le vedo come una macchina. Ma non è questo il punto che voglio discutere.

È che il mio rapporto con Marconi rischia di divenire difficile, perché per ragioni sindacali lui si occupa di Filosofia (analitica) del Linguaggio, io di Semiotica, e tutti pensano che entrambi ci occupiamo della stessa cosa, salvo che per gli analitici i semiotici sono tuttologi «speculativi», e per i semiotici gli analitici sono gente che non ha voglia di lavorare e continua a rimasticare quattro testi canonici.

Fortunatamente, Marconi è un eretico della filosofia del linguaggio come io spero tanto di essere un eretico della semiotica, ma ciò non toglie che noi due ci occupiamo di due cose assolutamente incommensurabili, anche se (a giudicare dagli esempi e dalla bibliografia) sembra che abbiamo tanti punti in comune.

Eretico della filosofia del linguaggio di stampo analitico, Marconi si è messo in testa di capire come accade che noi pensiamo e conosciamo le cose. È talmente interessato a questo problema che decide, nel suo libro, di sostituire la nozione di significato (qualcosa di fondamentalmente imprevedibile) con quella di due insiemi di competenze, quella inferenziale e quella referenziale. La differenza non è tanto nel fatto che la natura di queste due competenze appaia nuova nel panorama delle discussioni semantiche: se la competenza inferenziale è quella che ci permette di dire che i gatti sono animali, e la competenza referenziale è quella che ci permette di riconoscere un gatto in base ad alcune sue proprietà, questa distinzione non farebbe altro che riprodurre quella tra Dizionario ed Enciclopedia.

Ma Marconi insiste a parlare di competenze perché, per esempio, la competenza inferenziale è una abilità che permette di navigare tra *networks* lessicali, e la competenza referenziale è una somma di conoscenze e procedure, ma nessuna delle due può essere ridotta a una entità detta significato, o alla conoscenza di tale entità. In tal senso Marconi va al di là del vecchio dibattito tra semantica a Dizionario e semantica a Enciclopedia, perché in quella prospettiva le marche dizionariali o le proprietà enciclopediche registrate o registrabili erano componenti del significato, mentre per Marconi sapere che un cane è un animale vuole dire solo essere capace di muoversi nell'ipertesto degli usi socialmente depositati scegliendo i *links* giusti, vale a dire i più frequentemente gettonati.

Io, al contrario, sono molto più *old-fashioned*. Io ho continuato per tutta la vita a credere che si possa parlare del Contenuto (e dei termini e degli enunciati). Io sono un filosofo speculativo, non un analitico. Io *tingo* ipotesi, non come quel babbione di Newton che diceva di no, e poi addirittura credeva nelle forze occulte.

Io sono interessato alla domanda «che cosa corrisponde, da qualche parte, al contenuto dell'espressione *cane?*». Siccome non esiste ancora una telecamera che ci dica che cosa gli corrisponde nella mente dei parlanti, non posso che ricorrere (con Peirce) a catene di interpretanti: vale a dire che registro che la gente mi dice che per cane intende questo e quest'altro, e mi provvede disegni (anche pessimi) e suoni (tipo «bau bau») e altri segni (persino una fiala di essenza che mi permetta di riconoscere un cane dall'odore – visto che l'odore del cane è diverso da quello della gallina – da tempo non andiamo più in campagna, ma vi giuro che è vero, la gente parla e pensa anche usando informazioni di questo genere).

Allora è evidente che, anche se nel mio ultimo libro dico che non è più il caso di giudicare tabù ogni discorso o ricerca mentalista, io sono figlio di un'epoca filosofica in cui fare del mentalismo era peggio della pedofilia, e pertanto anche quando non me ne accorgo sono di un behaviorismo ributtante. Per sapere quello che passa per la testa della gente quando parla di cane, devo indurli a produrre espressioni, ed altre espressioni che interpretano le prime, e via andare sino che è possibile senza dare di matto. Ed ecco pertanto che quelli che io chiamo Tipi Cognitivi sono pure ipotesi, tanto per render conto del fatto che Marconi, Ferraris e io non litighiamo quando dobbiamo dire che Tom è un gatto e Jerry un topo (sono dell'idea che qualcosa nella nostra testa funziona nello stesso modo). Ma per sapere che diavolo di tipo cognitivo uno abbia in mente io non posso saperlo che attraverso gli interpretanti che mi fornisce, la cui media statistica mi dà quello che chiamo Contenuto Nucleare, oggetto culturale definibile, sia pure a fisarmonica e coi margini sfilacciati.

Se così stanno le cose, io non trovo stupefacente che a costituire il tipo cognitivo (e il contenuto nucleare) concorrano i risultati di abilità diverse. Immaginiamo di essere interessati, come il Dewey di *Arte e esperienza*, a definire la natura di una esperienza compiuta, ovvero quel fenomeno che Dewey chiamava *fulfillment*. Dewey dava come esempio di esperienza perfettamente compiuta una cena in un ristorante a Parigi. Molto americano, molto anni Trenta, ma insomma, se la prendiamo per buona, quella esperienza è un insieme risultante da strutture cognitive e fenomeni sensoriali diversi (gusto, tatto, profumi, capacità di valutare lo stile dei camerieri, la qualità dell'argenteria, il modo stesso di assaggiare i vini, eccetera). Quello che ci preoccupa non è affatto che alla pienezza dell'esperienza collaborino abilità e processi così diversi: il problema è se si possa parlare di esperienza unica, organica – nello stesso senso in cui si può definire quella entità che è un'opera lirica, anche se vi convergono arti diverse, dalla mu-

sica strumentale, al canto, alla danza, alla mimica, alla recitazione, alla scenografia, alle luci, eccetera.

Ecco dunque che non mi pare disturbante che al tipo cognitivo del topo partecipino inferenze, immagini, *frames*, connotazioni timiche... Così come Marconi tenta ereticamente di buttare via (ancora una volta – gli eretici si rinnovano sempre nella loro matta bestialità) il significato dissolvendolo in un reticolo di competenze, io tento di buttare all'aria l'idea che il significato o contenuto possa essere definito in termini omogenei, perché è invece fatto di esperienze e nozioni diverse, risultato di diverse strutture cognitive.

Voglio dire, alla fine, che Marconi mi richiama alla scatola nera (in cui dovrei mettere il naso) perché gli pare giusto che io dica qualcosa di tutti quei processi cognitivi che convoco sulla scena. Il che sarebbe vero se io fossi interessato a definire tutti quei processi cognitivi. Ma io sono soltanto interessato a dire che, se vogliamo parlare di Contenuto, dobbiamo pensare a un calderone che registra i risultati di diversi processi cognitivi (e naturalmente li esprime per interpretanti). Io non dico affatto che il Tipo Cognitivo è un'unica struttura cognitiva. Dico che è il pacchetto di esperienze che, più o meno standardizzato, tiriamo fuori di tasca quando dobbiamo capire una data parola, o riconoscere gli oggetti a cui questa parola può riferirsi. E un pacchetto, un kit di sopravvivenza, un coltellino svizzero, fatto di cose diverse, ma che funziona all'occorrenza come strumento unitario. Ripeto: non so come funzioni, non so neppure dove sia, so solo che se chiedo ai miei soggetti che cosa intendono per cane, gatto *et similia*, essi a poco a poco, anche a tirarglielo fuori con le pinze, mi provvedono una serie di interpretanti, immagini, nozioni, odori, suoni... Marconi sospetta che si tratti dell'ipostasi di un insieme di funzioni cognitive, ma così dicendo pensa ancora nei termini di chi è interessato a sapere come pensiamo. Io dico che è il deposito di un insieme di conoscenze – vorrei dire che non sono interessato a dire come pensiamo, bensì che cosa abbiamo pensato.

Facciamo un esempio. Torno da un'isola del Mediterraneo dove a un certo punto mi sono bruciato un braccio. Ritenevo si trattasse di una medusa, ma gli esperti locali mi hanno detto di no (infatti ho provato nei giorni seguenti come brucino le meduse da quelle parti, ed è peggio). Mi hanno detto che quelle bruciate, tutto sommato abbastanza leggere, sono dovute agli spaghetti di mare, che si trovano proprio presso agli scogli. Ora credo di avere un tipo cognitivo abbastanza articolato per le meduse, ne ho viste da vive, ne ho viste sui libri, so come bisogna guardare sott'acqua per individuarle, meglio se contro luce, e saprei esprimere con vari mezzi quello che so in modo da provvedere il Contenuto Nucleare corrispondente al mio Tipo Cognitivo. Ripeto che Tipo Cognitivo e Contenuto Nucleare sono compartecipati dalla media dei parlanti, e forme di conoscenza più approfondite appartengono al Contenuto Molare. Giorni dopo ho incontrato un animale singolare, che potrei descrivere come un grosso uovo al tegame, color burro fuso, che si agita sopra una mezza patata dell'Idaho alla brace, su un fondo di cavolfiorini nani. Ho capito che era una bestia temibile ma non ero sicuro che fosse una medusa. L'ho catturato con un secchiello e un iperesperto mi ha poi detto che era una terribile medusa africana, arrivata su quelle coste per qualche misterioso gioco di correnti. Questo per dire che il nostro sapere circa il contenuto del termine *medusa* può sempre allargarsi, ma per le necessità di tutti i giorni (in una zona temperata) quello che sapevo prima di incontrare l'uovo al tegame era abbastanza.

Invece, non sapevo nulla sugli spaghetti di mare (immagino si tratti di un nome locale). Il primo dato indiscutibile era che si trattava di agenti urticanti. Si potrebbe dire che era un nucleo di competenza inferenziale, ricevuta per trasmissione culturale; ma in proposito restavo incerto sul fatto che fossero vegetali o animali, come accade per molte di quelle cose che allignano tra gli scogli. Mi sono proposto di guardare sott'acqua per scoprirli, ma l'unica istruzione per individuare il referente era espressa attraverso una metafora («spaghetti») disambiguando la quale potevo estrapolare l'istruzione «guarda per individuare oggetti filiformi, probabilmente bianchi». Si badi che la metafora poteva rinviare a spaghetti ancora crudi, e allora avrei dovuto cercare oggetti filiformi rigidi. Di fatto, ho cercato oggetti molli, e dunque fluttuanti. Mi chiedo perché, ma credo che dipenda da una tacita regola metaforica, per cui l'oggetto metaforizzante deve essere preso nel suo stato più consueto, almeno per noi (se dico di una fanciulla che è una cerbiatta intendo sempre una cerbiatta viva, sveglia, mentre si muove, come la vede di solito il cacciatore, non mentre dorme o è imbalsamata o malata).

Ho guardato e ho visto molti vegetali filiformi, ondulanti come danzatrici hawaiane, di colori digradanti dal biancastro al giallo e al verde, e non sono riuscito a capire quali fossero i temibili spaghetti. Ciò non toglie che per i giorni a venire ho evitato di mettere i piedi su ogni sostanza spaghetiforme. Ecco, io sono un esempio di parlante che ha poverissima conoscenza del significato del termine *spaghetti di mare*; ho difficoltà a identificare il referente, ma ho elaborato una certa abilità a identificare una classe di referenti possibili, e su questa base potrei fornire istruzioni a qualcuno che mi chieda come evitarli; non saprei spiegare che cosa sono in termini di competenza inferenziale (in termini di Contenuto Molare sono nullo e sarei bocciato a un esame di scienze naturali). Tuttavia mi basterebbero ancora cinque minuti di conversazione con l'esperto locale, o dieci minuti di consultazione enciclopedica, e potrei muovermi con una certa disinvoltura, sia nella veste di utente che in quella di maestro del linguaggio.

Quante funzioni cognitive sono state messe in gioco per un «gioco» così semplice? Ho paura a dirlo. Il mio problema non è di identificarle. E di sollecitare interpretazioni. A raffica. Forse qualcuno saprebbe disegnarci degli spaghetti di mare con impressionante realismo, qualcun altro no, ma questo non significa che il primo ne abbia un Tipo Cognitivo e il secondo no; semplicemente, i margini dei due TC sono diversi, ma alla fin fine se sanno che cosa significa quella parola, entrambi dovrebbero essere in grado di dirmi come riconoscere l'oggetto, e quello che non sa disegnare potrebbe tirare fuori forse metafore poeticissime, del tipo «cose verdi che danzano sullo scoglio come Salomé all'ultimo velo» – d'altra parte, che cosa ha fatto quello che ha inventato l'espressione «spaghetti di mare»?

Io credo che Marconi in questa fase del suo lavoro sia molto curioso di sapere quali e quante sono tutte queste procedure cognitive. Io un poco meno, mi basta sapere che ce ne sono tante, vederle giocare tutte insieme, mandare a farsi benedire i lessicografi strutturalisti o i post-chomskyani dizionaristi che continuavano a giocherellare con Maschio Umano e Adulto, credendo di risolverei misteri degli usi linguistici.

Credo che sia importante capire questa differenza di fuoco, forse di vocazione, perché è solo dopo averlo capito che si potranno risolvere alcuni punti apparentemente controversi.

Ma di questo alle prossime puntate, quando, dice Ferraris, dovremo parlare davvero non di come noi schematizziamo i cani, ma di come i cani schematizzano noi.

## **Bibliografia**

ECO, Umberto (1997), *Kant e l'ornitorinco*, Bompiani, Milano.

FERRARIS, Maurizio (1997), *Estetica razionale*, Cortina, Milano.

MARCONI, Diego (1997), *Lexical Competence*, MIT Press, Cambridge/Mass.

MARCONI, Diego (1998), *Competenza, riconoscimento, procedure*, in *Annuario della Società Italiana di Filosofia del Linguaggio*, Roma 1998.

PATERNOSTER, Alfredo, MEINI, Cristina (1996), «Understanding Language through Vision», in *Artificial Intelligence Review*, 10, pp. 37-48.