
HOMO LOQUENS. IMMAGINI DELLA COMUNICAZIONE E IMMAGINI DELL'UOMO NEL PENSIERO CONTEMPORANEO

Sergio Moravia

Ma il guaio è che voi, caro, non saprete mai, né io vi potrò mai comunicare come si traduce in me quello che voi dite. Non avete parlato turco, no. Abbiamo usato, io e voi, la stessa lingua, le stesse parole. Ma che colpa abbiamo, io e voi, se le parole, per sé, sono vuote? Vuote, caro mio. E voi le riempite del senso vostro, nel dirmele; e io nell'accoglierle, inevitabilmente, le riempio del senso mio. Abbiamo creduto di intenderci; non ci siamo intesi affatto.

PIRANDELLO, *Uno, nessuno e centomila*, 1925.

Noi dunque (tu almeno lo ammetti) stiamo conversando. Ciascuno di noi cerca, volta a volta, di capire l'altro, cioè di mettersi dal punto di vista da cui l'altro vede le cose, ricostruendo il meglio possibile la sua visione, e di farsi capire dall'altro, cioè di condurre l'altro ad assumere l'angolo visuale suo, a rifare in sé il suo mondo d'esperienza, a vedere come lui. In questo alterno sforzo del capire, dell'interpretare e del comunicare, è il linguaggio: per lo meno in quanto conversazione, colloquio, dialogo.

G. CALOGERO, *Filosofia del dialogo*, 1962.

We are well on the way to see conversation as the ultimate context within which Knowledge is to be understood.

R. RORTY, *Philosophy and the Mirror of Nature*, 1979.

Il telefono serve a tutti: comunica, non conversare.

Da una réclame della Sip, 1983.

Ogni teoria della comunicazione rimanda a una teoria del linguaggio umano e a una teoria dell'uomo. In una certa prospettiva teorica, le prime domande che nascono relativamente alla comunicazione sono le seguenti: chi è l'Agente, il Soggetto dell'atto comunicativo? Quali sono i metacriteri e le condizioni di possibilità della comunicazione? Qual è il rapporto comunicazione-linguaggio?

Si potrebbe pensare che ciò che si verifica nella comunicazione è essenzialmente l'interazione tra due o più soggetti: un'interazione nella quale questi soggetti sono tutti chiamati ad esplicare un certo ruolo attivo. E invece è impressionante notare in qual misura antropologi e filosofi del linguaggio, semiologi e *computer scientists* hanno interpretato la comunicazione in un modo profondamente diverso. Nella prima parte del mio discorso vorrei illustrare, attraverso l'analisi di alcuni casi cruciali, tre o quattro approcci a mio avviso assai insoddisfacenti al problema della comunicazione umana.

Definirò il primo approccio 'la comunicazione come locuzione (o enunciazione) monologica', e lo analizzerò esaminando un saggio dell'antropologo di ispirazione popperiana Ian C. Jarvie. Negli anni '60 Jarvie ha partecipato autorevolmente a un importante dibattito a più voci sul problema della comunicazione/comprendimento tra i 'civili' e i 'primitivi'. Un problema che è anche pratico oltre che teorico: in qual modo deve condursi lo studioso bianco-occidentale-razionale in presenza di atti e riti in apparenza irrazionali, come ad esempio i riti magici? ¹.

Se dovessi riassumere in una formula la risposta di Jarvie, direi che per l'antropologo americano il compito dello studioso occidentale è quello di andare dai selvaggi che praticano riti magici e *dimostrar loro che sbagliano*. La tesi di Jarvie può apparire sconcertante. In realtà essa si fonda, più o meno implicitamente, su tre ben note concezioni popperiane: quella relativa all'errore, quella relativa alla verità e quella relativa alla razionalità. La concezione popperiana dell'errore asserisce che «se due parti si trovano in disaccordo, ciò significa che l'una o l'altra o entrambe sono in errore»: ciò ch'è impossibile, invece, è che entrambe siano nel vero ². Se dunque due soggetti affermano due cose diverse intorno allo stesso fatto (come accade nel caso delle asserzioni del civile e del primitivo sui riti magici), almeno uno di loro sbaglia. D'altra parte la concezione popperiana della verità afferma che un'asserzione è vera «se coincide coi fatti o corrisponde ai fatti o se le cose sono tali quali l'asserzione le presen-

ta»³. Se allora lo scienziato occidentale può dimostrare attraverso un confronto tra le asserzioni (del primitivo) e i fatti che le prime non corrispondono ai secondi, ha dimostrato con ciò stesso (e, si badi, in modo meta-soggettivo) che il primitivo sbaglia.

Ma come si può ritenere lecito parlare, a proposito della relazione civile-primitivo, di una *dimostrazione* di checchessia, o almeno di una comunicazione *razionale*? È a questo punto che scatta la terza concezione sopra evocata: la concezione della razionalità. Muovendosi ancora su tracce popperiane, Jarvie afferma di credere nell'esistenza di una ragione universale-immanente propria degli uomini in quanto tali. Per l'antropologo americano esistono cioè certi «standards universali di razionalità», i quali costituiscono una sorta di minimo comun denominatore tra gli esseri umani. Grazie a tale minimo comune denominatore sembra così offerto il presupposto per una comunicazione tra 'civili' e 'selvaggi'.

Ma si tratta veramente di una *comunicazione*? Di una comunicazione di tipo in qualche modo *dialogico*? A leggere le pagine di Jarvie, si direbbe proprio di no. Come mai? Il fatto è che l'ammissione jarviana dell'esistenza di una razionalità diffusa negli uomini *ut sic* non significa che tutti gli esseri umani siano *ugualmente* razionali. In alcuni la ragione è ben desta e attiva; in altri è per così dire dormiente. Correlativamente, il compito della comunicazione intellettuale gestita dallo studioso razionale/occidentale sarà quello di *risvegliare tale ragione*. Per un verso tale risveglio (la prima sintonizzazione comunicativa tra 'civili' e 'selvaggi') è reso possibile dall'esistenza di una razionalità immanente negli uomini in quanto tali. Ma per un altro verso la successiva relazione tra il 'civile' e il 'selvaggio' dovrà necessariamente configurarsi sotto il profilo cognitivo (ed etico) non già come una *comunicazione dialogica*, bensì come un *ammaestramento monologico*: come il monologo di chi presume (popperianamente) che la razionalità sia *una*, che i membri della comunità occidentale hanno raggiunto il livello più alto e sofisticato di tale razionalità e che gli altri — i 'selvaggi' (uomini, sì: ma selvaggi) — devono non tanto *parlare* quanto *ascoltare*: ascoltare per apprendere le verità accertate e dimostrate dal Sapere (quello d'occidente: il più rigoroso e valido) e per abbandonare le falsità costruite nell'età della ragione dormiente.

Una prova della necessità di questo stato di ascolto di una ragione più alta da parte del selvaggio è offerta proprio dalle pratiche magiche. Dicendo cose diverse da quelle che dice la ragione, ed essendo dimostra-

bile che tali cose non sono verificate dai fatti, la magia è puramente, semplicemente e pacificamente *sbagliata*. Jarvie è anzi così convinto della oggettività non discutibile e universalmente provabile di certe caratteristiche del razionale e dell'irrazionale, da sottolineare in un altro suo testo la possibilità di *dimostrare* che il selvaggio è irrazionale «se, posto dinanzi a tutti gli argomenti ed essendo in grado di apprezzarne la forza, egli si rifiuterà ancora di accettare che la spiegazione scientifica occidentale è un progresso rispetto alla sua propria spiegazione»⁴.

Ora, non interessa qui discutere la concezione singolarmente povera e riduttiva della magia in Jarvie — della magia come qualcosa che si porrebbe sullo *stesso* piano cognitivo e semantico della scienza fino al punto di poter essere verificata o falsificata esattamente nello *stesso* modo in cui lo sono determinate teorie o dottrine scientifiche. Interessa invece rilevare come la credenza nell'esistenza di una razionalità di tipo oggettivo e 'al singolare' possa portare a una concezione nella quale il 'che fare' dell'antropologo non è tanto quello di *comunicare* — nel senso di interrogare l'altro', di ricercare dialogicamente le ragioni e le funzioni di comportamenti 'diversi' — quanto quello di enunciare, di imporre all'altro' un *altro* discorso: un discorso che presume d'essere l'espressione della stessa razionalità ('al singolare') e, come tale, di potersi configurare come paradigma metodologico e veritativo anche per il discorso altrui.

Né si deve credere che l'atteggiamento teorico appena visto in Jarvie sia proprio del solo Jarvie. Anche altri antropologi mostrano di voler fondare la comunicazione tra la cultura occidentale e le culture 'altre' su principi assai simili a quelli cui abbiamo appena accennato. Così ad esempio Martin Hollis ha scritto di recente (adottando un'impostazione significativamente kantiana) che «se l'antropologia [ossia la comunicazione tra culture diverse] deve essere possibile [...], gli indigeni *devono* condividere i *nostri* concetti di verità, di coerenza e di interdipendenza razionale di credenze». E ciò perché, aggiunge Hollis, «il pensiero razionale d'occidente non è meramente una *specie* di pensiero razionale, né il pensiero razionale è meramente una *specie* di pensiero». Date queste premesse, non sorprende che in Hollis più ancora che in Jarvie la *comunicazione* si venga a configurare come *colonizzazione*: «il solo modo — scrive Hollis — di produrre spiegazioni giustificabili delle altre culture è di rendere gli indigeni il più razionali possibile»⁵. Naturalmente secondo la *nostra razionalità*, che è (come abbiamo appena visto) *la* Razionalità.

Il secondo approccio alla comunicazione sul quale mi pare opportuno fermare ora l'attenzione vorrei definirlo 'la comunicazione come esteriorizzazione di strutture psico-logiche' universali. E i *case studies* che vorrei brevemente evocare a questo proposito sono quelli di Lévi-Strauss e di Chomsky.

Sotto un certo profilo Lévi-Strauss si è occupato in modo multiforme e approfondito della problematica della comunicazione. Sotto un altro profilo, invece, le sue indagini tendono a presentare della comunicazione un'immagine disincarnata, astratta, dove molti dei caratteri dialogici, dialettici, interpersonali che inclineremmo ad attribuirle sono del tutto assenti. Qual è la ragione di questa assenza?

In prima approssimazione è assai importante rilevare una parentela intellettuale della quale di solito si parla assai poco: la parentela, entro, un determinato ambito teorico, tra l'orientamento popperiano e l'orientamento strutturalistico⁶. Proprio come Jarvie postulava *ab initio* (e a priori) l'esistenza di una razionalità immanente in tutti gli uomini in quanto tali, così anche Lévi-Strauss muove, da un postulazione sostanzialmente analoga. Come si vede in particolar modo nella *Pensée sauvage*, gli uomini in quanto tali vengono considerati possessori di un corredo logico (o 'psicologico') operante a livello inconscio. È l'universalità di questo corredo archetipo (per il quale qualcuno ha potuto avvicinare Lévi-Strauss a Jung) che consente agli uomini di comunicare.

Non è mancato qualche esegeta di Lévi-Strauss il quale ha notato come, data questa particolare impostazione della questione della comunicazione, molti problemi del rapporto comunicativo vengono troppo disinvoltamente *escamotés*. In realtà la prospettiva levistraussiana è molto più insidiosa di quanto non sembri a prima vista. L'assunto dell'esistenza in tutti gli uomini di un corredo psico-logico universale e inconscio porta infatti Lévi-Strauss a concentrare la propria attenzione non più tanto sulla dimensione propriamente *antropologica* delle relazioni umane, quanto sulla dimensione *psicologica*. Già nelle *Structures élémentaires de la parenté* egli aveva in qualche modo ipotizzato il corredo psico-logico di cui sopra dandogli anche un nome preciso: l'*esprit*. Quindici anni dopo, nella grandiosa impresa di *Mythologiques*, questo *esprit* psico-logico viene formalmente indicato come il vero tema di fondo di un'adeguata riflessione sull'uomo. Coerentemente con questo pronunciamento teorico, l'ultimo Lévi-Strauss compie due operazioni gravide di conseguenze: 1) trasforma (co-

me si era preannunciato sopra) l'antropologia in una 'psico-logica'; 2) indica come soggetto primario di studio di questa disciplina non già le particolarità e le varietà dell'azione umana, bensì le universalità, le uniformità psico-logiche accertabili sotto il manto caleidoscopico dell'agire visibile dell'uomo⁷.

Date queste premesse, non sorprende che la comunicazione venga trattata da Lévi-Strauss in un modo (come si è detto prima) assai disincarnato e astratto. In effetti la relazione comunicativa non si può in alcun modo configurare come un'avventura terrena tra esseri umani *diversi*. Quegli esseri sono, almeno al livello in cui la cosa diviene importante, degli *uguali*. Il rapporto comunicativo si manifesta non come una faticosa *costruzione* di sensi sempre parziali e 'in-fondati', ma come un *ritrovamento* delle strutture *déjà-là* del soggetto nelle strutture *déjà-là* dell'altro soggetto. Anche in questo caso, dunque, la comunicazione non è tanto un *dialogo* quanto un *monologo*. Un monologo, per di più, parlato (o agito) da strutture psico-logiche inconsce universali che, dunque, non appartengono all'essere loquente più di quanto non appartengano all'essere ascoltante. La sola comunicazione che realmente avviene è quella gestita in un 'altrove' meta-fisico sovraneamente distante e disinteressato rispetto agli individui storicamente ed esistenzialmente determinati e ai loro progetti comunicativi.



Veniamo ora a Chomsky. Studiando la sua opera, sono stato sempre colpito dalla singolare trascuranza della dimensione propriamente comunicativa del linguaggio da parte del padre della linguistica generativo-trasformativale. In *Problems of knowledge and freedom*, Chomsky ha anzi affermato esplicitamente di non avere molto interesse per la problematica della comunicazione. Lo studio dei significati e delle strutture linguistiche, ha scritto in quel testo, «non ha bisogno di co-implicare né la comunicazione, e neppure il tentativo di comunicare»⁸. Anche di recente Chomsky è tornato a negare con forza che la funzione essenziale del linguaggio sia la comunicazione: «o priviamo la nozione di comunicazione di ogni significato, o siamo costretti a rifiutare l'opinione secondo cui

lo scopo del linguaggio è la comunicazione»⁹.

Non si può non restare sorpresi da questa e da altre analoghe prese di posizione — tanto più paradossali, mi sembra, in uno studioso che si occupa di linguistica. Ma il paradosso si scioglie se facciamo attenzione al modo in cui Chomsky interpreta il linguaggio (e quindi, indirettamente, la comunicazione). Per Chomsky, come è ben noto, il linguaggio è fondamentalmente e in primo luogo una produzione della mente. È la mente a possedere quelle regole e quelle strutture che modellano il dire (e dunque anche il comunicare) umano. Partito da un'articolazione dell'*operari* linguistico in una *competence* e in una *performance*, è assai significativo che Chomsky abbia in più occasioni privilegiato il momento della *competence* (rinviante appunto all'insieme di regole e di strutture inscritte nella mente) rispetto a quello della *performance*. Sotto un certo profilo, la curvatura psicolinguistica impressa da Chomsky alla sua riflessione ha, com'è noto, un'esplicita e a mio avviso assai positiva *intentio* polemica contro il behaviorismo: Chomsky vuol riabilitare la mente come l'irriducibile 'luogo' più umano dell'uomo. Non è stato però abbastanza rilevato che, sotto un altro profilo, la mente *non* viene trattata da Chomsky in modo veramente 'umano'. Invece di essere rappresentata come il luogo e il soggetto storicamente e socialmente determinato delle intenzioni e dei progetti dell'uomo, la mente si configura spesso per lo studioso americano come una macchina (non è un caso che in un certo momento del suo itinerario Chomsky abbia molto amato la cibernetica). Inoltre, anche al di là dei suoi amori cibernetici, Chomsky ha mantenuto una concezione del mentale che ne privilegia gli aspetti di rigorosa *rule-dependence*. In altre parole, l'uomo è un organismo che esplica la sua attività linguistica solo (o essenzialmente) in base a un preciso corredo di regole: *regole* che sono ferree e universali e che — questo va sottolineato con forza — non hanno nulla a che fare né coll'agire empirico (*context-dependent*) dell'uomo, né coi suoi rapporti interpersonali e comunicativi. Da questo punto di vista è coerente con le premesse di cui sopra — ma colpisce assai — la radicalità con cui Chomsky de-storicizza il linguaggio, naturalizza l'uomo e i suoi *powers* mentali e nega diritto di cittadinanza scientifica a una disciplina come la sociolinguistica, accusata di occuparsi di cose poco rilevanti, letteralmente 'secondarie' — e di farlo con procedure cognitive poco rigorose per il fatto che i fenomeni sociolinguistici, essendo più 'culturali' che 'naturali', non si prestano *ab intrinseco* ad analisi scientificamente serie¹⁰.

In conclusione, anche in Chomsky (come già in Lévi-Strauss) la dimensione socio-comunicativa del linguaggio viene sottovalutata o trascurata in stretta connessione con la postulazione dell'uomo di regole concepite come espressione diretta e 'pura' di determinate strutture di carattere naturale-universale. Bisogna anche sottolineare che la trascuranza della dimensione socio-comunicativa del linguaggio è strettamente correlata con una concezione dell'umano che da un lato ne sottolinea — come ha osservato John Searle¹¹ — il 'monadismo', l'autosufficienza (l'uomo, insomma, come autonomo *animale sintattico* piuttosto che come eteronomo *animale socio-comunicativo*), e dall'altro ne privilegia, e lo si è già notato, non la 'culturalità' ma la 'naturalità'. È perfino superfluo sottolineare (o ribadire) come, dati certi presupposti di cui sopra, la comunicazione non può configurarsi in Chomsky che come una sorta di monologo del soggetto (o addirittura delle sue matrici biolinguistiche): un monologo che non apre alcuno spazio teorico né al possibile rilievo delle condizioni pratiche della comunicazione stessa, né alla possibile funzione specifica dei due (*almeno due*) partners dell'atto comunicativo. Sotto quest'ultimo profilo, è assai significativo lo scarsissimo peso dato da Chomsky alla figura del *Ricevente* la comunicazione linguistica. In qualche scritto chomskiano, quest'ultimo viene anzi ricondotto al, o fatto virtualmente coincidere con, la figura dell'*Emittente*: ciò in base al presupposto che entrambi, nel momento in cui agiscono nella relazione comunicativa, lo fanno in verità secondo le *medesime* strutture e norme linguistiche. È per questo che in alcune celebri pagine chomskiane al centro della riflessione dello studioso americano v'è la figura — più 'una' che 'bina' — del «Parlante-Ascoltante». Non è certo agevole, sulla base di queste (e di altre) indicazioni teoriche pensare a fondo, e nella sua irriducibilità, la peculiare tematica della comunicazione umana.



Si potrebbe ritenere che, a fronte della relativa trascuranza della dimensione propriamente comunicativa da parte di taluni importanti studiosi di linguistica e di antropologia, vi sia invece un vivo interesse per problemi della comunicazione presso gli studiosi di etologia umana. In certa misura le cose stanno proprio così. Senonché anche in questo campo di indagini si rilevano oggi alcune linee di tendenza che sollevano le più vive perplessità. Nel 1978 lo studioso americano S.L. Washburn ha lanciato un significativo grido d'allarme su certi orientamenti a suo avviso sconcertanti e fuorvianti di una parte cospicua dell'etologia contemporanea¹². Su un piano generale Washburn denuncia anzitutto (come già aveva fatto, alcuni anni or sono, lo psicologo-etologo tedesco Wolfgang Schmidbauer¹³) l'atteggiamento fortemente riduzionistico di questa etologia. In primo luogo essa privilegia più o meno tacitamente i paradigmi comportamentali degli animali, e dei comportamenti dell'uomo studia essenzialmente quelli che possono essere confrontati con tali paradigmi. Una conseguenza di ciò è che tutta una serie di funzioni ed eventi umani complessi non viene neppure presa in considerazione perché non trova riscontro nei comportamenti animali. In secondo luogo quell'etologia presume di poter analizzare i comportamenti dell'uomo attraverso una casistica di riferimenti appartenenti in realtà al mondo di un'altra classe di viventi. Così ad esempio quando Robert A. Hinde (per citare un etologo abbastanza noto anche in Italia) afferma di studiare il comportamento sociale *umano*, egli si avvale di fatto — e in luoghi cruciali della propria analisi — di rimandi ed esemplificazioni riguardanti piuttosto uccelli e scimmie (sarebbe, scrive Washburn, come se uno scienziato mandasse a un giornale di zoologia un articolo sulle posizioni difensive di buoi muschiati illustrandolo con disegni relativi alle truppe inglesi nella battaglia di Waterloo).

Su un piano più particolare (quello che ci interessa maggiormente in questa sede) Washburn critica severamente la tendenza di una certa etologia a sottovalutare sistematicamente la comunicazione e il linguaggio umano. Troppi etologi, egli scrive, trascurano questa pur fondamentale e peculiare dimensione dell'uomo. Troppi studiosi, in altre parole, non sembrano consapevoli dello sconvolgente arricchimento e salto qualitativo che, nell'ordine dei viventi, viene prodotto dall'irruzione del peculiare linguaggio umano (con tutte le sue capacità di astrazione, simbolizzazione, metaforizzazione). Si potrebbe perfino dire, osserva Washburn, che

nello studiare l'uomo come lo studia, una certa etologia sembri volersi configurare come «la scienza che pretende che gli umani non possono parlare»¹⁴.

Già forte in rapporto alle tesi che ho appena riassunto, il mio consenso con Washburn si fa particolarmente intenso quando egli individua nell'odierno *revival* di un orientamento biologistico nelle scienze umane una delle maggiori componenti di quel progetto di ridurre l'uomo ad 'altro' di cui si è appena detto. È alla biologia (o meglio, al biologismo), infatti, che l'etologo riduzionista chiede l'ausilio più delicato, e decisivo: quello, appunto, di dimostrare che proprio il linguaggio — vale a dire la dimensione umana per eccellenza — non è *specificamente* umano perché è una funzione non culturale ma bio-naturale: è, più precisamente, una funzione bio-naturale che non tanto *differenzia* quanto accomuna l'uomo con numerosi altri esseri viventi.

È proprio per reagire contro questa prospettiva che Washburn polemizza con particolare impegno contro la tesi della fondamentale biologicità del linguaggio. È vero che il corredo biologico fornisce all'uomo certe possibilità e certi limiti alle attività linguistiche. Ma si tratta, appunto, solo di *certe* possibilità e di *certi* limiti: il 'resto' è non-biologico, è cultura. È stato inoltre dimostrato che una «comune base biologica» consente «l'apprendimento di una straordinaria varietà di comportamenti». Non esiste, viceversa, «alcuna prova di una determinazione genetica di qualche linguaggio particolare». Né si può sostenere che «le espressioni umane [siano] riducibili a un piccolo numero di tipi universali, biologicamente controllati»¹⁵.

La verità, insomma, è che la funzione linguistica umana si fonda certo su una determinata struttura biologica (e in ciò essa è congenere alla funzione linguistica animale), ma non è *tutta* riducibile a tale struttura. Non è un caso che nessun biologo sia in grado di analizzare esaurientemente il concreto 'dire' *complesso* dell'uomo. Il linguaggio umano è, in effetti, anche artificio, convenzione, *Sinnggebung*, regola comunicativa, prassi conversazionale: nessuna di queste componenti o dimensioni dell'agire linguistico può essere ragionevolmente ricondotta senza residui a mera funzione biologica e/o neurofisiologica. Questo — non lo si dirà mai abbastanza — è ben lungi dal significare che il linguaggio umano contenga o evochi fantasmi metafisici. Molto più semplicemente, le componenti o dimensioni di cui sopra rimandano alla peculiare natura *culturale* e *sto-*

rica dell'uomo: quella natura che, con buona pace di certi antropologi e certi etologi, differenzia radicalmente l'essere umano dagli altri esseri viventi. È l'uomo, non l'animale, che parla anche indipendentemente dai suoi istinti e bisogni immediati. È l'uomo, non l'animale, che ha un'effettiva capacità di astrarre e di simboleggiare, di metaforizzare e di ambiguare (una capacità incommensurabilmente maggiore, e dunque qualitativamente diversa, da quelle individuate in qualche animale 'evoluto'). È infine l'uomo, non l'animale, che è capace di argomentare, di esprimere dubbi, di cercare la verità, di inventare metalinguaggi con cui parlare dei propri linguaggi.

Di fronte alla ferma presa di posizione critica di certi studiosi relativamente alla riducibilità dell'uomo e del suo linguaggio ad 'altro' per via biologica, altri studiosi d'ispirazione riduzionistica son parsi riproporsi un obiettivo assai simile ricorrendo a una nuova strategia: quella di ricondurre l'attività linguistica a un mero scambio di informazioni. Se l'uomo (si è pensato) non è proprio assimilabile a un animale, forse lo potrà essere a un adeguato congegno informazionale. Mi sto riferendo, com'è chiaro, a uno dei presupposti e (insieme) a uno degli interrogativi teorici che sottende la *computer science* contemporanea. In qual misura, ci si chiede, la comunicazione linguistica umana è equiparabile a uno scambio di informazioni?

Anche in questo caso la mancanza di spazio mi obbliga a scegliere solo un *case study* di analisi: il caso del computer Eliza. Si tratta di una vicenda ormai abbastanza nota anche in Italia, ma che val la pena riassumere per sommi capi. Intorno alla metà degli anni '60 lo studioso americano Joseph Weizenbaum costruisce un computer il cui programma consente a quest'ultimo di accogliere e di reagire a messaggi riguardanti lo stato e i problemi di alcuni sofferenti mentali. Appena completato, il computer (battezzato, appunto, Eliza) viene subito, come dire?, ingaggiato da un ospedale psichiatrico e destinato a svolgere compiti simili a quelli che siamo soliti definire 'colloqui d'appoggio'. E qui accade, per Weizenbaum, l'incredibile (o il quasi incredibile). Subito una gran quantità di nevrotici, depressi, ansiosi etc., manifesta un vivissimo desiderio di poter 'parlare' col computer, di poter 'comunicare' a Eliza i propri tormenti mentali. L'inaspettato successo sociale del computer, la serietà con cui esso viene tacitamente considerato un equivalente meccanico di un terapeuta, la crescente tendenza ad attribuirgli la capacità di 'capire' e

di 'rispondere' ai malati gettano Weizenbaum in una crisi profonda. Frutto di questa crisi è, nel 1976, *Computer power and human reason*: un libro che, nonostante certi limiti, è uno dei più significativi ripensamenti critici odierni intorno alla vera natura e ai limiti dei computers.

Non è qui il caso di illustrare analiticamente tutte le tesi e le prese di posizione assunte da Weizenbaum nella sua opera. Basterà suggerire, coll'aiuto dello studioso americano, alcune possibili linee di riflessione concernenti le presunte capacità linguistico-comunicative di Eliza e la somiglianza/dissomiglianza tra Eliza e gli esseri umani.

Va subito rilevato che, nonostante l'alto livello tecnologico delle prestazioni del computer, esse hanno in verità ben poco a che fare con ciò che si suole chiamare la comunicazione conversazionale. In effetti, i pretesi 'colloqui' tra Eliza e i suoi pazienti si concretizzavano in un mero scambio di messaggi assai elementari. Uno scambio, per di più, in cui la parte di gran lunga più attiva e genuina era svolta dal paziente. Quanto a Eliza, il suo ruolo effettivo sembrava essere non già quello di approfondire realmente (e dialogicamente) i complessi significati delle cose dette dal paziente, bensì l'altro di selezionare un certo filo (quello più direttamente ancorato alle parole chiave possedute dal computer) del discorso del paziente e di imbastirci sopra una sorta di gioco di domanda/risposta, in grado solo di far ripetere più chiaramente o (nella migliore delle ipotesi) di far dire in modo più circostanziato al paziente il messaggio relativo alle proprie condizioni¹⁶. È poi perfino inutile aggiungere che Eliza era programmata solo a recepire e a reagire a una ben determinata classe di enunciati — e di enunciati, va osservato, i quali dovevano essere organizzati secondo una logica ben precisa. Insomma, Eliza operava secondo un codice logico-linguistico nello stesso tempo estremamente povero ed estremamente vincolante.

È proprio a proposito del 'nostro' tema, ossia della comunicazione linguistica e della sua comprensione, che Weizenbaum ritiene necessario sottolineare soprattutto i *limiti* dei computers. Il computer — scrive Weizenbaum — non capisce le espressioni metaforiche, le frasi ambigue, i significati latenti. Il computer non può capire neppure i messaggi del corpo, e tanto meno i significati prodotti da determinate accentuazioni gestuali del discorso linguistico. A ben guardare, anche i computers più sofisticati comprendono le comunicazioni e interagiscono linguisticamente in modo assai più povero e impacciato di un bambino di due anni¹⁷.

Sono tutte osservazioni importanti: tanto più importanti in quanto la comunicazione umana è intessuta in ogni suo livello e modalità proprio di metafore, di ambiguità, di significati latenti o impliciti. Forse, però, bisogna fare un'ulteriore osservazione, relativa al vincolo del codice. Indubbiamente anche la più libera comunicazione umana implica la presenza appunto di un codice, ossia di un insieme di norme e *constraints* alle quali i 'comunicanti' si assoggettano più o meno consciamente e spontaneamente. Senonché, mentre il codice di un computer come Eliza è sostanzialmente anelastico, incapace sia di auto-modifiche di rilievo, sia (tanto meno) di auto-trasgredirsi, i codici della comunicazione conversazionale sono in grado di aprirsi reciprocamente, di trasformarsi in rapporto a determinati interessi cognitivi o affettivi, di interagire fino a trovare nuovi e più efficaci modi di mutua comprensione. Margaret Boden ha recentemente osservato che se un paziente di Eliza violasse le regole comunicative di quest'ultima essa non se ne accorgerebbe e continuerebbe ad applicare meccanicamente i suoi giochi linguistici, in modo sempre più insensato e con conseguenze sempre più incomprensibili e assurde¹⁸. È, anche questa, un'importante differenza tra la mera emissione/ricezione di informazioni e una vera e propria comunicazione dialogica: nella quale i partners hanno considerevoli capacità di controllo, di critica e anche di 'aggiustamento' in relazione alle regole comunicative stipulate o vigenti all'inizio della comunicazione.

Si vorrebbe aggiungere, *in limine*, che né Eliza né alcun altro computer propriamente *parlano* per il fatto che il parlare umano, ben lungi dall'esaurirsi in una certa prestazione connessa a un determinato stock di dati e di regole di *data-processing*, è un'opera di continua *reinterpretazione* di quei dati: un'opera di continua *ridefinizione* delle relazioni tra tali dati e i fini comunicativi (e pragmatici) che il soggetto si propone. È proprio la complessità e lo 'spessore' dell'impegno intellettuale, affettivo, pragmatico investito nella comunicazione linguistica che differenzia quest'ultima dalla pur sofisticata *performance* informazionale quale può essere realizzata da un computer.

È proprio superfluo rilevare, conclusivamente, che quanto precede non implica in alcun modo alcun tipo di 'proibizione' di confronti e paragoni tra la comunicazione umana e l'informazione del computer. Si vorrebbe solo che questi confronti e paragoni fossero condotti senza volontà riduzionistiche (o annessionistiche) da nessuna delle parti in causa. E si vor-

rebbe, inoltre, che si sapesse bene *che cosa* si vuol paragonare e per quale fine determinato e 'locale'. Altrimenti si compiono generalizzazioni inopportune e fuorvianti. Così, ad esempio, un aquilone e un aereo a reazione possiedono un'innegabile analogia. Ma sarebbe oltremodo rischioso dimenticarsi che si tratta solo di un'analogia, e per giunta assai parziale e periferica: fino a dire magari che l'aquilone si comporta come un aereo, o addirittura è una specie di aereo. Il rischio sarebbe di smarrire, inseguendo una labile *analogia*, altre ben più consistenti *differenze*.

In anni recenti sono state proprio le concezioni variamente rivolte a 'dimenticare', o a sottovalutare, o a ridurre ad altro la dimensione comunicativa del linguaggio che hanno sollecitato numerosi studiosi ad approfondire la natura e i caratteri reali di quel particolare evento che usiamo definire la comunicazione umana. Fra questi studiosi, pochi hanno avuto meriti maggiori di John Searle. Né certo, può recar meraviglia che sia stato proprio il massimo teorico contemporaneo degli *speech acts* (ossia di una riconsiderazione del linguaggio in termini pragmatici, fenomenologici, *context-dependent*) a rivisitare in modo particolarmente fecondo la nozione di comunicazione linguistica.

In un importante articolo del 1972 Searle individuava lucidamente in Chomsky uno dei principali responsabili teorici della trascuranza della dimensione comunicativa del linguaggio¹⁹. E ciò, per la tendenza chomskiana a concepire il linguaggio come espressione pura e autosufficiente delle strutture profonde del soggetto; per la correlativa trascuranza della dimensione sociale e pragmatica dell'*operari* linguistico; per il privilegiamento della dimensione psichica (e successivamente *bio-psichica*) del linguaggio: un privilegiamento, il quale ha fatto pensare che il vero obiettivo di Chomsky — almeno dell'ultimo Chomsky — non sia più lo studio del linguaggio in quanto tale, ma piuttosto lo studio del linguaggio come via d'accesso all'esplorazione del corredo mentale (e successivamente neurofisiologico e biogenetico) dell'uomo. È in questa prospettiva — aggiungeva Searle — che occorre interpretare il particolare, esclusivo rilievo conferito da Chomsky alla sintassi, concepita come il canone, l'*organon* — puro e perfettamente autonomo — di un'attività linguistica che ha, paradossalmente, ben poco a che fare coi problemi del conferimento e dell'interpretazione dei significati e, tanto meno, con quelli della comunicazione interpersonale. Non è stato, del resto, lo stesso Chomsky a sottolineare esplicitamente che il linguaggio non è tanto un veicolo comunicati-

vo tra gli esseri umani, quanto l'espressione, la 'pro-duzione' delle strutture profonde della mente? Il massimo difetto della teoria chomskiana — concludeva Searle — deriva dal non aver colto la connessione essenziale tra linguaggio e comunicazione. Per Chomsky «le proposizioni sono oggetti astratti, prodotti e compresi indipendentemente dal loro ruolo nella comunicazione. Chomsky talvolta scrive come se le proposizioni fossero solo accidentalmente usate per parlare con esse»²⁰.

Sotto un certo profilo, l'opera searliana si è configurata come un rovesciamento graduale dell'assetto complessivo fornito da Chomsky al linguaggio. Searle ha così ridefinito in modo radicalmente nuovo la *competence*: mentre per Chomsky essa consiste «nell'abilità di produrre e capire frasi», per Searle consiste invece nella conoscenza di «come usare le frasi per fare asserzioni, porre domande, dare ordini, avanzare richieste, fare promesse, avvertimenti etc., e per capire gli altri quando usano certe frasi per tali proposte»²¹. Correlativamente, Searle ha riabilitato la *performance*, fino a farne (entro certi limiti) la sostanza centrale del fenomeno linguistico. Ed ha, più in generale, analizzato — riscoprendone la funzione e il rilievo — tutte le componenti extra-grammaticali, extra-sintattiche e in certi casi perfino extra-linguistiche (nel senso stretto e tradizionale del termine) del linguaggio. Nell'analisi searliana l'evento linguistico si configura non più accessoriamente ma principalmente come evento *comunicativo*, come azione dotata di uno spessore e d'una molteplicità di aspetti sostanzialmente sconosciuti alla concezione chomskiana.

Di particolare rilievo è l'enfasi attribuita da Searle sia ai concetti di *funzione* e di *uso* (di contro a quelli di *forma* e *struttura*), sia (e soprattutto) all'intenzionalità. Rispetto al primo punto Searle sottolinea quanto le funzioni comunicative si ispirino e si riferiscano non tanto a preesistenti regole universali (formali, o psico-logiche o magari biogenetiche), quanto a *pratiche*, a *usi* empirico-locali. «Nella linguistica — scrive Searle (con molta moderazione) a questo proposito — sarebbe molto più interessante se cominciassimo l'investigazione sistematica del modo in cui la forma e la funzione interagiscono, e come l'uso e la struttura si influenzano reciprocamente»²². Rispetto al secondo punto Searle appare lucidamente consapevole di un fatto fondamentale: che l'analisi puramente grammaticale/sintattica dell'evento linguistico, non tocca che una parte dell'evento medesimo: non tocca, in certa misura, che il mezzo attraverso il quale il messaggio viene 'con-formato'. Quanto al messaggio in sé e per

sé, esso arriva, per così dire, da un'altra parte, da un altro soggetto. E questo 'altro' soggetto è lo stesso individuo loquente: un individuo dotato sì di certe generalissime precondizioni espressive, ma dotato anche (e soprattutto) di tutto un suo particolare universo culturale, che si manifesta per l'appunto nel progetto, nell'intenzione comunicativa.

Non è un caso — è anzi una scelta assai significativa — che Searle, dopo aver studiato gli *speech acts* abbia avvertito l'esigenza di studiare la problematica dell'intenzionalità e quella che la cultura anglo-americana chiama la *philosophy of mind*²³. Tale esigenza può ricordare la prospettiva mentalistica chomskiana: in realtà le assomiglia solo in minima parte. In effetti, mentre Chomsky va a cercare nella mente dell'uomo (o addirittura nel suo corredo genetico) delle regole e delle strutture statiche, invariante, universali, Searle ricerca essenzialmente ciò che in quel luogo si configura come concretizzazione di intenzioni/progetti determinati, di significazioni culturali e di comunicazioni sociali che trovano le loro determinazioni finali solo in una dinamica gamma di eventi e situazioni interpersonali.

In conclusione il massimo merito di Searle è di aver sottratto il linguaggio a un suo isolamento tanto astratto quanto irrealistico, per ricollocarlo al centro della vicenda relazionale degli uomini. Ed è di aver mostrato quanto questo linguaggio sia, *de jure*, e *de facto*, plasmato (pluralisticamente plasmato) dai concreti interessi comunicativi degli uomini. L'avventura linguistica, insomma, non si svolge entro il rarefatto perimetro che avvolge e separa il Parlante ideale caro a Chomsky. Essa non è tutta gestita da motori intramentali, giacché la sua parte sostanziale si svolge in un luogo aperto, in una piazza popolata di Parlanti reali: dove il discorrere, il comunicare richiede un'analisi capace di tener conto di regole e fattori che vanno molto al di là di quelli grammaticali/sintattici unilateralmente privilegiati da Chomsky.

Il mio itinerario di ricerca della 'comunicazione perduta' non finisce qui. In effetti il 'ritrovamento' della comunicazione realizzato da Searle non è tale da accontentare tutti. Nonostante i suoi meriti, per molto tempo Searle ha delineato un'immagine non del tutto soddisfacente della realtà comunicativa. Per esprimere con una formula le riserve mie e di altri a questo proposito, definirei la comunicazione searliana come una comunicazione ancora para-monologica. Non è un caso che in uno scritto lo studioso americano abbia affermato una volta che, affinché si produca la com-

prensione dell'atto comunicativo, basta che l'Ascoltante segua determinate regole ²⁴.

Questa tesi è deludente. Se vogliamo prendere davvero sul serio le premesse e le promesse implicite nella teoria dell'atto linguistico come comunicazione dobbiamo andare molto al di là del discorso sulle regole e (ancor più) dell'evocazione dell'Ascoltante come soggetto *rule-dependent*. In effetti, a percorrere una vasta parte dell'opera di Searle, ci si accorge presto che v'è qualcosa — o qualcuno — che manca nella teoria saerliana della comunicazione. Questo 'qualcuno' è proprio l'Ascoltante. Nessuna ricchezza d'analisi del Parlante, nessun inserimento nella dinamica reale della comunicazione saranno sufficienti se non si convoca, nel laboratorio di ricerca, non solo il Parlante ma anche l'Ascoltante. E in verità, in quale altro modo può configurarsi l'atto *comunicativo* se non come atto *dialogico*? Come dialogo nel quale alle competenze e alle prestazioni del Parlante bisogna giustapporre — e qualche volta contrapporre — le competenze e le prestazioni dell'Ascoltante?



Quello che sto sommariamente indicando è il percorso che solo l'ultimo Searle ha in qualche modo imboccato. Penso in particolare a un suo testo del 1980, nel quale lo studioso di Berkeley mostra una nuova attenzione per il problema delle condizioni alle quali una comunicazione effettivamente interpersonale deve soddisfare onde si possa effettivamente realizzare ²⁵. A questo proposito Searle delinea una puntigliosa tavola di principi semantici, pragmatici e socio-cognitivi. Non è forse indispensabile esaminarli qui analiticamente: più importante rilevare la lucidità con cui viene sottolineata la necessità dell'esistenza sia di medesime regole comunicative, sia di conoscenze di sfondo comuni affinché l'ascoltante possa dare un significato alle cose dette dal parlante. È, certo, qualcosa: ma forse non è tutto quello che ancora ci aspettiamo, a proposito di una tematica così cruciale quale quella in discussione, da un teorico del rango di John Searle. Lascia, in particolare, un po' perplessi un perdurante inadeguato interesse per la figura dell'Ascoltante e l'insoddisfacente approfondimento di concetti cruciali quali, ad esempio, quelli relativi alle pre-

supposizioni che Parlante e Ascoltante devono in qualche misura condividere e quelli relativi alle tecniche ermeneutiche con le quali l'Ascoltante è chiamato ad impiegare non solo per passare dalla 'lettera' allo 'spirito' della comunicazione, ma anche per decodificare e comprendere metafore, ambiguità e 'buchi neri' presenti nel discorso del Parlante.

In attesa di possibili, nuovi sviluppi della riflessione searliana sulla comunicazione come conversazione e dialogo, conviene riferirsi (pur brevemente) a un altro studioso che per certi aspetti ha visto alcuni dei problemi qui evocati con maggior lucidità di Searle. Mi riferisco a Paul Grice.

Non è qui il caso di esaminare i vari aspetti della raffinata indagine griceana sul linguaggio. In questa sede ci interessano soprattutto un paio di caratteristiche di questa indagine, la cui importanza è stata aumentata dall'eco che ha avuto in certi ambienti filosofico-linguistici.

A Grice interessa essenzialmente (ed è una prima scelta molto significativa) non tanto il linguaggio formale, quanto il linguaggio ordinario parlato da Parlanti reali in situazioni concrete. Il suo obiettivo è di studiare la fenomenologia effettiva degli scambi linguistici tra Parlanti. Di qui la sua inclusione nell'analisi *linguistica* della tematica *psicologica* delle intenzioni dei Parlanti e delle reazioni degli Ascoltanti. Di qui, anche, la sua attenzione per le componenti pragmatiche ed extra-linguistiche che pur operano nella comunicazione umana. Di qui, infine, la nuova concezione del significato: il quale viene sottratto al rapporto esclusivo con le proposizioni e gli enunciati detti, e viene invece studiato (almeno in parte) in rapporto ai progetti, agli scopi e ai contesti dell'atto linguistico concreto.

È in questo quadro che si colloca il concetto di conversazione, che Grice è stato tra i primi a riabilitare in sede filosofico-scientifica²⁶. La conversazione è anzitutto l'evento a proposito del quale si è costretti a prender atto della compresenza di almeno due (o più) Parlanti. In questa situazione, allora, l'enunciazione linguistica non può per definizione essere studiata *ut sic*: cioè da sola, come mera espressione di un solo soggetto e delle sole sue regole di enunciazione. I soggetti loquenti sono, lo si è detto, più d'uno; e ciascuno di essi reca in sé contenuti culturali, intenzioni socio-affettive, codici linguistici non necessariamente simili a quelli degli altri. Donde quello che sembra essere il problema principale di Grice: come fondare, come giustificare la possibilità stessa della comunicazione conversazionale?

Per rispondere a questo interrogativo Grice offre, in una prospettiva dall'impianto o almeno dall'*allure* kantiana, i 'principi' e le 'massime' che devono valere come condizione necessaria per la realizzazione della conversazione. Di particolare rilievo è il cosiddetto 'principio di cooperazione', il quale su un piano generale richiede che il Parlante si esprima tenendo conto dell'Ascoltante, nonché degli scopi e delle regole presenti nello scambio linguistico in cui il Parlante è occupato. Non meno importanti sono le cosiddette 'implicature conversazionali', ossia quelle 'mosse' del Parlante per le quali il suo discorso dice una cosa ma ne intende un'altra — pur col desiderio che, grazie al principio di cooperazione, l'Ascoltante si accorga di tale 'mossa' e ci 'lavori' interpretativamente sopra.

Approfondendo questo e altri temi, Grice ha modo di delineare una succinta ma ricca fenomenologia delle diverse pratiche, delle diverse modalità d'essere della conversazione: una fenomenologia che, a parte ogni altra considerazione, ha il merito di mostrare in qual misura la comunicazione anche apparentemente più semplice sia comprensibile solo attraverso una rete di rimandi non tanto (ecco il punto) alle regole grammaticali e sintattiche privilegiate da un'illustre tradizione filosofico-linguistica (fino a Chomsky), quanto alla dimensione psico-comportamentale (o psicolinguistico-comportamentale) dell'uomo — una dimensione fatta di intenzioni, sottintesi, rimandi polidirezionali, ambiguità volute o no, scopi e sovrascopi e via dicendo ²⁷.

È forse un peccato che Grice non abbia (almeno per ora) sviluppato fino in fondo certe premesse più accentuatamente teoriche delle sue posizioni. Nella sua analisi, la comunicazione conversazionale appare troppo spesso costretta entro le maglie di una normativa certo precisa e utile, ma talvolta anche un po' stretta. Inoltre, anche in Grice la figura dell'Ascoltante riceve solo indirettamente, e parzialmente, un adeguato riconoscimento delle sue prerogative di *attivo* membro della relazione comunicativa. Purtroppo lo spazio a disposizione impedisce di introdurre nuovi elementi di riferimento in ordine agli ulteriori sviluppi odierni della tematica della comunicazione come conversazione. Mi avvio dunque alla conclusione.

Schematizzando molto, possiamo dire che il dibattito contemporaneo ha enucleato due fondamentali concezioni della comunicazione umana: la *comunicazione come trasmissione di informazioni* e la *comunicazione come conversazione* (o dialogo). Ma, come hanno osservato anche Hennig

e Huth, «il concetto di comunicazione imperniato sulla teoria della [me]ra trasmissione si è dimostrato insufficiente nell'indagine sulla comunicazione umana»²⁸. Si è dimostrato tale anzitutto perché ciò che si scambiano gli uomini nel loro conversare non sono mere *informazioni*: sono — e lo ha di recente sottolineato assai bene Marjorie Grene²⁹ — *discorsi*; discorsi carichi di allusioni, implicazioni, rimandi, ambiguità, doppi sensi, scopi diretti e indiretti. «È una mera concettualizzazione del logico — ha scritto una volta il filosofo inglese W. Mays — immaginare che la funzione fondamentale del linguaggio naturale sia di trasmettere informazioni piuttosto che di comunicare sentimenti personali e sociali»³⁰.

In secondo luogo il concetto di informazione suggerisce l'immagine di un messaggio senza adeguato spessore storico-culturale-intenzionale: un messaggio in larga misura già liberato da molti vincoli ambiguitanti col soggetto emittente, già decodificato, già pronto per l'uso. Ma questo, se ci si pensa bene, è possibile nell'ambito interpersonale solo in condizioni estremamente semplificate: quelle condizioni nelle quali, come è stato recentemente osservato, il codice della comunicazione e il codice della ricezione sono sostanzialmente omologhi. Ora tutto ciò può certo essere il caso di un'interazione fra il computer e il tecnico che conosce non solo l'*output* ma anche l'*input* e le regole invariante di *data-processing* del computer medesimo. Ma non è il caso della comunicazione interpersonale, nella quale messaggi e codici linguistici devono sottoporsi a un'opera di faticoso aggiustamento reciproco. E il proprio di tale aggiustamento è che i suoi risultati non sono assolutamente garantiti, e che per ottenerli si può far ricorso non tanto a riferimenti semantici e normativi auto-evidenti e da tutti accettati come tali, quanto a un impegno ermeneutico-dialogico che si avvale delle tracce e degli indizi più diversi e più labili.

In terzo luogo la comunicazione informazionale privilegia il Parlante, nel senso che si presuppone (più o meno tacitamente) che sia questi a fornire — *da solo* — il messaggio *sinnvoll*. Sotto tale profilo, alla comunicazione informazionale è del tutto estranea quella tematica della riabilitazione dell'Ascoltante, della scoperta della necessità di una *collaborazione* dell'Ascoltante alla produzione del senso e alla realizzazione della comprensione, cui si è alluso sopra. Assai giustamente, dunque, Giuseppe Mininni ha insistito di recente sopra il carattere 'monologico' della comunicazione informazionale. E a proposito dell'interazione tra un emittente e un ricevente di informazioni ha parlato di un mero «confronto tra due

monologhi»³¹. Non è un caso che nella *computer science* l'analisi dei processi di emittenza e di ricezione tenda ad essere la stessa. Insomma, com'è stato osservato più volte, l'universo cibernetico-computeristico ha bisogno di pratiche comunicative e di codici il più possibile univoci, monosensi, ridotti a gradi assai bassi di complessità semantica³². Tutto il contrario, come ben s'intende, rispetto alle esigenze della comunicazione umana.

È per questo (o anche per questo) che a un certo punto la concezione della comunicazione come conversazione ha suscitato tanto interesse. In prima approssimazione, tale concezione ha obbligato a spostare l'analisi di certe questioni da determinati ambiti formali un po' rarefatti ad ambiti pragmatici molto più concreti e, per così dire, quotidiani. In secondo luogo, detta concezione ha valorizzato la figura dell'Ascoltante. E ciò anzitutto perché quello dell'Ascoltante non è, nella comunicazione conversazionale, un ruolo rigido e invariante: nella conversazione il Parlante può ben diventare l'Ascoltante e l'Ascoltante può ben trasformarsi nel Parlante. Inoltre nella conversazione 'reale' l'Ascoltante non *recepisce* messaggi: piuttosto li *concepisce*, cioè (letteralmente) 'capisce-insieme' all'Altro. Si vuol dire cioè che anche l'Ascoltante svolge una ben precisa *attività*: egli decodifica le metafore, insegue e raggiunge allusioni e rimandi nei luoghi semantici nei quali il Parlante si è spinto, colma i silenzi, i 'buchi neri' del discorso del Parlante e soprattutto realizza, anche relativamente alle parti apparentemente più essoteriche e trasparenti di tale discorso, una sistematica opera di interpretazione. Il significato, a questo punto, nasce non tanto dai proferimenti linguistici del Parlante, quanto da un'interazione o una collaborazione tra il Parlante e l'Ascoltante. Non sembra ozioso sottolineare — come è stato sottolineato — che una conversazione è una pratica dialogica, che in essa si è (almeno) in due, e che questa presenza plurale dev'essere intesa nel senso più pregnante e attivo/produttivo. Altri invece, sempre a proposito della conversazione, hanno preferito richiamarsi non già alla figura del *dialogo*, bensì a quella del *contratto*³³. Nella comunicazione conversazionale due (o più) partners letteralmente contrattano — per lo più indirettamente, implicitamente — il senso delle parole e delle proposizioni, dei simboli e delle metafore, delle allusioni e delle ambiguità. Il vantaggio della nozione di contratto è che essa, oltre a suggerire la necessaria esistenza di almeno due attori nell'evento comunicativo, suggerisce anche l'idea di un impegno valutatore e trasformatore: che è per l'appunto l'impegno, assai faticoso e talora per-

fino conflittuale (come lo sono molte contrattazioni) dell'interazione comunicativa. Per quanto mi riguarda, inclinerei piuttosto a usare una figura o metafora diversa da quella del contratto: la figura/metafora del *lavoro*. La comunicazione è un lavoro nel senso che implica un impegno con un determinato fine, chiede una determinata prestazione, costa una determinata fatica, e si conclude con una determinata produzione: la produzione del senso e della comprensione.

Prima di terminare è forse opportuno notare in qual misura la teoria della comunicazione come conversazione che ho sommariamente delineato possa collegarsi con alcune esigenze e posizioni teoriche che stanno a cuore a molti di noi.

In primo luogo, tale teoria riprende confermandola la concezione, cara ad Aldo G. Gargani, di un 'sapere senza fondamenti'. Essa valorizza infatti l'immagine di una pratica comunicativa la quale, ben lungi dal pensare di potersi costituire sulla base di evidenze e oggettività *ne varientur*, deve continuamente rivedere e ricontrollare la propria funzione, i propri metodi e i propri titoli di legittimità. I partners di una conversazione assomigliano in larga misura a quei marinai-filosofi che secondo una celebre immagine di Neurath devono riparare la loro nave proseguendo in qualche modo la navigazione, senza potersi appoggiare a nessun punto fermo esterno alla nave (o, nel nostro caso, alla conversazione).

In secondo luogo, la teoria della comunicazione conversazionale si lega organicamente (e lo si è già accennato) con la prospettiva ermeneutica, almeno nel suo filone più laico. Conversare è, sempre, *interpretare*: è, sempre, un ricercare il senso non nell'interno nel segno *ut sic* (che come tale è muto), ma nella rete dei rimandi con-testuali ed extra-testuali che l'Ascoltante percorre giovandosi delle proprie pre-comprensioni.

In terzo luogo, la teoria della comunicazione conversazionale si lega a una prospettiva pragmatico-teleologica, che esprime per più versi la caratteristica di fondo dell'uomo come essere razionale secondo fini. Conversare è, sempre, *costruire* qualcosa: nuovi significati, nuove 'prospettive' (nell'accezione che fu cara a Nietzsche), nuove verità — ma anche, più semplicemente, nuovi livelli di consapevolezza psicologica ed esistenziale. A quest'ultimo proposito, il primo modello paradigmatico che mi viene in mente è quello della conversazione psicoterapeutica: nella quale è la pura e semplice interazione linguistica — certo carica, a differenza del rapporto tra Eliza e i suoi pazienti, di tutto un universo di significati,

— a produrre, appunto, una nuova maturazione d'esperienza.

C'è anche da aggiungere che dopo la stagione in cui la comunicazione era parsa in qualche modo chiudersi in se stessa per costituire un'improbabile disciplina autonoma (penso, tra le altre cose, alle ambizioni 'puriste' di certa semiotica), ora ci stiamo avviando verso una nuova fase che, proprio sotto il segno e l'impulso del momento conversazionale, potrà forse definirsi fase della *comunicazione ecologica*. Uso questa espressione pensando, tra l'altro, alla tesi di Bar-Hillel secondo cui uno degli obiettivi più urgenti della 'nuova' riflessione sulla comunicazione naturale/reale è quello di rivalorizzare la nozione di contesto, ossia dell'*Umwelt* che circonda (facendone però anche attivamente parte) l'interazione comunicativa³⁴. Una filosofia *con-testualista* del linguaggio reclama che la comunicazione — tanto più la comunicazione conversazionale — si configuri come una realtà non comprensibile fuori da precise coordinate ambientali e sociali. Insomma l'Uomo Conversante, ben lungi dal parlare secondo le sole rarefatte leggi della grammatica e della sintassi trasformazionale, conversa sempre e solo dentro determinate coordinate e condizionamenti pratico-concreti, la cui incidenza nel tessuto e nella semantica della conversazione è di decisivo rilievo. La mia proposta di una teoria ecologica della comunicazione si lega naturalmente a progetti analoghi compiuti in ambiti di studio non molto distanti da quello che oggi ci occupa: penso soprattutto al Bateson degli *Steps to an ecology of mind* e alla 'psicologia ecologica' cui si è riferito più di recente lo studioso americano J.J. Gibsons³⁵. In realtà sarei anche più che disposto a sostituire questo neologismo con un'espressione più tradizionale, del tipo 'teoria sociale della comunicazione'. Un'espressione che suggerisce non solo la tesi 'debole' della pluri-individualità all'opera nell'atto comunicativo, ma anche la tesi 'forte' che ogni comunicazione umana non può non essere condizionata — nel bene e nel male — dalla situazione sociale nella quale Parlante e Ascoltante intraprendono il loro 'lavoro' conversazionale.

Eravamo partiti, all'inizio, da una domanda relativa a quali diverse immagini dell'uomo sottendono certe teorie e pratiche della comunicazione. Ora possiamo, conclusivamente, suggerire uno schema di risposta, che d'altronde è trapelato in certe considerazioni già svolte in precedenza.

L'immagine dell'uomo correlata alle tesi linguistico-antropologiche di Jarvie, Lévi-Strauss e Chomsky è quella di un uomo *agito* più che *agente*: agito da strutture *déjà-là*, date in eterno e in modo necessario dallo stesso

corredo psicologico e bio-logico dell'essere umano in quanto tale. Ed è anche quella di un uomo drasticamente separato dalla socialità e dalla storia. Si pensi, a quest'ultimo proposito, all'uomo di Chomsky, il quale parla non tanto in quanto soggetto storicamente e socialmente determinato, bensì in quanto *homo naturalis* governato da ferree *constraints* biolinguistiche.

L'immagine dell'uomo presente in certa etologia umana è quella di un essere al quale è stato sottratto qualcosa (addirittura il linguaggio, secondo l'opinione di Washburn che abbiamo menzionato a suo tempo) e che è stato riduttivamente appiattito ad 'altro', secondo una prospettiva che lo considera solo come un essere vivente e non come un essere specificamente umano — loquente e conversante.

L'immagine dell'uomo presente in certa *computer science* è quella di un essere che, invece di approfondire cognitivamente i *limiti* di determinate imprese tecnologiche (e magari le *differenze* fra certi *apparati* e certi organismi viventi/razionali), tende piuttosto ad auto-reificarsi, assumendo curiosamente come paradigma di se medesimo quell'oggetto che avrebbe invece dovuto contribuire strumentalmente a perfezionare l'umano.

L'immagine dell'uomo correlata alla teoria della comunicazione come conversazione è invece l'immagine di un soggetto che non vive secondo Regole e Fondamenti statuiti *ab aeterno*, e che non crede nell'oggettività e nella 'ab-solutezza', autosufficiente del linguaggio. Quest'uomo ritiene invece: — che l'*intenzione*, il *progetto* e l'*uso* sono i veri motori della comunicazione;

— che il linguaggio, ben lungi dall'essere una proiezione di *constraints* naturali, è *cultura*;

— che l'atto comunicativo è sempre, costitutivamente, *atto interpersonale*;

— che il senso non è mai *dato*, ma è sempre *costruito*, *contrattato*, *ermeneutizzato* in rapporto ai concreti bisogni e progetti dell'uomo.

Credo che con questa difesa (forse inattuale, forse no) dell'Uomo Conversante come costruttore ed ermeneuta della comunicazione e del senso, il mio discorso si possa, almeno per oggi, chiudere.



1. J.C. JARVIE, *Understanding and Explanation in Sociology and Social Anthropology*, in R. BORGER - F. CIOFFI (eds.), *Explanation in the Behavioral Sciences*, London 1970, pp. 231-69. Questo importante saggio non figura purtroppo nella recente traduzione italiana del volume (Milano 1981). Si coglie qui l'occasione per avvertire che invalicabili limiti di spazio hanno obbligato a ridurre al minimo l'apparato delle note.
2. K. POPPER, *La società aperta e i suoi nemici*, Roma 1974, vol. II, p. 512.
3. POPPER, *La logica delle scienze sociali*, in A.A.V.V., *Dialettica e positivismo in sociologia*, Torino 1972, p. 117.
4. JARVIE, *Revolution in Anthropology*, London 1964, p. 140.
5. M. HOLLIS, *The Limits of Irrationality*, «Arch. européennes de sociologie», 1967, 7, pp. 269-70.
6. Sia lecito rinviare in proposito a S. MORAVIA, *Realismo epistemologico e universale della natura umana*, «Paradigmi», 1984, II, pp. 189-214.
7. Cfr. in proposito MORAVIA, *La ragione nascosta. Scienza e filosofia in C. Lévi-Strauss*, Firenze 1972; e ancor più di *Id.*, *Lévi-Strauss e l'antropologia strutturale*, Firenze 1978.
8. N. CHOMSKY, *Problems of Knowledge and Freedom*, New York 1970, p. 19.
9. CHOMSKY, *Regole e rappresentazioni*, Milano 1981, p. 212.
10. Cfr. ad es. CHOMSKY, *Intervista su linguaggio e ideologia*, Bari 1977, pp. 53-4.
11. J.R. SEARLE, *Chomsky's Revolution in Linguistics*, in G. HARMAN ed., *On Chomsky, Critical Essays*, New York 1974, p. 15.
12. S.L. WASHBURN, *Human Behavior and the Behavior of Other Animals*, «American Psychologist», may 1978, pp. 405-18.
13. W. SCHMIDBAUER, *Uomo e natura. Anti-Lorenz*, Bari 1978.
14. WASHBURN, *art. cit.*, p. 414.
15. *Ibid.*
16. Cfr. in proposito anche le osservazioni di M. BODEN, *Artificial Intelligence and the Nature of Man*, Brighton 1977.
17. J. WEIZENBAUM, *Computer Power and Human Reason*, New York-S. Francisco 1976, pp. 190 e sgg., p. 208 e sgg. Il volume è stato tradotto in Italiano nel 1987.
18. BODEN, *Artificial Intelligence...*, cit.
19. SEARLE, *Chomsky's Revolution...*, cit.

20. *Ivi*, pp. 29-30.
21. *Ivi*, pp. 28-9. A questo proposito cfr. naturalmente SEARLE, *Atti linguistici*, Torino 1976.
22. SEARLE, *Chomsky's Revolution*, cit., pp. 16 e 18.
23. Cfr. a questo proposito il recente importante volume di SEARLE, *Intentionality*, London-Cambridge (Mass.), 1981 (Milano 1985); e il più breve saggio *Minds, brains and science*, Cambridge (Mass.) 1984 (Milano 1987). Ma già molti anni prima Searle aveva collegato il problema della comunicazione a quello dell' 'intenzione' e del Parlante. Cfr. SEARLE, *What is a Speech-Act?*, in M. BLACK (ed.), *Philosophy in America*, London 1964.
24. SEARLE, *Expression and Meaning. Studies in the Theory of Speech Acts*, Cambridge (Mass.) 1979, p. 84.
25. SEARLE, *Six Principles for the Comprehension of Language*, in A.A.V.V. *Actes du Colloque intern. et multidisciplinaire sur la compréhension du langage* (Créteil 25-27 sept. 1980), Paris 1981. Per questa e per altre indicazioni sono debitore del bel libro di G. MININNI, *Dialogo e argomentazione*, Bari 1983.
26. P.H. GRICE, *Logic and Conversation* (1975). Il celebre testo è ora tradotto in M. SBISÀ (cur.), *Atti linguistici*, Milano 1978. Una significativa simpatia per una prospettiva 'conversazionale' della filosofia e della conoscenza è presente in R. RORTY, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton (N.J.) 1979 (Milano 1986).
27. Per una trattazione psicolinguistica sensibile a questa complessa tematica si veda l'importante libro di C. CASTELFRANCHI - D. PARISI, *Linguaggio, conoscenze e scopi*, Bologna 1980.
28. J. HENNIG - L. HUTH, *La comunicazione come problema della linguistica*, Roma 1982.
29. M. GRENE, *Sociobiologia e mente umana*, in A.A.V.V., *Sociobiologia e natura umana*, Torino 1980, pp. 41-53.
30. W. MAYS, *Can Machines Think?*, «Philosophy», 1952, 6, pp. 148-62 (il testo è riprodotto anche in A.A.V.V., *La mente e la macchina*, Brescia 1978).
31. MININNI, *op. cit.*, p. 14.
32. Cfr. in proposito anche il classico vol. di H. DREYFUS, *What Computers Can't Do*, rev. ed., New York 1979, solo da poco tradotto in italiano (Roma, 1988).
33. Ad es. MININNI, *op. cit.*, p. 85.
34. Y. BAR-HILLEL, *Communication and Argumentation in Pragmatic Languages*, in A.A.V.V., *Linguaggi nella società e nella tecnica*, Milano 1970, pp. 269-74.
35. Pubblicato nel 1972, il volume di Bateson è stato tradotto nel 1976. Di Gibson cfr. il classico *An ecological approach to visual perception*, Boston 1979.