

qu'imposent les appels d'offres définis par les pouvoirs publics... et qui sont supposés financer leurs recherches en situation précaire. Il faut œuvrer d'abord contre cette précarité qui entretient la domination des orientations « démocratico-marchandes » en leur fournissant des ressources intellectuelles durablement maintenues dans une situation de dépendance économique et de marginalité institutionnelle.

12 Roland Barthes, *Mythologies*, Paris, Seuil, 1964.

13 Algirdas J. Greimas, *Maupassant. La sémiotique du texte*, Paris, Seuil, 1976.

14 De fait, la malheureuse *sémiotique tensive* est renvoyée dans le camp de la marchandisation, qui pense le monde entier à travers le prisme d'un modèle économique. Le raisonnement de Landowski est à cet égard bien connu, mais il vaut la peine de le rappeler. Les tensions sémiotiques se produisent entre des intensités et des extensions soumises à des *variations graduelles* (des « plus » et des « moins » : plus ou moins intense, plus ou moins étendu) : donc la sémiotique tensive repose sur une *mesure des degrés* (affectifs et/ou cognitifs) ; donc la sémiotique tensive *quantifie les valeurs* ; donc la sémiotique tensive conçoit la signification comme une *économie des contenus et des expressions* ; et par conséquent la sémiotique tensive est *objectivement* complice de la marchandisation et de la financiarisation de nos vies (et du grand capital ?).

15 Cf. « Avoir prise, donner prise », *Actes Sémiotiques*, 112, 2009 (<http://epublications.unilim.fr/revues/as/2852>).

16 Le concept d'*appropriation* est un bon exemple que l'on peut soumettre utilement au principe de la diversité épistémologique et de la diversité des collectifs de sens. Dans la tradition folklorique européenne, et dans son extension au régime de sens propre à l'occident contemporain, l'appropriation dépossède, spolie ou détruit autrui : elle augmente le Soi, au prix du dépérissement de l'Autre. Mais dans un autre type de collectif de sens, comme par exemple celui constitué par la modernité brésilienne à partir des années trente, notamment grâce au mouvement dit *anthropophage*, l'appropriation anthropophagique commence par renforcer le propre d'autrui, le valorise intensément, avant de l'assimiler au Soi, qui s'en trouve non pas augmenté, mais redoublé et reconfiguré par l'Autre. Pour cet autre collectif de sens, et dans cette autre conception de l'appropriation, le *propre de l'Autre* n'est jamais autant *accompli* que lors de son absorption par le Soi.

DOCUMENT IX

Massimo Leone

Université de Turin

Socio-sémiotique des « livres à visages »

Par la façade la chose qui garde son secret s'expose enfermée dans son essence monumentale et dans son mythe où elle luit comme une splendeur, mais ne se livre pas.

Emmanuel Levinas. *Totalité et infini*.

1. Les petits carrés

Dans les réseaux sociaux, chacun n'est qu'un petit carré lumineux. Certains salueront le côté démocratique de cette standardisation. Des millions d'individus, tous réduits à la même minuscule quadrature... On a beau s'évertuer à remplir ces petits carrés de couleurs chatoyantes dans l'espoir d'y insinuer quelque chose comme un récit personnel, leur aspect standardisé s'impose, accentué par l'allure géométrique de leur présentation en série à la manière d'interminables cohortes d'insectes numériques rangés en lignes ou en colonnes. On peut rêver tout ce qu'on veut quant aux contenus, mais la *forma formans*, le *petit carré* demeure inaltéré. C'est lui qui fait à la fois le succès social et la réussite commerciale du réseau social ; c'est lui qui est vendu aux usagers et qui circule entre actionnaires.

Cette morphologie contraignante qui homologue toutes les vies a échappé à l'attention des analystes, même les plus critiques. Personne n'a relevé par exemple le fait que le caractère incendiaire, parfois ouvertement criminel, de certaines contributions numériques dans les réseaux sociaux est pour une part lié à cette impossibilité de se distinguer à l'intérieur du format. Car plus on standardise, plus les usagers sont incités à tout essayer pour marquer une singularité alors même que le jeu de l'individuation est d'emblée exclu dès qu'on franchit le seuil de l'existence numérique. Certes, ces *petits carrés* uniformes présentent, par milliers, des images variées de corps et avant tout de visages. Mais précisément, le *visage*, qui dans beaucoup de cultures sinon dans toute expérience humaine constitue le sceau le plus marquant de l'individualité se trouve ici emprisonné dans les limites étroites d'une sorte d'arène iconique qui condamne par avance toute tentative d'expression identitaire. Les visages qui apparaissent à l'écran sont, de fait, des visages codés, classés, réduits au statut de pièces interchangeables dans une immense mosaïque.

2. Des collections de visages

Si on écrivait une histoire du visage, on constaterait que ce n'est pas la première fois qu'une multitude d'effigies de corps, et notamment de faces, est présentée dans un dispositif iconique standardisant. Dans l'iconographie du jugement dernier, c'est souvent que de petits corps et leurs âmes tremblantes sont figurés en masse pour signifier l'avènement apocalyptique de la fin des temps et le jugement des vivants et des morts. Mais dans cette iconographie quelque chose a changé à un moment donné. Au tournant de l'âge classique, l'idée d'un jugement individuel juste après la mort s'est de plus en plus imposée, jusqu'à marginaliser la notion de jugement dernier. Et les riches commanditaires des grands peintres de l'histoire moderne n'acceptèrent plus de n'être représentés symboliquement qu'au milieu d'une foule anonyme ; ils voulurent que leur propre icône soit présente dans l'image ; ils voulurent être reconnus par les hommes avant et même plus qu'ils ne le seraient par Dieu. La soif identitaire qui commence avec la modernité s'exprime par ce désir de voir son propre visage dans l'image — cela non seulement dans le genre bourgeois du portrait mais aussi dans l'iconographie de la transcendance. La théologie chrétienne se plia à cette idéologie de l'individualité et la nourrit : le corps ressuscité devint un corps à visage individué, reconnaissable, fixé au plus haut de sa beauté ou de son bonheur.

La représentation numérique du visage par les nouvelles technologies rend possible une diffusion élargie de cette tendance de longue durée. Désormais, ce ne sont pas uniquement les riches et les puissants qui peuvent aspirer à une place dans l'imaginaire collectif. Il suffit de disposer d'un ordinateur et de l'accès au réseau. Ainsi, grâce à l'affichage quotidien de l'icône numérique de son propre visage dans le gigantesque magma de la toile — apparition évanescence et toujours à réitérer —, tout usager des réseaux sociaux connaît le frisson de s'« éterniser » par la grâce de son simulacre personnel figé dans une sorte de transcendance électrique.

Mais la multiplication de ces icônes n'est pas sans effets qualitatifs. Jamais auparavant des hommes n'avaient pu disposer d'un tel nombre d'effigies de leurs semblables, des plus proches aux plus éloignés, géographiquement ou socialement. Le livre à visages limite la collection de chacun à 5000 spécimens — 5000 icônes numériques de l'individualité des autres : plafond arbitraire mais généreux (il le faut pour stimuler la machine à contacts en même temps qu'à rentrées commerciales) si on compare ce nombre aux « archives à visage » du passé. Jusqu'il y a peu, seul l'Etat, la police ou les services secrets pouvaient stocker une quantité aussi vertigineuse d'images codifiées et standardisées de visages d'autrui. Bien sûr, la standardisation n'est pas aussi codifiée sur la toile que dans les archives policières. Mais le fait qu'elle s'impose sur le mode d'une bureaucratie « soft » fondée sur des paramètres informatiques — ou plus généralement au nom des critères du format — la rend peut-être plus pernicieuse encore.

C'est dans ce cadre qu'aujourd'hui chacun cède volontairement aux réseaux sociaux l'image de son visage (avec évidemment beaucoup d'informations attachées) et se voit en même temps octroyer la possibilité d'archiver dans son propre espace numérique une énorme quantité de visages d'autrui transformés en icônes parfaitement homogènes et manipulables. Si le premier aspect de cette inflation a été souvent souligné (paranoïa de l'intimité, toujours quelque peu paradoxale de la part de ceux qui jouent le jeu des réseaux sociaux¹), le second a été régulièrement négligé. Qu'advient-il donc lorsque par des moyens techniques très facilement accessibles le pouvoir est donné à tout individu de collectionner une quantité inouïe d'icônes de l'identité d'autrui et de les manipuler dans toutes sortes d'opérations d'ordre à la fois numérique et social ?

3. Sémiotique et singularité

Il est temps que la sémiotique considère cette question et s'engage dans l'un des domaines les plus inquiétants de l'esthétique sociale contemporaine, à savoir la faillite de la singularité. A cet égard, un sémioticien préoccupé par le « grain » des relations sociales ne peut se satisfaire d'enquêtes quantitatives (encore qu'elles puissent être utiles ne serait-ce que pour corroborer ou falsifier certaines intuitions). Dans l'esprit de Walter Benjamin, de Roland Barthes, de Michel de Certeau, d'Erving Goffman (ou, plus près de nous, de Landowski), il doit accepter une tâche plus risquée, la quête de traces subtiles anticipant des tendances culturelles majeures. Les menus phénomènes d'interaction quotidienne entre les hommes, entre hommes et textes, entre textes, deviennent alors autant de matières invitant à exercer l'art difficile de l'intuition, suivi par les procédures de systématisation sémiotique. Et si on projette plus précisément sur les réseaux sociaux un regard capable d'en détecter le filigrane, on découvre avec surprise, au-delà des aspects habituellement relevés, une chose pourtant, en fait, assez banale : ces réseaux, et surtout le plus connu d'entre eux, nous prédisposent, nous encouragent et presque nous forcent à traiter le visage des autres comme autant d'icônes standardisées, homogénéisées, uniformisées, vouées à être manipulées sans résistance aucune.

Dans l'interaction sociale non-numérique, du moins dans les cultures occidentales modernes, le visage est le lieu par excellence de la manifestation de soi ; en conséquence, il est vécu aussi comme le lieu par excellence de la manifestation de l'autre. Les deux manifestations se reflètent réciproquement en un jeu de miroir qui tend vers

une plénitude psycho-sémiotique : j'ai un visage, donc *je suis* ; je vois un visage, donc je vois *quelqu'un*. Mais cette plénitude tient paradoxalement au fait que le visage est sémiotiquement insaisissable : il se détourne, se dérobe, se soustrait, il esquive toute emprise esthétique qui voudrait le figer de façon définitive. Dans un dialogue face à face, y compris dans la conversation la plus quotidienne, le visage est une surface continuellement changeante induisant une variété presque infinie d'effets de sens. Si le visage est comme on dit la porte de l'âme, c'est de manière toujours imparfaite, opaque, partielle, comme ces portes entrouvertes qu'on voit dans les villages d'Italie méridionale, derrière lesquelles on imagine une famille, toute une vie, du sens.

C'est en raison de cette motilité consubstantielle du visage (qui parfois au contraire résiste au déchiffrement, justement par son immobilité ou par l'absence d'expression, telle une tête de sphinx indéfiniment à interroger) qu'Emmanuel Levinas et d'autres philosophes « du visage » en ont fait le noyau d'un sentiment indépassable d'humanité². Dans l'opposition, aussi célèbre que souvent mal comprise, entre « face » et « façade » s'exprime chez Levinas la dialectique entre l'homme et la chose, entre une surface signifiante derrière laquelle l'humanité se cache et une surface signifiante sur laquelle le soi apparent s'affiche selon un code déchiffirable. La plus complexe des façades, celle de Notre-Dame de Paris, ne sera jamais aussi indéchiffirable que le visage d'Esméralda. En suivant Levinas, c'est précisément dans ce que le visage a continuellement de plus fuyant que nous reconnaissons la liberté de l'autre en tant que symétrique de la nôtre. Notre existence la plus profonde, mais également notre liberté la plus profonde, découlent de cette situation à la fois accablante et enthousiasmante : nul ne peut apprivoiser le visage de l'autre.

4. S'ajuster aux visages du monde

Ce que la philosophie de Levinas décrit existentiellement, la sémiotique des régimes d'interaction d'Eric Landowski le saisit parfaitement d'un point de vue esthétique³. L'aperception du visage d'autrui ne peut que faire l'objet d'une « interaction risquée », où ce qui compte n'est ni l'abandon au pur aléa (je ne comprends pas ce visage, donc je m'en détourne) ni l'imposition, par la manipulation, d'un esclavage (j'oblige ce visage à devenir le masque préprogrammé de mon propre égotisme, une sorte de « miroir humain »), mais un ajustement continu dont la figure la plus sublime est peut-être la conversation amicale : je regarde le visage de l'ami non pas pour le manipuler ni même comme la surface où s'affiche un inconscient mystérieux et tyrannique. Si je le regarde, c'est pour m'y ajuster, pour faire en sorte que le sens du vivre ensemble jaillisse non pas de ma volonté de puissance ou de l'abandon à une puissance extérieure mais de l'harmonie qui s'instaure entre deux esprits qui s'entendent⁴. C'est la tristesse se dessinant sur mon visage lorsque l'ami raconte une histoire triste, ou la joie que ma face affiche lorsqu'il manifeste son contentement, c'est cette capacité à nous, les humains, de réagir subtilement au visage de l'autre, qui est le véritable cœur du vivre ensemble⁵. De plus, ce vivre ensemble devrait accueillir aussi, dans l'esthétique de l'ajustement, les êtres vivants non-humains qui nous répondent et interagissent avec nous sinon à proprement parler par leur « visage », du moins par les formes et les mouvements qu'ils offrent à notre regard et à notre sensibilité. Qui ne s'est jamais ému en caressant un chien abandonné, en sentant à la fois sa tristesse inconsolable et sa gratitude pour qui, en le caressant, soulage sa solitude ?

Mais ce n'est pas seulement le vivant qui interagit avec nous par ces ajustements subtils ; les objets aussi « nous parlent » et nous demandent d'apprécier en profondeur leur singularité⁶. Car la singularité inscrite dans les objets n'est au fond qu'une expression des singularités humaines qui les ont fabriqués et que nous pouvons apprécier par leur truchement. C'est ce qui fait la valeur profonde de l'artisanat et de ses créations : elle tient à l'inépuisable singularité que révèle leur imperfection. Un tapis persan fabriqué à la machine peut être très beau, resplendissant par la régularité de ses nœuds. Mais la supériorité esthétique d'un tapis fait à la main tient à ce que, même fabriqué par le plus habile des tapissiers, s'y glissent des « coquilles » textiles, des « pentimenti » de soie, des nœuds imparfaits⁷. Nous vénérons cette imperfection car, comme Greimas l'avait compris⁸, c'est en elle et par elle que nous interagissons avec la singularité d'un être humain, avec le récit existentiel d'une main marquée par le travail, qui a cherché la perfection mais dû céder à son humanité, à sa fatigue et peut-être, le soir venu, à la singularité d'une lumière trompeuse projetée par une chandelle vacillante.

A l'opposé, il est triste de constater combien nombreux, dans nos sociétés, sont ceux qui désirent, regardent, achètent des objets sans les connaître véritablement, sans saisir la singularité humaine qu'ils incorporent et qui souvent se manifeste précisément par leur imperfection. Cette cécité n'est pas due uniquement à la lente mort de l'artisanat. Les produits industriels peuvent eux aussi exprimer un visage, celui des designers qui les ont conçus et ont essayé d'y projeter quelque chose de leur singularité. Mais qui, achetant des vêtements dans un de ces magasins à bas prix qui envahissent maintenant tous les centres-villes du monde, a la patience, le souci de s'ajuster esthétiquement à la singularité de chaque article, non pas simplement en lisant leurs étiquettes (de plus en plus incompréhensibles) mais en les tâtant, en les caressant, en cherchant à deviner de quelle source de vie ils

proviennent ? Aujourd'hui, lorsque les vêtements ne sont pas faits de mélanges synthétiques, leurs étiquettes se bornent à indiquer qu'il s'agit de « laine » ou de « coton ». Mais de quelle laine, devrait-on se demander, et de quelle partie du monde, de quel élevage ? On oublie que la vie singulière d'un animal, d'une plante, mais aussi d'hommes et de femmes se cache derrière le moindre objet que nous consommons. Il ne s'agit pas de développer un néo-esthétisme stérile mais de rendre au monde son *visage* en cherchant à s'y ajuster. Qui, même parmi les intellectuels, avant d'acheter un livre, le renifle pour repérer sur quel type de papier il est imprimé, cela non pas par une sorte de snobisme mais parce que la qualité du papier est le signe d'une histoire singulière ?

Un des problèmes majeurs touchant l'évolution actuelle des mentalités est que nous sommes de moins en moins capables de découvrir la singularité qui se cache dans une vie d'homme. Non seulement les objets ne nous parlent plus mais nous attribuons le même mutisme aux plantes, aux animaux et aux personnes qui nous entourent. Cet aveuglement commence avec l'oubli des œuvres d'art. Aucun objet au monde n'exprime pourtant la singularité de façon plus émouvante qu'un tableau, une statue ou la façade d'un bâtiment. Or il suffit d'observer un instant les visiteurs d'un musée pour noter un phénomène aussi connu qu'inquiétant : des kyrielles de touristes qui au lieu d'admirer les pièces exposées, de les considérer comme les produits d'inspirations singulières, arpentent les salles au pas militaire, brandissent leurs caméras ou leurs *smartphones* comme des fusils, photographient tout (et donc rien) en oubliant de regarder, de s'attarder devant un tableau ou un autre pour en comprendre le jeu de lignes, de formes, de couleurs. N'ayant cure de s'ajuster avec patience au projet de sens que l'artiste a déposé dans une forme et que cette forme restitue de façon autonome, de tels visiteurs n'ont qu'une obsession : le stockage machinal et systématique de petites icônes numériques standardisées et universellement manipulables. Ce qui importe n'est plus la relation esthétique, amicale ou même amoureuse, avec l'œuvre mais le sentiment d'une toute-puissance technique permettant de transmettre à son gré des paquets d'images par les voies protéiformes des réseaux sociaux. Il est même arrivé, paraît-il, que pour s'offrir un « selfie » devant une œuvre, des touristes aillent jusqu'à la renverser ! Alors que devant l'art un regard attentif découvre l'autre et se révèle à soi-même, le regard du *selfie*, reproduction stéréotypique de soi-même, détruit la singularité de la création... parfois jusque dans sa matérialité. L'art, devenu objet d'exploitation commerciale, n'est plus alors, pour le spectateur, que prétexte à une programmation technique du regard qui annihile la création artistique en la transformant en un gadget de son propre ego.

5. L'oubli bureaucratique des visages

La même cruauté consistant à annihiler la singularité de l'autre caractérise le type de relation que les réseaux sociaux incitent à entretenir avec le visage d'autrui. Assez hypocritement, dans des polémiques venimeuses autour du « voile islamique intégral », on s'est beaucoup inquiété en Occident de la disparition du visage, ou plus exactement de son occultation. Ce masquage, à lire non pas comme un scandale anthropologique mais comme répondant à une conception différente de l'interaction, serait effectivement préoccupant si on devait l'interpréter comme fondé sur une conception privant le corps féminin de toute singularité. Mais on s'est beaucoup moins inquiété d'autres formes de disparition qui ne concernent pas moins le visage et le trésor de singularité qu'il traduit. Nous en trouvons pourtant un bon exemple tout près de nous.

Dans les universités italiennes comme dans beaucoup d'autres systèmes académiques en Europe et ailleurs, les enseignants sont de moins en moins encouragés à considérer les étudiants comme des visages, comme des singularités chargées d'une histoire personnelle, unique, irremplaçable. La bureaucratie informatique les transforme en numéros matricules gérables automatiquement par des machines (ou par des hommes fonctionnant comme des machines). Et les étudiants eux-mêmes s'identifient de plus en plus avec le masque informatique que la bureaucratie leur impose, standardisant toujours davantage leur approche du savoir et de la culture. Rien là d'innocent : l'escamotage des singularités permet au système administratif (et en dernière instance économique-social) de faire abstraction de l'histoire personnelle et notamment des difficultés ou des souffrances qui se cachent derrière chaque visage d'étudiant et en même temps s'y expriment. Que beaucoup proviennent de familles sans grandes ressources, qu'ils soient obligés d'accepter des travaux illégaux, mal rémunérés et pénibles pour payer leurs études, qu'ils doivent partager des logements exigus, qu'ils dépendent des bibliothèques publiques ou universitaires pour trouver un peu de silence et de concentration, qu'ils aient besoin d'horaires de cours permettant de concilier étude et travail, que des bourses d'étude et l'accès gratuit aux livres par internet leur faciliteraient la vie, qu'ils viennent souvent de villes ou de pays lointains, qu'ils se sentent parfois terriblement seuls et découragés — tout cela disparaît du moment où les visages deviennent des numéros traités par des machines.

Une fois ainsi oubliées les singularités, la bureaucratie, à l'instar de toutes les institutions policières du monde, se constitue des archives. Des archives qui ressemblent beaucoup à celles si bien étudiées par Foucault, mais avec

ceci de plus pernicieux que la chose ne se présente plus comme une activité de contrôle mais tout banalement comme une machinerie de simple gestion. C'est pour mieux gérer, nous dit-on, qu'on réduit les visages à des numéros. Mais cette logique de « gestion » n'est pas neutre. Elle traduit au contraire une idéologie, une attitude anthropologique (ou, plutôt, anti-anthropologique) commandant de *ne pas* s'ajuster aux autres mais, à l'inverse, d'attendre que ce soient eux qui *s'adaptent* à des programmations préétablies⁹. Ainsi transforme-t-on des sujets en non-sujets, inertes et standardisés, de façon à éliminer toute singularité qui pourrait enrayer la machine. Alors que les étudiants de la plupart des universités pourraient tout simplement décider eux-mêmes quoi étudier, avec des indications très générales qui leur seraient données par des professeurs ayant un peu plus d'expérience qu'eux, les voici désormais contraints d'étudier ceci ou cela conformément à des parcours de plus en plus bureaucratiquement prédéterminés et d'une complexité croissante. Et, cercle vicieux, le caractère labyrinthique même de ces programmations justifie en retour l'usage des machines en même temps qu'il coupe les étudiants du sens véritable de ce qu'ils sont en train de faire. Ils accumulent des « crédits » (mot combien déplacé !) mais ne voient plus pour quelles raisons ils étudient la sémiotique plutôt que l'herméneutique, la philosophie continentale et non l'analytique... Alors qu'ils devraient parvenir peu à peu à maîtriser le savoir de leur communauté, c'est le savoir de leur communauté, bureaucratiquement imposé, mécaniquement transmis, qui les domine.

6. Plaidoyer pour l'ajustement

En poursuivant le projet de sémiotique politique inauguré par Landowski¹⁰, comment ne pas se méfier de toute institution ou cadre d'interaction dont la mission explicite ou implicite est de décourager systématiquement les pratiques d'ajustement fondées sur l'attention à la singularité de l'autre et dont le but est au contraire d'encourager des pratiques de manipulation où l'autre n'est plus qu'un moyen pour atteindre un but qui le dépasse, ou même de le réduire au statut d'un non-sujet au comportement programmatiquement prédéterminé ? Ainsi en va-t-il dans les régimes policiers qui soumettent la singularité des individus à un ordre politique ou économique bafouant leur dignité. Mais de façon plus subreptice, c'est aussi le cas avec ces grandes machineries globales que sont les réseaux sociaux, véritables bureaucraties du narcissisme. Bien qu'à l'échelle globale ils aient rendu possibles des interactions dont les résultats sont souvent intéressants et libérateurs, on ne peut ignorer que la majorité d'entre eux visent des profits économiques et financiers (majoritairement destinés à certaines régions du monde bien connues) en exploitant le narcissisme global, actuellement la première religion de la planète. C'est effectivement en titillant la disposition sociale à la manipulation narcissique de l'autre que les réseaux sociaux, sous prétexte de faciliter une « conversation » devenue globale, accumulent du capital privé. En conséquence de quoi le « livre à visages » nous propose sans relâche de nouveaux « amis » et nous invite avec insistance à « suivre » son fondateur en proclamant qu'une humanité plus connectée sera meilleure, plus ouverte et plus pacifique.

Contre cette rhétorique, au moins deux objections s'imposent. En premier lieu, nul doute que dans l'histoire de l'humanité, la solitude (et la non connexion) aient produit autant sinon plus d'effets positifs que la connexion. Pourquoi faudrait-il être constamment « connectés » ? Ne peut-on pas choisir de vivre comme un stylite ou comme l'une de ces populations qui cultivent farouchement leur indépendance et le désir de rester « non-contactés » ? D'autant plus que l'obsession de la connexion permanente, cet *horror vacui* qui amène à vivre le moindre instant de solitude comme la privation d'une confirmation narcissique de sa propre existence, a pratiquement pour effet d'exclure tout travail de création. Au point que désormais, pour beaucoup, être « auteur » se ramène à bâcler un bouquin en quelques mois puis à en faire la promotion des années durant sur le web.

En second lieu, n'est-il pas évident que ce qui compte n'est pas la quantité de connexions mais leur qualité ? Le livre à visages nous pousse à compter nos « amis », à en faire l'objet d'une compétition numérique de la même façon que le système universitaire conduit les chercheurs à rivaliser en termes quantitatifs : c'est à qui obtiendra le plus de citations, publiera le plus d'articles, aura le plus d'« amis ». Cette comptabilisation est en outre assortie d'une rhétorique visuelle à base d'« émoticons » de plus en plus sophistiqués, conçus pour accompagner les mille petites icônes de ces visages « amis ». Ainsi finit-on par se croire plongé dans une société virtuelle amicalement rassemblée autour de soi. Mais ce qu'on nous vend ainsi, c'est en réalité tout au plus le plaisir enfantin et inévitablement cruel de jouer avec le visage et par là l'existence même des autres. De fait, sur la toile, le visage de l'autre ne nous résiste plus : transformé en petit timbre existentiel standardisé, il apparaît à l'écran sans jamais nous demander de nous ajuster à lui, et s'il commence à nous déranger la solution est très simple : étant donné la totale malléabilité de cette communauté purement virtuelle, on l'efface, ni plus ni moins.

Notre livre à visages est donc, au fond, comme un tapis persan fait à la machine : il manque d'imperfection, et par suite d'existence humaine réelle. Toutes les singularités y sont aplaties dans l'articulation émotionnelle élémentaire du « like ». Le jeu des émoticons tend certes à faire croire qu'on va pouvoir apprivoiser le mystère du

visage de l'autre sans qu'il soit besoin d'y ajuster son propre narcissisme. Mais dans ces conditions, quelle déconvenue lorsqu'on finit par se rendre compte que cette machinerie graphique et bureaucratique ne saurait en définitive nous apporter aucune satisfaction de cet ordre puisque si nous n'avons pas à nous y ajuster aux autres, les autres n'ont pas davantage à s'y ajuster à nous ! Notre regard qui réifie le visage d'autrui est le même que celui par lequel les autres réifient notre propre visage.

Plus largement, ce formatage des visages et des singularités existentielles est en train de changer sous nos yeux l'anthropologie des relations humaines. Autant, d'un côté, tout le monde est conscient des bienfaits liés à la possibilité de vivre et d'agir dans une communauté virtuelle élargie, potentiellement infinie et globale, autant, de l'autre, il échappe à la plupart que la logique essentiellement quantitative de cette bureaucratie émotionnelle, en nous amadonnant par sa rhétorique visuelle hypnotisante, instaure en fait une idéologie de la *non-relation*. Toute connexion pouvant à chaque instant être éliminée sans entraves et rapidement remplacée par une connexion alternative, c'est la relation même qui perd toute valeur singulière. Evolution plus inquiétante encore, cette idéologie des relations numériques est en train (surtout parmi les nouvelles générations) d'envahir aussi le monde des relations « non-numériques ». C'est ainsi, notamment, qu'on tend aujourd'hui à ressentir de moins en moins ce que peut signifier « perdre quelqu'un » — tout un vécu partagé qui soudain disparaît avec la fin d'une amitié ou d'un amour, ou la mort d'un proche. A l'idée tragique mais anthropologiquement saine du caractère irremplaçable du visage de l'autre qui nous quitte se substitue une vision intrinsèquement violente, où l'autre, simple jouet d'un miroitement narcissique, n'est plus qu'une marionnette sans histoire ni véritable visage.

Avant que cette idéologie quantitative des relations sociales ne nous condamne à la perte complète de la valeur singulière de tout visage humain — ce qui serait le triomphe d'un système politique et économique totalitaire —, le sémioticien doit intervenir en soutenant avec force que l'amitié est une chose qui ne se compte pas mais qui se raconte, que c'est un lien fait de mémoire, de fidélité et même de souffrance à la faveur duquel on se découvre soi-même non pas dans une compétition cumulative et dans la manipulation des autres mais par un regard qui, parce qu'il cherche à s'ajuster à la singularité d'autrui, peut en retour être gratifié par le regard d'autres sujets qui lui rendent justice.

Références bibliographiques

- Greimas, Algirdas J., *De l'imperfection*, Périgueux, Fanlac, 1987.
 Landowski, Eric, *La Société réfléchie*, Paris, Seuil, 1989.
 — *Présences de l'autre*, Paris, PUF, 1997.
 — *Passions sans nom*, Paris, PUF, 2004.
 — *Les interactions risquées*, préface de Jacques Fontanille, *Actes Sémiotiques*, 101-103, 2005.
 — « L'épreuve de l'autre », *Sign Systems Studies*, 34, 2, 2008.
 — et Gianfranco Marrone (éds.), *La société des objets. Problèmes d'interobjectivité*, *Protée*, XXIX, 1, 2001 ; tr. it., *La società degli oggetti : problemi di interoggettività*, Rome, Meltemi, 2002.
 Leone, Massimo, « Semiotics of the Pixel », *Rivista Italiana di Filosofia del Linguaggio*, on line (à par.).
 Levinas, Emmanuel, *Totalité et infini : essai sur l'extériorité*, La Haye, M. Nijhoff, 1961.

Notes - document 9

- 1 Cf. E. Landowski, « Pièges : de la prise de corps à la mise en ligne », *Carte Semiotiche. Annali*, 4 (Visibilità e governo dei corpi), 2016.
- 2 Cf. Emmanuel Levinas, *Totalité et infini : essai sur l'extériorité*, La Haye, M. Nijhoff, 1961.
- 3 Cf. *Les interactions risquées*, *Actes sémiotiques*, 101-103, 2005, pp. 43-47.
- 4 Cf. E. Landowski, « L'épreuve de l'autre », *Sign Systems Studies*, 34, 2, 2008 (spécialement pp. 326-334).
- 5 Cf. E. Landowski, « En deçà ou au-delà des stratégies, la présence contagieuse », *Passions sans nom*, Paris, PUF, 2004.
- 6 Cf. E. Landowski et Gianfranco Marrone (éds.), *La société des objets. Problèmes d'interobjectivité*, *Protée*, XXIX, 1, 2001 ; tr. it., *La società degli oggetti : problemi di interoggettività*, Rome, Meltemi, 2002.
- 7 M. Leone, « Semiotics of the Pixel », *Rivista Italiana di Filosofia del Linguaggio*, on line (à par.).
- 8 Cf. A.J. Greimas, *De l'Imperfection*, Périgueux, Fanlac, 1987.
- 9 Soulignons que l'ajustement « ne consiste ni à s'adapter unilatéralement à un autre acteur ni à amener l'autre à se plier à soi. L'adaptation unilatérale d'un acteur à un autre relève de la *programmation* ». *Les interactions risquées*, *op. cit.*, p. 40.
- 10 Cf. *La Société réfléchie*, Paris, Seuil, 1989, pp. 277-278 ; *Présences de l'autre*, Paris, PUF, 1997, pp. 113-115 ;

Passions sans nom, op. cit., pp. 25-37, 202.

DOCUMENT X

Roberto Pellerey
Université de Gênes

Presenza in una scelta¹

La semiotica interpretativa vive oggi lo stesso rischio che Eric Landowski, nel suo articolo, denuncia per la semiotica greimasiana : l'accademismo formale e la sterile ripetitività di analisi sempre uguali su oggetti sempre uguali, involta nelle proprie ossessioni di scuola e in preferenze stereotipate per oggetti d'analisi ormai usurati, priva della presa sulla realtà che ne ha fatto, in origine, una riflessione critica sulle condizioni del mondo contemporaneo capace di aprire prospettive inedite. La semiotica riesce oggi con difficoltà a rendere conto (e rendersi conto) dei cambiamenti sostanziali della realtà sociale e culturale, cioè delle condizioni in cui le persone vivono la propria vita ed esercitano la conoscenza. Landowski denuncia nel mondo attuale il trionfo di una gestione tecno-manageriale della società che programma l'insignificanza delle persone e l'eliminazione di ogni loro possibilità di scelta sulla propria vita in nome di un'ideologia economica assunta come principio assoluto dell'organizzazione sociale e della vita individuale, che risulta così completamente asservita, "au service du système marchand".

Su questi fatti fondamentali la semiotica sembra avere rinunciato a pronunciarsi. Qualche passo la semiotica lo ha fatto, volgendosi a esaminare problemi e processi storici e sociali come la preservazione della memoria storica o i processi pubblici post-riconciliazione dopo persecuzioni e guerre civili, ma in quanto fatti "straordinari" rispetto allo scorrimento della vita ordinaria². La maggior parte delle analisi riguarda però ancora fatti caratteristici della società dei consumi e della comunicazione di massa, arricchiti rispetto agli anni '60-'70 di oggetti tipici dell'informazione elettronico-digitale : testi letterari, film, programmi televisivi, pubblicità, moda, marketing, siti web, social network, testi pittorici ed artistici, manifesti, discorsi politici, make-up, mode culturali... tutto ciò insomma che ha caratterizzato una cultura e una società nei paesi occidentali fino a qualche tempo fa. Tuttavia nel tempo la società dei consumi di massa degli anni '60-'70 si è trasformata nella società della mercificazione attuale, una società in cui la trasformazione totale di beni, oggetti e persone in merce, fonte o strumento di profitto economico, è non solo praticata come normale ma è anche giustificata teoricamente da un complesso ideologico-culturale che abbiamo già descritto in altri testi³.

*

È in questa situazione di raggiunta insostenibilità, di eccesso storico, che la semiotica si va trasformando da disciplina *descrittiva* delle cose in una semiotica *operativa*, implicata nei processi (nei termini di Eric Landowski), che reagisce e agisce direttamente là dove interviene : è ciò che Landowski chiama una semiotica che "prende partito" in favore di una pratica del senso ben definita, l'Aggiustamento, una dinamica di unione tra interattanti dotati di sensibilità, contrapposta alle dinamiche della manipolazione e della programmazione, proprie al programma narrativo standard⁴. Il regime di senso della manipolazione, anzi, secondo Landowski, e la concezione del senso statica e utilitarista che presuppone, corrisponde a un'ideologia culturale basata sulla dinamica di appropriazione di entità concepite come inerti da parte di un soggetto unico protagonista attivo, che corrisponde ai valori dell'economismo mercantile : ciò che possiamo chiamare l'ideologia della mercificazione totale degli oggetti del mondo. La tesi di Eric Landowski è chiara : la semiotica non è oggettiva, nonostante ne abbia l'apparenza, ma ingloba nei suoi presupposti e nei processi descrittivi che utilizza sistemi di valori rispondenti a visioni della società, della cultura, dell'economia. La semiotica della manipolazione e della programmazione (nei termini della teoria greimasiana) asseconda nei suoi presupposti la visione appropriatrice dell'ideologia utilitarista, consumista, "marchande", diventata oggi ideologia della mercificazione totale, e ad essa occorre contrapporre una semiotica "ecologica" ovvero fondata sulla realizzazione delle identità individuali in un libero gioco di interazioni tra persone, tra le persone e i loro bisogni e desideri, tra necessità, desideri e condizioni di vita.

Ciò che entra qui in gioco è una questione epistemologica fondamentale, una scelta di fondo che noi, per altra via, abbiamo già tratto : la transizione della semiotica da disciplina descrittiva a disciplina che interviene e opera sul campo. Questa opzione non è forse altro, in fondo, che rendersi conto che l'imparzialità descrittiva di una scienza è un'aspirazione utopica, poiché ogni scienza incorpora principi inespressi e inconsapevoli nei suoi processi e metodi. Una disciplina è d'intervento, prima di tutto, nel rendersi conto delle valutazioni implicite nella scelta dei propri oggetti, ovvero nelle valutazioni di dignità o di legittimità, o di significatività, che si attribuiscono a un oggetto eleggendolo proprio oggetto di studio. La semiotica sembra non rendersi conto che ogni volta che analizza fatti come pubblicità, moda, consumo, marketing, trasmissioni televisive, strumenti d'informazione

elettronica, design, mode culturali e così via, di fatto appoggia e legittima la cultura della subordinazione sociale all'ideologia della mercificazione. La semiotica è intervento e presenza in una scelta, tra due opzioni possibili, e nella contingenza storica attuale la scelta del campo e degli oggetti del campo culturale e sociale alternativo alla mercificazione appare necessaria e scontata.

Ma resta, prima ancora, da chiarire e motivare la ragione della scelta di implicarsi, reagire, prendere partito, di fronte alla tradizione epistemologica della distanza tra osservatore e oggetto. Per Landowski una semiotica “dans le siècle” è il risultato di una scelta ragionata tra forme diverse di interazione, o di regimi di senso, in relazione alla loro portata esistenziale, alla capacità cioè di descrivere, spiegare e favorire condizioni di vita che permettano in misura maggiore o minore di costruirsi il proprio “senso della vita” tramite un regime di senso liberamente scelto : la libera scelta di un atto (fare o non fare, fare questo o fare quello...) deriva da Aggiustamenti sensibili tra la dinamica delle situazioni vissute e coloro che le vivono, mentre, in contrapposizione, la gestione sociale manageriale attuale delega la gestione degli affari della vita concreta delle persone a una classe di decisori descritti come tecnicamente competenti sul “bene” degli altri. Si tratta di scegliere tra una disciplina che accetta supinamente la visione socialmente imposta, e riduce la gamma delle possibilità ammesse e catalogate per la vita delle persone, e una disciplina che comprende una gamma più ampia, e dunque più rispondente all'antropologia esistenziale della specie, di scelte di vita possibili e realizzabili, oltre a quelle in atto nelle condizioni sociali attuali.

*

La nostra risposta passa per un'altra via, ma non si discosta di molto da questa tesi. Il nostro presupposto è che la semiotica ritrova la sua identità nella capacità di interpretare i fatti cruciali del presente storico, come era stata capace di fare negli anni '60 descrivendo in modo unitario la società dei consumi e della comunicazione di massa attraverso il comune statuto di “messaggi” attribuito agli oggetti sociali e culturali che vi circolano.

Ne deriva la ripresa della sua qualità storica, dimenticata nel tempo, di critica sociale, ovvero di analisi sociale demistificante rispetto ai processi di costruzione sociale di immagini della realtà. Scienza distaccata nella registrazione protocollare dei fatti, è però scienza militante nella denuncia dei loro effetti, come la manipolazione dell'opinione pubblica nascosta nel modo di disporre e presentare i fatti da parte degli organi di informazione o degli organi politici ed istituzionali. La semiotica è intervento diretto quando invece di assecondare i luoghi comuni del tempo evidenzia l'artificialità delle credenze diffuse e delle ideologie culturali correnti, e svela l'istituzione di presupposti dati per “naturali” nelle pratiche della vita quotidiana. Quando cioè esamina la manipolazione di massa delle coscienze e dell'immaginario pubblico nella costruzione di miti sociali che giustificano le forme della vita contemporanea come un ovvio “naturale” umano, non diversamente da quanto hanno fatto Roland Barthes ed Umberto Eco esaminando negli anni '60-'70 i valori soggiacenti (“mitologie sociali”) costruiti e trasmessi come naturalmente validi dai mezzi di informazione o il modo in cui le caratteristiche tecniche della produzione ed emissione dei messaggi influiscono sulla loro fruizione generando un pensiero sociale diffuso⁵. La semiotica è dunque nella posizione migliore per smontare i meccanismi del consenso all'immagine socialmente costruita dell'economia della mercificazione eretta in paradigma unico e naturale del mondo, ma sottoposta oggi a una critica radicale da più parti dopo un trentennio di silenzio critico totale.

Una realtà effervescente di nuovi oggetti sociali costituiti da diversi tipi, formali o informali, di organismi associativi, comitati e coordinamenti territoriali, si è aggregata e opera oggi attorno a tre principi ricorrenti — la critica alla concezione dei beni come merce, l'interrogativo sui modelli dello sviluppo, e il dibattito sul rapporto tra sviluppo e benessere —, dando vita a sperimentazioni di una rivoluzione culturale sommersa del tutto ignorata dai media : sistemi di produzione agricola in proprio per l'autoconsumo, istituzione di reti di distribuzione o scambio non commerciali di beni alimentari, rifiuto del “cibo progettato” della grande distribuzione organizzata, sperimentazione di unità abitative e sistemi urbani di tipo comunitario, ripristino di cicli di produzione di alimenti locali tramite l'agricoltura contadina e la creazione di banche dei semi viventi, investimento del risparmio in micro-credito nei paesi impoveriti per ripristinare l'autonomia economica locale e l'indipendenza dalle società sementiere e agro-alimentari internazionali, e così via. Si tratta di scambi, pratiche e interazioni (economiche, sociali, culturali, ecologiche) del nuovo paradigma della demercificazione della società a partire dal rifiuto concreto dei pilastri operativi del sistema di mercato (quali la fissazione dei prezzi in base alla dinamica domanda/offerta o la compravendita come meccanismo di scambio principale), su cui abbiamo già iniziato da tempo una analisi specifica. All'interno di questo movimento teorico e culturale numerosi studi e analisi contestano l'immagine di naturalezza, unicità ed eternità attribuita a questo modello e ai suoi principi di base (come il principio dell'*homo oeconomicus*), che sono il risultato di una costruzione ideologica storica e contingente.

Osservando questo insieme di ricerche, la semiotica collabora allo smascheramento di questa immagine di

“ovvia naturalezza” dell’ideologia della mercificazione, e interviene nella definizione dei principi ad esempio delle forme di scambio possibili, dei modelli operativi dei movimenti del nuovo paradigma, della precisazione dei suoi principi cardine etc. Così prendendo parte prima di tutto alla denuncia di una truffa ideologica, la semiotica collabora a disegnare una visione alternativa del presente, dapprima perché ciò risponde ad una descrizione veritiera delle condizioni del presente come effervescenza in movimento ignorata dai media (nuovi o tradizionali), poi perché comprende una gamma più veritiera di sistemi di vita disponibili e possibili alla specie umana, dunque corrisponde a una migliore descrizione della realtà delle condizioni di vita umane, l’antropologia esistenziale della specie.

*

Tale opzione di implicazione di una scienza operativa, che interviene per collaborare o estendere possibilità esistenziali, segue strade diverse. La sociosemiotica di origine greimasiana segue la via del regime dell’Aggiustamento. La semiotica interpretativa utilizza diversi strumenti per esaminare o formulare interventi sul campo efficaci e dotati di senso.

Per questo scopo ci serviamo di nozioni come quella di Operatore Modello, proposta per gli interventi sul campo della cooperazione internazionale ed estesa poi a ogni intervento condotto sul campo concreto degli scambi economici dagli organismi dei nuovi movimenti. O il principio della “semantica dell’intervento”, lo strumento d’analisi della situazione tramite i fattori di “contesto, co-testo, circostanze” per esaminare le condizioni d’efficacia nella formulazione degli interventi sul campo (“condizioni di enunciazione”), anch’esso nato per la cooperazione internazionale e trasposto in seguito agli interventi d’ambito economico-sociale, nella pratica di forme di scambio di beni differenti da quelle vigenti nel sistema di mercato, dei movimenti per la demercificazione sociale⁶. In altri casi saranno più utili la comprensione di chi siano autore, lettore, testo, interpretazione, significato dell’intervento ridefinito come “testo”, o la nozione di interpretante e semiosi illimitata per esaminare la concatenazione degli effetti di un intervento fino a un risultato finale pensato come Interpretante Logico Ultimo e costituito per esempio dalla raggiunta stabilità di condizioni di vita in una comunità. Nell’adozione e trasposizione di questi e altri strumenti del suo patrimonio teorico, la semiotica diventa effettivamente disciplina non solo *descrittiva* ma anche *prescrittiva*, in quanto dà indicazioni per intervenire, operare sul campo, effettuare interventi efficaci. È in questa indicazione che la semiotica *si implica*, e prende partito in quanto fornisce strumenti e indicazioni ad alcuni attori di un conflitto sociale e culturale contemporaneo.

In un intervento di una Ong in una vallata andina in Bolivia sarà ad esempio utile esaminare le circostanze (assenza di conflitti tra gruppi sociali o comunità etniche, forti tradizioni associative per lavoro etc.), il co-testo (fertilità dei terreni, ambiente intatto, rapidità dei collegamenti col capoluogo etc.), il contesto (economia vs. ripresa tradizione culturale, produzione agricola o allevamento vs. artigianato o turismo etc.) per giungere a formulare l’enunciato “organizzazione di un sistema avanzato di produzione locale e distribuzione nazionale di latte, tramite allevamenti nutriti con foraggio locale su terreni cui si alterna la produzione agricola per il sostentamento locale in modo autonomo e indipendente, da parte di piccoli produttori riuniti in cooperative” ottenendo lo sviluppo del reddito familiare e comunitario in condizioni di indipendenza delle comunità locali⁷.

In un intervento europeo di autoproduzione collettiva (60 famiglie) di grano e altri cereali, su terreno ad uso comune, seguita dalla trasformazione diretta sul posto del grano in farina e della farina in beni alimentari (pane, pasta, biscotti etc.) poi distribuiti tra gli associati, la stessa analisi semantica delle circostanze (disponibilità di un terreno disusato, richiesta di approvvigionamento senza passare per i circuiti commerciali etc.), del co-testo (qualità del terreno, mezzi disponibili, semi non Ogm, legislazione sulla trasformazione in proprio etc.) e del contesto (autosostentamento al di fuori dei circuiti commerciali vs. usi speculativi del terreno, produzione cerealicola vs. allevamento etc.) precede la scelta di un intervento destinato all’autoproduzione di beni alimentari biologici al di fuori dei circuiti produttivi industriali e dei circuiti di distribuzione commerciale, i cui principali interpretanti sono la sottrazione dei suoli alla speculazione edilizia, la creazione di una comunità sociale responsabile, la riduzione dei profitti della distribuzione commerciale e dell’industria dei trasporti, inquadrati in un progetto complessivo di demercificazione⁸.

*

Una coincidenza che merita attenzione è il ripresentarsi della nozione di reciprocità. Nella sociosemiotica di Landowski essa è il rapporto necessario per la *pratica ecologica del senso*, “commandée par l’exigence d’un accomplissement mutuel dans des rapports de *reciprocité* entre soi et l’autre”, ma nel lettore implicato sollecita una immediata rispondenza con i modelli culturali della demercificazione.

La Reciprocità è una delle tre forme di scambio economico che nelle tesi di Polanyi si alternano nelle società

umane (reciprocità, redistribuzione, mercato)⁹. Costituisce da allora un modello teorico generale alternativo al sistema di mercato nelle ipotesi di riforma delle strutture economiche e sociali degli autori antiutilitaristi e dei teorici del dono¹⁰, che negli anni '70-'80 ne conseguono proposte politiche dirimpenti. Adottato negli anni '80 dal movimento brasiliano dell'Economia Solidale, basato sulla teoria politico-sociale di Euclides Mance¹¹, continua la sua fortuna teorica anche nei nuovi movimenti europei per la demercificazione, comprese le associazioni per la Decrescita. Lo scopo politico finale dei loro interventi è la creazione di una società in cui la realizzazione dell'individuo non coincide con il massimo reddito possibile, e in cui si può soddisfare la sete di socialità e di reciprocità attraverso l'economia, e proprio in questo consiste il rovesciamento culturale del modello della reciprocità rispetto al sistema di mercato.

La consonanza con ciò che Landowski chiama "pratica ecologica del senso" è lampante e comporta una conseguenza evidente. Quando Landowski parla del consolidamento di una nuova cultura basata sulla logica interazionale contrapposta alla cultura del "système marchand", di cui delinea un'identità diffusa nel pensiero contemporaneo, permette alle semiotiche di aggiungere a tale cultura un apporto teorico rilevante: la consapevolezza che il modello dinamico della Reciprocità è centrale nella cultura in formazione, ed è una isotopia diffusa ricorrente in teorie e pratiche di ordine diverso ma tutte dirette alla creazione di forme culturali, sociali ed economiche di scambio ed interazione diretta tra pari anziché di operazione condotta da un soggetto attivo su oggetti passivi. Si tratta dunque di un nodo di fondo che contraddistingue radicalmente due culture oggi contrapposte sul piano politico, i cui tratti sono distinguibili grazie alla osservazione (e la auto-consapevolezza) permesse dalla semiotica. Si tratta del momento germinale di una cultura di cui la semiotica si fa levatrice, o almeno co-levatrice.

La semiotica è così una disciplina nuova per sfide storiche nuove, in grado di affrontare situazioni sociali storicamente inedite senza ricorrere al ripristino di vestigia culturali suggestive, arcaiche o esotiche (dallo zen alla *métis*, all'esicasmò, cui aggiungiamo la civiltà irrecuperabile del *baratto* totale dei beni auto-prodotti) ma inadatte a diventare frammenti operativi di una cultura contrapposta a quella della mercificazione totale. È situazione storicamente nuova la sostituzione del conflitto frontale tra capitalismo (sistema di mercato) e socialismo (sistema di redistribuzione su base collettiva), linea di frattura politica e culturale fondamentale fino a poco tempo fa, con il conflitto tra organismi internazionali economico-finanziari sostenitori del sistema delle società internazionali produttrici e distributrici e gli organismi indipendenti di difesa dell'autonomia economica delle comunità locali nel mondo. Tale difesa avviene oggi sia recuperando forme di organizzazione economica preesistenti, sia inventando forme nuove adatte alla nuova situazione, riunite perlopiù nella strategia comune della Sovranità Alimentare, che costituiscono esiti di una pratica *ecologica* nel senso inteso dalla sociosemiotica.

È proprio questo il nuovo conflitto politico che divide il mondo, e su cui si schierano e si implicano le discipline scientifiche oggi anche solo nel riconoscerlo. Esso resta velato se si continua a praticare ciecamente la propria disciplina all'interno della cultura delle merci. È in questi mesi, ad esempio, che viene discussa la contestata approvazione del TTIP (Transatlantic Trade and Investment Partnership), trattato per il libero commercio di beni e servizi tra Europa e USA. Se fosse approvato avrebbe lo stesso impatto esplosivo sulla società, l'economia e la cultura contemporanee della nascita dell'industria tessile nell'Inghilterra settecentesca o della conferenza di Jalta nel 1945. Di fronte all'importanza della trasformazione che sta accadendo, una semiotica non implicata è semplicemente una semiotica *collusa*.

Notes - document 10

1 Cette expression idiomatique peut être rendue en français par : "Nous avons fait un choix et nous nous y tenons" [NDLR].

2 Cfr. ad es. P. Violi, *Paesaggi della memoria*, Milano, Bompiani, 2014 ; C. Demaria, *Semiotica e memoria : analisi del post-conflitto*, Roma, Carocci, 2006 ; G. Ferraro, V. Pisanty, M.P. Pozzato, *Variazioni semiotiche*, Roma, Carocci, 2007.

3 Vedi R. Pellerey, *Semiotica e decrescita. Obiezione al consumo, cooperazione internazionale e sovranità alimentare : un nuovo paradigma*, Milano, FrancoAngeli, 2015 ; *id.*, "Il giusto prezzo, il senso del denaro e una dissidenza inattuale. Dall'*homo oeconomicus* all'economia solidale", *Ocula*, 16, 2015 (Semiotics of Economic Discourse, a cura di G. Coratelli, F. Garofalo, F. Montanari ; *id.*, "Fuori mercato. Dissidenze inattuali e modernità obbligate", *Actes Sémiotiques*, 119, 2016 (<http://epublications.unilim.fr/revues/as/5567>).

4 Cfr. E. Landowski, *Rischiare nelle interazioni*, Milano, Angeli, 2010.

5 Vedi R. Pellerey, *Comunicazione. Storia, usi, interpretazioni*, Roma, Carocci, 2011, pp. 34 e 41.

6 Cfr. R. Pellerey, *Semiotica e decrescita*, Milano, Franco Angeli, 2015, pp. 66-123 e 284-302.

7 Cfr. *Semiotica e decrescita, op. cit.*, pp. 92-96.