

Utopia, memoria e indeterminatezza. Passaggi dalla tradizione all'innovazione

GIGLIOLA BEJAJ

Università di Bologna
gigliola.bejaj@studio.unibo.it

Parole chiave

Utopia
Processo
Tempo
Cultura
Eredità culturale

Keywords

Utopia
Process
Time
Culture
Heritage

Abstract

Il saggio verte sulle trasformazioni e sui processi tesi all'utopia, con un focus sulla metafora del movimento. Se pensare significa oltrepassare, come suggeriva Ernst Bloch, ci si propone di seguire questa traccia per rendere conto del legame tra pensiero e movimento. L'utopia e il pensiero utopico rivelano come gli attori sociali, come ad esempio le comunità di senso che sono storicamente situate, comprendono e danno senso al presente; per questo, lo studio sulle utopie è rilevante quale possibile storia del presente, portando esse dei tratti assiologizzati positivamente, e quindi selezionati dal passato storico nella semiosfera di una data cultura.

The essay explores creative processes, emphasizing heterodox imagination, the notion of utopia, and the metaphor of movement. If, as Ernst Bloch put it, thinking means venturing beyond, in a way that does not keep under or skates over what already exists, theory here is adopted to grasp the link between thought and movement. The study of utopia reveals how socially embedded actors historically understand the present, offering an engaging perspective akin to a history of the present, where positively valued traits emerge in a given semiosphere. Bloch's premise is reiterated: the realm of possibilities is the chief constraint in devising thought, especially the utopian sort.

1. Movimento e temporalità

Il movimento è centrale nella nostra visione del mondo poiché, in quanto concetto metaforico, si basa sulla nostra esperienza corporea strutturandola a sua volta, ad esempio dando forma cognitiva alle nostre riflessioni, organizzandole nei modelli e nelle elaborazioni di cui ci si serve per pensare (Lakoff, Johnson 2022: 41). La metafora è una forma linguistica che può inoltre essere assunta, per via del suo funzionamento, come tipica della trasmissione culturale e quindi della memoria, costituendo proprio quella che è la memoria del linguaggio (Pettes, Ruchatz 2002: 335-336), il sistema modellizzante primario (Lotman 1972; Lotman, Uspenskij 2001; Lorusso 2010).

Nella seconda metà del secolo scorso la crisi dei paradigmi moderni si è estesa oltre le élite culturali ed è entrata a far parte del senso comune, diventando la percezione predominante condivisa nelle esperienze dei movimenti sociali, politici e popolari; la ragione universale moderna, incarnata dall'ideale dell'utopia razionalista post-illuminista,¹ si è disciolta mettendo in dubbio i principi e i nuclei della modernità (Benasayang, Cohen 2020: 31). La fiducia nelle scienze è andata via via diminuendo e, allo stesso tempo, queste stesse scienze moderne, solidali alla tradizione epistemologica che si è fondata sull'idea di un ideale regolativo di un luogo neutro dell'osservazione (Ceruti 1996: 125; Benasayang, Cohen 2020: 30-31), si sono ritrovate a dover fare i conti con una realtà contraddittoria e imprevedibile, irriducibile a rapporti binari e, seguendo la lezione di Edgar Morin, complessa. Come sostenuto da Ceruti (1996: 10), all'universo concepito in una condizione di perenne equilibrio, dotata di leggi atemporalmente e sempre valide, si è sostituito un universo composto da stati in continua evoluzione, specialmente a partire dalla seconda metà del secolo scorso. Nel presente lavoro si darà enfasi al concetto di movimento, centrale nel pensiero metaforico, che costituisce la struttura portante del nostro funzionamento cognitivo e, in altre parole, di cui ci si dota per comprendere e categorizzare l'esperienza umana (Lakoff, Johnson 2022).

Il movimento è il cambiamento della posizione di un oggetto e la differenza di posizione, oltre ad essere espressa in termini spaziali, viene concettualizzata anche secondo la categoria di tempo.² Nei processi cognitivi ed esperienziali la specie umana utilizza il

concetto di tempo, seppure secondo le diverse specificità culturali proprie ad ogni comunità di senso, per poter immaginare e pensare a come le cose cambiano e si spostano. È inoltre nel tempo, oltre che nello spazio, che si trovano avvenimenti ed eventi, in sistemi dinamici in cui se ne possono osservare i cambiamenti. Proprio nell'osservazione di questi eventi che si manifestano a noi come continui movimenti, tendiamo a concettualizzare i diversi passaggi tra stati come il *passare del tempo*. È al tempo che il buon senso e il senso comune associano le idee di tradizione, progresso e innovazione. Le idee sul tempo e sul movimento dipendono dalla presenza di un *sujet concepteur* (Morin 1986), un organismo vivente che possiede sensibilità e capacità (Ceruti 1996: 62), suscettibile non solo di un'attribuzione di qualità, ma pure di effettuare atti (Greimas, Courtés 2007: 333-334) e di descrivere le trasformazioni che può rilevare nella propria esperienza. Il movimento quindi si osserva nello spazio e nel tempo in cui, solitamente, il secondo è inteso come unità della differenza tra prima e dopo. In questo contesto, ci sembra appropriato riflettere su ciò che scrive Luhmann (1996: 43-44), secondo cui il concetto di movimento è inteso come lato di una distinzione operata secondo termini oppositivi quali mosso/non mosso, mutevole/immutabile, tempus/aeternitas, che, se da una parte hanno permesso la concettualizzazione odierna di passato e di futuro, sono da interrogare secondo prospettive diverse. Queste opposizioni, infatti, sebbene possano essere considerate reali poiché costitutive del livello discorsivo e di ciò che è pensato e pensabile, sono passibili di spostamenti e riconcettualizzazioni e le si può così immergere in differenti universi del discorso (Ceruti 1996: 117).

Essendo quindi la categoria di tempo una concettualizzazione culturale legata al termine del movimento, e data la dissoluzione di tutte le semantiche temporali disponibili, si assume che ciò che accade, inteso come inscritto in dinamiche processuali e soggette a mobilitazioni, accade in una contemporaneità³ (Luhmann 1996: 44).

I processi semiotici inerenti agli universi di senso e agli ambienti che abitiamo avvengono per mezzo di spostamenti e movimenti continui, da un segno ad un altro segno, o a catene di segni, sempre attraverso mediazioni interpretative che, generando le unità culturali che permettono la stabilizzazione dei signi-

ficati, li rendono accessibili (Eco 1984: 108). Senso, pensiero e pratica emergono così in un sistema ricorsivo dato che orienta le proprie operazioni a quello che è il precedente, il già presente e il passato, generando la temporalità in uno “spiegamento interno del pensiero” (Gill 1981: 63) in virtù della propria possibilità di disporre di una memoria; questo, nello specifico, è stato il cambiamento avvenuto nel passaggio alla modernità. Nel periodo storicizzabile come antecedente la modernità, infatti, la differenza temporale non appariva come viene concettualizzata oggi, e passato e presente erano esperiti come un “orizzonte storico comune” (Koselleck 1986: 12) in cui potersi specchiare e riconoscere senza alcun indugio.⁴ Tra il Cinquecento e l'Ottocento si può descrivere invece una temporalizzazione della storia il cui processo ha prodotto la forma di accelerazione che caratterizza i tempi moderni (ivi: 13). Altre modificazioni culturali che si possono osservare in questo stesso periodo sono quelle legate alla temporalizzazione dell'idea di utopia.

2. Utopia

L'utopia è un dispositivo utile a comprendere e *costruire* il mondo per i soggetti il cui scopo è quello di agire nel mondo in maniera efficace, e la costruzione di questo mondo volto alla realizzazione di qualche ideale utopico deve seguire una progettazione che tenga conto di criteri di plausibilità. Gli attori sociali che sono coinvolti nei processi semiosi, abitano le nicchie ecologiche (Maturana, Varela 1985) e stanno con la realtà ambiente (Umwelt) in un rapporto di accoppiamento strutturale; così, non solo il mondo esterno viene plasmato dalle loro azioni, ma le strutture dell'ambiente plasmano i soggetti stessi. Nei processi immaginativi, tesi verso i mondi alternativi possibili (Tagliagambe 1997; Eco 1981; 2020), i soggetti sono vincolati a ciò che Michel Foucault ha definito campo di possibilità (Foucault 1966), ma al tempo stesso sono dotati di strumenti che producono pratiche e sapere nuovi, distinti da quelli pre-esistenti.

Il termine utopia è entrato nel linguaggio comune a partire dal Settecento, dopo la composizione dell'Utopia di Thomas More che ha visto la luce nel 1516. Secondo Koselleck, la prima attestazione di utopia intesa come “designazione metaforica di un luogo al di fuori del mondo umano e geografico di cui si ha espe-

rienza” (Koselleck 2009: 145), si fa risalire a cent'anni più tardi rispetto all'opera di More. Inoltre, tra l'apparizione dell'opera e il passaggio del termine utopia a categoria socio-politica e nozione post-illuminista (ivi: 11) passarono circa trecento anni (ivi: 144-145). Di per sé, l'idea occidentale di un luogo ideale,⁵ immaginato come parte della superficie terrestre (Farinelli 2003) in cui fosse possibile la realizzazione di valori considerati a fondamento della giustizia, è stata pensata già prima della modernità e la si può ritrovare in questi termini da Platone in poi, poi anche nella letteratura fantascientifica (Comparato 2005; Altini 2013) e a quella contemporanea che tratta temi inerenti alla fine del mondo e all'apocalisse. Dall'antichità greca in poi, si ha quindi a disposizione un grande corpus di testi in cui si sono rintracciati i tratti comuni del genere utopico in letteratura, le cui specificità si possono circoscrivere ad aree tematiche quali, ad esempio, la comunanza dei beni (un comunitarismo o proto-socialismo), la neutralizzazione ideologica del tema del denaro, la pianificazione morale e razionale della società, la messa a punto di regole fondate su criteri scientifico-razionali, la rivoluzione degli assetti politici (Comparato 2005; Jameson 2005; Altini 2013). Secondo Jameson (ibidem) l'emersione del pensiero utopico riflette periodi di crisi e di transizione (Lotman, Uspenskij 2001), e si inserisce in quella che l'autore immagina come un'enclave, un corpo estraneo rispetto allo spazio sociale, caratterizzata per dei termini comuni e articolati in categorie che, a seconda del momento, valorizzano positivamente determinati valori che si possono rintracciare nei termini semiotici delle isotopie come /benessere/, /condivisione/, /giustizia/, /uguaglianza/, /vita comunitaria/, e che risultano quindi come ricorrenti.

Nella pianificazione razionale e nell'organizzazione programmatica di una data cultura o di un dato assetto politico che si vuole trasformare si deve tenere in considerazione, seguendo la lezione lotmaniana, che i tempi richiesti sono molto lunghi e che per questo nei periodi di rivoluzione culturale si riscontra un aumento della segnicità dei comportamenti che vogliono imporsi in continuità con un passato, sotto forma di tradizione, in un breve lasso di tempo (Lotman, Uspenskij 2001: 40-41; Hobsbawm, Ranger 1983). In altre parole, nei momenti storici caratterizzati da movimenti di svolta, i comportamenti delle persone e delle collettività sono più “radicali” di

come sarebbero in periodi di apparente stasi. Nelle culture, queste operazioni sono volte specialmente a rendere più rapidi quei processi che si considerano congrui alla realizzazione dei progetti che si danno come utopici e che quindi sono visti come altrimenti non realizzabili (Mannheim 1957: 211; Koselleck 2009: 145) dal senso comune. Per questo, i programmi rivoluzionari che hanno guardato al compimento del sogno di determinati ideali, valorizzati positivamente e traducibili in termini di utopie, si sono spesso risolti nell'instaurazione di regimi dittatoriali dal carattere prescrittivo e punitivo, dotati di gradi maggiori di normatività, maggiore presenza di dogmi e l'esigenza non celata che i soggetti vi aderissero introiettandoli nella propria condotta (Foucault 1976; 1982; Cardini 1989; Koselleck 2009: 146). L'idea della progettazione della società perfetta del futuro richiama vari movimenti ed esperimenti socio-politici che hanno costellato il Novecento, di cui si conoscono sviluppi, esiti e detriti. In questo tipo di dinamica, pare che la dialettica tra immaginazione utopica e distopica sia da fare convergere perché la memoria mostra che non si può considerare l'una senza pensare e includere l'altra. In questo senso, infatti, sembra interessante notare che nelle utopie è presente quella che comunemente viene pensata come il suo termine contrario, la distopia. Sebbene il senso comune possa suggerire una relazione di contrarietà – che si è effettivamente cristallizzata nei due significati culturali dei termini utopia e distopia – si può ritenere che utopia e distopia siano un unico indivisibile in virtù del fatto che il movimento dall'una all'altra possa avvenire in maniera talmente impercettibile da non far emergere il loro carattere unitario. Così, pare che la dialettica tra immaginazione utopica e distopica sia necessariamente da fare convergere, e che non si possa pensare all'una senza spostarsi nell'altra. In ragione di questo, è pertinente assumere i due termini come relativi allo stesso concetto e campo semantico.

Verso la fine del Settecento, la conoscenza spaziale del pianeta era considerata sufficientemente adeguata alla realtà e l'utopia, così come intesa fino a quel momento, iniziò a non essere posta più sull'idea di territori *altri* (Farinelli 2003), magari da colonizzare.⁶ Se prima i racconti utopici, che necessitano sempre di quella che si potrebbe definire magia e meraviglia, venivano situati presso isole sconosciute popolate da persone altrettanto sconosciute, si iniziò

a immaginare degli scenari diversi proprio per tenere conto della presunta mancata novità delle terre note, esplorate e catalogate. Fu questo il momento in cui le utopie si modificarono nella struttura (Koselleck 2009). E così, mentre l'immaginazione utopica di alcuni si orientò verso scenari celesti e sotterranei, quella di altri si dedicò a un'utopia intesa come ritorno al passato.

Se si può osservare questa duplice tendenza, retrospettivamente si ha anche modo di rintracciare il primo movimento enunciativo che si discostò dall'immaginare l'utopia come situata in un passato o in un luogo sotto o sopra le terre emerse. Koselleck (ibidem) tratta del primo testo letterario prodotto da un pensiero che potremmo definire deviante rispetto a queste due tendenze, *L'An deux mille quatre cent quarante*, scritto da Louis-Sébastien Mercier, pubblicato in Olanda tra il 1770 e il 1771 e ambientato nel 2440. All'inizio di questo romanzo utopico, Mercier narra di una Parigi soggetta a corruzione e a una grande decadenza morale. L'escamotage narrativo di cui l'autore si serve per dare il via al racconto utopico consiste in un sonno che dura circa 700 anni, e il risveglio da questo sonno catapultava il protagonista (lo stesso Mercier) in quella che sembra essere l'utopia del futuro. La Parigi del 2440 è molto diversa da quella del 1770 e pare inizialmente organizzata in maniera perfetta: il traffico per le strade è regolare, non si notano segni di violenza e sembra di procedere *per il bene*. Tuttavia, emergono dei risvolti che possono essere visti in termini di assiologizzazione negativa in questa società moralmente addestrata, i cui membri hanno introiettato le norme per una convivenza rispettosa e votata alla moralità. Vige una censura che i cittadini impongono a sé stessi, e i libri considerati come non portatori dei valori culturali desiderati e compatibili con *il bene* vengono bruciati in un rogo. Chi scrive testi *immorali* si sottopone alla pena pubblica autoaccusandosi ed è costretto ad indossare una maschera per un periodo di tempo variabile tra i dodici e i ventiquattro mesi. Se *l'homme au masque* era un'espressione utilizzata tra Seicento e Settecento per designare l'illuminista che si sentiva costretto a mediare e negoziare le proprie idee in un clima culturale che valorizzava positivamente i testi religiosi e in cui il senso comune doveva molto alla cultura cristiana, Mercier utilizza il termine della maschera proprio allo scopo di costruire una narrazio-

ne che si vuole utopica, ma che finisce nella distopia (Gordin, Tilley, Prakash 2010). Si può ritrovare l'elemento distopico poiché, nonostante la volontà di miglioramento, la narrazione presenta la costruzione di una realtà in cui le trasformazioni morali e socio-culturali, con i risvolti esperiti e a cui si era tesi, non erano in linea con le aspettative nutrite sull'ideale.

Il libro di Mercier è la prima enunciazione che tematizza l'utopia immaginata in un tempo mai esperito, per definizione impossibile da vivere a meno di dormire per un sufficiente lasso di tempo.⁷ Da quella prima enunciazione si ebbero dunque le utopie viste da uno sguardo che ambiva a raggiungere il futuro nell'auspicio di qualcosa di migliore (ivi: 141-142), nell'idea rousseauiana di *perfectibilité* come qualità specifica dell'essere umano (Rousseau 1964). L'utopia così concepita da Mercier cambiò la struttura di tutte quelle che sarebbero venute, movimentando l'enciclopedia e il suo registrato, e operando dei passaggi tramite un gioco di combinazioni che ha aperto la strada a possibilità per spazi immaginativi con altri enunciati. Questo fu il carattere delle utopie moderne, distinte da quelle precedenti che non subivano la profondità temporale.

Se l'esperienza stava diventando un principio praticabile per pensare alla differenza tra presente e passato, risultava comunque impossibile da usare per testare gli ideali che si sarebbero voluti per le società a cui si aspirava e per le pratiche del futuro. Similmente, l'esperienza non può, ora come al tempo delle utopie post-illuministe, prevedere gli esiti dei progetti di design sociale volti a ciò che *non è ancora*. In altre parole, l'esperienza non può illuminare ciò che non è ancora esperienza. Rimane comunque fondamentale tenere a mente che i racconti mitici utopici e le volontà politiche del passato, entrati a far parte della memoria attraverso il processo semiotico dei meccanismi dell'ereditarietà culturale, hanno dato una struttura connettiva alla memoria culturale andando a fondare la tradizione (Hobsbawm, Ranger 1983; Assmann 1986), dalla quale si possono sempre muovere le acque, attingendovi per immaginare il nuovo. Questa struttura connettiva mantiene attuali le forme passate che si declinano nell'esperienza odierna, così come fanno i ricordi fondanti della cultura occidentale che rendono possibile l'investimento di significato in comportamenti e riti che si cristallizzano (Assmann 1986; Lorusso 2022). Secondo Kant,

l'esperienza ci insegna come una cosa è fatta, ma i giudizi che derivano da essa non possono vantare lo status di universalità autentica e incontestabile (Kant 2007) e si collocano a un livello in cui assumono una forma di universalità presunta e comparativa. In questo senso, ogni giudizio sul possibile non può essere pensato con rigorosa universalità e, non potendo garantirsi l'assenza di eccezioni di alcun genere, non è valido a priori. Questo passaggio risulta interessante per comprendere che, allo scopo di cercare qualche concetto che ci paia giusto, corretto ed universale, ci si dovrebbe liberare dai procedimenti induttivi che sono intrisi di empiria (Paolucci 2010: 110). Accettando infatti l'anti-intuizionismo peirciano, si sostiene che ogni cognizione,⁸ come pure quelle sull'oggetto-ideale dell'utopia, si appoggino all'esperienza; ogni conoscenza è mediata e determinata da una conoscenza che si è presentata precedentemente alla coscienza, è un segno che emerge da altri segni precedenti (Peirce 2005), senza però che questo si traduca nel quadro concettuale del determinismo.

3. Cultura e ricorsività

Nei sistemi non banali, come quello della cultura, non si possono prevedere gli stadi successivi a quello osservabile e nella modernità si arrivò progressivamente a concepire il futuro come rischio (Luhmann 1996), in una dinamica in cui il presente gioca il ruolo di diagnosi del proprio tempo, forte della conoscenza del passato e di una disposizione alla prognosi (Koselleck 1986; 2009). Come sostenuto da Niklas Luhmann, già l'etimologia di *rischio* ci dà modo di capire che ogni ambizione che si voglia razionale è all'interno di un rapporto precario con il tempo (1996: 16-23). Sebbene l'epoca attuale sia orientata al calcolo e alla previsione, al pronostico, il futuro rimane inconoscibile e anche ciò che è possibile prevedere è vincolato a probabilità e a un tempo che non ci è dato, quello che noi viviamo come futuro. Il senso comune vuole credere che sapere e fattibilità siano correlati tra loro, ma il futuro che viene prodotto dalle proprie decisioni rimane inaccessibile tanto quanto qualsiasi altro futuro e lo sforzo di fondare le decisioni su calcoli razionali, sempre secondo Luhmann, non solamente non ha successo, ma sembra cancellare ogni nostra pretesa di razionalità. Il futuro, visto dall'osservatore come processualmente aperto, non può così esse-

re contemplato e proprio per questo viene assunto come rischio. Per non considerare il futuro esclusivamente come un rischio nel senso moderno del termine o come una minaccia da cui tutelarsi sarebbe desiderabile rivolgersi a esso come sede di una possibile utopia, qualcosa che non si sperimenta ancora, ma verso cui si nutre speranza e per cui si agisce in maniera attiva secondo la volontà di un cambiamento rispetto a ciò di cui si ha esperienza. Questo dare forma all'agire può passare assiologizzando diversamente i tratti che si considerano costitutivi del termine *futuro*, e cioè dando un diverso valore –uno positivo– all'*apertura* e all'*indeterminatezza* che inevitabilmente lo caratterizzano agli occhi delle persone, proprio per nutrire il desiderio utopico e per non considerare il futuro alla stregua di una *malia* (Bloch 1994). Il funzionamento di ogni sistema non banale può infatti variare rispetto a ogni precedente, e il carattere di indeterminatezza e imprevedibilità (Ceruti 1996) può essere esteso anche ai sistemi culturali. Il sistema della cultura non può accedere al proprio futuro, e si muove all'indietro in esso. Così, la memoria organizzata di ogni cultura produce una profondità temporale, a cui si è accennato sopra, nella forma in cui si distinguono i fenomeni (Tagliagambe 1997: 82) che oscillano tra tradizione, innovazione e prassi strutturate su forme utopiche. Questa profondità temporale permette di pensare una demarcazione nei termini di un passato e un futuro del sistema (Luhmann 1996: 45-46) e i processi coinvolti possono assumere una consistenza tale da apparire come dinamici all'osservatore che, secondo questa logica, estende il carattere di dinamicità alla sua intera concezione del dato sistema. L'aspetto dinamico del sistema è dovuto all'idea –nutrita dall'esperienza umana– per cui c'è un movimento su di un percorso che fa avanzare verso il futuro e che gli eventi prendano comodamente posto proprio in questi movimenti, dentro il tempo e nel suo fluire. Si può così immaginare il mondo come un tracciato reticolare di eventi e vicissitudini che hanno tra loro relazioni trasformative e che formano quello che si percepisce come il tessuto del tempo.

In questa sede sembra interessante riprendere la definizione di Lotman che pensa la cultura come l'insieme dell'*informazione* non ereditaria e dei mezzi per la sua organizzazione e conservazione (Lotman, Uspenskij 2001), dove la memoria è intesa, più precisamente, come "memoria non ereditaria" della

collettività" (ivi: 43) e come "meccanismo della coscienza collettiva" (Lotman 1985: 51). Nell'idea lotmaniana di cultura, essa è cioè concepita come un sistema ricorsivo in cui gli elementi si organizzano proprio attorno alla memoria (Lotman 1985) che fa in modo di trasmettere informazioni alla posterità. Nelle parole di Hofstädter (1979: 127), la ricorsività è un processo incentrato sul "nesting, and variations on nesting", vale a dire che si hanno annidamenti in altri annidamenti. Nella ricorsività della cibernetica di Hofstädter si ha l'idea che "a recursive definition never defines something in terms of itself, but always in terms of simpler versions of itself" (ibidem) e il carattere semplificato e ridotto degli elementi che stanno all'interno degli annidamenti nei sistemi ricorsivi non è trascurabile; a tal proposito, si riprende ciò che si è detto sopra sulla cultura, definita come un sistema non banale dotato di una memoria che si orienta tramite una organizzazione interna e che crea lo spiegamento temporale proprio mediante questa organizzazione. Questo punto è molto interessante perché permette di riflettere sui movimenti interni e, per così dire, sotterranei, dei sistemi culturali, quelle mosse da cui hanno avvio i processi e i meccanismi di elaborazione e trasmissione culturale. Secondo Anna Maria Lorusso, un testo "offre un modello della cultura e rappresenta, in un certo senso, in piccolo, la cultura cui appartiene", condizionando così la vita della cultura e perfino i comportamenti, e assumendo talvolta una valenza normativa, che è una tra le funzioni della memoria (2010: 72). In questo lavoro, si condivide quindi l'idea della ricorsività secondo cui, per mezzo della memoria, il sistema si dota proprio di distinzioni temporali per rendere conto della ricorsività e della variabilità dei suoi movimenti interni (Luhmann 1996: 46).

Tornando al tracciato che si è scelto di aprire e seguire per trattare la questione del tempo in relazione al movimento e alla memoria di un sistema, è di interesse passare dalla nozione di enciclopedia. Definita da Eco come un "postulato semiotico" (Eco 1984: 109), l'enciclopedia funge da regolazione epistemica e cioè è un modello la cui capacità di regolazione, che agisce a un livello globale, non discende da una intenzionalità soggettiva in grado di determinare effetti e conseguenze, ma resta invece un'istanza diffusa e plurima (Paolucci 2020); l'enciclopedia, inoltre, contiene tutti i rapporti di interpretazioni che ven-

gono registrati nell'intertestualità (Eco 1984: 108), laddove con *interpretazione* si intende il processo peirciano di traduzione tra segni⁹ che compongono il senso che si dà alle cose e agli accadimenti. L'enciclopedia è quindi il modello teorico immaginato da Eco come un'immensa e ideale biblioteca, la libreria delle librerie che contiene tutte le interpretazioni registrate di una data cultura, un archivio dell'informazione non verbale¹⁰ che viene talvolta definita dalla nozione di *intertestualità* (ibidem). Pensando all'enciclopedia, Eco sostiene che non sia rappresentabile e nemmeno descrivibile e che un eventuale movimento descrittivo della sua dimensione globale, producendo nuove risegmentazioni del continuum, sarebbe registrato e quindi la modificherebbe (ivi: 109-111). La scelta di portare l'enciclopedia non è dovuta meramente al fatto che la lega al movimento di produzione del pensiero e all'enunciazione, che si vedrà in seguito, ma anche al contributo che ci può dare a problematizzare l'idea, a cui infatti si aderisce qui solo parzialmente, che l'emersione delle cose e del senso abbia un carattere ascrivibile alle definizioni di temporalità così come esse sono state date nella modernità (Koselleck 1986). Infatti, se nel Settecento si è vista la costituzione della filosofia del progresso, con essa si è testimoniata una "attesa del futuro" che ha concorso alla costruzione di un tempo "statico esperibile come tradizione" in cui, per via dei movimenti e delle forti scosse agli assetti politici precedenti, si è assunta una concezione di futuro *diagnosticabile* e *pronosticabile* chiaramente distinguibile dall'escatologia. Nella modernità, passato e futuro sono stati i soggetti di una nuova relazione trasformativa, di un rapporto mutato in cui si ha una "futuribilità del passato" che contiene in sé un tratto di ciò che deve essere (ivi).

La concettualizzazione di presente, passato e futuro dell'epoca contemporanea è quindi un dato storico ed è uno tra i caratteri che sono emersi come più tipici della modernità.¹¹ Il tempo che abitiamo oggi risponde a delle necessità di natura socio-economica, a dei bisogni nati a partire dall'Ottocento perché, con l'invenzione del telegrafo e con la diffusione di una rete ferroviaria infrastrutturale un po' più capillare ed efficiente, si fece più impellente l'esigenza di sincronizzare gli orologi fra le diverse città. Nel 1883, per far fronte a questa esigenza di ordine e intelligibilità, si propose la creazione del sistema basato sulla sud-

divisione in fusi "orari", nella speranza -non vana- di ottenere omogeneità e una standardizzazione oraria fra le città all'interno di uno stesso fuso (Frank 2011; Rovelli 2017).

Essendo stata costruita la realtà in questa specifica maniera, si può pensare che il mondo occidentale è creatore del tempo che conosciamo e, insieme, creatura del tempo (di quello standardizzato, nel caso particolare che si è presentato sopra). L'essere umano vive nel fluire del tempo che percepisce e nel tempo che si è deciso di suddividere secondo uno specifico taglio. I processi biologici hanno un rapporto molto stretto, anch'essi, con il tempo, essendo i cicli vitali e biologici degli organismi viventi apparentemente soggetti e assoggettati a meccanismi di sviluppo che si caratterizzano per cadenze e periodicità. Il tempo è quindi a tutti gli effetti *un modo* di esperire il reale e dipende dal percipiente, vale a dire da chi percepisce e agisce, sia esso una *agency* umana o meno.¹²

Il modello enciclopedico proposto da Eco contiene tutte le possibilità combinatorie e cioè, oltre ad accogliere ciò che è già stato registrato, contiene la compresenza di elementi non ancora stati registrati, ma che potrebbero essere e che saranno. In questo senso, ciò che noi attribuiamo al "futuro" è già presente in virtualità. L'esistenza delle cose trascende le distinzioni temporali di cui ci si serve per comprendere l'esperienza umana e le pratiche e i testi che emergono non sono prevedibili poiché ci sono diversi enunciati che possono apparire ai nostri sensi che, venendo prodotti, escludono l'emersione di altri enunciati (Paolucci 2020). In relazione ai processi immaginativi dell'utopia, si deve pensare che "[i]l problema specifico della cultura in quanto meccanismo volto a organizzare e conservare l'informazione è quello della longevità" (Lotman, Uspenskij 2001: 45); è per questo che la cultura si mantiene nel movimento di trasmissione alla posterità, senza che però l'informazione sia un'eredità biologica, e secondo meccanismi di selezione valoriale di elementi considerati compatibili all'interno della stessa semiosfera culturale, cioè in una porzione di cultura. In altre parole, la cultura si organizza dotandosi di dispositivi che assicurano il perdurare delle strutture e delle forme che sono considerate con favore nel quadro generale egemonico.

4. Futuro ed enunciazione

In questo modo, l'enciclopedia può essere vista come un "effetto a priori", dove con *effetto* si intende il fatto che essa sia il prodotto di ogni atto di enunciazione in essa registrato, e con *a priori* si sottolinea che essa è la condizione e la possibilità di pensabilità di ogni movimento che porta a un nuovo atto di enunciazione: l'enciclopedia è strutturata dall'enunciazione già registrata e struttura a sua volta ogni passaggio e trasformazione, ogni enunciazione ulteriore che si può dare nel ritaglio locale di una data cultura (Paolucci 2020: 117-118). L'utopia si inserisce in questa dinamica perché è la proposta di rompere con gli assetti egemonici presenti, cristallizzati e vissuti come oppressivi, dalle cui maglie ci si vuole divincolare per sfuggire e creare le condizioni desiderate che sono in contrasto con il presente che genera sofferenza. La forza dell'utopia è nel suo darsi come risoluzione orientata verso il futuro, in cui si ha "l'aprirsi di una rete di possibilità e di scelte" (Papagno 1981)¹² guidate da una intenzionalità precisa e, per così dire, "più benevola". Nel perseguire un ideale utopico ci si volge quindi verso una certa direzione che si dà per feconda e ricca di possibilità che paiono inesplorate nell'idea, tipicamente razionalista e moderna, della pretesa secondo cui la presa di decisioni sarebbe cosciente e razionale (Tagliagambe 1997: 41). Utopica è la disposizione orientata a in-formare pratiche rivoluzionarie nuove (Bartezzaghi 2016), e a far emergere nel mondo della quantità, e quindi dell'esistente, un senso che si iscriva in dinamiche considerate e storizzate nei termini semantici della sovversione.¹⁴

Fondamentale è, in questa riflessione, il riferimento all'enunciazione in semiotica, che è stata ad ora pensata come un *movimento* di delega e di invio, l'insieme degli atti di *mediazione* di cui la presenza è necessaria al senso, a cui si è accennato sopra nei termini di traduzione dei segni in altri segni. Inizialmente concettualizzata come l'istanza di passaggio tra il virtuale e l'attuale, e quindi tra *langue* e *parole* (Benveniste 1974), la nozione di enunciazione è stata l'oggetto di numerose riflessioni che ne hanno ampliato la portata e l'ambito pur mantenendo l'idea centrale che essa funzioni da garante proprio per il mantenimento dell'identità semio-linguistica degli elementi, che viene salvaguardata nel senso di una modulazione (Hjelmslev 1942; Greimas, Courtés 1979;

Ducrot 1984; Coquet 2007). In altre parole, l'enunciazione si dota di movimenti che consentono al senso di rimanere e di circolare; in questo modo, essa garantisce che "ciò che passa" (Latour 1998), sebbene si muova in maniere differenti, permanga. L'enunciazione è un dispositivo che permette all'essere definito come esistenza, vale a dire a ciò che esiste, di rimanere in presenza (Latour 1998: 74) tramite un movimento che lo sposta e lo riversa in altre forme.¹⁵ Il passaggio è trasduttivo, e si ha quindi il movimento da una rete di significati a un'altra, sempre tra elementi eterogenei che stanno in diversi modi di esistenza (Fontanille, Zilberberg 1998: 129-136; Paolucci 2020). La creazione artistica, letteraria, scientifica, si dà come originale e rivoluzionaria, come "invenzione" nel momento in cui, nel movimento soggiacente alla pratica di messa in forma discorsiva, fa uso dell'opportuno reperimento (Peirce 1980: 90-91, Bonfantini 2004)¹⁶ di elementi. Da qui risulta un effetto di omogeneità semiotica che proviene da accostamenti di campi di presenza (Fontanille, Zilberberg 1998) non tradizionali e non abituali, tra reti apparentemente distinte.

L'immaginazione utopica e il pensiero visto come portatore di novità hanno così luogo nell'emersione della "circolazione degli ibridi" (Latour 2012). Gli elementi che emergono nel mondo della quantità e della presenza manifestata devono la propria presenza a atti e movimenti che Latour definisce come "passaggio, la trasformazione, la sostituzione, la traduzione, la delega, la significazione, l'invio, l'embrayage, la rappresentazione di A attraverso B. Tutti questi termini sono equivalenti, [...] designano [...] il movimento di passaggio che mantiene in presenza" (Latour 1998: 74-75). Nell'enunciazione, la mediazione tra elementi che non stanno in un rapporto di continuità connette reti (Latour 2012) estranee tra di loro tramite un atto di invio, di mediazione, di delega che permette la presenza del senso (ivi: 73). Il concetto di rete permette di immaginare il modo in cui l'omogeneità che si manifesta in un determinato oggetto, sia esso un sapere, un'opera d'arte o una pratica, si ottiene tramite passaggi di mediazione tra elementi che non appartengono agli stessi campi di presenza (Fontanille, Zilberberg 1998).

Per rendere conto delle forme discorsive che riguardano il rimestare da cui trae respiro l'utopia, si volge lo sguardo alle grandezze eterogenee derivanti

dal sistema e dall'uso (Paolucci 2020) e a quello che Fontanille e Zilberberg hanno definito il terzo asse del linguaggio, quello dei modi di esistenza degli elementi, e quindi della prassi enunciativa (Fontanille, Zilberberg 1998: 129). La prassi enunciativa, accostata dai due autori agli assi paradigmatico e sintagmatico, permette di individuare i movimenti che si attuano a partire dai diversi mondi semiotici, sempre eterogenei, che entrano nell'*agencement collectif machinique d'énonciation* (Deleuze, Guattari 1975), impersonale nella teoria semiotica dell'enunciazione di Paolucci (2020). I mondi semiotici vengono composti, assemblati (Paolucci 2020), enunciati e ricategorizzati in altri discorsi, secondo nuove assiologie e valorizzazioni (Fontanille, Zilberberg 1998). Uno stesso discorso viene abitato da grandezze semiotiche di statuto differente; si postula, quindi, operativamente, che queste grandezze stiano in modi di esistenza diversi (Deleuze, Guattari 1975: 89). Nell'enunciazione, così come nei discorsi, gli elementi che si rilevano hanno provenienze variegata e afferiscono a sistemi significanti, semiosfere e universi semiotici e di senso distinti da quelli con cui potranno poi instaurare nuove relazioni. Così come i soggetti si definiscono nella transindividualità e non sono i presupposti delle relazioni ma i risultati di processi (Simondon 2011; Balibar, Morfino 2014), si sottolinea che gli elementi esistono solo nella relazione differenziale (Saussure 2002), non hanno un'essenza propria e non sono propri a una dimensione rispetto a un'altra, a una sintagmatica o a una paradigmatica. La prassi enunciativa, in questo modo, concettualizza la coesistenza dei rapporti paradigmatici "e ... e" e sintagmatici "o ... o". Tradotto in termini che risultino più intelligibili riguardo alla relazione con le forme discorsive utopiche, la prassi enunciativa può mostrare che gli elementi che vanno a configurare le forme discorsive e le loro articolazioni non si creano *ex nihilo* e possono venire ricombinati per coesistere con altri in cui non siano in un rapporto che ci aspetteremmo, di abitudine. Le cose sono invece soggette a dei passaggi di mediazione che le pongono in modi di esistenza eterogenei e in relazioni caratterizzate per una compossibilità. La forma di relazione tra le cose, nel discorso utopico, è quindi quella delle relazioni partecipative hjelmsleviane, in cui si hanno movimenti e bizzarre compresenze che non ci aspetteremmo e che quindi possono genuinamente sorprenderci, in una condizione

patemica ed affettiva di piacevole sorpresa. È il caso della creazione artistica e di tutti quei movimenti che ambiscono e tendono a ideali utopici. A questo proposito, seguendo la lezione strutturalista, si ricorda che il "senso è infatti sempre qualcosa di essenzialmente indeterminato in prima istanza, tanto che ogni espressione può sempre disseminarsi su mille piani enciclopedici" (Paolucci 2020). Anche Peirce scrive in relazione ai termini relativi (Paolucci 2010: 81-83) che gli elementi che di volta in volta vanno ad occupare delle posizioni allestite dal linguaggio, la casella vuota che Deleuze (2002) convoca nello studio sull'opera di Bacon, sono "ombre che si combinano [...] Non hanno esistenza nell'universo della quantità. Ma uniti insieme ce l'hanno" (Paolucci 2010: 82). L'indeterminatezza degli elementi, semio-linguistici e non solo, è puramente relazionale ed è su questo che si può fare affidamento per pensare in termini utopici.

Note

¹ Il termine *utopia* nel senso di categoria socio-politica ha subito un cambiamento di significato che slega quello moderno e postmoderno da quelli antecedenti che in origine erano caratterizzati da termini spaziali, puramente fisici e geografici. Per un approfondimento sulla semantica della temporalizzazione si veda Koselleck (1986). Per ampliare invece ciò che riguarda la periodizzazione del concetto di *utopia* si rimanda a Koselleck (2009: pp. 133-154).

² In Lakoff e Johnson (2022) si ritrova un ampio ventaglio di concetti metaforici che vengono utilizzati dai parlanti anglofoni negli Stati Uniti per pensare al tempo e per dare forma all'esperienza. Riflettendo su consistenza e coerenza delle metafore, Lakoff e Johnson mostrano due diverse concettualizzazioni del *passare del tempo*: il caso in cui siamo noi a muoverci mentre il tempo sta fermo e il caso in cui, invece, è il tempo a muoversi e mentre noi restiamo fermi (2022: 73-78). La traduttrice del volume, Patrizia Violi, scrive nell'introduzione che il libro "ricostruisce una mappa del senso comune che regola, in forma implicita, l'agire e il parlare quotidiano di una certa cultura, in questo caso quella americana" (ivi: 18) e, più avanti, ancora lei riporta che la metafora che associa tempo e movimento è altresì valida in italiano (ivi: 74).

³ In fisica teorica è stata messa in discussione l'idea di un presente (o di un tempo) sincrono e di contemporaneità e, in questa sede, quando si parlerà di presente si starà significando la posizione di un osservatore. Il tempo, nel quadro della ricerca in fisica, è presente come variante solo in fisica termica, nel secondo principio della termodinamica che postula un continuo aumento dell'entropia e un andamento unidirezionale degli eventi (irreversibilità) in cui si descrive un passaggio di calore da un corpo più caldo a uno più freddo. Più in generale, si potrebbe dire che ciò che si può osservare nel mondo è il movimento e non un accadere globale ordinato, e che il tempo non è universale (Rovelli 2017).

⁴ Con questo non si intende affermare che la distinzione tra passato e futuro sia stata inventata soltanto nell'epoca moderna, ma che le rappresentazioni temporali siano diventate più rilevanti nelle trasformazioni sociali della modernità (Luhmann 1996: 49).

⁵ Si vedano le distinzioni tra mondo, luogo e spazio e i relativi tagli definitivi operati da Farinelli (2003: § 1.3).

⁶ Tuttavia, nella contemporaneità più recente si può osservare una sorta di nuova ascesa dell'utopia spaziale, declinata in termini postmoderni e neoliberali, all'interno delle *gated communities*.

⁷ Si pensi all'utopia del futuro in *Futurama*.

⁸ Con il termine *cognizione* si intendono i ragionamenti, le idee e i sentimenti.

⁹ Per una panoramica completa del movimento traduttivo nella logica e nella semiotica di Peirce si veda Peirce (1980), ad esempio CP 2.242, CP 4.127, CP 4.132.

¹⁰ Sono tre le proprietà attribuite all'enciclopedia. Innanzitutto, la sua contraddittorietà e la sua non-coerenza, la sua apertura, poiché in ogni istante la rete enciclopedica contiene nuovi enunciati che ne modificano la struttura e, per finire, il suo carattere costitutivamente non-coeso dato dal fatto che padronanza dei contenuti enciclopedici varia al variare di diverse condizioni e fattori (Paolucci 2020: 123-124).

¹¹ Come osservato in precedenza, non si sta sostenendo che la

distinzione tra passato e futuro sia stata un'invenzione dell'epoca moderna; era infatti già presente in precedenza, sebbene non con la stessa portata (Luhmann 1996). Rovelli (2017) tratta di alcune tra le scoperte a suo avviso più straordinarie della fisica contemporanea, in netta contraddizione con le idee del senso comune sul tempo e in contrasto con l'esperienza che se ne fa nel quotidiano. Il fisico illustra l'assenza di un presente, universale o locale che sia, e l'assenza di passato e futuro univoci in fisica teorica; in parole povere, il tempo che viviamo come esseri umani è un dato che dipende dal funzionamento del cervello e dall'organizzazione della cultura. Nel libretto, il fisico espone come sia emersa l'idea di tempo e di presente nella modernità, un presente sincrono e, per così dire, *universale*, un presente e un tempo che passasse "ovunque alla stessa velocità" (Rovelli 2017) in un quadro che si può definire di elaborazione, trasmissione e apprendimento culturali. Su questo processo di standardizzazione del tempo si rimanda a Zerubavel (1982) e Frank (2011).

¹² Si pensi, appunto, alle comunità di senso e di pratiche, alle semiosfere culturali, alle soggettività definite macchiniche e alle agentività non-umane a cui si è iniziato a riflettere e dedicare spazio più o meno recentemente in svariati domini disciplinari, come ad esempio nella teoria actor-network della sociologia di Bruno Latour o nell'ambito degli studi critici urbani e in geografia (Amin, Thrift 2017).

¹³ Il futuro visto come indeterminato e aperto è evidentemente costruito in tale maniera da un osservatore situato con certe capacità cognitive.

¹⁴ Già Herbert Marcuse ha sottolineato la rilevanza di richiamare le possibilità storiche che, nei diversi processi culturali, sociali e politici, sembrano essere divenute possibilità utopistiche, e che sia di fondamentale importanza aprire lo spazio mentale dei soggetti in modo tale che il presente possa essere riconosciuto per ciò che è, per ciò che fa, allo scopo di rompere la catena dell'oppressione (Wolff, Moore, Marcuse 1968: 79). Nel panorama contemporaneo che si inserisce nel pensiero utopico si vedano le teorie e le prassi legate all'intersezionalità (Crenshaw 1989), al transfemminismo e ai movimenti dell'utopia queer (Muñoz 2009; Zappino 2019) che, nell'ambito del pensiero sull'utopia, insistono anch'essi sull'idea di *futurità* e di recupero dal passato in chiave sovversiva e rivoluzionaria.

¹⁵ Latour (1998) presenta l'enunciazione come l'atto di invio, di mediazione e di delega che permette al senso di mantenersi in traduzione. Nell'articolo l'autore definisce l'enunciazione come processo, movimento e passaggio, "letteralmente un *passaggio-trasferimento* nel senso che questa espressione ha nei giochi con la palla" (Latour 1998: 74) e fa seguire quelli che, secondo lui, sono i *regimi di enunciazione*. Che cosa intende con questa espressione? I regimi in questo caso sono i quadri specifici all'interno di cui si hanno i movimenti di passaggio, tramite cui le cose durano e si mantengono in presenza.

¹⁶ In Peirce, l'abduzione o *play of musement* è il processo logico-deduttivo tipico della scoperta scientifica. Per un approfondimento si rimanda a Peirce (1980) e a Bonfantini (2004).

Bibliografia

- ALTINI C. (2013) (a cura di), *Utopia. Storia e teoria di un'esperienza filosofica e politica*, Il Mulino, Bologna.
 AMIN A., THRIFT N. (2017), *Seeing Like a City*, Polity Press, Cambridge/Malden.

- BALIBAR E., MORFINO V. (2014), *Il transindividuale. Soggetti, relazioni, mutazioni*, Mimesis, Milano-Udine.
- BARTEZZAGHI S. (2016), "What's New? Ambiguità del nuovo e semiotica della creatività", in *Versus*, 123, pp. 309-322.
- BENASAYANG M., COHEN T. (2020), *Cinque lezioni di complessità*, Feltrinelli, Milano.
- BENVENISTE E. (1974), *Problèmes de linguistique générale*, vol. II, Gallimard, Paris.
- BONFANTINI M. A. (2004), *La semiosi e l'abduzione*, Bompiani, Milano.
- BLOCH E. (1994), *Il principio speranza. Volume primo*, trad. it. E. de Angelis, Garzanti, Milano.
- CERUTI M. (1996, 1 ed. 1986), *Il vincolo e la possibilità*, Giangiaco Feltrinelli Editore, Milano.
- COMPARATO V. I. (2005), *Utopia*, Il Mulino, Bologna.
- COQUET J.-C. (2007), "Les instances énonçantes", in *Une phénoménologie du langage*, Presses Universitaires de Vincennes, Paris.
- DAENENS F. (1989), "Encomium mendacii ovvero del paradosso", in CARDINI F. (a cura di), *La menzogna*, Ponte alle Grazie, Firenze.
- DELEUZE G. (2002), *Francis Bacon. Logique de la sensation*, Seuil, Paris.
- DELEUZE G., GUATTARI F. (1975), *Kafka. Pour une littérature mineure*, Minuit, Paris.
- DUCROT O. (1984), *Le dire et le dit*, Minuit, Paris.
- ECO U. (1981), "La combinatoria dei possibili e l'incombenza della morte", in ROMANO R. (a cura di), *Le frontiere del tempo*, Il Saggiatore, Milano, pp. 247-260.
- ID. (1984), *Semiotica e filosofia del linguaggio*, Einaudi, Torino.
- ID. (2020), *Lector in fabula. La cooperazione interpretativa nei testi narrativi*, La nave di Teseo, Milano.
- FARINELLI F. (2003), *Geografia. Un'introduzione ai modelli del mondo*, Einaudi, Torino.
- FOUCAULT M. (1966), *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Gallimard, Paris.
- ID. (1975), *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Gallimard, Paris.
- ID. (1982), "The Subject and Power", in *Critical Inquiry*, 8:4, pp. 777-795.
- FRANK A. (2011), *About Time: Cosmology and Culture at the Twilight of the Big Bang*, Free Press, New York.
- GILL F. (1981), "Il tempo del pensiero", in ROMANO R. (a cura di), *Le frontiere del tempo*, Il Saggiatore, Milano, pp. 61-76.
- GORDIN M. D., TILLEY H., PRAKASH G. (2010), *Utopia/Dystopia: Conditions of Historical Possibility*, Princeton University Press, Princeton.
- GREIMAS A. G., COURTES J. (2007), *Dizionario ragionato della teoria del linguaggio*, trad. it. P. Fabbri, Paravia Bruno Mondadori, Milano.
- HOBBSBAWM E., RANGER T. (1994), *L'invenzione della tradizione*, trad. it. E. Basaglia, Einaudi, Torino.
- HOFSTÄDTER D. R. (1979), *Gödel, Escher, Bach: An Eternal Golden Braid*, Basic Books, New York.
- HJELMSLEV L. (1942), "Langue et parole", in *Cahiers de Saussure*, 2, pp. 29-44.
- JAMESON F. (2005), *Archaeologies of the Future: The Desire Called Utopia and Other Science Fictions*, Verso, New York.
- KANT I. (2007), *Critica della ragion pura*, trad. it. G. Gentile, G. Lombardo-Radice, Laterza, Bari.
- KOSELLECK R. (1986), *Futuro passato. Per una semantica dei tempi storici*, trad. it. A. Marietti Solmi, Marietti, Genova.
- ID. (2009), *Il vocabolario della modernità. Progresso, crisi, utopia e altre storie di concetti*, trad. it. C. Sandrelli, Il Mulino, Bologna.
- LAKOFF G., JOHNSON M. (2022), *Metafora e vita quotidiana*, trad. it. P. Violi, ROI, Milano.
- LATOUR B. (1998), "Piccola filosofia dell'enunciazione", in BASSO P., CORRAIN L. (a cura di), *Eloquio del senso. Dialoghi semiotici per Paolo Fabbri*, Costa & Nolan, Genova, pp. 71-94.
- ID. (2012), *Enquête sur les modes d'existence. Une anthropologie des Modernes*, La Découverte, Paris.
- LORUSSO A. M. (2010), *Semiotica della cultura*, Laterza, Roma-Bari.
- ID. (2022), *L'utilità del senso comune*, Il Mulino, Bologna.
- LOTMAN M. J. (2019), *La struttura del testo poetico*, trad. it. E. Klein, G. Schiaffino, Milano, Mursia.
- ID. (1985), *La semiosfera. L'asimmetria e il dialogo nelle strutture pensanti*, trad. it. S. Salvestroni, Marsilio, Venezia.
- LOTMAN M. J., USPENSKIJ B. A. (2001), *Tipologia della cultura*, trad. it. M. Barbato Faccani, R. Faccani, M. Marzaduri, S. Molinari, Bompiani, Milano.
- LUHMANN N. (1996), *Sociologia del rischio*, trad. it. G. Corsi, Bruno Mondadori, Milano.
- MATURANA H. R., VARELA F. J. (1980), *Autopoiesis and Cognition: The Realization of the Living*, D. Reidel, Dordrecht.
- MANNHEIM K. (1957), *Ideologia e utopia*, trad. it. di A. Santucci, Il Mulino, Bologna.
- MERCIER L.-S. (2014), *L'an 2440. Rêve s'il en fut jamais*, La Découverte Poche, Paris.
- MORIN E. (1986), *La méthode 3. La connaissance de la connaissance*, Seuil, Paris.
- MUÑOZ J. E. (2009), *Cruising Utopia: The Then and There of Queer Futurity*, New York University Press, New York.
- PAOLUCCI C. (2010), *Strutturalismo e interpretazione*, Bompiani, Milano.
- ID. (2020), *Persona. Soggettività nel linguaggio e semiotica dell'enunciazione*, Bompiani, Firenze/Milano.
- PAPAGNO G. (1981), "Il tempo storico. Durata, cicli, eventi", in ROMANO R. (a cura di), *Le frontiere del tempo*, Il Saggiatore, Milano, pp.15-44.
- PEIRCE C. S. (1980), *Semiotica. I fondamenti della semiotica cognitiva*, trad. it. M. A. Bonfantini, L. Grassi, R. Grazie, Einaudi, Torino.
- ID. (2005), *Scritti scelti*, a cura di G. Maddalena, Utet, Torino.
- PETHES N., RUCHATZ J. (2002), *Dizionario della memoria e del ricordo*, a cura di Andrea Borsari, Bruno Mondadori, Milano.
- ROMANO R. (1981) (a cura di), *Le frontiere del tempo*, Il Saggiatore, Milano.
- ROSA A. A. (1981), "Tempo e nuovo nell'avanguardia, ovvero: l'infinita manipolazione del tempo", in ROMANO R. (a cura di), *Le frontiere del tempo*, Il Saggiatore, Milano, pp.77-96.
- ROUSSEAU J.-J. (1964), *Oeuvres complètes*, Gallimard, Paris.
- ROVELLI C. (2017), *L'ordine del tempo*, Adelphi, Milano.
- SAUSSURE F. (2002), *Écrits de linguistique générale*, Gallimard, Paris.
- SIMONDON G. (2011), *L'individuazione alla luce delle nozioni di forma e d'informazione*, trad. it. G. Carrozini, Mimesis, Milano-Udine.
- TAGLIAGAMBE S. (1997), *Epistemologia del confine*, Il Saggiatore, Milano.
- WOLFFR P., MOORE JR. B., MARCUSE H. (1968), *Critica della tolleranza. La forma attuale della tolleranza: un mascheramento della repressione*, trad. it. D. Settembrini e L. Codelli, Einaudi, Torino.
- ZAPPINO F. (2019), *Comunismo queer: Note per una sovversione dell'eterosessualità*, Meltemi, Milano.
- ZERUBAVEL E. (1982), "The Standardization of Time", in *American Journal of Sociology*, 88, pp. 1-23.