

laboratorio quattro
intorno alla mente
a cura di Massimo Leone

Introduzione

Massimo Leone

La semiotica ha definito le sue soglie solo per continuare a sondarle, sfidarle, valicarle. Se sia la soglia inferiore che quella superiore della semiotica vengono esplorate con energia sempre crescente rispettivamente dalla biosemiotica e della semiotica delle culture, l'atelier che qui si introduce si è prefisso di delineare, descrivere e investigare una terza soglia, quella interiore, promuovendo dunque una riflessione su diverse aree tematiche e facendo appello alle numerose sensibilità che animano la comunità semiotica italiana. In primo luogo, l'atelier sollecitava un approfondimento della soglia interiore del linguaggio, inteso secondo l'approccio strutturale e generativo al senso. Se è vero che la semantica greimasiana si fonda anche sul mettere fra parentesi la manifestazione testuale, è anche vero che tale manifestazione, la superficie affiorante del testo, è indispensabile affinché il lavoro di segmentazione del semiotico possa iniziare, e possa compiersi nella proposta di un modello di articolazione semantica. Tuttavia, è forse possibile che la semiotica strutturale e generativa si occupi del senso anche quando esso non prevede una manifestazione sensibile, quando cioè esso rimane intrappolato al di qua della soglia interiore della semiosi, come puro pensiero interiore? È forse legittimo lavorare a una semiotica del linguaggio interiore e dei suoi molteplici discorsi? Quest'area tematica, che si rifà a certe intuizioni di Greimas sulla credenza come 'enunciazione interiore', poteva essere esplorata lungo diverse direttrici. L'atelier di cui qui si presentano i lavori ne ha segnalate solo alcune: da un lato, una semiotica dell'esperienza interiore, che si confronti con le scienze psicologiche, e con la psicologia cognitiva in primis, al fine di capire se lo strumentario semiotico possa gettare nuova luce sul modo in cui si genera, si struttura, e si articola il linguaggio interiore, comunque si scelga di definirlo. Questa prima direttrice invoca sia un approfondimento ulteriore dei tentativi passati d'intrecciare scienze del linguaggio e scienze psicologiche (il pensiero di Vygotskij e più in generale della scuola psicologica sovietica; le teorie sulla dialogicità e la polifonia di Bachtin, l'opera di Lacan, la semanalisi, etc.), sia un'esamina di tutti quei fenomeni che, pur configurandosi come esperienza di senso, e sfruttando tutti i canali sensoriali, non si ancorano saldamente al rapporto con una testualità manifesta: la rêverie, l'allucinazione, la pregustazione, etc. Dall'altro lato, con approccio più tradizionalmente 'testualista', questa prima area tematica incita altresì a un esame dei testi dell'interiorità, vale a dire quelli che hanno come obbiettivo specifico la descrizione, la rappresentazione, l'evocazione, la programmazione di una 'pragmatica interiore': dall'esicasmò agli esercizi spirituali, dall'ipnosi alla meditazione trascendentale, ecc.

In secondo luogo, l'atelier "Intorno alla mente" invitava a esplorare la soglia interiore del senso da un altro punto di vista, quello della possibilità di costruire una sorta di 'semiotica della mente'. Pur aprendosi, come le altre aree tematiche, a ogni sensibilità semiotica, questa seconda linea di ricerca faceva appello soprattutto alla semiotica di matrice peirciana, alla semiotica cognitiva, e più in generale a tutti gli approcci semiotici che hanno costruito un dialogo fecondo non soltanto con le scienze cognitive ma, più di recente, anche con la ricerca neurofisiologica. Svariate sono, anche in questa seconda area tematica, le possibilità di approfondimento. L'atelier ne ha evidenziate soltanto alcune: qual è il valore euristico della semiotica rispetto alle scienze cognitive, e in particolare alla possibilità di spiegare i processi della mente in quanto processi semiosi? Può forse la semiotica, e la semiotica cognitiva in particolare, gettare un ponte fra le scienze umane e l'attuale febbrile ricerca neurofisiologica senza cedere né a facili riduzionismi né a superficialità altrettanto semplicistiche? Come reinterpretare concetti della psicologia cognitiva classica, quali coscienza, autocoscienza, consapevolezza di sé, etc., in chiave squisitamente semiotica? E infine, come si articola il progetto di una semiotica della mente, di matrice peirciana, con quella di una semiotica del linguaggio interiore, di ispirazione strutturale-generativa?

In terzo luogo, accanto a una riflessione sul linguaggio interiore e sulla mente, con l'invito di confrontare e possibilmente intrecciare l'una e l'altra, l'atelier "Intorno alla mente" ha promosso un ripensamento della vasta area tematica nota come 'semiotica della soggettività'. In ambito semiotico, il concetto di soggetto riceve una definizione sia in termini strutturali, in quanto polarità elementare della tensione narrativa, sia in termini inferenziali, come coacervo di abiti interpretativi ove si delinea una personalità ognora cangiante. Esaminata sia dalla semiotica delle passioni d'ispirazione greimasiana, sia dalle varie combinazioni di semiotica e scienze socio-antropologiche, la soggettività resta però terra pressoché incognita quanto al luogo, o meglio l'area, ove si collochi il ponte di scambio fra interiorità ed exteriorità, fra agentività individuale e pressione sociale, fra creazione idiosincratica e adesione a un codice, e così via. Anche rispetto a questa tematica, numerose sono le possibili piste di approfondimento: più teoriche, per esempio nell'investigare il rapporto fra *langue* sociale e *parole* soggettiva attraverso il prisma dell'enunciazione; ovvero ripensando, con la filosofia del linguaggio, l'impossibilità dell'idioletto; ovvero ancora, alla Sloterdijk, costruendo una semio-dinamica delle sfere di soggettività. Oppure più applicative, per esempio soffermandosi sul modo in cui i nuovi media digitali e di rete spingono a una riformulazione dei modelli tradizionali di soggettività, e con essi dei concetti che ne discendono, l'intersoggettività in primis.

Infine, l'atelier di cui qui si presentano i lavori ha promosso altresì una riflessione sulle culture dell'interiori-

tà. Richiamandosi ai saperi di tutte le sensibilità semi-otiche, ma soprattutto a quelli sviluppati dalla scuola di Tartu/Mosca e dalla fiorente semiotica delle culture, quest'area tematica pone all'orizzonte un'esamina sia sincronica che diacronica dei modi in cui gruppi socio-culturali diversi, nelle varie epoche storiche, costruiscono la soglia dell'interocettività e dell'esterocettività, della sfera interiore e di quella esteriore, configurando 'forme di vita interiore' che si definiscono soprattutto nel contrapporsi le une alle altre. Percorsi possibili all'interno di quest'area tematica sono quello, classicamente lotmaniano, dei tentativi tipologici, ma anche quello che affronta l'attualità socio-politica del discrimine fra interiore ed esteriore, fra l'essere del soggetto che sfugge al discorso mediatico e quello che vi costruisce la propria apparenza, fra lo stoicismo di chi vive le proprie pene in silenzio e chi le manifesta sguaiatamente, tra chi si definisce rispetto all'essere interiore e chi cede alla dilagante valorizzazione di un avere ostentato, etc. In nessun modo queste aree tematiche devono essere considerate come restrittive della fantasia dello studioso nell'esplorare la soglia interiore della semiotica attraverso le lenti della propria sensibilità, curiosità, ambizione di ricerca. L'atelier "Intorno alla mente" infatti si proponeva di precisare e approfondire il senso dell'interiorità, e l'interiorità del senso, attraverso il brillare comune di tutte le tessere che compongono il variopinto mosaico della ricerca semiotica italiana.



Io rappresento. Il soggetto trascendentale in C.S. Peirce

Francesco Bellucci

Nel *Trattato* Umberto Eco sosteneva che il soggetto dell'enunciazione deve essere pensato non tanto come l'"Io trascendentale" kantiano o husserliano, quanto come "uno degli elementi del contenuto veicolato" (1975, p. 376), e suggeriva che pertanto il soggetto della semiotica è la semiosi stessa. A questo proposito Eco citava un famoso passo di "Some Consequences of Four Incapacities" (1868) di Charles Sanders Peirce, in cui il filosofo americano affermava che "l'uomo è un segno" e che "il linguaggio è la somma totale di me stesso perché l'uomo è il pensiero" (CP 5.314). Questo lavoro cerca di ricostruire una speciale e finora poco esplorata *teoria peirciana del soggetto* e di mostrare come, mediante il rifiuto della soggettività trascendentale kantiana, Peirce abbia davvero inteso il soggetto come "uno degli elementi del contenuto veicolato"¹.

1. Kant

Si sa che il giovane Peirce esordisce dall'*Analitica* kantiana. Secondo Kant, "la conoscenza di ogni intelletto, almeno umano, è una conoscenza per concetti, non in-

tuitiva, ma discorsiva" (KrV, A 68, B 93); ma di tali concetti "l'intelletto non può fare un uso diverso da quello consistente nel giudicare" (*ibidem*), sicché l'intelletto è in generale "la *facoltà di giudicare*" (A 69, B 94). Il compito kantiano di una deduzione dei concetti puri dell'intelletto o categorie è però duplice. Da un lato, è necessaria una *deduzione metafisica*, che mostri come si trovino i concetti puri dell'intelletto; dall'altro, è necessaria una loro *deduzione trascendentale* che dimostri che, nonostante i concetti puri abbiano origine nel soggetto, tuttavia sono indispensabili per la costituzione degli oggetti dell'esperienza, e abbiano perciò validità oggettiva. La deduzione metafisica è relativamente semplice: poiché l'intelletto non può far altro dei concetti se non giudicare, "le funzioni dell'intelletto possono pertanto esser tutte rintracciate, se è possibile esporre compiutamente le funzioni dell'unità dei giudizi" (*ibidem*). Il "filo conduttore" per il reperimento delle categorie è la tavola delle forme del giudizio che Kant trova nei manuali di logica del suo tempo.

Tuttavia, la logica kantiana non è una logica *generale*; essa non "prescinde da ogni contenuto della conoscenza, cioè da ogni relazione di questa con l'oggetto, per considerare solo la forma logica del rapporto delle conoscenze fra loro, ossia la forma del pensiero in generale" (A 55, B 79). Al contrario, la logica kantiana è *trascendentale*, e ha a che fare sì con "le leggi dell'intelletto e della ragione, ma solo in quanto si riferisc[ono] a priori ad oggetti" (A 57, B 81). È dunque necessaria una deduzione trascendentale delle categorie.

L'intelletto, come facoltà dei concetti, è la fonte dell'unità del molteplice intuitivo e della sintesi operata su questo molteplice dall'immaginazione (in conformità alla regola contenuta nel concetto):

Ciò che prima di tutto ci deve essere dato in vista della conoscenza a priori di tutti gli oggetti è il molteplice dell'intuizione pura; la sintesi di questo molteplice, tramite l'immaginazione, viene subito dopo, ma non ci offre ancora alcuna conoscenza. Al terzo posto per la conoscenza di un oggetto, vengono i concetti che danno unità a questa sintesi pura; essi consistono esclusivamente nella rappresentazione di questa unità sintetica necessaria, e poggiano sull'intelletto (KrV, A 78-79, B 104).

Ciò che i concetti forniscono è pertanto un'unità sintetica necessaria. Nella prima edizione della *Critica*, Kant afferma che i concetti unificano la molteplicità intuitiva nel concetto di un oggetto = x (A 109). Questo oggetto in generale è per Kant "niente di più che un qualcosa, di cui il concetto esprime una tale necessità della sintesi" (A 160). Tuttavia, come Kant spiega nella seconda edizione, la necessaria unità dell'oggetto non può essere nient'altro che l'unità formale della coscienza nella sintesi del molteplice delle intuizioni. Poiché "non possiamo rappresentarci nulla di congiunto nell'oggetto senza averlo prima congiunto noi stessi" (B 130), la fonte dell'unità sintetica che i concetti producono sul

materiale intuitivo, la *Verbindung* o congiunzione originaria rispetto alla quale ogni altra congiunzione è derivata, è l'unità del soggetto che conosce, l'unità formale della coscienza stessa: “L'io penso deve poter accompagnare tutte le mie rappresentazioni” (B 131). Questa *Verbindung* originaria, questa unità necessaria dell'appercezione o soggetto trascendentale corrisponde, nel giudizio, alla copula:

il giudizio non è che la maniera di portare conoscenze date all'unità *oggettiva* dell'appercezione. In seno ai giudizi, la copula «è» tende appunto a distinguere l'unità oggettiva di rappresentazioni date da quella soggettiva. Essa sta a designare la loro relazione con l'appercezione originaria e la loro unità necessaria [...] Con ciò non intendo dire che queste rappresentazioni si connettano *necessariamente l'un l'altra* nell'intuizione empirica, ma che si connettono l'un l'altra *in virtù dell'unità necessaria* dell'appercezione nella sintesi delle intuizioni (KrV, B 142-143).

Quando dico “i corpi sono pesanti”, la copula (“sono”) non sta a indicare l'unità semplicemente soggettiva delle rappresentazioni dei corpi e della pesantezza, come se dicessi “se porto un corpo, allora sento un'impressione di peso”. La copula invece indica che queste rappresentazioni sono così congiunte *nell'oggetto*, e che la rappresentazione della loro unità è valida oggettivamente. Così, da un lato l'unità del giudizio altro non è che l'unità dell'appercezione originaria, perché non possiamo rappresentarci nulla di congiunto nell'oggetto senza averlo prima congiunto noi stessi; dall'altro, però, “questa operazione dell'intelletto, in virtù della quale il molteplice [...] è in generale portato sotto un'appercezione, è la funzione logica dei giudizi” (B 143). La *Verbindung* originaria è pertanto certamente la fonte di ogni sintesi determinata. Ma l'unità dell'appercezione, l'“Io penso”, ha bisogno, *per la propria determinatezza*, delle categorie. Con questo argomento, Kant ha sostanzialmente raggiunto l'obiettivo di una deduzione trascendentale che dimostri la necessaria validità oggettiva delle categorie soggettive.

2. La *New List*

Peirce prende molto sul serio l'idea di una deduzione dei concetti puri dell'intelletto, ma ne stravolge i presupposti. In breve, Peirce appiattisce l'una sull'altra la deduzione metafisica e quella trascendentale. È utile qui riportare il giudizio di Hegel sulla deduzione metafisica kantiana:

È noto che la filosofia kantiana se l'è cavata a buon mercato nella *scoperta* delle categorie. L'io, l'unità dell'autocoscienza, è del tutto astratto e interamente indeterminato; come si può quindi arrivare alle determinazioni dell'io? Per fortuna nella logica usuale si trovano già le *diverse specie* di giudizio, esposte empiricamente. Ma giudicare vuol dire *pensare* un oggetto determinato. I diversi modi del giudizio già enumerati come bell'e pronti, danno dunque le *diverse determinazioni del pensiero* (Hegel 1830, § 42).

Peirce non è esplicito quanto lo era stato Hegel. Eppure, il punto di partenza è lo stesso. Le categorie non possono essere reperite “empiricamente” da un certo stato della logica (deduzione metafisica) per dimostrarne la validità oggettiva solo successivamente (deduzione trascendentale). Al contrario, è la stessa deduzione trascendentale a dover mostrare *quali* categorie vi sono. Si deve cioè non dedurre che alcune categorie *date* hanno inoltre validità oggettiva, quanto dimostrare che, se deve esserci validità oggettiva, allora queste e non altre categorie sono necessarie. Questa deduzione, che è allo stesso tempo, nei termini kantiani, metafisica e trascendentale, è il compito che Peirce si dà in *On a New List of Categories*, saggio presentato davanti all'*American Academy of Arts and Sciences* il 14 maggio 1867, e che John Deely considera “the beginning of the postmodern era in philosophy” (Deely 2001, p. 237).

Nella *New List* Peirce sostiene che la funzione dei concetti puri è quella di ridurre la molteplicità a unità, e che l'unità, come ha stabilito Kant, è l'unità *della proposizione*: “Questo articolo si basa sulla teoria già stabilita che la funzione dei concetti è quella di ridurre a unità la molteplicità delle impressioni sensoriali [...] L'unità a cui l'intelletto riduce le impressioni è l'unità di una proposizione” (CP 1.545). Ciò che costituisce l'oggetto vero e proprio della deduzione categoriale sono dunque i concetti puri che costituiscono la proposizione, e non quella varietà di “contenuti” (sostanzialità, causalità, etc.) coi quali Kant *determinava* la forma proposizionale, ma che reperiva, come osservato, dalle funzioni del giudizio. Quello che nella *New List* viene messo a tema e poi “dedotto” è pertanto la *forma logica* stessa della proposizione.

Le categorie che permettono il passaggio dalla molteplicità della sostanza all'unità della proposizione sono innanzitutto il *ground*, o predicato, e il *relatum*, o soggetto. Con questo abbiamo già la forma proposizionale: S è P, o “la stufa è nera”. Che cosa manca ancora perché la forma proposizionale sia completa e portatrice di unità? Ciò che manca è proprio la *Verbindung* kantiana, la fonte della *sintesi* del predicato nel soggetto, quell'atto puro di congiunzione che deve sottostare a ogni sintesi determinata come condizione di possibilità dell'essere qualcosa (soggetto) in qualche modo (predicato). Questa congiunzione è ciò che Peirce, già nella *New List*, chiama *interpretante*, o rappresentazione che rappresenta che un'altra rappresentazione (il predicato) rappresenta il soggetto (CP 1.553). In altre parole, l'interpretante è quella rappresentazione che dice che due rappresentazioni (soggetto e predicato) hanno lo stesso oggetto – perché questo in effetti *dice* una proposizione. L'interpretante è allora quella “rappresentazione mediatrice che rappresenta il relato come una rappresentazione dello stesso correlato rappresentato dalla medesima rappresentazione mediatrice” (CP 1.553). L'*Io penso* kantiano, fonte ultima della sintesi, diviene quindi un *Io rappresento*.

Visto che c'è una molteplicità di impressioni, abbiamo un sentimento di complicazione e di confusione che ci porta a differenziare le impressioni l'una dall'altra e, una volta differenziate, occorre riportarle a un'unità. Ora, esse non sono riportate a un'unità finché non sono comprese insieme come *nostre*, cioè finché non le riferiamo a un concetto che è il loro interpretante (CP 1.554).

Questo *Io rappresento* ha una struttura logica particolare: esso è, come abbiamo visto, la rappresentazione mediatrice che media tra altre rappresentazioni, che *dice* che una rappresentazione, il predicato, rappresenta un'altra rappresentazione, il soggetto. L'Io penso kantiano è dunque più precisamente trasformato nel principio di una *rappresentazione di rappresentazioni*, o, come è forse più familiare al semiologo, *segno di segno*, segno che interpreta, traduce, o rappresenta un altro segno.

3. La proposizione e l'argomento

Ormai sessantenne, Peirce confidava che il suo *System of Logic, considered as Semeiotic* avrebbe avuto nel XX secolo lo stesso ruolo che il *System of Logic* di Mill aveva avuto nel XIX. Questo era infatti il titolo del suo progettato, e mai pubblicato, libro di logica: *Reason's Conscience: A Practical Treatise on the Theory of Discovery; Wherein logic is conceived as Semeiotic* (MS 693, 1904); *Logic viewed as Semeiotics* (MS 336, c. 1904); *System of Logic, from the point of view of Semiotic* (CP 8.302, 1909); *A System of Logic, considered as Semeiotic* (MS 640, 1909); *Logic: Regarded as a Study of the general Nature of Signs* (MS 801, n. d.); *Logic treated as Semiotics* (MS 66, n.d.). In uno dei suoi ultimi scritti Peirce dichiara: "Tra tutti i pensieri (*thoughts*) che il linguaggio può esprimere, - come le emozioni, i comandi, etc. - la logica si limita alle *asserzioni*, ai segni della verità delle asserzioni, e ad altri segni contenuti in questi" (MS 12, pp. 9-10, 1912). La logica, *considerata come semiotica*, si occupa quindi delle proposizioni, degli argomenti (segni della verità delle proposizioni), e dei termini che compongono le proposizioni.

Nel *Syllabus* delle Lowell Lectures del 1903 Peirce "deduce" la composizione del Dicisegno ("segno che dice", o proposizione): un Dicisegno deve essere composto da un indice di un oggetto (il soggetto) e da un'icona di una proprietà (il predicato), e inoltre dalla rappresentazione che l'uno è una rappresentazione dell'altro: il Dicisegno deve, "per essere compreso, essere considerato come contenente due parti. Di queste, l'una, che può essere chiamata il Soggetto, è o rappresenta un indice di un Secondo esistente indipendentemente dall'essere rappresentato, mentre l'altra, che può essere chiamata il Predicato, è o rappresenta un'Icona di una Primitiva (o qualità o essenza). Inoltre, queste due parti devono essere rappresentate come connesse" (CP 2.312); "Una proposizione ha un soggetto (o insieme di soggetti) e un predicato. Il soggetto è un segno; il predicato è un segno; e la proposizione è un segno che il predicato è un segno di ciò di cui il soggetto è un segno" (CP 5.553, 1906).

Lo stesso è vero dei segni della verità delle proposizioni, o argomenti. Già nella *New List* Peirce era stato molto chiaro: "In un argomento le premesse formano una rappresentazione della conclusione" (CP 1.559). Nel 1909 il *Grundgedanke* della sua semiotica era affatto cambiato:

Un argomento è soltanto una struttura di premesse che costituisce un segno della verità *della verità* della sua conclusione [...] e la questione di cosa sia la logica non è altro che il chiedersi con quale rappresentazione le premesse formeranno un segno della sostanza della conclusione (MS 637, p. 30).

In un argomento, le premesse implicano o rappresentano una conclusione, cioè indicano l'interpretante dell'argomento. Ma non è tutto. Se le premesse rappresentassero semplicemente una conclusione, l'argomento sarebbe sì logico, ma non sarebbe *riconosciuto* come logico. Non solo quindi le premesse rappresentano la conclusione (sono un'icona, un indice o un simbolo della conclusione, cfr. MS 339, p. 196), ma devono inoltre essere *rappresentate come rappresentanti* quella conclusione secondo un principio logico valido. Riconoscere la logicità di un ragionamento o argomento significa, secondo Peirce, riconoscere che la rappresentazione della conclusione da parte delle premesse avviene secondo una regola generale, cioè secondo un abito logico o una regola d'inferenza valida.

Peirce aveva dunque bisogno di distinguere diversi tipi di interpretante. L'interpretante inteso (anche immediato, CP 4.536) è l'interpretante rappresentato dal segno: "L'Interpretante Immediato è l'Interpretante in quanto rappresentato nel segno come determinazione del segno. Ciò a cui il segno si appella" (MS 339, p. 253, 1905); l'argomento rappresenta o indica - *intende* - una conclusione, si appella ad essa, e questa è l'interpretante immediato. L'interpretante logico (CP 5.475), razionale (MS 293), o rappresentativo (MS 145), è invece il modo in cui il segno *tende a rappresentare se stesso*, cioè il modo in cui il segno è rappresentato a rappresentare il suo oggetto: "L'Interpretante Rappresentativo è ciò che correttamente rappresenta il Segno come un Segno del suo Oggetto (MS 339, p. 255). Pertanto, mentre l'interpretante immediato è la conclusione dell'argomento, l'interpretante rappresentativo è l'abito o regola logica in riferimento alla quale l'argomento stesso è rappresentato come ragionevole (il segno è *correttamente* rappresentato a rappresentare il suo oggetto).

Argomento e proposizione si distinguono soprattutto in funzione di un interpretante rappresentativo. L'interpretante rappresentativo della proposizione la rappresenta come un *segno di fatto*; quello dell'argomento lo rappresenta come un *segno di ragione*. Vale a dire, mentre esteriormente una proposizione e la conclusione di un argomento si presentano come segni dello stesso tipo (S è P), è tuttavia in funzione del modo in cui sono rappresentati a rappresentare che possono venire distin-

ti: la proposizione è rappresentata come direttamente connessa col suo oggetto, come *vera di fatto*, senza che di questo fatto venga fornita una ragione (S è P, punto e basta); la conclusione dell'argomento è invece rappresentata come *ragionevolmente vera*, cioè come fondata su una ragione o ragionamento (S è P perché è *ragionevole* che sia così). Per questo Peirce può dire che la proposizione è *come* un indice, cioè come un segno direttamente connesso al fatto rappresentato, mentre l'argomento è *come* un simbolo, cioè come un segno che è tale solo in quanto è rappresentato come tale (CP 4.572, MS 339, p. 239).

Nei termini della semiotica della maturità, è l'interno funzionamento dei "segni per eccellenza" (MS 7), la fonte della loro unità rappresentativa, la loro consistenza e coerenza, ciò che contiene e sostituisce la soggettività trascendentale kantiana. L'Io penso kantiano deve propriamente essere considerato come un *Io rappresento che qualcos'altro rappresenta*:

L'unità del pensiero non consiste in quel "Ich denke" che, nella prima edizione, Kant chiamava "x" e non "Ich denke" o "io penso". L'unità del pensiero, se potessimo vedere la nostra coscienza, consisterebbe probabilmente nella continuità di vita di un'idea in crescita; ma, per quanto la possiamo osservare, sta anche nella coerenza e nella consistenza di un argomento (MS 637, p. 29).

Quando Peirce, negli anni 1865-1867, cercava una fondazione della sua logica sul piano kantiano della deduzione trascendentale delle categorie, faceva assumere all'appercezione kantiana una forma immanente, e non superordinata, rispetto alle forme logiche che entrano nel processo conoscitivo. In questo modo, uno degli elementi del meccanismo rappresentativo – cioè una delle tre categorie che dalla molteplicità della sostanza conducono alla rappresentazione compiuta, sancita dall'unità della copula – è il soggetto o interpretante, cioè uno dei tre elementi della sintassi rappresentativa stessa. Lo stesso è vero della logica della maturità, in cui all'interpretante immediato, o interpretante rappresentato dal segno, Peirce aggiunge un interpretante rappresentativo, o interpretante che rappresenta il segno come rappresentante il suo interpretante immediato. L'unità della proposizione e dell'argomento, gli unici segni di cui la *Logic, considered as Semiotic* deve occuparsi, è essa stessa uno degli elementi della semiosi.

Note

1 In quel che segue verranno usate le seguenti abbreviazioni: KrV, seguito dalla paginazione della prima (A) e della seconda (B) edizione, per la Critica della ragion pura di Kant. CP, seguito da numero di volume e numero di paragrafo, per i Collected Papers di Peirce. MS per i manoscritti inediti di Peirce presso la Houghton Library del Dipartimento di Filosofia dell'Università di Harvard, seguito dalla numerazione di Robin 1967 e numero di pagina.

Bibliografia

- Deely, J., 2001, *Four Ages of Understanding*, Toronto, University of Toronto Press.
- Eco, U., 1975, *Trattato di semiotica generale*, Milano, Bompiani.
- Kant, I., 1781, *Kritik der reinen Vernunft*, Riga, Hartknoch; trad. it. *Critica della ragion pura*, Torino, Utet 1967.
- Hegel, G.W.F., 1830, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, in *Gesammelte Werke*, Bd. 20, Hamburg, Meiner 1992; trad. it. *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, Torino, Utet 1981.
- Peirce, C.S., 1931-1958, *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, 8 voll., Cambridge MA, Belknap Press.
- Robin, R., 1967, *Annotated Catalogue of the Papers of Charles S. Peirce*, Amherst, University of Massachusetts Press.



Pensare i limiti del Soggetto con la filosofia del linguaggio di Wittgenstein

Moira De Iaco

«L'essere, che può essere compreso, è linguaggio» (H. G. Gadamer, *Verità e metodo*)

«Je est un autre» (Rimbaud)

1. Premessa

Se pensassimo anche solo per un attimo all'etimologia della parola "soggetto", ci renderemmo conto di quanto distante essa sia da quello che è per noi l'attuale modo d'intendere il soggetto. "Soggetto" viene dal participio passato latino *subiectus* (da *subjicere*: *sub*, sotto; *jacere*: porre, mettere), traducibile in italiano con sottoposto, sottomesso. Niente di più opposto a quel Soggetto pensante, agente onnipotente o onni-ponente, nato con la rivoluzione scientifica e affermatosi con la filosofia cartesiana. Alla luce del dualismo Soggetto-Oggetto con cui da secoli il nostro pensiero è abituato a confrontarsi, possiamo osservare che, mentre nella gnoseologia antica l'Oggetto dava esistenza al Soggetto, gli conferiva realtà in un rapporto basato sull'isomorfismo, in quella moderna, da Galilei in poi, ovvero da quando si è cominciato a credere nel dominio del raziocinio umano, l'Oggetto non conosce più realtà senza il Soggetto pensante; esso ha assunto una natura mentale: è diventato un prodotto del pensiero del Soggetto.

L'Oggetto esterno, in tale prospettiva, non è altro che una copia dell'Oggetto interno creato nella mente del Soggetto. Qualità come il colore, il sapore, l'odore, che per la scienza di stampo aristotelico appartenevano al mondo, con l'avvento della scienza meccanicistica sono diventate appannaggio di un Soggetto che tutto può

porre in essere per mezzo del suo pensiero, al punto che Galileo Galilei arriva a dire che rimosso il corpo sensitivo dell'uomo, vengono rimosse queste qualità che nell'uomo, e solo nell'uomo, riseggono (1623, pp. 223-228). Espropriato delle proprie qualità, il mondo esiste solo in quanto c'è un Soggetto che lo pensa; non gode di alcuna realtà oggettiva e dipende interamente dalla rappresentazione soggettiva. Le operazioni mentali autonome rispetto agli stati corporei suscettibili dell'inganno dei sensi, sono in grado di produrre da sé, in maniera disincarnata, i propri contenuti. Si conosce per introspezione (cfr. Descartes 1637, 1641).

All'Io pensante basta se stesso per conoscere, gli basta la propria mente, in maniera del tutto indipendente dal corpo e da qualsiasi altra forma di alterità fosse anche quella del linguaggio. Le parole infatti, che nel sistema aristotelico intrattenevano un rapporto di somiglianza con gli oggetti a cui rinviano, si svuotano al punto da divenire mera nomenclatura: nient'altro che vuote etichette affisse arbitrariamente dal Soggetto. Il dominio del Soggetto sull'Oggetto passa per questa affissione e quindi anche per il dominio del linguaggio, strumento di cui egli crede di poter disporre a proprio piacimento, giungendo a possedere tutto ciò che, attraverso i nomi, gli risulta contrapposto. Galilei dunque, nell'universo occupato dalla matematica, da quella che Robert Musil chiama perfido demone entrato in tutte le applicazioni della vita (1930-33, p. 40), nell'universo matematizzato e pertanto certo e vero, concepito dal raziocinio umano come un'estensione geometrica governata dalle leggi del moto, può dire che "tolto via gli orecchi, le lingue e i nasi, restino bene i numeri e i moti, ma non già gli odori né i sapori né i suoni, li quali fuor dell'animale vivente non credo che siano altro che nomi" (Galilei 1623, §48, p. 110).

L'interpretazione, riduttiva, del linguaggio come operazione denominativa è figlia, e allo stesso tempo madre in quanto ha contribuito ad alimentarla e divulgarla, di questa filosofia. Consapevoli con Wittgenstein che, a dispetto dell'ostentata purezza del Soggetto pensante moderno, il linguaggio ci attraversa, ci struttura, nella misura in cui articola il pensiero dando forma tanto a noi stessi e agli altri, quanto al mondo, e che quindi, per quanto non tutto possa ridursi a linguaggio, tutto ciò che esperiamo acquisisce senso solo se portato a linguaggio, proviamo a ripensare il linguaggio per tentare di ripensare il Soggetto.

2. La grammatica dell'Io

Come conseguenza diretta della privatizzazione del mondo, c'è l'idea che solo dentro di me vi sia conoscenza certa, che solo di me stesso io possa dire che sento, odo, vedo, so, realmente. Dell'altro non posso dire lo stesso. L'Ego reale risiede dentro il Soggetto. Se il mondo sta tutto nella mente del Soggetto, il linguaggio non può che essere relegato alla funzione di strumento per comunicare i contenuti interiori di questa mente.

Le parole, dice infatti John Locke, "fungono da segno esteriore delle nostre idee interiori" (1690, p. 267), non sono altro che contrassegni di tali idee. Come se, direbbe Wittgenstein, fossero preposte alla traduzione di una sorta di linguaggio mentale in linguaggio verbale (1958, pp. 12-13), una traduzione di un interno in un esterno, come se si desse un passaggio da un invisibile privato a un visibile pubblico.

In quanto le parole, in seguito a un uso prolungato e familiare, giungono a suscitare negli uomini, prontamente e costantemente, determinate idee, saremmo stati indotti a credere che tra le parole e le idee intercorra un rapporto naturale (cfr. Locke, 1690, p. 753). Ma, sostiene Locke, "è evidente che le parole significano solo le particolari idee degli uomini e che compiono ciò a seguito di un'imposizione perfettamente arbitraria" (*ibidem*). Esse sono frutto dell'imposizione arbitraria di un segno a un'idea e l'idea così designata è il significato proprio e immediato del segno assegnatole. Il significato sarebbe dunque direttamente il contenuto interiore della mente, la faccia interna, prioritaria, quella che significa, della materia segnica esteriore a esso associata: spesso più o meno negligenemente o imperfettamente connesso alle cose che si ritiene debba rappresentare (ivi, p. 747). Unici scopi del linguaggio sarebbero quelli di servire la propria memoria e di farsi comprendere: i segni permetterebbero di tenere ferma un'idea per ricordarla nonché, in quanto segni distintivi, renderebbero visibili le idee del Soggetto parlante a chi ascolta (cfr. *ibidem*).

Di rimando alla centralità della mente del soggetto, il linguaggio non appare altro che un'impronta di tale mente: le parole sembrano essere etichette delle idee, che preesistono ai nomi e sono rispetto a essi prioritarie. Il linguaggio avrebbe un rapporto puramente esteriore con i contenuti della mente del Soggetto: come un vestito con cui si vestono tali contenuti per renderli presentabili ciascuno a se stesso, in funzione mnemonica, e agli altri, in funzione sociale. Da ciò deduciamo che non solo i contenuti della mente sono e possono restare linguisticamente amorfi, bensì anche che il Soggetto potrebbe utilizzare il linguaggio del tutto solipsisticamente, prescindendo dal rapporto con l'altro, con l'esclusivo intento di servire la propria memoria. In tale prospettiva esisterebbe un pensiero prima del linguaggio o senza linguaggio e un linguaggio solipsistico basato sulla *definizione ostensiva interna e privata*, ossia sull'assegnazione per via di ricordo di un nome a una cosa che il Soggetto ha o che avviene in lui, più precisamente un'idea, senza che si capisca da dove viene, come lo si sia appreso. La domanda cioè è: da dove prende i nomi il Soggetto? E ancora: li inventa di volta in volta arbitrariamente? Immaginati come li abbiamo descritti finora, sembrano funzionare tutti come nomi propri.

Per far luce su questo punto pensiamo al nome con cui il Soggetto addita se stesso, quello con cui può designare il proprio Ego, guardiamo cioè la peculiare gramma-

tica della parola “Io”. Wittgenstein dice nel *Libro blu* che vi sono due usi differenti della parola “Io”: un uso come oggetto in giochi linguistici come “Io sono cresciuto di sei pollici” o “Io ho un bernoccolo sulla fronte”, nei quali l’oggetto “Io”, il corpo, ha qualcosa; in quanto oggetto l’Io subisce qualcosa e viene riconosciuto come il tale corpo particolare che ha subito; qualcuno lo osserva, ne rileva la crescita o il bernoccolo, quest’uso richiede pertanto uno sguardo esterno; e un uso come soggetto in giochi linguistici come “Io vedo questo e quest’altro” o “Io ho mal di denti”, nei quali l’Io è soggetto agente che non sembra aver bisogno di riconoscimenti esterni; sembra piuttosto che in questi giochi chi pronuncia la frase stia additando una propria attività o un proprio stato interno, in quanto tale, privato, senza la necessità che si diano riconoscimenti corporei (cfr. Wittgenstein 1958, pp. 90-95).

Siamo davanti a un uso proprio, privato, della parola “Io”. Siamo indotti a credere che dietro un nome ci debba sempre essere un oggetto, una sostanza: se non è possibile rintracciarla tra gli oggetti materiali, allora ne ipostatizziamo una immateriale, metafisica. Immaginiamo che il linguaggio svolga sempre e solo la funzione denominativa, che il soggetto di questa denominazione, peraltro apparentemente del tutto arbitraria, sia un Soggetto metafisico, sia la mente del Soggetto solipsista e che i segni rispecchino la struttura a doppia faccia dell’uomo, presentando la faccia materiale, sonora o grafica, esteriore, superficiale, visibile e quella immateriale, il significato, l’idea, interiore, profonda, invisibile. Il mondo è stato interiorizzato, privatizzato, al punto che anche le corrispondenze tra segni e oggetti materiali passano per l’interiorità del Soggetto, gli oggetti materiali infatti sono idee del Soggetto associate ai segni, senza che intercorra alcun rapporto diretto, alcun rinvio oggettivo alla realtà. L’associazione di ciò che anima il segno, lo spirito del segno, ossia il significato, alla materia, suono o grafema che sia, è opera della mente del Soggetto che domina il linguaggio detenendone i significati, le “anime” delle parole: egli controlla il linguaggio e con esso anche ciò che sceglie di denominare.

Ma chiediamoci, ancora una volta, da dove prenda questi nomi il Soggetto e se essi funzionino davvero sempre come nomi propri. Sempre a proposito della parola “Io”, Wittgenstein osserva che “Io” non significa lo stesso che “Ludwig Wittgenstein”, anche se nel caso la usi Ludwig Wittgenstein essa sostituisce il nome proprio Ludwig Wittgenstein, in grammatica infatti “Io” funge da pro-nome, si pone cioè al posto del nome proprio (*wi*, p. 91). Questa funzione ci può confondere, portandoci a credere che davanti a essa ci sia sempre la necessità di riconoscere una proprietà, una peculiarità, con il rischio che si soggettivizzi qualsiasi cosa quest’Io si mette in bocca. A ben guardare, ci sono infatti *giochi linguistici* in cui la parola “Io” viene giocata come sostituto di uomo, persona: Io in quanto uomo, in quanto

persona, che condivide una data *Lebensform*, una *forma di vita*, dico, per esempio, di vedere questo o quest’altro, di provare un certo dolore, di pensare che presto possa piovere, etc. La parola “Io” funge anche da nome comune e nei casi in cui svolge questa funzione non richiede riconoscimenti particolari, soggettivi; non c’è un proprio da rivendicare, bensì uno spazio comune, pubblico, di comprensione, di giudizio, di interpretazione, di pensiero, in una parola: una *forma di vita* condivisa, che viene portata alla bocca di un Io senza che questo possa, nel vero senso della parola, appropriarsene, senza che possa privatizzarla.

L’Io che dice di aver dolore non può rivendicare una privatizzazione del dolore, giacché egli il dolore impara a viverlo nelle forme comuni del genere, gridare, descrivere, narrare (cfr. Wittgenstein 1969, 1993). Prima ancora di poterselo dire tra sé e sé, dunque, lo dice con le parole che gli giungono da altri, lo vive nelle forme in cui lo vivono anche altri. E per quanto possa sentirsi incompreso, per quanto possa incontrare difficoltà a manifestarlo in maniera esaustiva, quando tenta di farsi comprendere, quando tenta di manifestare il dolore, può farlo sempre e solo in queste forme primariamente pubbliche, quelle della *forma di vita* in cui si trova situato (cfr. Johnston 1993). L’Io che dice di aver dolore parla in prima persona perché in questo *gioco linguistico*, modellando l’uso della parola “io” su quello del dimostrativo “questa persona”, riporta a sé ciò che è anche di altri distinguendosi tuttavia da questi altri nella data situazione in cui è lui e non altri a vivere il dolore. Non vi è pertanto riferimento a un luogo interiore in cui conserva segretamente questo suo stato privato. Non vi è alcuna corrispondenza nome designante-oggetto designato per tale uso della parola “io” così come non v’è per una parola come “dolore” e così come “vedere” non designa un’attività allo stesso modo di come faccia una parola quale “scrivere”.

3. Dal denominare al giocare. Metamorfofi della soggettività

Dobbiamo smettere di pensare che il nostro linguaggio svolga la sola funzione denominativa, perché, come dice Wittgenstein, in realtà, esso svolge svariate funzioni, o meglio, volendo abbandonare questa visione strumentale ed egocentrica, possiamo dire che il linguaggio si caratterizza di svariate *giochi linguistici*. Più che come uno strumento deve pertanto essere immaginato come un gioco (cfr. Wittgenstein 2000, p. 197). Alla domanda quanti tipi di frasi ci siano, come per esempio asserzioni, domande, esclamazioni, ordini, possiamo rispondere dicendo che ce ne sono innumerevoli: “innumerevoli tipi diversi d’impiego di tutto ciò che chiamiamo segni, parole, frasi. E questa molteplicità non è qualcosa di fisso, di dato una volta per tutte; bensì nuovi tipi di linguaggio, nuovi giochi linguistici, come possiamo dire, prendono forma e altri vecchi vengono dimenticati” (Wittgenstein 1953, §23 [trad. mia]). Le parole *gioco lin-*

guistico, sottolinea Wittgenstein, devono “qui mettere in risalto che il parlare una lingua sia parte di un’attività o di una *forma di vita*” (*ibidem*); interrogare, chiacchierare, narrare, fanno parte della storia naturale dell’uomo quanto camminare, mangiare, bere. E parlare non è denominare, non è attaccare alle cose un cartellino con un nome. Il denominare deve essere inteso come un’operazione preliminare che consente di familiarizzare con una data tecnica linguistica, nel caso la conoscenza di questa presenti delle carenze. Ricorriamo infatti alle definizioni ostensive in casi marginali rispetto al nostro quotidiano parlare, casi nei quali non comprendiamo, fraintendiamo o non conosciamo un segno perché nuovo o straniero, e quelli in cui dobbiamo apprendere un’intera tecnica linguistica. Questi giochi linguistici vengono detti da Wittgenstein *giochi linguistici primitivi*, giacché hanno a che fare con un uso rudimentale dei segni, basato su assegnazioni di nomi a oggetti e assimilabile a quello delle origini del linguaggio.

Ma con le parole *gioco linguistico* Wittgenstein si riferisce anche a tutto l’insieme del linguaggio e delle attività con cui esso è intrecciato (cfr. *ivi*, §7). Se intendiamo il linguaggio come un gioco e dunque come un’attività dal carattere interindividuale, ci accorgiamo che ciascuna lingua esiste e funziona concretamente nel parlare, è un’attività in costante cambiamento attraverso la quale ciascun parlante si trascende come individuo in una dimensione sociale assumendo come proprio ciò che è già sempre, contemporaneamente, anche di altri. Giocare i giochi di una lingua, crearne di nuovi, significa sempre, prima di tutto, divenire parte del gioco, essere-giocati dalla lingua stessa: ciascun giocatore infatti, prendendo parte al gioco, accetta di adottare le norme di una lingua in accordo con altri giocatori. Tali norme sono quelle che Eugenio Coseriu chiama obbligazioni consentite (1981), e gli consentono appunto di trascendere la lingua nella dinamicità del sistema (sembra contraddittorio, ma il sistema della lingua offre proprio l’insieme delle possibilità di cambiamento e quindi di dinamicità, non è pertanto fisso) e la soggettività nell’essere-con-altri.

Il Soggetto di un gioco non è mai onnipotente: è limitato dalle obbligazioni della lingua, dai modelli tradizionali, dalle realizzazioni storiche già socialmente consacrate, da ciò che si è detto e che egli può tuttavia trascendere in ciò che *può* essere detto, da quei modelli che vengono già sempre da altri e che lo pongono in dialogo con altri, in quanto fanno parte del sapere linguistico comune. Un soggetto che parla è dunque limitato dall’alterità che inevitabilmente incontra nelle parole: è sempre un soggetto tra altri e mai un Soggetto di contro ad altri, al di là degli altri. È un’identità fluida, mai identica a sé, mai fissata. Prima di essere soggetto parlante, egli è già sempre soggetto al parlare della lingua; alle voci degli altri che in essa parlano in quanto hanno già parlato; è già sempre, potremmo dire, soggetto parlato così come il giocare è sempre un essere-giocati.

Nel gioco di una lingua ciascun soggetto parlante, facendo proprio il sapere comune, si assume la responsabilità dell’altro, in quanto il suo dire è costitutivamente per l’altro. Le parole, parafrasando Moinette, sono perciò sempre per metà del parlante e per metà dell’interlocutore, nessun giocatore potrà mai dominare, potrà mai disporre a proprio piacimento. Esse non si lasciano usare, non si lasciano sopraffare: ci dicono prima ancora che un soggetto le dica e così, dicendole, ne resti inevitabilmente trasmutato. Hans Georg Gadamer scrive pertanto che “l’autentico soggetto del gioco – come è particolarmente evidente dai giochi in cui il giocatore è uno solo – non è il giocatore, ma il gioco stesso. È il gioco che ha in sua balia il giocatore, lo irretisce nel gioco, lo fa stare al gioco” (1960, p. 237). Il gioco travolge i giocatori, senza permettere che questi possano guardarlo, forti di una loro identità, da fuori: il soggetto giocatore è una singolarità che, assumendo il suo essere-giocato, prendendo parte al gioco, trasforma allo stesso tempo se stesso, il gioco e gli altri giocatori. Come continua Gadamer, il gioco “è una tale trasmutazione che non lascia più sussistere per nessuno l’identità di chi gioca” (*ivi*, p. 247), al punto da poter dire che i giocatori non sono più, bensì *è* solo ciò che da essi è giocato (cfr. *ibidem*). A nessuno è dato conservare la presunta identità: ciascuno è intaccato dall’alterità, è in balia dell’altro. Tuttavia senza la singolarità di ciascun giocatore il gioco non proseguirebbe, senza la finalità espressiva inedita di ciascun parlante, senza le sue creazioni sistematiche, senza le sue innovazioni, la lingua non cambierebbe e quindi non continuerebbe. Ciascuno giocando, nella singolarità delle proprie mosse, fa e disfa il gioco, e insieme l’essere degli altri giocatori, mentre questi, il gioco e gli altri giocatori, fanno lui. Senza il dono della lingua, senza le possibilità offerte dal suo gioco, il singolo parlante non potrebbe dar forma né a se stesso né ad altro, né tanto meno potrebbe realizzare quella singolare libertà espressiva di cui la lingua ha bisogno per continuare a giocare, per continuarsi cambiando.

Soggetto e oggetto nel gioco non possono più contrapporsi in quanto si coimplicano: il gioco ha bisogno dei giocatori per darsi, la lingua ha bisogno dei parlanti per parlare e continuarsi, così come i giocatori hanno bisogno della lingua per dirsi e ridirsi, per rivelarsi e allo stesso tempo trascendersi, stando l’un con l’altro, l’un per l’altro. È quindi impossibile immaginare che ci sia un Soggetto padrone tanto di una lingua quanto di sé e del mondo, un Soggetto che possa, per esempio, denominare attraverso una sorta di processo occulto i propri contenuti interiori senza che questi siano sempre per metà già degli altri parlanti della lingua in cui egli li denomina. È difficile insomma immaginare che un Soggetto solipsista possa per esempio detenere una sorta di diario segreto, il proprio interno, la propria mente, nel quale custodire gelosamente le idee circa sé e il mondo, denominate a proprio piacimento.

Pensiamo con Wittgenstein al caso di qualcuno che si propone di tenere un diario in cui registrare il ricorrere di una data sensazione, associando a tal fine la sensazione alla lettera S. Egli scriverebbe tutti i giorni in cui prova questa data sensazione la lettera S. Prima di tutto non sarebbe possibile dare una definizione di un segno siffatto (cfr. Wittgenstein 1953, §258 p. 122). Esso non potrebbe acquisire alcun significato in uno spazio di *gioco linguistico* comune: non si potrebbe ricorrere a segni comuni per spiegarlo. Il solipsista che lo propone potrebbe tuttavia presumere di poterne dare una definizione a se stesso, con una specie di definizione ostensiva interiore, atta ad additare nell'interiorità la sensazione corrispondente al segno assegnatole nel diario. Ci direbbe: "Io parlo, o scrivo il segno, e così facendo concentro la mia attenzione sulla sensazione – come se la additassi interiormente" (ivi, p. 123). E che scopo avrebbe una tal sorta di cerimonia? Quello di imprimere nella mente la connessione tra il segno e la sensazione? (cfr. *ibidem*). Ma, risponde Wittgenstein al solipsista, ««Me la imprimo in mente» può soltanto voler dire: questo procedimento fa sì che in futuro io ricordi *correttamente* questa connessione" (*ibidem*). Affinché questa annotazione abbia senso, anche solo per colui che la annota, ci deve pur sempre essere un fondamento nel linguaggio pubblico comune. Per dire infatti che S corrisponde a una sensazione dobbiamo "appropriarci" di una parola d'uso comune, la parola "sensazione"¹, la quale è comprensibile ai più, appartiene, prima che a colui che la pronuncia o la pensa, ai parlanti della lingua italiana e per questo getta le basi del nostro parlare, fosse anche con il proprio io interiore, nonché quelle del comprendere. Non esistono creazioni ex novo per una lingua: una nuova formazione linguistica è sempre una trasformazione e richiede sempre almeno due parlanti per entrare a far parte del gioco. Prende vita con l'altro, da altro, a partire da ciò che già esiste nella lingua, e per l'altro, fosse anche l'altro da me con cui dialogo nella solitudine dei miei pensieri. Lungi da poter essere trascendentale, la soggettività può al massimo trascendersi nell'altro, in un rapporto da singolo a singolo con l'alterità, da proprio già sempre anche estraneo a estraneo in parte già sempre proprio, su uno sfondo di senso comune, situato nell'accordo in una *forma di vita*.

Note

1 In tal senso Wittgenstein scrive: "Che ragione abbiamo di dire che «S» è il segno di una *sensazione*? Sensazione è infatti una parola del linguaggio comune a noi tutti, non di un linguaggio che soltanto io posso comprendere. L'uso di questa parola richiede dunque una giustificazione che sia compresa da tutti" (1953, §261 p. 123).

Bibliografia

- Coseriu, E., 1981, *Sincronia, diacronia e storia. Il problema del cambio linguistico*, Torino, Boringheri.
- Descartes, R., 1637, *Discours de la méthode et Essais*, Leida, I. Maire; trad. it. *Discorso sul metodo*, Firenze, La Nuova Italia 1932.
- Descartes, R., 1641, *Meditationes de prima philosophia*, Paris, Michaelem Soly; trad. it. *Meditazioni cartesiane*, Bari, Laterza 2005.
- Gadamer, H.G., 1960, *Wahrheit und Methode*, Tübingen, Mohr; trad. it. *Verità e metodo*, Milano, Bompiani 2001.
- Galilei, G., 1623, *Il Saggiatore*, Roma, Appresso Giacomo Mascardi; ristampa Torino, Einaudi 1977.
- Johnston, P., 1993, *Wittgenstein. Rethinking the Inner*, London, Routledge; trad. it. *Il mondo interno: introduzione alla filosofia della psicologia di Wittgenstein*, Firenze, La Nuova Italia, 1998.
- Locke, J., 1690, *An Essay Concerning Human Understanding*, London, Peter Nidditch; trad. it. *Saggio sull'intelletto umano*, Milano, Bompiani 2004.
- Musil, R., 1930-33, *Der Mann ohne Eigenschaften*, Berlin, Rowohlt; trad. it. *L'uomo senza qualità*, Torino, Einaudi 2005.
- Wittgenstein, L., 1953, *Philosophische Untersuchungen*, Oxford, Basil Blackwell; trad. it. *Ricerche filosofiche*, Torino, Einaudi 1967.
- Wittgenstein, L., 1958, *The Blue and Brown Books*, Basil Blackwell, Oxford; trad. it. *Libro blu e libro marrone*, Torino, Einaudi 2000.
- Wittgenstein, L., 1969, *On Certainty*, Oxford, Basil Blackwell; trad. it. *Della Certezza*, a cura di M. Trinchero, Torino, Einaudi 1999. Wittgenstein, L., 1980, *Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie*, Oxford, Basil Blackwell; trad. it. *Osservazioni sulla filosofia della psicologia*, Milano, Adelphi 1990.
- Wittgenstein, L., 1993, "Notes for Lectures on Private Experience and Sense Data" e "The Language of Sense Data and Private Experience", in J. Klagge, A. Nordmann, a cura, *Philosophical Occasions 1912-1915*, Indianapolis & Cambridge, Hackett Publishing Company; trad. it. *Esperienza privata e dati di senso*, Torino, Einaudi 2007.
- Wittgenstein, L., 2000, *The Big Typescript*, Wien, Springer-Verlag; trad. it. *The Big Typescript*, Torino, Einaudi 2002.

E|C

L'io e la prassi nella teoria dei due campi di Karl Bühler. Enunciazione e intersoggettività

Mariacristina Falco

1. Introduzione

Soggettività e prassi sono due importanti nodi teorici nella produzione dello psicologo e filosofo tedesco Karl

Bühler. In questa sede saranno presi in esame alcuni passi tratti dalle due opere *La crisi della psicologia* e *Teoria del linguaggio* in cui emerge il pensiero dell'autore riguardo ad esse e al loro ruolo nell'interpretazione del senso. Nella *sematologia* bühleriana il senso, le forme di vita, l'individualità dei parlanti passano attraverso un modello strumentale del linguaggio (*organon model*) e attraverso due campi in cui avviene la comunicazione: il campo indicale e il campo simbolico.

2. Le funzioni del linguaggio nell'opera bühleriana

Nell'opera *Teoria del linguaggio* del 1934 Bühler raggiunge una formulazione definitiva del suo modello strumentale mediante le tre funzioni, espressione, appello e rappresentazione, che lo costituiscono¹. Il modello rappresenta il primo degli assiomi che compongono *Teoria del linguaggio* e di esso Bühler scrive: "Noi non cerchiamo in partenza un conflitto con i sapienti, bensì un modello dell'evento del parlare nel suo concreto esplicitarsi, insieme alle condizioni di vita in cui esso più o meno normalmente compare" (Bühler 1934, p. 77)².

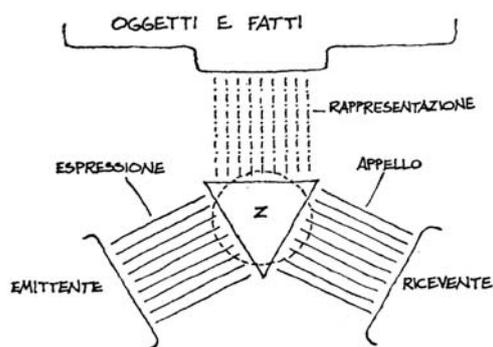


Fig. 1 – Il modello strumentale del linguaggio (ivi, p. 81).

Nel modello il segno è descritto sia in rapporto a oggetti e fatti, attraverso la funzione rappresentativa, sia in rapporto a emittente e ricevente attraverso le due funzioni di espressione e appello. Esso è quindi nell'ordine simbolo, sintomo e segnale (ivi, p. 81). Benché, inoltre, lo psicologo sostenga in questa sede il "predominio incontrovertibile" della funzione rappresentativa, egli sottolinea comunque l'importanza delle altre due funzioni, così come della "peculiare posizione" di emittente e ricevente, intesi come *soggetto* e *destinatario*, "partners scambievoli" dell'attività del parlare (ivi, p. 84). La funzione di appello, è, per esempio, terza solo nell'elenco, ma nei fatti essa si rende manifesta "in primo luogo e nel modo più preciso" nel comportamento del ricevente (*ibidem*). Scrive l'autore: "Tutto s'impenna, per es. nel linguaggio dei comandi, sulla terza funzione, quella propriamente appellativa: all'appello e all'espressione si fa egualmente ricorso con i termini vezzeggiativi e con quelli spregiativi" (ivi, p. 85). Negli anni più fertili

della sua produzione Karl Bühler intende, così, "trovare" gli assiomi della teoria del linguaggio al fine di comprenderne pienamente il fenomeno (Bühler 1927, p. 47). Nell'opera *La crisi della psicologia* del 1927 le tre funzioni del linguaggio sono chiamate in causa anche in relazione alla nozione di senso nella psicologia ed è in queste pagine che troviamo riflessioni importanti intorno al soggetto e al rapporto che esso intrattiene con la comunità linguistica, osservato proprio attraverso la lente delle tre funzioni.

3. Senso, individualità e comunità in *La crisi della psicologia*

Il delicato rapporto tra soggetto, comunità, senso *usuale*, senso *occasionale*, è presente nella produzione dello psicologo già nell'opera del 27. In quella sede esso è risolto da Bühler in una oscillazione tra soggettivismo e relativismo, senza trascurare gli atti di emissione, i residui espressivi, l'*hic et nunc* della situazione comunicativa (cfr. Bühler 1927, pp. 136-137 e 1934, pp. 81-85). Secondo Bühler:

Come ogni altro strumento della vita, il linguaggio è un prodotto umano diretto a un fine. È chiaro che il parlante *hic et nunc* non è quello che dà il senso, in tutto e per tutto e sotto ogni aspetto, al segno linguistico da lui prodotto proprio così e non diversamente. Questo segno (in generale, o a seconda dei suoi momenti costitutivi e con le leggi strutturali del suo inserimento nel tutto) era già contenuto, dotato di senso, nel suo patrimonio disposizionale; [...] Ma il fatto che sia giunto ora all'attualizzazione ed abbia così ottenuto in maggiore o minor grado una sfumatura individuale di senso, il soggetto finale di ciò è la volontà o l'organismo del parlante (Bühler 1927, pp. 135-136).

La volontà del parlante assume nella situazione di discorso un peso rilevante perché è ad essa che va ricondotta quella che l'autore definisce "una sfumatura individuale di senso", a cui però, bisogna aggiungere la volontà della comunità linguistica. Secondo Bühler, infatti: "Il «senso in sé», a prescindere da una comunità linguistica per la quale esso è valido, sarebbe un concetto non meno irrealizzabile di quello di «denaro in sé», a prescindere dall'area economica in cui esso ha corso" (ivi, p. 136). Un buon esempio offerto da Bühler è quello del suffisso *-bar* e della parola *streckbar*, resi nella traduzione italiana dell'opera con il suffisso *sinsemantic* *-bile* che, aggiunto alla radice del verbo in forma attiva, dà vita ad una nuova parola, per esempio *allungabile* (*ibidem*). Secondo lo psicologo chi usa per primo la parola non può determinarne liberamente il senso, cioè, però, senza togliere importanza all'atto di emissione. Nella traduzione italiana dell'opera leggiamo:

Il senso c'è e vale indipendentemente dal fatto che la parola sia stata pronunciata o no da un parlante e capita o no da un ascoltante. Contro questo non c'è, a mio parere, proprio niente da obiettare. Solo che bisogna essere cauti nell'uso di

simili espressioni solenni e guardarsi bene da false analogie. Sarebbe dubbia ad esempio l'affermazione che un biglietto da centomila lire possiede già il suo valore d'acquisto ancor prima di essere "emesso" dalla Banca d'Italia. E così può essere stato anche nella storia o preistoria della lingua italiana; per il contenuto di senso dei composti in *-bile* potrebbero esserci stati alcuni eventi determinati, gli atti di emissione, per così dire (*ibidem*).

Questo nodo della teoria bühleriana tra individuale e sociale si delinea con maggiore chiarezza nel rapporto tra segni e campi e nell'azione che il segno compie attraverso le funzioni del linguaggio. Espressione e appello sono considerate da Bühler attraverso l'esempio che segue:

Questo senso è, *in primo luogo*, ciò che i segni hanno il compito di scatenare nel contatto semantico. Ciò è del tutto evidente in suoni come eh! o pst!, in suoni che stanno proprio alla soglia del linguaggio umano, ma che non sono affatto rari nella viva comunicazione linguistica. Il loro mestiere, cioè il loro senso, è di creare un contatto ancora mancante col destinatario, di dirigere l'attenzione di questo verso il parlante. È questo il loro fine ultimo. *In secondo luogo*, poi, l'ascoltatore può intenderli anche nella dimensione comunicativa; come tutto l'altro che fa parte dei gesti, anche i segni sono in grado di far trapelare qualcosa di ciò che accade nel parlante, vale a dire il desiderio di contatto, l'aspirazione al contatto. Di quanto sia labile questo sottile sistema teleologico e con quanta facilità si possa sfruttare la situazione per ricavarne un senso fondamentale così semplice, ci si può render conto richiamandosi a quel pst! appena addotto come esempio. Nella sala da concerto, diretto ad un disturbatore, tale suono assume senz'altro il significato dell'ingiunzione immediata e determinata dalla situazione (ivi, p. 141).

Entrambe le funzioni, come la funzione rappresentativa, agiscono secondo Bühler per una finalità. L'esempio sottolinea il rapporto del senso con il soggetto, con la situazione e con il fine della comunicazione stessa, ed è attraverso il fine che il lettore è riportato alla funzione rappresentativa. La rappresentazione, infatti, è intesa da Bühler come una "caratteristica della vita umana ordinata finalisticamente" e va dunque a legarsi a espressione e appello sulla base di uno scambio intersoggettivo, del supporto dell'indicazione e di un legame esistente tra quelli che lo psicologo definisce *segno d'ordine* e *segno-indizio* (ivi, pp. 137-141)³.

Bühler mette, così, a confronto la volontà soggettiva con l'uso sociale della lingua e, pur ponendo al centro della sua trattazione il momento della rappresentazione, egli riesce a non trascurare la componente deittica, che è a sua volta un aspetto decisivo dell'enunciazione. Ciò restando consapevole dell'importanza che hanno gli eventi scatenanti e determinati una situazione (ivi, p. 135). Le oscillazioni a cui il senso stesso è sottoposto attraverso momenti che l'autore definisce *usuali* e momenti definiti, invece, *occasionali*, chiamano, infine, in causa la situazione di discorso⁴. Scrive Bühler:

Entra nel presente contesto l'idea che l'ultima precisazione del senso raggiunta dal linguaggio in generale si può avere esclusivamente nella situazione del discorso *hic et nunc*. La libertà dell'atto creativo e il profumo del prodotto unico che gli corrisponde, devono essere riconosciuti e rispettati come fatto anche dalla teoria (*ibidem*).

3. Io e prassi nella teoria dei due campi

È nella *Teoria del linguaggio* del 1934 che Bühler individua una stretta connessione tra campo simbolico e campo indicale, connessione che si esplica proprio nelle tre funzioni del linguaggio e nella relazione tra deissi e rappresentazione. Il campo d'indicazione può essere individuato nel sistema qui-ora-io in cui i soggetti si orientano. Secondo Bühler: "emittente e ricevente vivono sempre, allo stato di veglia, secondo tale orientamento, in base a esso comprendono i gesti e le indicazioni della demonstratio ad oculos" (Bühler 1934, p. 201). Alla deissi ad oculos si aggiungono la deissi anaforica e quella fantasmatica. La prima utile per muoversi all'interno dei discorsi, la seconda determinante per la proiezione dei soggetti in un altrove spazio-temporale, tipico dei ricordi e della immaginazione. Il campo simbolico del linguaggio è, invece, descritto dallo psicologo come quel campo del linguaggio che

[...] fornisce, nel discorso organicamente compiuto, una seconda classe di ausili operativi ed esplicativi che si possono comunemente designare con il nome di contesto: situazione e contesto sono dunque, in breve, le due fonti a cui in ogni caso attinge una precisa interpretazione dei fenomeni linguistici" (ivi, p. 201).

Il contesto, secondo Bühler, è il campo periferico dei segni linguistici (ivi, p. 207)⁵. Delle tre determinazioni di campo periferico fornite da Bühler, ossia campo simpatico o empratico, campo sinfisico e campo sinsemantico, è utile in questa sede soffermarsi sulla prima di esse⁶. Nel caso del campo definito simpratico, infatti, ritroviamo il soggetto alle prese con una prassi. Come scrive Bühler: "Di fatto accade che un cliente laconico in un caffè dica al cameriere "un nero", oppure il passeggero in un autobus al bigliettaio "dritto avanti" o "prendere la coincidenza": in entrambi i casi viene pronunciato un tipo di discorso praticamente soddisfacente" (ivi, p. 210). Il segno linguistico viene inserito in un'azione e spesso non ha bisogno del supporto di altri segni linguistici affinché la comunicazione vada a buon fine (*ibidem*). Ci troviamo in questo caso di fronte ad esempi di discorso ellittico, a casi che si risolvono nella pratica. Quando il soggetto è calato in una prassi, in una situazione intersoggettivamente conosciuta e condivisa, come quella dell'acquisto di un biglietto alla cassa del teatro, il segno linguistico è inserito simpraticamente nel campo e spesso solo nel caso in cui debba essere eliminata un'ambiguità, una "plurivocità". Il segno ha, così, valore diacritico, serve cioè a compiere una scelta tra più possibilità, disambiguando una situazione. Nel

considerare la prassi, e per essa esempi tanto calati nel quotidiano, Bühler rende molto bene l'idea del concreto atto del comunicare e di come agiscono in esso le componenti evidenziate in questa sede: le tre funzioni del linguaggio e le sfumature individuali di senso. Queste ultime sono apportate dal soggetto ai significati usuali e arricchiscono così il senso già sedimentato. È nel campo simbolico e nel rapporto tra deissi e rappresentazione che per Bühler si risolve anche la "antica crux" dell'elissi, ed è in questo tessuto così fittamente articolato che va ad innestarsi il rapporto tra i due campi indicale e simbolico, divisibili solo su un piano teorico (ivi, p. 207). Come spiega lo psicologo, in ogni momento entrano in gioco dispositivi deittici, che possono essere anaforici o, per dirla con Bühler, fantasmatici. Ed è attraverso la deissi che il prodotto linguistico viene affrancato dalla situazione, perché è l'indicazione a produrre l'affrancamento. Un esempio proposto dall'autore è il passaggio da "es regnet" a "es regnet am Bodensee" dove nel secondo caso proprio l'indicazione produce un affrancamento dalla situazione comunicativa di emissione⁷. Secondo Bühler, allora, come avviene anche per tutti i simboli, è solo grazie all'ausilio indicativo che il sistema simbolico può essere introdotto nello scambio intersoggettivo (ivi, p. 442).

4. Suggerimenti critici

Il ritrovato interesse per Bühler fa emergere dalle letture della sua opera numerosi percorsi di ricerca da poter seguire. In questa sede l'attenzione è posta sulla questione dell'intersoggettività in relazione all'io, agli usi linguistici e al rapporto tra segni e campi, così come esso emerge dall'opera bühleriana. La continua dialettica tra i campi passa attraverso due aspetti importanti: l'io, che è una delle coordinate del sistema soggettivo ed è anche "specifica impronta vocale", e la deissi (Bühler 1934, p. 166). Entrambi questi aspetti sono attualmente motivo di riflessione. Per quanto riguarda il primo punto, per esempio, sono di grande effetto le parole usate da Janette Friedrich riguardo alla forma in Bühler. Essa non può slegarsi dall'individualità e da una concretezza del segno "se constituant *hic et nunc*, donc dans le temps, qui est la condition de sa possibilité" (Friedrich 2004, p. 13). Il secondo punto è messo bene in evidenza dalle riflessioni di Kevin Mulligan e di Perrine Marthelot. Secondo Mulligan, "salvando" espressione e appello grazie al modello strumentale, Bühler tende da subito a mettere il campo simbolico a servizio di quello indicale (cfr. Mulligan, 2004). La deissi diviene in Bühler una *deissi oggettuale*, "ineliminabilmente implicata in tutti gli asserti sulla realtà". Essa, insieme alla deissi detta *d'apprendimento*, rinsalda il rapporto tra campo simbolico e campo indicale, richiamando in causa la prassi, così come succede per la determinazione del campo simpratico. Queste due nozioni sono introdotte alla fine della *Teoria del linguaggio* e rendono bene l'idea dell'ancoraggio alla situazione, in quanto esse si riferiscono a quelle

asserzioni matematiche come "due per due fa quattro" che sono per Bühler esempi di campi sinsemantici chiusi (Bühler 1934, p. 149). L'uso di questi segni implica, infatti, che vi sia stata una designazione iniziale sensibile. Come scrive Marthelot: "[...] pour accéder à cette signification, pour comprendre la démonstration mathématique qui ne doit rien à aucun auxiliaire sensible, il faut posséder le code initial qui associe telle fonction à tel signe et savoir reconnaître le tracé des symboles (Marthelot 2009, p. 150).

5. Considerazioni finali: enunciazione e intersoggettività

Molto significativo nell'opera di Bühler è l'uso che l'autore fa di esempi tratti dal quotidiano, di spazi condivisi in cui gli scambi comunicativi sono gestiti da emittente e ricevente. Deissi e rappresentazione camminano così di pari passo e trovano nell'articolazione dei due campi, indicale e simbolico, i dispositivi di interpretazione del fenomeno del parlare umano "instabile quanto il tempo" (Bühler 1934, p. 77). La concretezza del parlare, il ruolo dei deittici, la prassi, rappresentano per Bühler chiavi di accesso all'interpretazione dei fenomeni comunicativi e fanno della sua opera un ulteriore contributo agli studi su enunciazione e intersoggettività. I passi citati in questa sede e le considerazioni avanzate sono solo una piccola parte del contributo che l'opera di Karl Bühler potrebbe costituire nella riflessione semiotica, anche in tema di soggettività, e ciò principalmente con lo scopo di arricchire il dibattito linguistico e semiotico intorno al linguaggio.

Note

- 1 Il modello di Bühler è citato da Roman Jakobson nel saggio *Linguistica e Poetica*. È in quella sede che, infatti, il linguista propone un suo modello dove il numero delle funzioni è portato da tre a sei (cfr. Jakobson 1963, p. 188). In seguito John Lyons commenterà le modifiche di Jakobson al modello bühleriano, concentrandosi sulla sostituzione di "appel" con "conativo" (Lyons 1977, p. 55).
- 2 Gli assiomi presentati sono quattro: Il modello strumentale del linguaggio (A); La natura segnica del linguaggio (B); Attività del parlare e opera linguistica; Atto del parlare e forma linguistica (C); Parola e proposizione. Il sistema S-C di tipo linguistico (D).
- 3 Il *segno d'ordine* è associato dallo psicologo alla rappresentazione, presso cui il linguaggio è a servizio. Il *segno-indizio* è associato, invece, ad espressione e appello (Bühler 1927, p.77 e p. 134).
- 4 Il senso usuale per Bühler è un senso sedimentato ma spesso, ancora indeterminato. Il significato usuale richiede, infatti, talvolta, ulteriori definizioni, momenti di caratterizzazione a cui partecipano le funzioni di appello e di espressione con le proprie "indeterminatezze" e i propri "campi di variazione" (Bühler 1927, p. 135).
- 5 La nozione di campo periferico è ripresa dalla teoria dei colori di Hering. Per spiegare meglio questo passaggio possia-

mo riferirci al glossario posto in appendice all'edizione francese della *Teoria del linguaggio*, pubblicata nel 2009. In quella sede è sottolineato attraverso la nozione di campo periferico, lì tradotto come *champ environnant*, proprio il legame tra segno e campo (Bühler 1934, p. 621).

6 I segni linguistici possono presentarsi anche come in parte o del tutto isolati rispetto agli altri segni. Per isolati lo psicologo intende quei segni calati in un campo sinfisico, come nel caso di nomi che hanno un legame fisico con l'oggetto, come i marchi sovrapposti a qualcosa. Altro discorso vale per il campo periferico che Bühler definisce *sinsemantic*, campo in cui i segni assumono valore in base alla loro funzione. Per questo campo l'autore fa l'esempio dei valori pittorici che le macchie di colore assumono in un quadro. Le "macchie cromatiche" acquisiscono valore segnico nella misura in cui il pittore vuole rappresentare qualcosa proprio attraverso quelle macchie. Tornano, allora, in questi passi sia il problema della rappresentazione legata all'atto di emissione, sia l'interesse verso la totalità dei segni nella loro organizzazione contestuale (Bühler 1934, p. 217).

7 "piove" e "piove sul Bodensee" (ivi, p. 135).

Bibliografia

- Bühler, K., 1927, *Die Krise der Psychologie*, Stuttgart, Gustav Fischer Verlag; trad. it. *La crisi della psicologia*, Roma, Armando editore 1978.
- Bühler, K., 1934, *Sprachtheorie. Die Darstellungsfunktion der Sprache*, Stuttgart, Gustav Fischer Verlag; trad. it. *Teoria del linguaggio. La funzione rappresentativa del linguaggio*, Roma, Armando 1983; trad. fr. *Théorie du langage. La fonction représentationnelle*, Marseille, Agone 2009.
- Friedrich, J., 2004, "Les idées phonologiques de Karl Bühler", in "Les dossiers de HEL", hdl.linguist.jussieu.fr/dosHEL.htm.
- Jakobson, R., 1963, *Essais de linguistique générale*, Paris, Éditions de Minuit; trad. it. *Saggi di linguistica generale*, Milano, Feltrinelli 2002.
- Lyons, J., 1977, *Semantics: I*, Cambridge, Cambridge University Press; trad. it. *Manuale di Semantica*, Roma-Bari, Laterza 1980.
- Marthelot, P., 2009, "De *La crise de la psychologie* à la *Théorie du langage*: le langage aux prises avec le monde" in "Verbum", vol. 31, nn. 1-2, pp. 131-151.
- Mulligan, K., 2004, "L'essence du langage, les maçons de Wittgenstein et les briques de Bühler", in "Les dossiers de HEL", hdl.linguist.jussieu.fr/dosHEL.htm.

e il *Contra mendacium*. I due opuscoli, rispettivamente del 395 d.C. e 420 d.C., rappresentano il nocciolo della teoria etico-filosofica agostiniana sul tema della bugia e dunque costituiscono l'oggetto di ricerca e le fonti primarie su cui si basa questo studio.

Perché Sant'Agostino? Ci sono almeno due buone ragioni che giustificano la scelta. La prima è di ordine metodologico. Restringere il campo d'indagine in modo tale da comprendere le opere di un solo autore, l'Ipponate appunto, fornisce la possibilità di delimitare il campo di ricerca in maniera appropriata e scrupolosa evitando di perdersi nel mare magnum dei fenomeni affini all'inganno: il falso, il finto, il verosimile, il camouflaging, il mimicry.

In secondo luogo, i due trattati oggetto d'indagine rappresentano, senza ombra di dubbio, due pubblicazioni indispensabili per lo studio di una semiotica dell'inganno¹. La definizione formulata da Sant'Agostino nel *Contra mendacium*, la quale stabilisce che la menzogna è un significato falso con la volontà di ingannare ("*mendacium est falsa significatio cum voluntate fallendi*") (*Contr. mend.* XII, p. 26), rappresenta, come ha messo in evidenza Silvana Vecchio, la definizione per eccellenza e l'inevitabile punto di partenza per tutti gli studi medioevali sul problema della menzogna (Vecchio 2000, p. 848).

Pochi, tuttavia, sono gli autori che si sono interessati alla teoria agostiniana della bugia sotto il profilo strettamente semiotico sebbene alcuni, come Marcia Colish (1982; 2005) e Omar Calabrese (2001), ne abbiano intravisto inedite potenzialità per la dottrina dei segni. Questo lavoro, dunque, ha come aspirazione quella di colmare una simile lacuna (Gramigna 2013).

2. Le caratteristiche della menzogna

Il *De mendacio* di Sant'Agostino si sofferma sui seguenti punti:

1. Che cosa sia una bugia;
2. In che cosa consista l'iniquità della menzogna;
3. Quali siano i casi e le circostanze in cui è raccomandabile, lecito o proibito mentire;
4. Quali siano i gradi morali della menzogna (l'autore propone una tipologia di otto bugie disposte in ordine di decrescente gravità).

Prima di continuare il nostro excursus sugli scritti dell'Ipponate dedicati alla menzogna, credo sia necessario spiegare una nota metodologica.

È importante sottolineare fin dall'inizio, infatti, che il presente studio prescinde da una trattazione etico-morale della menzogna. Nonostante la questione della liceità o condannabilità delle bugie venga discussa ampiamente nei testi agostiniani, il nostro intento di analisi è squisitamente semiotico. In queste pagine dunque non ci chiederemo se sia moralmente corretto o meno mentire. Piuttosto il nostro interrogativo è *come* sia possibile mentire e quali siano le basi semiotiche della menzogna. Cercheremo, dunque, di delineare gli aspetti più significativi della comunicazione mendace.

Nel primo opuscolo dedicato alla bugia Sant'Agostino

E|C

Soggettività, intenzionalità e menzogna in Sant'Agostino

Remo Gramigna

1. Introduzione

Questo lavoro si prefigge di delineare un'analisi semiotica della menzogna, con particolare riferimento agli scritti di *Aurelius Augustinus* (354-430 d.C.): il *De mendacio*

pone in evidenza i due elementi caratterizzanti il *mendacium*: la duplicità (o doppiezza) e l'intenzione di inganno.

Per il vescovo d'Ippona il primo elemento che contraddistingue una menzogna è il suo carattere doppio, vale a dire, l'esistenza nella comunicazione mendace, di una incongruenza tra ciò che è pensato e ciò che è detto. Il pensiero del bugiardo e ciò che viene comunicato dal medesimo attraverso il linguaggio o per mezzo di altri segni non corrispondono. Sant'Agostino spiega eloquentemente la questione nel seguente passo:

Pertanto mente chi pensa una cosa e afferma con le parole o con qualunque mezzo di espressione qualcosa di diverso. Per questo si dice che chi mente ha il cuore doppio, ossia un doppio pensiero: ha un pensiero della cosa che sa o ritiene vera e che non dice, un altro di quella che sa o ritiene essere falsa e che dice al posto del primo (*De mend.* 3.3, p. 31).

Per Sant'Agostino, la menzogna ha a che fare con l'esistenza di una mancata corrispondenza tra ciò che si pensa sia vero e ciò che si afferma esser vero. La duplicità della menzogna si manifesta nello iato esistente tra ciò che si ritiene essere veritiero e che resta nascosto nel cuore del bugiardo (un elemento che rimane inscrutabile per l'interlocutore) e ciò che si comunica intersoggettivamente attraverso i segni.

È interessante notare come questa idea del "cuore doppio" (*cor duplex*), sia presente anche nell'opera di Tommaso D'Aquino in cui si discute il problema medesimo. Il filosofo e teologo, infatti, nella *Summa Theologiae* prende in considerazione l'etimologia del termine menzogna (*mendacium*) per spiegare che in effetti esso deriva dal fatto che si parla "contro la mente" (*contra mentem*)" (*Summa theol.* II-II, q. 110).

È chiaro a questo punto che l'autorità privilegiata a stabilire se vi sia o meno una menzogna è il soggetto stesso. Come correttamente fa notare Paul J. Griffiths:

The speaker is the privileged authority on the question of whether he lies. Since the Augustinian definition of the lie is indexed to the speaker's understanding of the relation between her thought and speech, you will always know better than anyone else whether a particular utterance of yours was duplicitous (Griffiths 2004, p. 37).

Una simile interpretazione viene proposta da Andrea Tagliapietra:

Solo introspettivamente, infatti, nel dispiegarsi di quello spazio metaforico, concavo e speculari, che la tradizione filosofica chiama, di volta in volta, con i nomi di anima, interiorità, io, soggetto, persona, coscienza individuale, ecc., sappiamo con quale intenzione diciamo le cose che diciamo e facciamo le cose che facciamo (Tagliapietra 2003, p. IX).

Sant'Agostino distingue la comunicazione che avviene tra Dio e l'uomo e quella che avviene intersoggettivamente tra gli uomini. Questi ultimi comunicano i

propri pensieri attraverso le parole o altri tipi di segni, laddove invece la comunicazione tra Dio e l'uomo non richiede parole perché Dio è *cordis inspector*, cioè possiede la capacità di scrutinio dell'animo umano. L'uomo non è dunque *cordis inspector*, non è scrutatore dell'interiorità altrui e, come giustamente sottolinea Maria Bettegini:

Questo è il grande limite dell'uomo e la causa della nascita e del linguaggio e di ogni possibilità di menzogna. Se lo fosse non sarebbe costretto a ridurre i suoi pensieri alla materialità del linguaggio scritto e parlato e non potrebbe tradirli dicendo qualcosa di diverso da quello che ha «nel cuore». *Cor* indica, secondo il senso biblico, la più profonda interiorità della persona, dove avvengono le scelte fondamentali e dove albergano i pensieri intimi (Bettegini 2001, p. 117).

Interiorità e menzogna vanno dunque di pari passo nell'analisi della menzogna proposta dall'Ipponate. La bugia diventa una perversione dell'uso canonico del linguaggio, che, per il retore latino, è stato istituito allo scopo di comunicare l'un altro in modo veritiero senza contraddire con la lingua quel che si ha nel "petto".

3. L'intenzione di ingannare

Finora si è detto che mentire implica un "cuore doppio". La seconda caratteristica della bugia è che presuppone una intenzione di ingannare. La prima indicazione data da Sant'Agostino in merito alla volontà di ingannare si trova tra le prime righe del *De mendacio*. Il vescovo d'Ippona, per spiegare quale sia la differenza tra una bugia vera e propria e una bugia detta per scherzo (la "bugia scherzosa"), si rifà proprio al criterio della volontà d'inganno: "Lasciamo da parte gli scherzi, che non sono mai stati ritenuti delle bugie, poiché dal tono e dall'espressione di chi sta scherzando appare chiaramente di non ingannare anche se non sta dicendo cose vere" (*De mend.* 2.2, p. 29). Poco dopo, nel paragrafo successivo, Sant'Agostino ritorna ancora su questa questione affermando quanto segue:

È dunque dall'intenzione dell'animo e non dalla verità o falsità delle cose in sé che bisogna giudicare se uno mente o non mente. È possibile dire che si sbaglia o è temerario uno che al posto del vero afferma il falso, ma perché ritiene che sia vero: tuttavia non si ha il diritto di definirlo uno che mente, perché nel parlare non ha il cuore doppio e non desidera ingannare, ma si inganna. Invece la colpa del bugiardo è il desiderio di ingannare parlando contro il suo pensiero, sia che riesca a ingannare, perché gli si crede mentre afferma il falso, sia che non gli si creda, poiché con la volontà di ingannare afferma come vero ciò che non ritiene vero (*De mend.* 3.3, p. 31).

L'intenzione di ingannare è dunque un elemento essenziale e necessario nella trattazione agostiniana della bugia. Nel passaggio appena letto, si evince che non necessariamente chi dice il falso, mente. Si potrebbe trattare di un semplice errore se si crede o si ritiene veritiero ciò che si dice e, dunque, non si ha nessuna in-

tenzione d'inganno, anche se si è proferita un'affermazione non veritiera. Quindi, lo studio della menzogna non può basarsi sulla falsità materiale ("verità o falsità delle cose in sé"), ma deve necessariamente prendere in considerazione l'intenzionalità e la veridicità, cioè che si crede esser vero.

A questo punto c'è un'importante precisazione da fare: bisogna distinguere il concetto di verità da quello di veridicità. È di quest'ultimo, la veridicità, che in questa sede si sta parlando. Veridicità è affermare ciò che si pensa o si ritiene vero, il far corrispondere le parole al pensiero.

4. Due casi: dire il falso per non ingannare e dire il vero per ingannare

Finora si è detto che le caratteristiche della bugia sono essenzialmente due: la duplicità e l'intenzione di ingannare. Resta da accertare, a questo punto, se entrambe le caratteristiche siano condizioni necessarie per poter stabilire se vi sia menzogna.

Sant'Agostino prosegue il suo excursus sulla bugia proponendo due interessanti *case studies* che aiutano ad analizzare il problema:

dire il falso per non ingannare;

dire la verità con l'intenzione di ingannare.

La metodologia adottata da Agostino per stabilire quali siano i presupposti necessari di una menzogna, è quella di proporre due casi distinti. Nel primo si ha una completa assenza di volontà di inganno nonostante venga espressa una falsità; nel secondo si ha la situazione inversa, cioè, vi è l'intenzione di inganno e, allo stesso tempo, non viene espressa nessuna falsità.

Il retore africano introduce questi due casi considerando la situazione in cui si ha come requisito di partenza una sfiducia nei confronti dell'interlocutore, vale a dire l'autore prende in considerazione il caso in cui qualcuno si aspetta di non essere creduto. In base a questo scetticismo iniziale (chi parla sa di non esser creduto), il mentitore deve adattare la propria strategia comunicativa alla particolare situazione. Dunque, se qualcuno si aspetta di non essere creduto, potrebbe seguire una di queste due strategie: (i) potrebbe dire quello che pensa esser vero con lo scopo di indurre l'altro a credere che sia falso; (ii) potrebbe dire quello che pensa essere falso con lo scopo di indurre l'altro a credere che sia vero (Kirwan 1989, p. 197).

Sant'Agostino propone il primo caso nel modo seguente:

E se uno dicesse una cosa falsa, che ritiene falsa, e lo fa perché pensa di non essere creduto, in modo da distogliere da qualcosa con questa falsa fiducia l'interlocutore, essendosi accorto che non gli vuole credere? [...] il primo sa o ritiene di dire il falso e lo dice per non ingannare. Ad esempio ha saputo che una strada è infestata dai briganti: teme che vi si diriga un uomo della cui salvezza si preoccupa e sa che non gli crederà. Gli dirà che in quella strada non ci sono briganti, affinché non ci vada credendo che ci siano briganti,

poiché gli hanno detto che non ce n'erano uno a cui aveva deciso di non credere, ritenendolo un bugiardo (*De mend.* 4.4, p. 33).

Il secondo caso è l'inverso del primo. Scrive Sant'Agostino:

Il secondo invece, sapendo o ritenendo vero ciò che dice, lo dice con lo scopo di ingannare. Come se a un uomo che non gli crede dicesse che ci sono briganti in quella strada, dove davvero sa che ce ne sono, cosicché quello a cui lo dice si diriga proprio per quella strada e incappi nei briganti, ritenendo falso ciò che l'altro gli aveva detto (*ibid.*).

I due casi analizzati nel *De mendacio* possono essere riassunti nella seguente tabella (1-1) elaborata secondo i seguenti criteri:

La convinzione di chi parla rispetto a ciò che viene asserito;

Ciò che viene asserito, l'*assertum*;

La convinzione di chi ascolta rispetto all'*assertum*;

L'intenzione di chi parla.

	Convinzione di chi parla	Assertum	Convinzione di chi ascolta	Intenzione di chi parla
(i) Dire il falso per non ingannare	Vero	Falso	Vero	Non ingannare
(ii) Dire il vero per ingannare	Vero	Vero	Falso	Ingannare

Tabella 1 - I due casi di studio proposti da Sant'Agostino nel *De mendacio*.

La domanda che si pone Agostino è: quale dei due mente. A seconda dei fattori considerati necessari a stabilire se vi sia una menzogna, è possibile delineare le seguenti opzioni:

Se si considera esclusivamente il criterio della falsità, allora solo il primo mente, in quanto asserisce qualcosa che sa o crede essere falso;

Se, viceversa, si considera unicamente il fattore dell'intenzionalità d'inganno, si ha una menzogna solo nel secondo caso;

Se, invece, si definisce una bugia come "un'affermazione fatta con la volontà di una qualche falsità", entrambi mentono: il primo perché dice il falso; il secondo perché induce a credere il falso, pur dicendo il vero;

Infine, se la bugia "è l'affermazione del falso di chi lo vuole affermare per ingannare", dunque ritenendo necessari entrambi i criteri per poter definire una menzogna, allora nessuno dei due mente (*De mend.* 4.4, p. 35). Sant'Agostino conclude la disamina di questi due casi senza dare una risposta definitiva al dilemma se si possa chiamare bugiardo colui che dice il falso per non ingannare o colui che, dicendo il vero, inganna. Il retore latino sembra voler lasciare la questione aperta e chiude il capitolo affermando quanto segue:

Ma nessuno dubita che menta chi deliberatamente afferma il falso con lo scopo di ingannare, pertanto è evidente che un'affermazione falsa proferita deliberatamente per ingannare sia una bugia. Ma se solo questa sia una bugia, è un'altra questione. (*De mend.* 4.5, p. 37).

Quello che è interessante apprendere da questi esempi, è che l'intenzione di ingannare è solo uno dei livelli di intenzionalità che interviene nel meccanismo semiotico della menzogna. Per spiegare questa complessità dei livelli d'intenzionalità della menzogna, è bene, prima di tutto, distinguere due concetti proposti da Roderick M. Chisholm e Thomas D. Feehan nel loro celebre articolo intitolato *The intent to deceive* (1977):

- (i) ciò che viene asserito, l'*assertum*;
- (ii) la convinzione del bugiardo in merito a ciò che viene asserito.

Il nocciolo della questione è che le convinzioni e le credenze di qualcuno possono riferirsi a due cose distinte e, dunque, essere considerate sotto due prospettive diverse, vale a dire quello che viene detto e l'intenzione di quello che viene detto.

Sotto il primo aspetto, ovviamente, ogni bugiardo vuole che venga creduto il contenuto della sua affermazione, l'*assertum*. Ma questo non basta. C'è almeno un altro fattore degno di nota. Il bugiardo non solo vuole che si creda in ciò che egli dice, ma vuole anche che si creda che egli crede in ciò che dice. Questo spiega perché la questione della menzogna debba essere considerata nel quadro di un'analisi che prenda in considerazione quale sia la natura di una asserzione.

Non è la stessa cosa dire o asserire qualcosa. Un'asserzione implica un vincolo, un legame contrattuale tra i poli della comunicazione. Un'asserzione implica delle conseguenze e l'assunzione di responsabilità. Come hanno messo in evidenza Chisholm e Feehan:

What distinguishes lying as such from the other types of intended deception is the fact that, in telling the lie, the liar "gives an indication that he is expressing his own mind". And he does this in a special way – by getting his victim to place his faith in him. The sense of 'say', therefore, in which the liar may be said to "intend to say what is false" is that of 'to assert' (Chisholm, Feehan 1977, p. 149).

Davvero interessante, a questo punto, è comparare questo estratto con quello che Agostino dice nel *De mendacio* a proposito di ciò che significa affermare: "[...] chiunque fa un'affermazione porge una testimonianza al suo spirito" (*De mend.* 5.6, p. 39). In realtà quando si proferisce una parola, si rende testimonianza di ciò che ci passa nell'animo. In altre parole, si dà una precisa indicazione in merito a quanto si è definito sopra come convinzione del bugiardo in relazione all'*assertum*. Questo punto è stato messo in evidenza da Thomas D. Feehan il quale afferma che: "[Augustine] stresses the fact that

lying involves a *breaking of faith* precisely because the liar, from the mere fact that he/she speaks, is presumed to be expressing his or her belief, making a bid for belief on the part of the listener" (Feehan 1988, p. 134).

Asserire, in definitiva, implica un'intenzione circa l'intenzione. La menzogna, quindi, comporta un duplice presupposto da impartire alla vittima, cioè un'ipotesi riguardo a ciò che si è asserito e l'intenzione dell'asserzione stessa. La vittima di una menzogna crede a ciò che il bugiardo dice e, allo stesso tempo, ritiene che il bugiardo crede a ciò che dice. Si potrebbe concludere che nella bugia interviene un doppio inganno.

Possiamo a questo punto distinguere due livelli di intenzionalità:

- (i) Intenzionalità dell'asserzione;
- (ii) Intenzionalità di ingannare.

5. Il falso come inganno e come finzione

Come abbiamo evidenziato, la menzogna si distingue da altri tipi di inganno per il fatto che il bugiardo dà indicazione, attraverso la parola, di quello che gli passa per la mente, cioè di quello che egli crede o ritiene esser veritiero con l'intenzione di ingannare.

Partendo dal presupposto che i due criteri di intenzionalità menzionati sopra siano entrambi necessari nella definizione di menzogna proposta da Sant'Agostino, è possibile articolare una tipologia base di falsità in modo tale da distinguere la bugia da altri tipi di inganno.

La menzogna si distingue dall'errore in quanto chi erra non ha nessuna intenzione di ingannare, ma asserisce quello che egli crede o pensa esser giusto e veritiero. Non si mente per sbaglio.

Per Agostino la menzogna vera e propria si distingue dalla "bugia scherzosa". Lo scherzo non si confonde con la bugia "[...] poiché dal tono e dall'espressione di chi sta scherzando appare chiaramente l'intenzione di non ingannare anche se non sta dicendo cose vere" (*De mend.* 2.2, p. 29). Lo scherzo, in definitiva, non presenta alcuna volontà d'inganno, in quanto l'intento giocoso è segnalato attraverso il tono della voce e l'espressione di chi parla. Colui che scherza presenta alcuni marcatori meta-comunicativi che segnalano che ciò che sta succedendo è uno scherzo, aiutando il pubblico a riconoscerlo come tale.

Nonostante bisogna tenerli distinti, sembra che, agli occhi di Agostino, lo scherzo e la menzogna abbiano qualcosa in comune.

Il retore latino, infatti, afferma che chi scherza non sta comunque dicendo cose vere. Sotto questo aspetto, lo scherzo è pur sempre un tipo di falsità. Come ha scritto Christopher Levenick, "[...] a joke, by its nature, involves the joker signifying something other than what he believes to be the actual case" (Levenick 2004, pp. 304-305). Lo scherzo è una falsità che non intende indurre in inganno.

Non tutte le falsità, quindi, presentano la volontà d'ingannare. È opportuno ricordare che Sant'Agostino, in

uno dei suoi scritti iniziali, i *Soliloqui*, introduce la distinzione tra *fallax* (falsità con volontà di inganno) e *mendax* (falsità intesa come prodotto di finzione il cui scopo non è ingannare, ma intrattenere). Ecco come Agostino spiega questa sottile distinzione:

Penso che [...] non ci sia rimasto altro che si possa, a rigor di logica, definire il falso se non ciò che si assimila ad essere ciò che non è o in genere che ha parvenza di essere e non è. Nel primo dei due concetti sono inclusi tanto l'inganno quanto la finzione. Ingannevole si dice ragionevolmente l'essere che ha una certa tendenza, inconcepibile fuori dell'anima, a trarre in inganno. Tale tendenza si manifesta tanto mediante il pensiero quanto mediante l'istinto naturale: mediante il pensiero, in esseri ragionevoli come nell'uomo; mediante l'istinto, in esseri bruti come la volpe. Ciò che denomino finzione viene prodotta dagli esseri che creano illusioni. Ed essi differiscono dagli esseri ingannevoli in quanto l'essere ingannevole tende a trarre in inganno, ma non necessariamente chi crea illusioni vuol trarre in inganno. Difatti i mimi, le commedie e gran parte della poesia sono pieni di finzioni, ma per diletta e non per ingannare. Anche i prestigiatori usano tali finzioni. Ma ingannevole o ingannatore si dice secondo logica colui che ha intenzione di trarre qualcuno in inganno. Nessuno può dubitare tuttavia che coloro che non intendono indurre in errore, ma comunque producono una imitazione, si chiamino operatori di finzioni e, se questo è troppo, creatori di illusioni (*Sol.* II, 9.16).

Mendax è una falsità che ha l'intento di trarre in inganno e la bugia rientra senz'altro in questa categoria. *Fallax*, invece, è tutto ciò che si presenta apertamente come una falsità innocua allo scopo di diletto o intrattenimento. Rientrano in questa categoria i prodotti di finzione (*figmenta*), come la poesia e il teatro che, pur essendo falsità, non vogliono trarre in inganno.

Al fine di essere ingannato per diletto, piacere o intrattenimento, sia nello scherzo che nella finzione, l'auditorio è disposto a "sospendere l'incredulità". Come ha sottolineato Levenick: "The joker thus deceives, but only in a sense, for the deceit is mutually recognized (in that both the joker and the audience are aware of it)" (Levenick 2004, p. 309). In sintesi, sia chi scherza, sia chi finge, e il pubblico stesso che assiste allo scherzo o alla finzione, sono consapevoli di essere partecipi di una situazione fittizia, in quanto esiste una notifica preventiva ed un consenso unanime basato sulla convenzione².

6. La pretesa come forma comportamentale di inganno

Finora ci siamo occupati di analizzare tre tipi di falsità: la menzogna, l'errore e lo scherzo e la finzione. Inoltre, ci siamo soffermati sulla menzogna essenzialmente come atto linguistico. Resta da stabilire ora se sia possibile individuare forme di inganno extra-linguistiche. Partiamo da una considerazione di carattere generale. L'inganno comporta l'uso di segni, ma i segni utilizzati al fine di indurre in errore non necessariamente devono essere le parole.

Come ha scritto Jerzy Pelc, non si può ridurre l'inganno esclusivamente ad un atto linguistico perché si può mentire in svariati modi: "[...] faces, gestures, activities, silence, refraining from action, the presence or absence at some point in space in time, all these may be lies in certain conditions" (Pelc 1992, p. 248).

Analizziamo un esempio proposto da Immanuel Kant: si prenda il caso di uno che finga di essere in procinto di partire per un viaggio con la semplice pretesa di preparare le sue valigie (Kant 1963). Certamente è diverso asserire che si è in procinto di partire dando indicazione di ciò che si crede attraverso l'asserzione, dal simulare l'intenzione di voler partire, attraverso un determinato comportamento (fare finta di preparare le valigie). Pretendere di voler partire esibendo un dato comportamento (fare le valigie) non implica la convinzione che invece è contenuta in una asserzione. Nel caso di colui che finga di essere in procinto di partire, siamo di fronte ad un esempio di pretesa. In questo caso manca la componente dell'intenzionalità di asserire il falso, fermo restando che vi possa essere una intenzionalità di inganno.

Per Umberto Eco: "Simulare è una forma comportamentale di menzogna" (Eco 1997, p. 34). La simulazione può essere di due tipi: "simulazione menzognera" (la pretesa) e il "far finta", la simulazione non ingannevole (*ibidem*, p. 35). Entrambe sono forme comportamentali e non verbali. Tuttavia, la pretesa è una forma di inganno mentre il far finta non lo è. Per spiegare questa distinzione Eco ricorre alla differenza che esiste tra "[...] la maschera di Diabolik (che permette al bandito di simulare di essere un altro) e la maschera di Pantaleone" (che l'attore indossa per gioco e senza pretesa di ingannarci, ma solo per 'far finta' (*ibidem*, p. 33).

Un altro modo di affrontare questo problema potrebbe essere quello di tracciare una differenza fra *pretending* (la pretesa) e *acting* (far finta). Il primo caso si può definire come un atto intenzionalmente ingannevole ottenuto tramite la falsificazione di ciò che l'interlocutore è disposto ad assumere (come, ad esempio, nel caso di chi finge di zoppicare pretendendo di essere preso per zoppo) (Vincent, Castelfranchi 1981, pp. 754-755). Gli stessi autori definiscono l'*acting* come la sorella benigna della pretesa, in quanto colui che agisce e il destinatario di tale azione sono complici di uno stesso gioco (*ivi*).

7. Conclusione

Nell'analisi della menzogna proposta da Agostino, non si può non riconoscere che i suoi scritti (il *De mendacio* e il *Contra mendacium*) indagano questioni di fondamentale importanza per la semiotica; in questa direzione abbiamo rivolto la nostra attenzione creando di delineare gli elementi caratterizzanti la semiotica dell'inganno.

Ci si potrebbe chiedere fino a che punto una tale interpretazione sia corretta. Agostino, si sa, era un uomo di fede, un teologo e filosofo, e si potrebbe obiettare che le sue principali preoccupazioni siano state di ordine

religioso, apologetico e pastorale. Ciononostante, il modo con cui egli espone la trattazione del problema della menzogna e il ruolo significativo assegnato all'intenzionalità, sono questioni che la semiotica non può ignorare.

Ci sono almeno tre ragioni che giustificano questo punto di vista:

Mentire presuppone l'uso di segni. Da questo principio scaturisce quello che possiamo definire come la fondazione semiotica della menzogna (Eco 1975; Pelc 1992); Lo studio della menzogna prende in considerazione i modi con cui la veridicità si manifesta attraverso i segni e il linguaggio;

L'intenzione di ingannare, caratteristica necessaria nella definizione agostiniana di bugia, comporta particolare attenzione verso l'aspetto pragmatico dell'inganno.

Credo che il significato della menzogna e dell'inganno sia stato sottovalutato dai recenti studi semiotici. L'ambizione di questo lavoro è da considerarsi come il modesto tentativo di superare la suddetta lacuna teorica nel tentativo, anche, di dare un piccolo contributo alla rivalutazione di un trattato, il *De mendacio* in particolare, che, nonostante abbia ricevuto scarsa considerazione tra gli studiosi di semiotica, rivela, come si è cercando di dimostrare, una smisurata valenza semiotica.

Note

1 Si potrebbe affermare che l'autorità di Sant'Agostino sullo studio della bugia è indiscusso e trova un riscontro unanime tra molti autori che si sono occupati della questione del mentire (Feehan 1988, p. 131; Denery II 2007, p. 113).

2 Una distinzione affine a quella proposta in queste pagine è quella elaborata da Umberto Eco (1997) e Marina Mizzau (1997).

Bibliografia

- Agostino di Ippona, "Contra mendacium", in J. Zycha, a cura, 1900, *Sancti Aurelii Augustini opera*, vol. 5.3, Pragae Vindobonae-Lipsiae, Corpus scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum 41, pp. 467-582.
- Agostino di Ippona, "De mendacio", in *Sancti Aurelii Augustini Hipponensis Episcopi operum. Omnia et studio monachorum Ordinis S. Benedicti et Congregatione S. Mauri*, VI, 419, Parigi 1679-1700; trad. it. *Sulla bugia*, Milano, Bompiani 2001.
- Agostino di Ippona, 1807, *Soliloquia*, Sancti Aurelii Augustini Opera Vol. 3, Edizioni Benedettine.
- Bettetini, M., 2001, a cura, *Sulla Bugia*, Milano, Bompiani.
- Bejczy, I.P., Newhauser, R.G., a cura, 2005, *Virtue and Ethics in the Twelfth Century*, Leiden, Brill.
- Bonfantini, M.A., Castelfranchi, C., Martone, A., Poggi, I., Vincent, J., a cura, 1997, *Menzogna e Simulazione*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane.
- Brind'Amour, L., Vance, E., a cura, 1982, *Archéologie du Signe*, Toronto, Pontifical Institute of Medieval Studies.
- Calabrese, O., 2001, *Breve Storia della Semiotica: Dai Presocratici a Hegel*, Milano, Feltrinelli.
- Chisholm, R.M., Feehan, T.D., 1977, "The intent to deceive", in "The Journal of Philosophy", vol. 74, n. 3, pp. 143-159.
- Colish, M.L., "The stoic theory of verbal signification and the problem of lies and false statements from antiquity to St. Anselm", in L. Brind'Amour, E. Vance, a cura, 1982, pp. 17-43.
- Colish, M.L., "Rethinking lying in the Twelfth century", in I.P. Bejczy, R.G. Newhauser, a cura, 2005, pp. 156-173.
- Denery II, D.G., "Biblical liars and thirteenth-century theologians", in R. Newhauser, a cura, 2007, pp. 111-128.
- Eco, U., 1975, *Trattato di Semiotica Generale*, Milano, Bompiani.
- Eco, U., "Dire il contrario", in M.A. Bonfantini, C. Castelfranchi, A. Martone, I. Poggi, J. Vincent, a cura, 1997, pp. 33-43.
- Feehan, T.D., 1988, "Augustine on lying and deception", in "Augustinian Studies", n. 19, pp. 131-139.
- Ferrari, G.A., a cura, 2007, *Verità e Menzogna. Profili storici e semiotici*, Torino, Giappichelli Editore.
- Gramigna, R., 2013, "Augustine on lying. A theoretical framework for the study of types of falsehood", in "Sign System Studies" (forthcoming).
- Griffiths, P.J., 2004, *Lying: An Augustinian Theology of Duplicity*, Eugene, Oregon, Wipf and Stock.
- Kant, I., 1797, *Über ein vermeintes Recht, aus Menschenliebe zu lügen*; trad. it. "Sopra un preteso diritto di mentire per amore dell'umanità", in G. Solari, G. Vidari, a cura, 1963, *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, Torino, Utet, pp. 359-365.
- Kirwan, C., 1989, *Augustine*, Londra, New York, Routledge.
- Levenick, C.D., 2004, "Exceptis igitur iocis: Augustine on lying, joking and jesting", in "Augustinian Studies", vol. 35, n. 2, pp. 301-323.
- Marrone, G., a cura, 1992, *La Menzogna*, Palermo, Quaderni del Circolo Semilogico Siciliano nn. 34-35.
- Mizzau, M., "Il falso e il finto", in M.A. Bonfantini, C. Castelfranchi, A. Martone, I. Poggi, J. Vincent, a cura, 1997, pp. 121-128.
- Newhauser, R., a cura, 2007, *The Seven Deadly Sins: From Communities to Individuals*, Leiden, Brill.
- Pelc, J., "Lie versus truth, falsehood and fiction from the semiotic viewpoint", in G. Marrone, a cura, 1992, pp. 243-249.
- Tagliapietra, A., "Mentire. Le dramaturgie della menzogna nel loro sviluppo storico", in G.A. Ferrari, a cura, 2007, pp. 17-68.
- Tommaso d'Aquino, 1888-1906, *Summa Theologiae*, Roma, ed. Leonina; trad. it. *La Somma teologica*, Bologna, Edizioni Studio Domenicano 1985.
- Vauchez, A., Dobson, B., Lapidge, M., a cura, 2000, *Encyclopedia of the Middle Ages*, vol. 2, Cambridge, James Clarke & Co.
- Vecchio, S., "Lie", in A. Vauchez, B. Dobson, M. Lapidge, a cura, 2000, p. 848.
- Vincent, J., Castelfranchi, C.M., "On the art of deception: how to lie while saying the truth", in H. Parret, M. Sbisà, J. Verschueren, a cura, 1981, *Possibilities and Limitations of Pragmatics*, Amsterdam, John Benjamins, pp. 749-777.

