

Blityri

Studi di storia delle idee sui segni e le lingue

Direzione:

S. Gensini (Roma «La Sapienza»), G. Manetti (Siena).

Comitato di lettura:

N. Allocca (Roma «La Sapienza»), E. Canone (Iliesi-CNR), M. Capozzi (Roma «La Sapienza»), M. De Palo (Roma «La Sapienza»), D. Fausti (Siena), L. Forgione (Basilicata), C. Marmo (Bologna), C. Marras (Iliesi-CNR), A. Martone (Napoli «L'Orientale»), R. Pellerey (Genova), R. Petrilli (Tuscia), F. Piazza (Palermo), M.M. Sassi (Pisa), I. Tani (Roma «La Sapienza»), S. Vecchio (Catania), M. Vedovelli (Siena Stranieri), A. Zucker (Nice).

Consiglio scientifico:

M. Bettini (Siena), A.G. Conte (Pavia), T. De Mauro (Roma «La Sapienza»), U. Eco (Bologna), L. Formigari (Roma «La Sapienza»), D. Gambarara (Cosenza), G. Hassler (Potsdam), G. Lepschy (Reading), F. Lo Piparo (Palermo), S. Nannini (Siena), S. Raynaud (Milano «Cattolica»), I. Rosier-Catach (EPHE Paris), J. Trabant (Jacobs University Bremen).

Redazione:

A. Prato (Siena), caporedattore; P. Bertetti (Siena), S. Bonfiglioli (Bologna), F. Diodato (Roma «La Sapienza»), M. Fusco (Roma «La Sapienza»), G. Segreto (Siena), M. Tardella (Roma «La Sapienza»).

Blityri

Studi di storia delle idee sui segni e le lingue

III, 1-2

2014

La teoria dell'argomentazione
e i suoi sviluppi

(a cura di Alessandro Prato)



Edizioni ETS

«Blityri» pubblica contributi scientifici che sono vagliati dal Comitato Scientifico, il quale si avvale anche del parere di esperti, mediante 'doppio cieco'.

la versione elettronica di «Blityri» è disponibile su piattaforma OJS all'indirizzo www.blityri.it

periodico semestrale

iscritto al Reg. della stampa presso la Canc. del Trib. di Pisa n° 22/12 del 28/12/2012

direttore responsabile: Alessandra Borghini

abbonamento: Italia € 40,00, estero € 50,00

conto corrente postale n. 14721567

intestato a Edizioni ETS

bonifico bancario intestato a Edizioni ETS

Banca C.R. Firenze, Sede centrale, Corso Italia 2, Pisa

IBAN IT 97 X 06160 14000 013958150114

BIC/SWIFT CRFIIT3F

causale: abbonamento «Blityri»

© Copyright 2014

EDIZIONI ETS

Piazza Carrara, 16-19, I-56126 Pisa

info@edizioniets.com

www.edizioniets.com

Distribuzione

PDE, Via Tevere 54, I-50019 Sesto Fiorentino [Firenze]

ISSN 2281-6682

ISBN 978-884674325-1

l'editore non garantisce la pubblicazione prima di sei mesi dalla consegna in forma definitiva di ogni contributo

Indice

Editoriale	7
------------	---

1. Saggi

Francesca Piazza, <i>Macchina del fango e demonizzazione dell'avversario. Sulla nozione di diavole nella retorica greca</i>	13
Salvatore Di Piazza, <i>Un caso limite di persuasione. Strategie argomentative in Metafisica Gamma</i>	33
Lara Zangoni, <i>The competitive dimension in the Aristotelian dialectics</i>	53
Mauro Serra, <i>Argomentazioni in conflitto: buona o cattiva retorica?</i>	75
Roberta Martina Zagarella, <i>Ispirare fiducia. L'ethos nella retorica contemporanea</i>	97
Stefano Calabrese - Roberto Rossi, <i>Argomentazione e blending theory</i>	115
Alessandro Prato, <i>L'argomentazione sotto scacco: il problema delle fallacie</i>	133

2. Miscellanea

Jacopo D'Alonzo, <i>J.G. Herder, tra illuminismo radicale e naturalismo linguistico</i>	159
---	-----

Remo Gramigna, <i>Roman Jakobson on signs</i>	177
Cosimo Caputo, <i>Tradizioni e luoghi della ricerca linguistica</i>	209

3. Schedario/Recensioni

Antonino Pennisi, <i>L'errore di Platone</i> (Giorgio Coratelli)	233
Pietro Montani, <i>Bioestetica</i> (Dario Cecchi)	239
Olivier Dubouclez, <i>Descartes et la voie de l'analyse</i> (Giorgio Coratelli)	243
Giovanni Manetti, <i>In principio era il segno.</i> <i>Momenti di storia della semiotica nell'antichità classica</i> (Francesco Bellucci)	249
Cosimo Caputo, <i>Emilio Garroni e i fondamenti della semiotica</i> (Paolo Bertetti)	261
Francesco Ferretti, <i>Alle origini del linguaggio umano:</i> <i>il punto di vista evoluzionistico</i> (Roberta Mocerino)	267
Emanuele Fadda, <i>Peirce</i> (Lorenzo Cigana)	275

Editoriale

Questo fascicolo doppio chiude la terza annata di *Blityri* e presenta nella parte monografica una rassegna di studi dedicati alla retorica e alla teoria dell'argomentazione. Dai tempi di Descartes, il regno della razionalità è stato identificato con le scienze dimostrative, mentre tutto ciò che non era dimostrabile veniva relegato nell'ambito dell'irrazionale. Così l'etica, la sociologia, il diritto, la psicologia, la retorica sono rimaste a lungo di fatto escluse dalla logica in senso stretto. A partire dai fondamentali studi di Toulmin e di Perelman e Tyteca si è assistito ad un movimento finalizzato a reintrodurre la razionalità nelle scienze dell'uomo che operano con mezzi di prova non dimostrativi, proponendo una ripresa e una nuova fondazione della teoria dell'argomentazione di cui già Aristotele aveva posto le basi. I problemi connessi con l'argomentazione interessano varie discipline: dalla letteratura alla sociologia, dal diritto alla psicologia; la teoria dell'argomentazione li affronta da un proprio punto di vista, configurandosi come una sorta di logica delle discipline non dimostrative.

In un'epoca in cui tutti noi siamo sempre di più resi bersaglio da parte di politici, pubblicitari, giornalisti, intellettuali televisivi e oratori nazionalpopolari, che ci propongono messaggi e tesi di ogni genere, spesso di incerta validità e scarsa attendibilità, gli elementi della teoria dell'argomentazione possono allora costituire una vademecum necessario per chi continua a credere nel valore della discussione razionale.

Tutti i contributi di questo volume, in forme e con modalità diverse, si pongono l'obiettivo di analizzare gli strumenti e le strategie dialettici e retorici che vengono utilizzati per argomentare correttamente, cioè per sostenere una tesi o confutarne una avversaria, ma anche per comprendere con capacità critica le posizioni altrui. Le prospettive perseguite dai vari autori sono volutamente

eterogenee e rappresentano la ricchezza e la varietà dei temi che la retorica fa propri.

Francesca Piazza propone una riflessione sulla tecnica della cosiddetta «macchina del fango», ossia lo screditamento e la delegittimazione dell'avversario perpetrato attraverso l'introduzione tendenziosa nel dibattito di episodi della sua vita privata; è una tecnica assai diffusa nel discorso pubblico contemporaneo e che però risale a una strategia conosciuta già dai greci con il termine *diabolé*. La forza persuasiva dell'*ethos* è analizzata poi da Roberta Martina Zagarella, sia in riferimento al rapporto con l'uditorio, sia per quanto riguarda la costruzione delle argomentazioni. Salvatore Di Piazza, analizzando alcune strategie dimostrative presenti nel IV libro della *Metafisica* di Aristotele, si propone di fornire spunti di riflessione sul funzionamento dei processi persuasivi nella prospettiva aristotelica, a partire dalla difesa del principio di non contraddizione, che si presenta come un caso estremamente interessante per chi voglia studiare da una parte la relazione tra persuasione, evidenza e dimostrazione e, dall'altra, più in generale, il ruolo della persuasione nell'antropologia aristotelica. Mauro Serra affronta il contraddittorio rapporto tra retorica ed argomentazione legato alla difficoltà di stabilire dei criteri normativi a priori che regolino il discorso deliberativo. Il saggio di Lara Zangoni approfondisce i legami tra la nuova teoria dell'argomentazione e la teoria dialettica fondata da Aristotele, evidenziando gli elementi di congruenza e difformità tra i due ambiti. Una prospettiva diversa segue invece l'intervento di Stefano Calabrese e Roberto Rossi, che individua un'inedita correlazione tra la *blending theory*, derivante dagli studi di Fauconnier e Turner, e la teoria dell'argomentazione, correlazione che permette di rinnovare i metodi e i contenuti di quest'ultima. La parte monografica si conclude con il saggio di Alessandro Prato dedicato al tema dell'argomentazione scorretta, in cui si fa ricorso alle fallacie argomentative che comportano un confronto sleale con l'avversario e la manipolazione fraudolenta dell'uditorio di riferimento.

La sezione «Miscellanea» raccoglie tre interventi accomunati dal fatto di essere dedicati alla storia delle idee linguistiche e semiotiche della modernità: la filosofia del linguaggio di Herder è al centro del saggio di Jacopo D'Alonzo; la teoria dei segni di Jakobson

viene presentata e discussa nel contributo di Remo Gramigna, che ne mette in risalto la risonanza internazionale; i programmi e le finalità scientifiche dei Circoli linguistici di Praga, Ginevra e Copenaghen vengono ricostruiti da Cosimo Caputo, mostrando in dettaglio l'influenza che essi hanno esercitato su alcune figure eminenti della linguistica italiana novecentesca.

Il volume è arricchito anche da una sezione di letture e recensioni a cui hanno partecipato Francesco Bellucci, Paolo Bertetti, Dario Cecci, Lorenzo Cigana, Giorgio Coratelli, Roberta Mocerino.

1. Saggi

Macchina del fango e demonizzazione dell'avversario Sulla nozione di *diabole* nella retorica greca

Francesca Piazza*

Abstract: The topic of this paper is the rhetorical notion of *diabole*: a charge that attempts to cast the opponent in a negative light in order to create a negative prejudice in the audience. It is a rhetorical strategy similar to what is currently called a “character assassination” (in Italian “macchina del fango”), a strategy aimed at discrediting and vilifying the adversary using any means. Therefore, it is a phenomenon that involves the important question concerning the role of *ethos* in the persuasive process. The paper focuses on a particularly insidious aspect of *diabole*: its use as a form of counterattack. This means that *diabole* can be dangerous not only when it is used to discredit or vilify the opponent before the audience but also when it is evoked in a defensive strategy, when one claims to be the victim of a *diabole*. Indeed, this second use could be nothing but a clever move to avoid responding to allegations. The paper shows that it is difficult, if not impossible, to find a conclusive criterion to distinguish *a priori* a simple accusation from a *diabole*. This difficulty represents a serious challenge to the predominance of the normative point of view in current argumentation theory.

Keywords: Slander, character assassination, personal attack.

1. *Una macchina pericolosa*

Il 27 ottobre del 2009 appare su *Repubblica* un articolo di Giuseppe D’Avanzo, dedicato al caso Marrazzo, dal titolo *La macchina del fango*, un’espressione destinata ad avere grande successo nel linguaggio giornalistico italiano. “Macchina del fango” era, nella ricostruzione di D’Avanzo, l’insieme di azioni volte a raccogliere e utilizzare a scopo intimidatorio informazioni relative alla vita privata di Marrazzo con il solo scopo di screditarlo per costringerlo a farsi da parte. È una macchina insidiosa che D’Avanzo descrive

* Università di Palermo. E-mail: francescapiazza@unipa.it

come «un sistema di dominio, una tecnica di intimidazione che mette freddo alle ossa, che minaccia l'indipendenza delle persone, l'autonomia del loro pensiero e delle loro parole» (D'Avanzo, 2009). L'espressione, come dicevo, avrà grande successo e si diffonderà rapidamente. Poco più di un anno dopo, Roberto Saviano dedica alla “macchina del fango” uno dei suoi monologhi a *Che tempo che fa* e riprende l'argomento anche in un intervento al Festival Internazionale del Giornalismo svoltosi a Perugia nell'aprile del 2011. «Che cosa è la macchina del fango? – si chiedeva Saviano – È delegittimazione, attacco personale, screditamento attraverso il gossip, gogna pubblica di fatti privati come un calzino color turchese o una vecchia foto di vacanze su una spiaggia nudista. È un sistema semplice e antico che funziona talmente bene da diventare regola: chi si pone contro il governo o certi poteri, finirà infangato» (Saviano, 2011).

Si tratta di quello che in inglese si chiama “character assassination”, un omicidio (“killeraggio politico”) è un'analogia espressione italiana) perpetrato con armi mediatiche ma non per questo meno pericolose. È un mezzo per far fuori l'avversario senza sporcarsi le mani di sangue e, in certi casi, senza nemmeno correre il rischio di venire querelati per diffamazione. La macchina del fango, infatti, generalmente non inventa notizie del tutto false ma utilizza in modo strumentale fatti ed episodi reali della vita (generalmente quella privata) della vittima, magari deformandoli o ingigantendoli. Non è, dunque, necessariamente una calunnia in senso stretto ma un uso distorto della verità; un modo per mettere l'altro con le spalle al muro impedendogli di fatto ogni possibilità di replica.

“Character assassination”, “killeraggio politico”, “macchina del fango” sono espressioni recenti ma il fenomeno è antico, anzi antichissimo. Era già noto – e stigmatizzato – nell'Atene classica sotto il nome di διαβολή (*diabole*)¹, una parola ancora oggi carica di suggestioni negative se si pensa che è da questa stessa area semantica che deriva nientedimeno che il nome del male stesso, il *diavolo*.

Nelle pagine che seguono propongo una riflessione su questo fenomeno proprio a partire dalla nozione greca e dal suo uso nell'oratoria e nella retorica classica. Il mio obiettivo principale è mostrare

¹ Data l'ampiezza semantica della parola greca διαβολή preferisco non tradurla limitandomi a traslitterarla.

che si tratta di un fenomeno più complesso (e, per certi versi, ancora più insidioso) di quanto non appaia a prima vista. Più esattamente, vorrei mettere a fuoco un aspetto che, pur essendo stato notato da alcuni studiosi dell'argomento², merita a mio avviso maggiore attenzione. Mi riferisco all'uso – assai diffuso nella Grecia classica come oggi – della *diabole* (o del suo equivalente moderno) a scopi “difensivi” o, come credo sia più corretto dire, di “contrattacco”. Mi spiego meglio: con uso a scopo di “contrattacco” intendo la mossa difensiva consistente nel dichiararsi, talvolta in via preventiva, vittime della macchina del fango. Una mossa che spesso consente a chi la usa di non rispondere nel merito alle accuse ricevute contrattaccando, invece, l'accusatore. Una strategia argomentativa che può essere ricondotta, almeno per certi aspetti, a quella che Angenot (2010) ha chiamato “logica della cospirazione”³.

Focalizzare l'attenzione su questo aspetto non significa – è forse il caso di precisarlo – sostenere che la macchina del fango non esista. Significa, piuttosto, provare a mettere in luce la complessità di questa nozione e le insidie che essa nasconde. Credo, infine, che si tratti di un aspetto interessante anche perché mette in gioco questioni importanti, oggi molto discusse nell'ambito delle teorie dell'argomentazione, come quella relativa al ruolo della dimensione personale (*ethos*) o dell'appello emotivo (*pathos*) nel discorso persuasivo.

Più in generale, le riflessioni che propongo toccano, in ultima analisi, una questione antica almeno quanto la stessa retorica: il tentativo di trovare un criterio che ci consenta di distinguere a priori e con nettezza una retorica “buona” (sottintendendo con questo, in genere, una retorica “razionale” e “onesta”) da una “cattiva” (sottintendendo “emotiva” e “manipolativa”). Nel caso specifico del nostro argomento la questione potrebbe essere così riformulata: come distinguere una *diabole* da un'accusa fondata

² Cfr. Carey (2004) e Pomelli (2012).

³ Si tratta di un modo di argomentare, fondato sul risentimento, che tende a ricondurre ogni aspetto negativo della realtà ad un'unica trama ordita da un solo nemico. Prevede come sua strategia tipica la *demonizzazione* dell'avversario. Utilizza per lo più una logica che procede per accumulo di indizi e giustifica la debolezza delle prove con la segretezza del piano del nemico. Per la sua stessa struttura, si sottrae alla contraddizione e al dibattito: le obiezioni vengono anzi utilizzate come ulteriore prova della presenza del complotto e l'oppositore accusato di farne parte.

(in greco κατεγορία)? O, in termini giornalistici attuali, qual è il discrimine tra una “inchiesta” e un “dossier”?

Scopro subito le mie carte: penso che, per quanto fondato sulla comprensibile esigenza di salvaguardarsi dagli usi manipolativi del discorso persuasivo, questo tentativo sia destinato a fallire. Non perché creda che tutti i discorsi siano uguali e che questo discrimine non esista, ma perché sospetto che non sia possibile tracciarlo a priori e una volta per tutte. Soprattutto, non credo che “razionale” coincida con “onesto” ed “emotivo” con “manipolativo”. Il rischio più grande – e non è un rischio puramente teorico – è quello di considerare “manipolativo” sempre e soltanto il discorso dell’altro. Così, la retorica del nemico è sempre “propaganda fallace”, la nostra invece è “argomentazione razionale”. Piuttosto che cercare norme e criteri a priori credo invece sia più interessante – e forse anche più utile – soffermarsi su singoli fenomeni per cercare innanzitutto di comprenderne la dinamica. La “macchina del fango”, così come il suo diabolico antenato, sono un buon punto di osservazione per una riflessione su tali questioni.

2. *Seminare zizzania*

Andiamo dunque a vedere che cosa era la *diabole* per i greci e qual era il loro atteggiamento nei confronti di questa particolare strategia retorica. Cominciamo dalla parola: il sostantivo διαβολή deriva dal verbo διαβάλλω che significa “gettare attraverso”, “fare attraversare”, ma anche “separare”, “disunire” e, dunque, “mettere discordia” (Montanari, 2004) o, come potremmo anche dire, “seminare zizzania”. Con questa parola, dunque, i greci indicavano innanzitutto l’azione consistente nel *separare* attraverso maldicenze (ma anche il risultato che tale azione produce)⁴. Anche se i primi due significati indicati da Montanari sono “falsa accusa” e “calunnia” (*ibidem*), è utile tenere presente sin da ora che, in effetti, perché un’accusa possa essere considerata una *diabole* non è necessario che essa sia falsa o del tutto infondata. Per indicare la falsa accusa i greci usavano piuttosto il termine συκοφαντία (*falsa*

⁴ Cfr. Rambourg (2010: 66).

accusa, calunnia) che è strettamente connessa alla *diabole*, ma non si identifica con essa. Intendo dire che la calunnia in senso stretto è solo uno dei modi in cui la *diabole* può essere realizzata ma non l'unico né necessariamente il più efficace. A ben guardare, anzi, la *diabole* riesce meglio se dice una, almeno parziale, verità, rendendo così più difficile la difesa. A caratterizzare la *diabole*, dunque, non è tanto la sua falsità quanto il riferirsi ad aspetti della personalità o della vita dell'accusato che non sono pertinenti rispetto all'argomento in questione o sono comunque irrilevanti e marginali. Tipicamente, la *diabole* fa riferimento, in modo esplicito o allusivo, alla condotta sessuale della persona presa di mira o alla sua ingordigia (Dem. 54. 38), e, più in generale, al suo modo di vivere (Lisia, 19. 13) e alle sue cattive frequentazioni (Lisia, 14. 25, Dem. 56. 7)⁵. Va tenuto presente, inoltre, che sebbene essa sia spesso associata all'insulto e al biasimo (λοιδορία, ὄνειδος, cfr. Lisia IX, 18; XXV, 6; XXX, 7) la *diabole* non prevede – se non in casi eccezionali – il ricorso ad un linguaggio osceno che va, anzi, accuratamente evitato affinché il discredito non colpisca più l'accusatore che l'accusato.

Per definire *diabole* un'accusa occorre, dunque, guardare più al suo scopo che al suo contenuto o al suo stile: se essa mira innanzitutto a gettare discredito sull'avversario con qualsiasi mezzo, rendendolo invisibile agli altri (il *terzo*, sul quale tornerò a breve) rovinandogli così la reputazione, allora ci troviamo dinanzi ad una *diabole*. Come ha chiarito bene Carey, l'obiettivo principale di una *diabole* è «the creation of an emotional distance between the audience and one's opponent» (Carey, 2004: 1). Il risultato voluto da chi lancia una *diabole* è dunque quello di mettere in cattiva luce l'avversario suscitando nel pubblico un *pregiudizio* negativo nei suoi confronti.

È importante sottolineare la natura preventiva della *diabole*. Una delle caratteristiche di questo tipo di attacco – spesso denunciata proprio da chi si dichiara vittima di una *diabole* – è di presentare un'immagine negativa dell'avversario *prima* che questi inizi il suo discorso, se non addirittura in sua assenza⁶. In questo modo,

⁵ Cfr. Carey (2004).

⁶ È di quest'ultimo tipo di *diabole*, lanciata nell'anonimato e in assenza dell'accusato, che si dichiara vittima Socrate nell'*Apologia* (18c-d). Osservazioni interessanti su

attraverso una sorta di *captatio malevolentiae*, si costruisce sin dall'inizio un'immagine dell'avversario come persona inaffidabile, mimando così alla base quel rapporto di fiducia che dovrebbe essere a fondamento della relazione con l'uditorio.

Piuttosto che calunnia o accusa infondata, una traduzione più adeguata di *diabole* potrebbe essere, dunque, quando si riferisce all'azione compiuta, *attacco personale* (che include anche le calunnie e le ingiurie, ma non è a queste limitato), *cattiva reputazione*, quando si riferisce all'effetto sulla vittima, o, infine, *pregiudizio* quando indica invece il risultato ottenuto (o che si intende ottenere) negli ascoltatori. Data la complessità del fenomeno, conviene tenere a mente ciascuno di questi aspetti del significato della parola greca *diabole*.

3. *Un gioco a tre*

Già da questa prima descrizione salta agli occhi una delle caratteristiche principali della dinamica della *diabole*, su cui gli studiosi hanno giustamente insistito (Carey, 2004 e Pomelli, 2012): la sua natura *triangolare*. Affinché una *diabole* raggiunga il suo scopo, infatti, è necessario che, oltre ad accusatore e accusato ci sia anche un *terzo*, i giudici, il pubblico, l'opinione pubblica. È in realtà questo terzo il vero protagonista, il destinatario reale, della *diabole* che si mostra così strettamente connessa con l'intrinseca dimensione

questo aspetto della *diabole* in Pomelli (2012: 101-103). Si tenga presente, però, che né l'anonimato dell'accusatore né l'assenza dell'accusato sono in realtà tratti definitivi della *diabole*. Numerose testimonianze della pratica oratoria (soprattutto giudiziaria), convergenti con la riflessione teorica e gli esempi forniti nella trattatistica, mostrano, infatti, che la *diabole* (meglio: l'accusa che l'accusato dichiara essere una *diabole*) è generalmente lanciata da uno dei due antagonisti *prima* che l'altro inizi a parlare, ma non necessariamente in sua assenza. Direi, dunque, che tratto definitorio della *diabole* è piuttosto il suo essere *preventiva* e non il suo essere realizzata di nascosto. Ciò che rende "nascosta" la *diabole* non è tanto il fatto di essere lanciata in assenza dell'accusato ma, come vedremo meglio più avanti, il fatto che essa non può mai essere esplicitamente dichiarata come tale. A parlare di *diabole* è sempre la vittima (reale o presunta), mai il carnefice. Non è un caso che, nella trattatistica, i consigli su come dissolvere la *diabole* si rivolgono di norma a chi parla per secondo (cfr. *Rh. Al.* 1433a 40-b 10) e che tale operazione deve essere concentrata nell'esordio in modo da riequilibrare subito l'atteggiamento dell'uditorio (cfr. *Rh. Al.* 1436b 37 sgg. e *Rhet.* 1415 a 30-31).

agonistica del dibattito pubblico. Gettare fango sull'avversario ha come scopo ultimo, lo abbiamo già detto, quello di allontanarlo, separarlo, da questo terzo che è poi quello cui spetta la decisione finale (in tribunale come in assemblea).

Si tratta di una dinamica per molti versi paragonabile a quella individuata da Freud a proposito del motto di spirito. Anche nel motto di spirito freudiano, infatti, il vero protagonista è il terzo ed è interessante osservare che l'importanza del ruolo del terzo emerge soprattutto nel motto che Freud chiama "tendenzioso", quello «al servizio di tendenze alla denudazione oppure ostili» (Freud, 1979/1905: 167). Questo tipo di motto, spiega Freud, «richiede generalmente la presenza di tre persone: oltre a quella che dice il motto ce n'è una seconda, che viene fatta oggetto dell'aggressione ostile o sessuale e una terza, nella quale si attua il proposito del motto, quello di produrre piacere» (ivi: 124). Il processo che governa questo tipo di motto «può essere descritto come un *processo psichico tra tre persone*, che sono le stesse presenti nella comicità, ma qui il compito della terza persona è un altro; il processo psichico che origina il motto si attua tra la prima persona, l'Io, e la terza, l'estraneo, e non, come nel comico, tra io e la persona oggetto» (ivi: 167-168 corsivi miei).

I greci erano perfettamente consapevoli di questa natura triangolare della *diabole* come emerge con chiarezza già da un passo erodoteo nel quale si trova una delle più antiche attestazioni del termine. Siamo nel VII libro delle *Storie*: a parlare, al cospetto del re Serse, è il generale Artabano che qualifica come *diabole* il discorso del suo avversario Mardonio. Agli occhi di Artabano, Mardonio avrebbe sferrato un attacco contro i greci, dipingendoli come arroganti e di scarso valore militare, al solo scopo di convincere il re ad attaccarli:

A te o re do questo consiglio. E tu Mardonio, figlio di Gobria, smetti di fare discorsi assurdi sui Greci, che non meritano che si parli male di loro. Tu, infatti, *attacchi* (διαβάλλων) i Greci, per indurre il re a guidare lui stesso la spedizione e proprio a tale scopo mi sembra che tu dispieghi tutto il tuo zelo. Che ciò non accada mai! *La diabole è la più terribile delle cose* (διαβολή γὰρ ἐστὶ δεινότατον): in essa sono in due a commettere ingiustizia e uno solo a subirla (ἐν τῇ δύο μὲν εἰσι οἱ ἀδικέοντες, εἷς δὲ ὁ ἀδικεόμενος). Commette ingiustizia chi realizza la *diabole* (ὃ μὲν γὰρ διαβάλλων ἀδικεῖ), perché accusa un assente, e commette ingiustizia chi si lascia convincere prima di

apprendere le cose con esattezza (ὁ δὲ ἀδικεῖ ἀναπειθόμενος πρὶν ἢ ἀτρεκέως ἐκμάθη); e colui che non è presente al colloquio subisce ingiustizia dall'uno, perché è vittima della *diabole* (διαβληθεὶς), e dall'altro, perché è ritenuto da lui un malvagio (VII, 10. 60-71, trad. it. Colonna e Bevilacqua lievemente modificata)⁷.

Come si vede, la triangolarità della *diabole* è perfettamente descritta da Artabano che fa del terzo non un semplice spettatore, ma un attore corresponsabile, un vero e proprio *complice* dell'ingiustizia commessa. A commettere ingiustizia nella *diabole* non è, infatti, soltanto chi lancia l'accusa, ma anche chi «si lascia convincere prima di apprendere le cose con esattezza». Si tratta di un aspetto importante che oggi si tende invece a trascurare, se è vero, come osserva Pomelli, che «mentre le analisi contemporanee sulla macchina del fango tendono a concentrarsi sul promotore della delegittimazione o, tutt'al più, sulle strategie di diffusione della diffamazione, i Greci attribuiscono il successo della *diabole* ad una sorta di collusione tra il *diaballon* e l'ascoltatore. Quest'ultimo vi concorre, concretamente, col prestare fede semplicisticamente o in maniera irriflessa» (Pomelli, 2012: 103)⁸.

4. Attacco e contrattacco

Il passo erodoteo ci consente anche di mettere subito a fuoco quello che ho prima chiamato il ricorso alla *diabole* come strategia di *contrattacco*. Le affermazioni di Artabano, oltre che rappresentare una delle prime definizioni della *diabole*, possono essere

⁷ Dove non indicato diversamente, le traduzioni dei passi citati sono mie.

⁸ In un verso pindarico la triangolarità della *diabole* è descritta in modo diverso: «coloro che bisbigliano *diabole* – sono un male irrimediabile per entrambe le parti (ἀμαχον κακὸν ἀμφοτέροις διαβολῶν ὑποφάτιες) (*Pyth.* II, 76). Gli interpreti sono divisi sull'interpretazione di questo verso e in particolare sull'identificazione dell'altra parte danneggiata, oltre la vittima. Secondo alcuni si tratterebbe del terzo che verrebbe danneggiato perché ingannato, secondo altri, invece, si tratterebbe dello stesso calunniatore perché, in ultima analisi, la *diabole* si ritorcerebbe contro chi la lancia, rivelandosi così un male anche per lui. Sulla questione si veda Lee (1978) il quale propende per la seconda interpretazione. Indipendentemente dalla scelta tra queste due alternative, resta vero che la *diabole* è comunque rappresentata come una relazione triadica i cui protagonisti possono svolgere ruoli diversi. Il verso pindarico rappresenta, inoltre, uno dei numerosi luoghi in cui la *diabole* è dipinta come un male pericoloso (cfr. *infra*).

considerate come un esempio di questa particolare strategia difensiva. Si osservi innanzitutto che la *diabole* è qui qualificata come δεινότατον (la cosa più terribile), un aggettivo frequentemente utilizzato in riferimento a questo fenomeno e, più in generale, alle abilità oratorie. Artabano sta facendo qui ricorso ad un *topos* assai diffuso nell'oratoria greca consistente nell'attaccare la stessa *diabole* dipingendola come il peggiore dei mali, una pericolosa minaccia per la convivenza civile⁹. Il *topos* è esplicitamente descritto sia nella *Rhetorica ad Alexandrum* sia nella *Retorica* di Aristotele proprio come una delle strategie utilizzabili per difendersi dalla *diabole*. L'anonimo autore del primo di questi due trattati la descrive in questi termini: «si deve sempre accusare la *diabole* e dire che è una cosa *terribile* (αἰ δὲ κατηγορεῖν χρῆ διαβολῆς καὶ λέγειν ὡς δεινόν), che riguarda tutti e che è causa di molti mali. E si deve sottolineare che molte persone sono state rovinate per essere state ingiustamente vittime di *diabole* (ἀδίκως διαβληθέντες)» (*Rh. Al.* 1437a 20-21). In modo simile si esprime Aristotele quando include tra i *topoi* della *diabole* quello consistente nell'«accusare la *diabole*, dicendo che è un grande male perché altera i giudizi e non presta fede al fatto (ἄλλος ἐκ τοῦ διαβολῆς κατηγορεῖν, ἥλικον, καὶ τοῦτο, ὅτι ἄλλας κρίσεις ποιεῖ, καὶ ὅτι οὐ πιστεύει τῷ πρᾶγματι)» (1416a 33-35).

“Accusare la *diabole*” e definirla un male “terribile” è dunque una strategia difensiva esplicitamente tematizzata e consigliata nella trattatistica retorica del IV sec. a.C. ed è una pratica diffusa nell'oratoria classica (e nella sua rappresentazione nella storiografia). Per ovvie ragioni mi soffermerò soltanto su alcuni esempi per chiarire meglio in cosa consista questa strategia di contrattacco e quali insidie essa nasconda.

Un luogo che merita di essere preso in considerazione nel dettaglio è un passo tucidideo (III, 37-48) spesso citato a proposito della *diabole*. Siamo nel contesto dell'assemblea convocata per ridiscutere la sorte dei Mitilenesi. Due le tesi in campo: quella rappresentata da Cleone, che ribadisce la necessità di uccidere i Mitilenesi, e quella sostenuta invece da Diodoto, contrario a questa decisione. A parlare per primo è Cleone, descritto come «il più

⁹ Cfr. Pind. *Pyth.* 2, 76-78; Thuc., III, 42, 2-3; Ippia, B, 17, D.K.; Isocrate, 15, 18. Sul passo di Ippia, riportato in Plutarco, si veda Pomelli (2009).

violento (βιαιότατος) dei cittadini sotto ogni rispetto e colui che a quei tempi meglio riusciva a persuadere (πιθανώτατος) il popolo» (III, 36, 6). Proprio come nel caso del passo erodoteo prima citato, il riferimento alla *diabole* si trova nel secondo dei due discorsi, è dunque Diodoto che accusa il suo avversario di avere lanciato *diabolai* con il solo scopo di metterlo in cattiva luce:

chi per spirito di contraddizione sostiene che i discorsi non sono maestri dei fatti o è sciocco o vi trova qualche vantaggio personale, sciocco, se crede che per indicare ciò che è futuro e oscuro ci sia un mezzo diverso da questo; vi trova qualche vantaggio, se volendo persuadere l'assemblea di qualche cosa disonesta (εἰ βουλόμενός τι αἰσχρὸν πείσαι), non crede di poter parlare bene di ciò che non è bello (εὖ μὲν εἰπεῖν οὐκ ἂν ἡγείται περὶ τοῦ μὴ καλοῦ δύνασθαι), ma *attaccando bene, crede di poter spaventare i contraddittori e gli ascoltatori* (εὖ δὲ διαβαλὼν ἐκπλήξαι ἂν τοὺς τε ἀντεροῦντας καὶ τοὺς ἀκουσομένους). Ma pericolosissimi sono quelli che *prima della sentenza* accusano l'oratore (προσκατηγοροῦντες) di fare un discorso perché è stato corrotto dal denaro. Se, infatti, lanciassero accuse di imperizia (ἀμαθίαν) contro l'avversario, quello che non riesce a persuadere l'assemblea, se ne andrebbe, dopo esser stato considerato sciocco ma non ingiusto, se uno invece è rimproverato di ingiustizia, qualora riesca a persuadere l'assemblea diviene sospetto, e, qualora non vi riesca, è ritenuto oltre che sciocco anche ingiusto (III, 42, 2-3, trad. it F. Ferrari lievemente modificata).

Per comprendere meglio il contrattacco di Diodoto occorre tenere presente che tipo di accuse erano state lanciate da Cleone. In effetti, questi aveva cercato di suscitare diffidenza nei confronti del suo avversario (che non aveva ancora parlato), alludendo sia alle sue abilità oratorie in grado di ingannare il pubblico sia alla possibilità che egli si fosse lasciato corrompere e che parlasse dunque per interesse personale:

Ed è evidente che, *fiducioso della sua eloquenza*, costui si sforzerà di mostrare, contraddicendo, che una deliberazione unanime non è stata presa bene; oppure *convinto dal denaro*, si affaticherà a mostrare il lato specioso del discorso e cercherà di ingannarvi (καὶ δῆλον ὅτι ἢ τῷ λέγειν πιστεύσας τὸ πάνυ δοκοῦν ἀνταποφῆναι ὡς οὐκ ἔγνωσται ἀγωνίσαιτ' ἂν, ἢ κέρδει ἐπαιρόμενος τὸ εὐφρεπὲς τοῦ λόγου ἐκπονήσας παράγειν πειράσεται, 38, 2, trad. it. F. Ferrari).

È dunque questa l'accusa che Diodoto qualifica come *diabole*, un attacco personale sferrato con il solo scopo di indebolire la credibilità dell'avversario, dipingendolo come abile manipolatore

senza scrupoli. Prima di esporre la sua tesi, Diodoto deve provare a dissolvere la diffidenza suscitata contro di lui (un precetto ribadito dai trattati di retorica) e lo fa contrattaccando a sua volta. Più esattamente, Diodoto descrive il tipo di *diabole* di cui si dichiara vittima (quella di parlare perché corrotto dal denaro) come “pericolosissima” chiarendo, con un ragionamento molto arguto, per quale motivo si tratta di una *diabole* così insidiosa, peggiore della semplice accusa di incompetenza.

A ben guardare, però, subito prima di dichiararsi vittima di *diabole*, lo stesso Diodoto aveva mosso contro Cleone un'accusa molto simile, alludendo proprio al fatto che il suo avversario parlasse mosso da interesse personale. La mossa di Diodoto consiste nell'applicazione di un altro dei *topoi* della *diabole* descritti da Aristotele nella sua *Retorica*, quello che prevede di «controattaccare chi attacca (ἄλλος ἐκ τοῦ ἀντιδιαβάλλειν τὸν διαβάλλοντα)» (*Rhet.* 1416a 25), *topos* che può essere a sua volta considerato come un'applicazione alla *diabole* del *topos* più generale che consiglia di «volgere contro l'avversario quel che è stato detto contro di noi» (*Rhet.* 1398a 4-6). Ci troviamo di fronte, dunque, ad un uso sapiente e strategico della nozione di *diabole*: nel dichiararsi vittima di questo pericoloso tipo di attacco personale, e mostrandone tutte le insidie, Diodoto sta in effetti realizzando a sua volta una *diabole*, se vogliamo ancora più subdola nonostante il movente difensivo¹⁰.

Si tratta, come ho già detto, di una strategia molto diffusa nell'oratoria, sia giudiziaria sia politica. È ovvio, d'altra parte, che, dal momento che la *diabole* è considerata come un'azione spregevole (anzi la più spregevole delle mosse oratorie), la prima regola per metterla in atto in modo efficace è non dichiararla come tale. Nessuno direbbe mai esplicitamente di stare *diaballein* qualcun altro, proprio come nessuno direbbe di stare insultando o minacciando qualcuno. Nei termini della teoria degli atti linguistici di Austin, *diaballein* non è un verbo performativo, la *diabole* può essere felicemente realizzata solo se resta nascosta¹¹ o, ancora meglio, se viene spacciata per un altro tipo di atto linguistico (un'accusa fondata, un giusto avvertimento ecc.). Non c'è da stupirsi, dunque, se

¹⁰ Una strategia simile, consistente nel condannare la *diabole* proprio mentre la si sta realizzando, si trova in Lisia, XXX, 7-9, cfr. Carey (2004).

¹¹ Cfr. Pomelli (2012).

sono sempre le vittime (reali o presunte) della *diabole* a fare appello a questa nozione. Per dirla con le parole di Carey: «*diabole* is what you do not what I do» (2004: 4). Le nostre sono sempre accuse fondate, quelle degli altri insidiose calunnie.

5. Voce di popolo

L'esplicita opposizione tra accusa fondata e calunnia è alla base di una delle mosse di contrattacco sferrate da Eschine nella sua orazione *Sui misfatti dell'ambasceria*. Per difendersi dalle accuse infamanti lanciategli dal suo avversario Demostene – accuse giustificate come *pheme* (fama, voce di popolo) – Eschine ribalta l'argomento di Demostene sostenendo che le accuse ricevute sono invece *scophantia*, esplicitamente dichiarata qui “consanguinea” della *diabole*:

Sarei davvero vittima di una terribile ingiustizia se fossi condannato per le accuse di Demostene, che è prosseno dei Tebani ed è il peggiore dei Greci, nonostante mi difendano Focesi e Beoti. Ha osato sostenere che sono messo in trappola dalle mie stesse affermazioni. Dice che, all'epoca del processo contro Timarco, sostenni che la sua fama di depravato (τὴν τῆς πορνείας φήμην) era nota a tutti e citai il grande Esiodo: «nessuna fama (φήμη) svanisce nel nulla se si diffonde tra molti: è dunque una divinità anch'essa». Secondo lui proprio questa Dea viene ora ad accusarmi perché *tutti dicono* (πάντας γὰρ λέγειν) che ho ricevuto soldi da Filippo. Sapete bene, Ateniesi, che tra la fama (φήμη) e la calunnia (συκοφαντία) c'è un abisso. La fama non ha nulla in comune con la *diabole*, la *diabole* ha invece lo stesso sangue della calunnia (φήμη μὲν γὰρ οὐ κοινωνεῖ διαβολῇ, διαβολῇ δὲ ἀδελφόν ἐστι συκοφαντία). Definirò con precisione l'una e l'altra. La fama si ha quando la massa dei cittadini spontaneamente, senza esservi indotta da alcun motivo determinato, parla di qualcosa come di un fatto realmente accaduto (Φήμη μὲν ἐστίν, ὅταν τὸ πλῆθος τῶν πολιτῶν αὐτόματον ἐκ μηδεμιάς προφάσεως λέγῃ τινὰ ὡς γεγενημένην πράξιν); la calunnia si ha invece quando un singolo individuo, dinanzi a molti, lanciando un'accusa in tutte le assemblee e dinanzi al consiglio, attacca qualcuno (συκοφαντία δ' ἐστίν, ὅταν πρὸς τοὺς πολλοὺς εἰς ἀνήρ αιτίαν ἐμβαλῶν, ἔν τε ταῖς ἐκκλησίαις ἀπάσαις πρὸς τε τὴν βουλὴν διαβάλλῃ τινά). La fama (φήμη) è per noi una divinità e celebriamo in suo onore sacrifici pubblici; i calunniatori (συκοφάντες) sono dei malfattori contro cui ricorriamo ai giudizi preliminari. Non confonderemo dunque le cose più nobili con le più vili (143-145, trad. it. A. Natalicchio, parzialmente modificata).

L'operazione di Eschine è chiarissima: le sue accuse sono fondate sulla *pheme*, voce unanime del popolo che parla in modo disinteressato, quelle di Demostene sono invece *sycophantia*, calunnia infamante motivata da interesse personale. La differenza che passa tra l'una è l'altra è niente di meno che la differenza tra una divinità degna di tutti gli onori e un malfattore degno soltanto di essere condannato in tribunale. Il discrimine tra le due è dato proprio dalla loro relazione con la *diabole*, nulla nel primo caso, di stretta parentela nel secondo. Ma la vera questione è proprio questa: chi (e come) traccia questo confine? Che cosa distingue un'accusa legittima da un attacco personale sferrato con il solo scopo di gettare fango sull'avversario?

6. Un'accusa irrilevante?

Una possibile strada – anch'essa, come vedremo, non priva di ostacoli – per provare a rispondere a queste domande ce la indica Aristotele nella sua *Retorica*. Se andiamo a guardare il modo in cui la nozione di *diabole* è trattata nell'opera aristotelica, emerge con chiarezza che a caratterizzare questo tipo di accusa è il suo collocarsi al di fuori del fatto di cui si sta discutendo (ἔξω τοῦ πράγματος)¹². Come è noto, la distinzione περὶ/ἔξω τοῦ πράγματος è una distinzione rilevante per Aristotele. Essa compare sin dall'inizio del trattato, nel contesto della polemica contro gli altri autori di *technai* retoriche. È appunto in questo contesto che troviamo il riferimento alla *diabole*. Questi autori, dice Aristotele:

non dicono nulla a proposito degli entimemi, che sono come il corpo della persuasione (σῶμα τῆς πίστεως), mentre si occupano soprattutto di *ciò che è estraneo all'argomento* (περὶ δὲ τῶν ἔξω τοῦ πράγματος). Infatti, l'attacco personale (διαβολή), la compassione (ἔλεος), l'ira (ὄργη) e simili affezioni dell'anima (πάθη τῆς ψυχῆς), non riguardano l'argomento in questione

¹² L'espressione ἔξω τοῦ πράγματος ("al di fuori del fatto in questione") è tipica dell'oratoria giudiziaria e fa riferimento ad una legge, spesso disattesa, che vietava appunto di parlare ἔξω τοῦ πράγματος nei casi di omicidio (Rambourg, 2010: 67). Anche Aristotele allude a questo divieto (*Rbet.* 1354 a 23) e ad altri simili (1355a 1-2), precisando che nel caso dei discorsi deliberativi non è necessario esplicitarlo perché, essendo coinvolti direttamente nelle decisioni da prendere, «nelle assemblee sono i giudici stessi a guardarsi da questo in misura sufficiente» (*Rbet.* 1355a 3).

(οὐ περὶ τοῦ πράγματος) *ma sono rivolte al giudice* (πρὸς τὸν δικαστήν) (*Rhet.* 1354a 14-18).

L'opposizione è chiara: da un lato, ciò che è relativo al fatto (πρᾶγμα), dall'altro, ciò che si riferisce al giudice (δικαστής). La *diabole* è dunque una forma di appello al giudice ed è strettamente associata ad emozioni come la pietà e l'ira (che sono appunto le due tipiche emozioni che si cerca di suscitare nell'uditorio che deve emettere un giudizio). Questa associazione tra *diabole* e *pathe* ha un carattere tradizionale¹³, ma bisogna stare attenti, soprattutto nel contesto aristotelico, a non identificare le due nozioni. Per meglio comprendere la loro relazione può essere utile ricordare che la parola *diabole* può indicare tanto l'azione compiuta (l'attacco all'avversario) quanto il suo risultato e dunque il pregiudizio o la diffidenza suscitata nell'uditorio. È soprattutto rispetto a questa seconda accezione che la *diabole* può essere associata ai *pathe*¹⁴. Per esempio, uno dei modi in cui è possibile realizzare la *diabole* è dipingere l'avversario come una persona malvagia, suscitando così ira nei suoi confronti. O ancora, come lo stesso Aristotele dice nel contesto dell'analisi di odio e inimicizia (*Rhet.* II, 4), la *diabole*, insieme all'ira e al dispetto, è una delle cause che producono inimicizia. *Diabole* e reazione emotiva sono dunque associate ma non identiche.

Dal punto di vista aristotelico, c'è un'ulteriore importante ragione che impedisce di identificare la *diabole* con i *pathe*, una ragione che riguarda proprio la relazione con il *pragma*, l'argomento di cui si discute. Mentre, infatti, i *pathe*, in quanto prove interne alla *techne* (ἐντεχνονίστες), possono anche essere pertinenti rispetto al *pragma*, Aristotele esclude questa possibilità per la *diabole* (Rambourg, 2010: 71) che è, e rimane sempre, uno degli espedienti (ιατροεῦματα, cfr. 1415 a 26-31), magari utili, nelle mani dell'oratore, ma mai una prova (πίστις) in senso proprio.

A caratterizzare la *diabole* per Aristotele sembra, dunque, in primo luogo proprio il fatto di essere sempre esterna all'argomento in

¹³ Il legame tra *diabole* e *pathe* era un legame tradizionale. Già Platone nel *Fedro* attribuisce al retore Trasimaco sia la capacità di suscitare emozioni (soprattutto l'ira e il suo opposto) sia quella di creare e dissolvere *diabolai*. Un'analogia associazione tra *diabole* e ira si trova, per citare solo un altro esempio, in Antiph. V, 71-72, cfr. Rambourg (2010: 69) e Carey (2004).

¹⁴ Cfr. Rambourg, (2010: 66)

questione (ἔξω τοῦ πράγματος). Sembra allora che un criterio per distinguere la *diabole* da una semplice accusa possa essere la sua rilevanza rispetto all'argomento di cui si discute. Secondo Rambourg, si tratterebbe di un criterio "tecnico e oggettivo" (2010: 68).

Ora, sebbene la questione della rilevanza di un argomento sia indubbiamente una questione centrale nella retorica aristotelica – e più in generale nella prassi giudiziaria dell'epoca¹⁵ –, siamo così sicuri di avere davvero a che fare con un criterio "oggettivo"? In molti casi, infatti, è proprio la stessa pertinenza ad essere oggetto di discussione. Riconsideriamo per esempio uno dei casi visti prima, quello di Diodoto e Cleone. È vero che, da un certo punto di vista, l'accusa di essere un manipolatore corrotto non riguarda direttamente la questione in gioco, decidere le sorti dei Mitilenesi, ma mira unicamente a distruggere preventivamente la credibilità di Diodoto. Eppure, è sempre Aristotele a dirlo, soprattutto quando sono in gioco questioni intrinsecamente discutibili – ed è questo il caso – l'*ethos* del parlante, la sua affidabilità, «rappresenta la prova più forte (cfr. *Rhet.* 1356 a 13). La *diabole* consiste, come abbiamo visto, proprio in un attacco all'*ethos* del parlante. Generalmente, infatti, essa viene realizzata dipingendo l'avversario o come un'incompetente, o come un'immorale corrotto o, infine, come una persona mossa da interesse personale e indifferente al bene della comunità. Si tratta esattamente dei contrari di quelle che Aristotele considera le tre "virtù dell'oratore" che riguardano, come è noto (cfr. *Rhet.* 1378b 8), proprio la sfera della competenza (φρόνησις), della correttezza morale (ἀρετή) e dell'atteggiamento nei confronti dell'uditorio (ἔυνοια). È dunque provando a demolire proprio questi tre aspetti della personalità del parlante che si cerca di realizzare una *diabole*.

Il forte nesso tra *diabole* ed *ethos* compare anche nella spiegazione di uno dei *topoi* della *diabole* che abbiamo già incontrato, quello consistente nel «controattaccare chi attacca (ἀντιδιαβάλλειν τὸν διαβάλλοντα)» (*Rhet.* 1416a 25). Per spiegare la ragione dell'efficacia di questo *topos*, Aristotele fa, infatti, riferimento proprio alla nozione di affidabilità dicendo che bisogna dire che sarebbe «assurdo, se lui è inaffidabile, che siano affidabili i suoi discorsi (ἄτοπον γὰρ εἰ ὅς αὐτὸς ἄπιστος, οἱ τούτου λόγοι ἔσονται πιστοί)» (1416 a 25-26). Affidabilità del parlante e affidabilità del

¹⁵ Cfr. Rhodes (2004).

discorso vengono così ad essere strettamente connesse tra loro fino a diventare due facce della stessa medaglia.

Non è così facile, dunque, liquidare un attacco alla credibilità facendo semplicemente appello alla sua non rilevanza. Certo, da un punto di vista strettamente logico, Diodoto potrebbe sostenere una tesi giusta anche se fosse l'uomo più spregevole e corrotto della terra. Ma non è così che funziona la persuasione umana. Per la sua stessa natura, infatti, il discorso persuasivo è sempre caratterizzato da incertezza, le questioni cui esso si riferisce ammettono sempre almeno due posizioni (*Rbet.* 1357a 1-7). A maggior ragione poi, quando ad essere in gioco non è una semplice opzione teorica tra due tesi opposte, ma la necessità di fare una scelta pratica, di prendere decisioni per agire sul mondo, considerazioni relative all'affidabilità del parlante sono inevitabili e non necessariamente irrazionali (*Rbet.* 1377b 6-15)¹⁶. Non si deve dimenticare, infatti, che la scelta umana per Aristotele coinvolge sempre, e per principio, non solo il *logos*, ma anche il desiderio (*DA*, 432 a 21-24; *EN*, 1139b 4-5).

Se le cose stanno così, dunque, non è facile sbarazzarsi della *diabole* perché essa mette in gioco, in un modo o nell'altro, due componenti essenziali del discorso persuasivo agli occhi di Aristotele: il *pathos* (la risonanza emotiva suscitata nell'uditorio) e l'*ethos* (la credibilità del parlante). È probabilmente per questa ragione che Aristotele, nonostante la diffidenza verso questo espediente, dedica comunque una sezione della *Retorica* alla *diabole* e ai suoi *topoi*. La trattazione, in perfetta continuità con la tradizione precedente e coeva che condivide la stessa diffidenza – viene giustificata con uno scopo difensivo: bisogna imparare a difendersi da questa pericolosa forma di attacco personale, non ad usarla. Non è un caso che tale trattazione si trovi, proprio come accade nella *Rhetorica ad Alexandrum* (1436b 38-1438a 1)¹⁷, all'interno dell'analisi del

¹⁶ Sul ruolo della fiducia nel *Retorica* aristotelica cfr. Di Piazza (2012).

¹⁷ La trattazione della *diabole* nella *Rhetorica ad Alexandrum* è condotta con metodo e con criteri diversi da quelli aristotelici. Non è possibile qui analizzarla nel dettaglio, mi limito unicamente a ricordare che la principale differenza consiste nella presenza, nella *Rb. ad Al.*, di una distinzione tra tipi differenti di *diabole*, a seconda se essa derivi dal parlante, dall'argomento o dal discorso (*Rbet. Alex.* 1436b 38-40). Al di là delle differenze, tuttavia, dai due trattati emerge un'idea sostanzialmente coerente della *diabole* come un'insidiosa strategia di attacco personale preventivo contro l'avversario, un'idea che – lo abbiamo visto – era d'altra parte già diffusa nella pratica oratoria del

proemio, perché è all'inizio del discorso che si deve dissolvere la *diabole* di cui, a torto o a ragione, si ritiene di essere vittime. Eppure, se si legge tra le righe, non è difficile trovare anche suggerimenti, in qualche caso espliciti, su come costruire una *diabole* e non solo su come demolirla. Alcuni dei *topoi*, per esempio, sono esplicitamente dichiarati da Aristotele utili non solo per chi si difende ma anche per chi attacca (1416b 5-16). E infine, lo abbiamo già visto, gli stessi *topoi* difensivi possono nascondere in realtà una mossa di contrattacco, una forma di *diabole* di secondo grado non meno insidiosa di quella da cui ci si sta difendendo.

Attacco personale che mette la vittima con le spalle al muro, la macchina del fango è un'arma particolarmente subdola e non solo perché, come un boomerang, essa può ritorcersi contro chi l'ha messa in moto. Dichiararsi vittime di questa perversa mossa offensiva può, infatti, essere a sua volta una strategia per sottrarsi al dovere di difendersi, provando invece a mettere in cattiva luce l'accusatore. Sostenere che un'accusa ricevuta è una *diabole* lanciata in mala fede può essere nient'altro che un tentativo di non rispondere all'accusa, di tagliare alla radice ogni possibilità di confronto ponendosi, di fatto, al di sopra di ogni possibile critica. In modo analogo a chi sferra un attacco personale non pertinente all'argomento (ἔξω τοῦ πρῶτου) con il solo scopo di creare (o sfruttare) un pregiudizio, anche chi se ne dichiara vittima in via preventiva rischia di uscire fuori dal *pragma*, dalla questione di cui si sta discutendo.

Un'arma davvero pericolosa, dunque, affilata da entrambe le parti e assai difficile da maneggiare. Come difendersene? Come stabilire se le accuse lanciate da Demostene contro Eschine sono *pheme* o *sycophantia*? In assenza di un criterio esterno e non volendosi rassegnare all'idea, certo scoraggiante, che tutti i discorsi siano sullo stesso piano, non resta, credo, che una sola via: quella del confronto e della discussione critica, il più possibile consapevole delle trappole in cui è possibile imbattersi. È una via tutta interna all'orizzonte del discorso persuasivo e pertanto senza certezze. Una via pericolosa in cui i viandanti si assumono tutti i rischi di un percorso che può essere tracciato soltanto lungo il cammino.

tempo. In entrambi i trattati l'analisi è condotta principalmente dal punto di vista di chi deve difendersi da una (reale o presunta) *diabole* anche se non mancano suggerimenti, più o meno espliciti, su come realizzarla (cfr. Piazza, 2014).

Riferimenti bibliografici

- Angenot, M.
2010, «La pensée conspiratoire. Une histoire dialectique et rhétorique», in E. Danblon - L. Nicolas L. (a cura di), *Lés rhétoriques de la conspiration*, Paris, CNRS éditions, pp. 25-42.
- Aristotele
1959, *Rhet. Ars Rhetorica*, Recognovit brevique adnotazione critica instruit W.D. Ross, Oxford, Clarendon Press.
- Carey, C.
2004, «The Rhetoric of Diabole», in *The Interface Between Philosophy and Rhetoric in Classical Athens - an International Conference Organized by the University of Crete, Rethymno, Greece*, <http://www.fks.uoc.gr/conferences/InterfaceOct2004/Carey.pdf>
- D'Avanzo, G.
2009, «La macchina del fango», in *La Repubblica*, 27/10/2009.
- Di Piazza, S.
2012, «Fiducia e argomentazione. Una prospettiva aristotelica», in *RIFL (Rivista Italiana di Filosofia del Linguaggio)*, vol. 6, n. 3, pp. 41-52.
- Erodoto
1996, *Le Storie di Erodoto*, a cura di A. Colonna e F. Bevilacqua, Torino, UTET.
- Eschine
1998, *Orazioni. Contro Timarco. Sui misfatti dell'ambasceria*, Introduzione, traduzione e note di A. Natalicchio, Milano, Rizzoli.
- Freud S.
1979, *Il motto di spirito e altri scritti. O.S.F. 4*, Torino, Bollati Boringhieri, (ed. orig. *Der Witz und seine Beziehung zum Unbewussten*, Leipzig und Wien, Franz Deuticke, 1905).
- Lee, L.M.
1978, «Slander (*diabole*) in Herodotus 7. 10. and Pindar, Pythian 2, 76», in *Hermes*, CVI, pp. 279-283.
- Montanari, F.
2004, *Vocabolario della lingua greca*, Torino, Loescher (I ed. 1995).
- Piazza, F.
2014, «*Diabole*: the Personal Attack in Ancient Greek Rhetoric», in *Papers on Rhetoric*, vol. XII, pp. 193-207.
- Pomelli, R.
2009, «Ippia: la calunnia e la città», in *Annali On Line Lettere Università di Ferrara*, vol. 1, pp. 104-123.

2012, «Triangolazione *diabolica* e terzietà nella greca antica», in *RIFL (Rivista italiana di Filosofia del linguaggio)*, vol. 6, n. 3, pp. 95-107.

Pseudo-Aristote

2002, *Rhétorique à Alexandre*, texte établie et traduit par P. Chiron, Paris, Les Belles Lettres.

Rambourg, C.

2010, «Aristote et le dénigrement. Analyse des rapports entre la théorie rhétorique et la diabolé», in L. Albert - L. Nicolas (a cura di), *Polémique et rhétorique de l'antiquité à nos jours*, Bruxelles, De Boeck Duculot, pp. 65-77.

Rhodes, P.J.

2004, «Keeping to the point», in H.M. Harris - L. Rubistein (eds.), *The Law and the Courts in Ancient Greece*, London, Duckworth, pp. 137-158.

Saviano, R.

2011, «Così si combatte il fango», in *La Repubblica*, 12/04/2011.

Tucidide

1985, *La guerra del Peloponneso*, traduzione a cura di F. Ferrari, bibliografia e note di G. Daverio Rocchi, Milano, Rizzoli.

Un caso limite di persuasione

Strategie argomentative in *Metafisica Gamma*

Salvatore Di Piazza*

Abstract: Starting with an analysis of book IV of Aristotle's *Metaphysics*, the article aims to provide some insights concerning how the persuasive processes work according to the Aristotelian perspective. Indeed, the philosopher's defense of the principle of non-contradiction seems to be a very interesting case-study for analyzing, on the one hand, the relationship between persuasion, demonstration and violence; and on the other, more generally, the role of persuasion in Aristotelian anthropology.

Keywords: Aristotle, Persuasion, Principle of Non-Contradiction, Violence.

0. Introduzione

Il libro *Gamma* della *Metafisica* di Aristotele è stato oggetto di numerosi studi più o meno recenti¹. È il libro in cui viene enunciato e strenuamente difeso quello che la tradizione successiva chiamerà «principio di non contraddizione», che costituisce la pietra angolare, da un punto di vista logico-metafisico, su cui Aristotele costruisce il suo impianto filosofico. Non è un caso, del resto, che la maggior parte delle analisi ha riguardato prevalentemente proprio la natura di fondamento logico e/o metafisico del principio stesso. Il taglio che proponiamo nelle pagine che seguono è differente. Non ci occuperemo di validità e limiti logici del principio e neppure della questione del fondamento ontologico. Non rientra nei nostri interessi neppure ricostruire storicamente ed individuare i contestatori (reali o ipotetici) del principio di non contraddizione,

* Università di Palermo. E-mail: salvatore.dipiazza@unipa.it

¹ Tra gli altri: Barnes (1969); Berti (2002); Cassin (1997); Cassin (1990); Casula (1970); Cohen (1986); Flannery (2009); Gottlieb (1994); Lukasiewicz (1910); Severino (1959); Vigna (2000).

questione che ha, ovviamente, una sua importanza, ma non in maniera specifica nel caso della nostra indagine². Infatti, nella nostra analisi cercheremo di vedere, piuttosto, quali spunti è possibile trarre in merito al funzionamento dei processi persuasivi, in particolare relativamente al rapporto tra persuasione, evidenza e dimostrazione, in situazioni, come quella di *Metafisica Gamma*, in cui qualcuno rifiuta di accettare ciò che per l'interlocutore dovrebbe essere incontestabile. Non sono tanto, quindi, i contro-argomenti degli oppositori del principio che ci interessano, quanto piuttosto l'insieme delle strategie attuate da Aristotele, anche alla luce delle sue teorie sulla persuasione elaborate in diverse parti del *Corpus*.

Il libro *Gamma*, infatti, è anche questo: un interessante caso di studio del fenomeno della persuasione, peculiare ed emblematico. Meglio ancora, si tratta di un caso limite di persuasione. Aristotele, infatti, si trova ad argomentare a favore di un principio che egli ritiene essere il più sicuro di tutti (βεβαιωτάτη ἀρχή) ed il più noto (γνωριμωτάτη). E ciò nonostante, ha di fronte interlocutori, come detto, reali o ipotetici, che mettono (o potrebbero mettere) in discussione la validità di tale principio. La sfida è doppiamente interessante: si deve persuadere di qualcosa che non dovrebbe poter essere negato e invece è negato; ci si trova di fronte (concretamente o ipoteticamente) a qualcuno che continua a rifiutare la persuasione.

Per un verso, «a leggere il libro *Gamma* della *Metafisica* senza la necessaria attenzione si rimane stupiti. Il problema sembra non sussistere e Aristotele appare impegnato in una battaglia piuttosto curiosa» (Mazzeo, 2009: 16). In realtà si capisce come in gioco ci sia qualcosa di estremamente importante, che si intreccia con il fenomeno della persuasione, «è come se nella discussione sul PNC non fosse a repentaglio la possibilità di averla vinta e di avere ragione, ma fosse messa a tema, innanzitutto, la possibilità di *diventare o restare umani*» (ivi, 19)³.

L'analisi aristotelica del principio di non contraddizione rappresenta, infatti, un luogo di analisi estremamente interessante per chi

² Su questo punto si veda, per esempio, Berti (1981).

³ Quanto appena detto potrebbe ricordare l'accusa di *apraxia* o *anenergesia* che gli Stoici muovevano agli scettici, ma in realtà qui la questione è differente. Il negatore del principio di non contraddizione non viene accusato di *inazione* o *quietismo*, ma di qualcosa di ancor più radicale, ovvero dell'impossibilità di comportarsi in maniera *pienamente* umana.

è interessato al fenomeno della persuasione da un punto di vista antropologico, perché pone una serie di interrogativi tutti strettamente intrecciati tra di loro. In particolare il problema di fronteggiare l'ostinata opposizione dell'interlocutore: di fronte a chi si oppone a ciò che noi riteniamo essere evidente, perché non ne vede (o si rifiuta di vederne) l'evidenza, quali sono gli strumenti a nostra disposizione per provare ad essere persuasivi? Ed ancora: perfino nel caso del principio di non contraddizione, è l'accettazione di tale principio davvero ineluttabilmente necessaria? Se sì, quanta violenza c'è in questa necessità? Se no, invece, vale allora quanto dice Aristotele stesso in un altro contesto, che «noi ci persuadiamo quando *noi stessi* ammettiamo che qualcosa sia stato argomentato» o, meglio, ben argomentato (*Retorica*, 1355a 5-6)? Oltre a questi, emergono altri interrogativi estremamente interessanti: fino a che punto è lecito chiedere una dimostrazione al fine di essere persuasi di qualcosa? E ancora, qual è il legame tra l'esigenza di dimostrazione e la *paideia*, dal momento che Aristotele qui, come in altri passi, collega i due aspetti? Facendo interagire il libro *Gamma* con altri passi del *Corpus* aristotelico più specificamente dedicati alla questione della persuasione cercheremo di dare alcune risposte a tali questioni.

1. *L'oggetto di Metafisica Gamma*

La questione in gioco in *Metafisica Gamma*, almeno nelle parole di Aristotele, è la ricerca delle cause prime di ciò che è in quanto è (1003a 31-32) ovvero lo studio degli assiomi (1005a 33-35). La prima precisazione che Aristotele fa è che spetta al filosofo occuparsi di tali questioni:

È evidente, dunque, che è compito del filosofo e di colui che specula intorno alla sostanza tutta e alla natura di essa, far indagine anche intorno ai principi dei sillogismi. Colui che, in qualsiasi genere di cose, possiede la conoscenza più elevata, deve essere in grado di dire quali sono i principi più sicuri dell'oggetto di cui fa indagine; di conseguenza, anche colui che possiede la conoscenza degli esseri in quanto esseri, deve poter dire quali sono i principi più sicuri di tutti gli esseri. Costui è il filosofo (1005b 5-11)⁴.

⁴ Ove non diversamente specificato, le traduzioni di *Metafisica Gamma* sono di

Dopo questo chiarimento metodologico, nella ricerca del principio più saldo di tutti, Aristotele presenta quello che prenderà il nome di «principio di non contraddizione». Tale principio viene enunciato con diverse formulazioni, simili ma non identiche tra di loro⁵:

E il principio più sicuro di tutti è quello intorno al quale è impossibile cadere in errore: questo principio deve essere il principio più noto (infatti, tutti cadono in errore circa le cose che non sono note) e deve essere un principio non ipotetico (1005b 11-14);

È impossibile che la stessa cosa, ad un tempo, appartenga e non appartenga a una medesima cosa, secondo lo stesso rispetto (e si aggiungano pure anche tutte le altre determinazioni che si possono aggiungere, al fine di evitare difficoltà di indole dialettica). È questo il più sicuro di tutti i principi: esso, infatti, possiede quei caratteri sopra precisati. Infatti, è impossibile a chicchessia di ammettere [ὑπολαμβάνειν] che una stessa cosa sia e non sia, come, secondo alcuni, avrebbe detto Eraclito. In effetti, non è necessario che uno ammetta [ὑπολαμβάνειν] veramente tutto ciò che dice [...]. È evidente che è impossibile, ad un tempo, che la stessa persona ammetta [ὑπολαμβάνειν] veramente che una stessa cosa esista e, anche, che non esista [...]. Pertanto, tutti coloro che dimostrano qualcosa si rifanno a questa nozione ultima, perché essa, per sua natura, costruisce il principio di tutti gli assiomi (1005b 19-34)⁶;

Che, dunque, la nozione più salda di tutte sia questa: che le affermazioni contraddittorie non possono essere vere insieme (1011b 13-14).

Una volta enunciato il principio, Aristotele si pone il problema di (di)mostrarne la natura di principio primo attraverso quella che ai suoi occhi è l'unico tipo di dimostrazione possibile, la confutazione dell'avversario che vorrebbe negare il principio stesso. Sorge a questo punto la prima delle questioni centrali che ci interessano, quello della liceità della dimostrazione del principio o, se si vuole, del ruolo che la dimostrazione può svolgere in un processo persuasivo.

Giovanni Reale (Aristotele, *Metafisica*, Milano, Rusconi, 1993). In alcuni casi abbiamo fatto delle modifiche alle traduzioni utilizzate, in altri casi – in particolare per altre opere – abbiamo preferito traduzioni nostre, al fine di fare emergere sfumature di significato congeniali alla nostra argomentazione, che nelle traduzioni più diffuse non emergono.

⁵ Sulle diverse formulazioni del principio si veda Lukasiewicz (1910).

⁶ Traduzione di G. Reale leggermente modificata.

2. Paideia e umanità

Nel presentare i negatori del principio di non contraddizione Aristotele sancisce un interessante legame tra la richiesta di dimostrazione e l'assenza di *paideia*:

Ci sono alcuni, come abbiamo detto, i quali affermano che la stessa cosa può essere e non essere e, anche, che questo ammettono [ὑπολαμβάνειν]. Ragionano in tale modo anche molti dei filosofi naturalisti. Noi, invece, abbiamo stabilito che è impossibile che una stessa cosa, nello stesso tempo, sia e non sia; e, in base a questa impossibilità, abbiamo mostrato che questo è il più sicuro di tutti i principi. Ora, alcuni ritengono, per *apaideusia*, che anche questo principio debba essere dimostrato: infatti, è *apaideusia* il non sapere di quali cose si debba ricercare una dimostrazione e di quali, invece, non si debba ricercare. Infatti, in generale, è impossibile che ci sia dimostrazione di tutto: in tal caso si procederebbe all'infinito, e in questo modo, per conseguenza, non ci sarebbe affatto dimostrazione. Se, dunque, di alcune cose non si deve ricercare una dimostrazione, essi non potrebbero, certo, indicare altro principio che più di questo non abbia bisogno di dimostrazione (1005b 35-1006a 11)⁷.

Il fatto che, come ammonisce Aristotele, non si debba pretendere di tutto una dimostrazione può avere due significati strettamente connessi: (1) ci sono argomenti di cui non si devono pretendere dimostrazioni perché sono auto-evidenti e, in un certo senso, primitivi; (2) ci sono ambiti nei quali la dimostrazione non è possibile, ma per i quali esistono altre tipologie di approccio argomentativo. Il principio di non contraddizione rientra ovviamente nella prima casistica ed il non saper riconoscere la specificità di questi casi è sintomo, come detto, di mancanza di *paideia*. È la *paideia*, dunque, il primo argine per chi pretende la dimostrazione per essere persuaso del principio.

Questo riferimento alla *paideia* come una sorta di vincolo argomentativo si può comprendere con maggiore pienezza se guardiamo ad altri passi di opere aristoteliche in cui il concetto ricorre, in particolare in alcuni luoghi chiave dal punto di vista metodologico ed epistemologico. Pensiamo, per esempio, ad un altro passaggio celebre, quello delle prime pagine dell'*Etica Nicomachea* in cui retorica e matematica vengono posti come modelli esemplificativi di due tipologie di indagine:

⁷ Traduzione di G. Reale leggermente modificata.

Avremo detto abbastanza se avremo dato chiarimenti in maniera conforme alla materia trattata. Bisogna ricercare l'esattezza, infatti, non allo stesso modo in tutti i discorsi. [...] Si deve essere soddisfatti, dunque, quando si parla di questioni e premesse di tal genere, che la verità si mostri in maniera approssimativa e a grandi linee e che, quando si parla di questioni *per lo più* e di premesse di tal genere, anche le conclusioni siano di tal genere. [...] Infatti, è proprio della persona con *paideia* ricercare in ciascun genere di cose l'esattezza in quella misura in cui lo ammette la natura della cosa; sembra, infatti, lo stesso accettare che un matematico faccia appello a discorsi persuasivi e richiedere ad un retore delle dimostrazioni (*Etica Nicomachea*, 1094b 11-28)⁸.

Aristotele, qui, non dice soltanto che non è possibile richiedere a discipline che trattano di questioni «per lo più»⁹ (di cui la retorica è esempio emblematico) un grado di esattezza maggiore rispetto a quello che tali discipline possono consentire, ma aggiunge che il solo tentare di fare ciò è tipico di chi non possiede *paideia*. Anche in questo caso non crediamo che il riferimento alla *paideia* sia accidentale: il fatto che Aristotele definisca *pepaideumenos* colui che è capace di cogliere il metodo adeguato a ciascuna oggetto di indagine, infatti, deve essere connesso all'importanza che ha il concetto stesso di *paideia* presso i Greci. Per cogliere la forza di questa affermazione, come di quella della *Metafisica*, può essere utile analizzare altri passi analoghi in cui compare la nozione di *paideia*. Si veda, per esempio, questo passo tratto anch'esso dalla *Metafisica*:

Dunque, alcuni non danno retta a quelli che parlano, se non si parla in termini matematici, mentre altri se non si parla per esempi. [...] Alcuni vogliono tutto con rigore, mentre ad altri il rigore dà fastidio. [...] Infatti bisogna avere *paideia* su come ogni cosa debba essere dimostrata (*ἀποδεικτέον*). [...] E non bisogna esigere in tutte le cose l'esattezza matematica, ma in quelle che non hanno materia (*Metafisica*, 995a 5-17)¹⁰.

Un'altra occorrenza la troviamo nell'*Etica Eudemia* in cui Aristotele affronta la questione del metodo sotto un'angolatura leggermente differente. Il passo in questione è quello in cui lo Stagirita critica coloro i quali non sono in grado di utilizzare *logoi*

⁸ Traduzione nostra.

⁹ Sulla nozione aristotelica di «per lo più», come categoria riferita ad oggetti di indagine caratterizzati da regolarità e variabilità ci permettiamo di rimandare a Di Piazza (2011) ed alla bibliografia ivi citata.

¹⁰ Traduzione nostra.

adeguati ai *pragmata* ed attribuisce questo errore di valutazione all'*apaideusia*, di cui fornisce una definizione esplicita:

È, infatti, *apaideusia* il non essere in grado di giudicare, in ogni questione (*pragma*), i *logoi* propri della questione e quelli estranei (*Etica Eudemia*, 1217a 8-10)¹¹.

Ed ancora, nel *De partibus animalium*, un'altra occorrenza di *paideia* che ha a che fare con i metodi da seguire nelle indagini filosofiche e non solo:

È tipico di chi ha *paideia* il saper distinguere in una maniera che dimostra perspicacia (*εὐστοχία*) ciò che è stato detto o non detto propriamente da chi fa un'esposizione (*De partibus animalium*, 639a 5-7)¹².

Tutte queste occorrenze di *paideia* appaiono collegate tra di loro ed il comune denominatore sembra essere il fatto che «in generale la *paideia* mette qualcuno nelle condizioni di potere giudicare se i corretti metodi nel procedere e nell'argomentare vengono rispettati quando si prova a raggiungere una conclusione in una disciplina» (George, 1993: 317).

Cassin legge il riferimento alla *paideia* secondo una chiave che ci pare minimizzi la sua portata reale, ovvero come ignoranza di altri testi, gli *Analitici*, nello specifico, la cui lettura, invece, basterebbe a non pretendere sempre le dimostrazioni:

Aristotele stesso non stabilisce subito che del principio non si può dare dimostrazione? Esistono di ciò due ragioni complementari. La prima è formale: si tratta del primo principio, di modo che *solo alcuni male istruiti – alcuni che ignorano gli Analitici – possono reclamare una dimostrazione per tutto* [...]. La seconda ragione tiene conto del contenuto stesso: poiché il principio stabilisce di evitare la contraddizione, colui che cerca di dimostrarlo è costretto a superporlo in maniera più o meno evidente (Cassin, 1997: 15, corsivo nostro).

Se pensiamo, però, alla complessità del termine *paideia* ed alla portata concettuale che esso possiede, ne risulta che questa caratteristica essenziale del *pepaideumenos*, il non pretendere sempre e necessariamente la dimostrazione e, quindi, il saper adattare il metodo all'oggetto di analisi, debba essere letta in una più ampia ottica antropologica. L'*apaideusia*, infatti, come è stato giustamente notato,

¹¹ Traduzione nostra.

¹² Traduzione nostra.

«non è stupidità, assurdità, errore logico, neppure ostinazione. È l'assenza di *paideia*, l'educazione con pratica e precetti che inizia un giovane greco alle modalità della sua comunità; la parola è usualmente tradotta con 'acculturazione' o 'educazione morale'. Caratterizzata dall'*apaideusia* è, per esempio, la condizione dei Ciclopi (Euripide, *Cicl.* 493), creature umanoidi che vivono isolate dalla comunità umana» (Nussbaum, 1996: 252). In un certo senso si potrebbe dire, dunque, che, in generale, chi non ha *paideia* si trova ai margini della comunità, non è pienamente *zoon politikon*, con tutto ciò che questa condizione determina nel pensiero aristotelico. Detto in altri termini, l'*apaideusia* si configura come «l'assenza di una sorta di coscienza sociale ed interpersonale. [...] Talora, in associazione con parole che significano 'rozzo' o 'rude', denota un più attivo rifiuto dei costumi» (Nussbaum, 1996: 480-481).

Ciò che ci preme sottolineare su questo punto è che Aristotele debba ricorrere alla nozione di *paideia* come arma per disinnescare colui il quale, in questo caso, non si persuade se non ha la dimostrazione del principio¹³. Si tratta, in fondo, di una difesa della validità del principio (che è valido, appunto, anche senza che se ne dia o possa dare dimostrazione) che prescinde da questioni strettamente logiche (Cozzo, 2001: 129), ma che si affida ad un vincolo più genericamente antropologico, in senso lato: se non si accetta il principio perché se ne pretende la dimostrazione, in ultima analisi, ci si pone fuori dalla comunità degli abitanti della *polis*. Non sarà, come vedremo di seguito, l'unico caso nel libro *Gamma* in cui, in questo caso indirettamente attraverso la nozione di *paideia*, chi si rifiuta di lasciarsi persuadere della validità del principio viene accusato di mettere tra parentesi la sua «umanità».

Ecco, infatti, che dopo avere chiarito che la dimostrazione non è

¹³ Come è stato notato, «l'accusa di *apaideusia* sembra per certi versi togliere drasticamente spazio di movimento alla filosofia, bloccando proprio quel domandare nel quale si esprime nel suo diritto incondizionato la libertà del pensiero, ed emarginando chi non sta alle regole dell'argomentazione. Tuttavia già il richiamo alla *paideia* impegna in realtà un cammino peculiare dell'indagine filosofica sui principi [...]. Il risalire a un tale «principio per natura» [il principio di non contraddizione] è appunto quello che nella filosofia prima diventa contenuto di una *paideia* [...]. La *paideia* è un certo modo del sapere «formato all'intero», tale da rendere l'uomo «colto» «critico, per così dire, su tutto» (Samonà, 2014: 204-206). Non si tratta quindi di una sospensione della prospettiva filosofica, quanto piuttosto l'esaltazione di una filosofia pienamente umana.

condizione necessaria alla persuasione e che è segno di *apeideusia* pretenderla in ogni cosa, Aristotele fa comunque uno sforzo provando a fornire una peculiare dimostrazione del principio, la dimostrazione confutatoria, l'*elenchos*, valida però ad una condizione:

Tuttavia, anche per questo principio, si può dimostrare l'impossibilità in parola, per via di confutazione: a patto, però, che l'avversario dica qualcosa. Se, invece, l'avversario non dice nulla, allora è ridicolo cercare una argomentazione da opporre contro chi non dice nulla, in quanto, appunto, non dice nulla: costui, in quanto tale, sarebbe simile ad una pianta [...]. Il punto di partenza [...] non consiste nell'esigere che l'avversario dica che qualcosa o è, oppure che non è (egli, infatti, potrebbe subito obiettare che questo è già un ammettere ciò che si vuol provare), ma che dica qualcosa che abbia un significato e per lui e per gli altri; e questo è pur necessario, se egli intende dire qualcosa (1006a 11-22).

Nel passo precedente, il riferimento alla mancanza di *paideia*, tipica dell'uomo-cittadino, permetteva ad Aristotele di mostrare che l'interlocutore che esige la dimostrazione si pone oltre il recinto degli umani *tout court*. Nel passo in questione la stessa sorte tocca ad un altro negatore radicale del principio, colui il quale non parla per non dare prova della sua violazione del principio: anche in questo caso ci troviamo di fronte ad un uomo non pienamente umano, analogo piuttosto, ad una pianta, perché uomo senza *logos*¹⁴. Affinché si possa condurre la dimostrazione confutatoria è necessario che l'interlocutore che pretende di negare il principio, dica qualcosa, significhi qualcosa, altrimenti si comporterebbe alla stessa stregua di un vegetale¹⁵.

¹⁴ Franco Lo Piparo (2003: 33) ha mostrato come nell'architettura teorica di Aristotele il *logos*, il linguaggio, sia uno dei tre vertici, insieme a *polis* (città) ed *eudaimonia* (felicità) di quello che egli chiama triangolo antropocognitivo, in cui si riassume «la specie-specificità dell'uomo».

¹⁵ Una precisazione si rende necessaria. La possibilità della confutazione del negatore del principio non è affatto legata ad una concezione, per così dire, referenzialista del *logos*, in base alla quale il dire qualcosa implicherebbe il dare un valore ontologico-veritativo all'espressione detta. Come visto nel passo appena citato, Aristotele non chiede all'interlocutore di fare un'asserzione impegnandosi sulla verità di ciò che dice, ma semplicemente di dire qualcosa, di significare qualcosa. Si ricordi, del resto, che la formulazione del principio di non contraddizione contempla anche la dimensione del tempo: l'impossibilità che si sostenga che lo stesso è e non è *nello stesso tempo* (ἄμα). In fin dei conti si tratta di una richiesta estremamente minimalista che non presuppone affatto un impianto di referenzialità rigida e forte a sostegno.

In un certo senso «il congedo aristotelico da colui che è «simile a una pianta» appare sbrigativo» (Sesta, 2010: 59), soprattutto se si considera con quale sottigliezza porta avanti la confutazione di chi invece accetta di parlare e significare. È in fondo un modo per sottolineare che senza la cooperazione dell'interlocutore il processo di persuasione non può neppure partire, non può neppure provare a realizzarsi. L'impossibilità/rifiuto di essere persuasi (o meglio ancora, di essere messi nella condizione di essere persuasi), se si vuole, diventa tratto distintivo, quindi, di un uomo non veramente umano. E tutto ciò emerge in maniera estremamente forte nel caso del principio che, invece, dovrebbe persuadere tutti e mettere d'accordo tutti, per la sua evidenza ed universalità.

C'è ancora un terzo caso in cui il rifiuto del principio è strettamente connesso ad una condizione di non-umanità. Aristotele si riferisce a coloro che, ipoteticamente, dovrebbero essere in grado di ammettere/accettare (ὑπολαμβάνειν) che i contraddittori siano veri nello stesso tempo e per il medesimo soggetto, facendo sì che tutte le cose siano una sola:

E se si sostiene che tutti, nello stesso modo, ad un tempo, e si ingannino e dicano il vero, allora a colui che sostiene questa tesi non sarà possibile aprire bocca né parlare; infatti, nel medesimo tempo, egli dice determinate cose e le disdice. E se uno non ammette nulla [ὑπολαμβάνειν], e indifferentemente crede e non crede, in che modo costui differirà dalle piante (φυτῶν)? (1008b 7-12)¹⁶.

Anche in questo caso Aristotele utilizza l'analogia con il mondo vegetale: chi volesse ammettere i contraddittori contemporaneamente non potrebbe neppure parlare. Ancora una volta, quindi, chi non sta al gioco della persuasione si pone al di fuori dello spazio dell'umanità¹⁷.

¹⁶ Traduzione di G. Reale leggermente modificata.

¹⁷ Il *Corpus* aristotelico è ricco di passaggi in cui si evince la centralità della funzione persuasiva nella specificazione dell'animale umano. Per maggiori dettagli rimandiamo a Piazza (2008) e, ancor più nello specifico, alla lettura che viene data dal passo del *De anima* 428a 19-24, incentrato sulla definizione della *phantasia*. È uno di quei passi in cui «la persuasione, nei suoi diversi aspetti, si mostra come uno dei modi in cui il *logos* agisce nell'organizzazione della specifica cognitività umana» (pp. 17-18).

3. *Persuasione e dimostrazione*

Ritorniamo al passo da cui eravamo partiti, quello relativo a colui il quale nega la validità del principio perché pretende che anche dei principi si dia dimostrazione. Come detto, costui interrompe già la possibilità del processo persuasivo, lo nega *a priori*. E ciò è proprio tanto di quelli che il principio lo negano solo a parole, quanto di quelli che lo negano pienamente convinti della loro posizione:

Ci sono alcuni – tanto fra coloro che sono veramente convinti [πεπεισμένων] di queste cose, quanto fra coloro che sostengono queste dottrine solo a parole [λεγόντων] – che si trovano in un'aporia [...]. Infatti, di tutte le cose costoro esigono una ragione [λόγον ἀξιούσιν]. Infatti costoro cercano un principio, ed anche tale principio vogliono afferrarlo per dimostrazione: ma che, poi, essi stessi non siano convinti [πεπεισμένοι οὐκ εἰσὶ] lo provano chiaramente le loro azioni. Come già detto, il loro errore consiste in questo: *essi cercano una ragione di quelle cose di cui non c'è ragione; infatti, il principio di una dimostrazione non può essere oggetto di dimostrazione [...]. Coloro che nel discorso cercano solo la forza costrittiva (βίαν), cercano una cosa impossibile* (1011a 3-16)¹⁸.

La dimostrazione non è, dunque, onnipotente: non costituisce la condizione necessaria (né sufficiente, in realtà) della persuasione né sta alla base del sapere anche il più rigoroso, addirittura, infatti, «pretendere che l'*anânke* del *logos* si basi, a sua volta, su un'altra *anânke* diviene *bia*, violenza» (Cozzo, 2001: 131). La dimostrazione che inchioda viene detta, come si legge nel passo appena citato, *bia*, forza costrittiva, cogente, che appare in contrapposizione con la persuasione¹⁹.

Adirittura il rapporto tra dimostrazione e persuasione, nella prospettiva aristotelica, può essere invertito: non è la dimostrazione che determina fiducia e persuasione ma, al contrario, sono fiducia e persuasione che diventano necessarie affinché ci sia *apodeixis* in senso forte. Diversi passi aristotelici vanno in questa direzione:

La dimostrazione procede da ciò di cui ci fidiamo di più e che è precedente (*Primi Analitici* 64b 32-33)²⁰;

¹⁸ Traduzione di G. Reale leggermente modificata.

¹⁹ Tale contrapposizione emerge in maniera più esplicita in un altro passo su cui ci soffermeremo in seguito, *Met.* 1009a 17-19.

²⁰ Traduzione nostra.

Dal momento che, dunque, noi conosciamo e ci fidiamo attraverso «ciò che viene prima», conosciamo e ci fidiamo maggiormente di ciò, dal momento che attraverso ciò [conosciamo] anche «ciò che viene dopo». [...] Bisogna fidarsi dei principi, o tutti o alcuni, più che della conclusione [...] A chi vuole possedere la scienza (ἐπιστήμην) niente deve essere più degno di fiducia (πιστότερον) o più noto, dato che è necessario che di ciò che è conosciuto in maniera assoluta (τὸν ἐπιστάμενον ἀπλῶς) si abbia fiducia immutabile (ἀμετάπειστον) (*Secondi Analitici* 72a 31-72b 5)²¹;

Quando uno, infatti, in un certo modo si fida e a lui sono noti i principi, ha *episteme* (*Etica Nicomachea* 1139b 33-34)²².

L'*apodeixis*, la dimostrazione rigorosa, secondo Aristotele è possibile se all'origine c'è qualcosa che non si può dimostrare, ma di cui ci si deve fidare. Sono fiducia e persuasione che si pongono, quindi, come condizioni inevitabili dell'*episteme*. Detto in altri termini, «o un render conto (*logos*) che termina in un accordo tra gli interlocutori, o un'accettazione fiduciosa: questi sono i due atteggiamenti possibili a proposito dei principi» (Cozzo, 2001: 129), o la combinazione di entrambi.

Il ribaltamento della relazione tra dimostrazione e persuasione, una dimostrazione che non è garanzia di persuasione ma, al contrario, una persuasione originaria che è condizione di possibilità della dimostrazione, ci restituisce senza dubbio un Aristotele meno rigidamente fondazionalista. Anche l'*apodeixis*, che se ben condotta deve portare a conclusioni certe, si regge su un fondamento che, in linea di principio, è fallibile.

4. La scelta dell'interlocutore

C'è un altro passo, che abbiamo citato nell'introduzione, in cui Aristotele riprende il nesso persuasione-dimostrazione, di cui abbiamo detto in precedenza, in una maniera che vale la pena ripercorrere. Leggiamo nel primo capitolo del primo libro della *Retorica*:

Noi ci fidiamo (πιστεύομεν) soprattutto quando accettiamo (ὑπολάβωμεν) che qualcosa sia stato argomentato (*Retorica*, 1355a 5-6)²³.

²¹ Traduzione nostra.

²² Traduzione nostra.

²³ Traduzione nostra.

Una lettura superficiale di questo passo potrebbe farci credere che si tratti di una prospettiva ribaltata rispetto a quella di *Metafisica Gamma*, secondo la quale, come visto, la dimostrazione non è l'unica strada possibile per la persuasione. In realtà siamo esattamente sulla stessa lunghezza d'onda. Aristotele non dice, infatti, che solo le dimostrazioni persuadono, ma che noi ci persuadiamo (e quindi ci fidiamo), quando *ammettiamo* o *riteniamo* che il nostro interlocutore abbia ben argomentato la sua posizione²⁴. Non è quindi necessariamente l'*apodeixis* in senso forte, la dimostrazione, che produce persuasione e quindi fiducia. Si può essere persuasi della posizione del nostro interlocutore anche in assenza della dimostrazione apodittica. Il ruolo decisivo è giocato dal verbo ὑπολαμβάνειν che si deve intendere tanto come un «supporre» quanto come un «accettare», un «ammettere». Si tratta di un cambiamento di prospettiva decisivo rispetto a tante teorie dell'argomentazione attuali: l'accettazione di un'argomentazione come di una argomentazione persuasiva passa necessariamente dall'interlocutore. Il parlante non ha mai il potere di determinare la persuasione del suo interlocutore e l'argomentazione che è persuasiva non lo è perché è cogente, ma perché l'interlocutore l'accetta/ammette come valida e, se si vuole, come una dimostrazione. Questa stessa idea è presente anche in altri passi dalla stessa tonalità:

Il persuasivo è persuasivo per qualcuno, ed è persuasivo e degno di fiducia (πιστός) o immediatamente e di per sé, oppure per il fatto che *si ritenga* (δοκεῖν) che sia stato mostrato attraverso cose di tal genere (*Retorica*, 1356b 28-31)²⁵;

Delle fonti di quei discorsi che *vengono ritenuti* (δοκοῦσαι) essere prove (πίστεις) argomentative (ἀποδεικτικαί), abbiamo detto (*Retorica*, 1358a 1-2)²⁶.

Anche il principio di non contraddizione, in un certo senso, deve sottostare a questa regola: per quanto Aristotele provi a mostrarlo

²⁴ Per la traduzione di ἀποδεικνύειν con «argomentare» piuttosto che con «dimostrare» e, più in generale, per un'analisi più dettagliata di questo passo, ci permettiamo di rimandare a Di Piazza (2012).

²⁵ Traduzione nostra.

²⁶ Traduzione nostra. Sulla resa di ἀποδεικτικαί con «argomentative» si veda la nota 24.

come il più saldo di tutti, di fatto, nella sua argomentazione, si pone il problema di qualcuno che sia impermeabile alla sua coerenza.

La distinzione che fa tra i negatori del principio è per noi particolarmente interessante. Aristotele inserisce di fatto l'intenzione dell'interlocutore tra gli elementi che fanno da discriminare tra gli interlocutori stessi: da una parte ci sono quelli che negano il principio di non contraddizione perché *ammettono/accettano* questa opinione, dall'altro ci sono coloro che lo negano senza in realtà *ammettere/accettare* tale opinione, coloro che, quindi, parlano solo per parlare:

Infatti, è impossibile a chicchessia di ammettere [ὑπολαμβάνειν]²⁷ che una stessa cosa sia e non sia, come, secondo alcuni, avrebbe detto Eraclito. In effetti, non è necessario che uno ammetta [ὑπολαμβάνειν] veramente tutto ciò che dice [...]. È evidente che è impossibile, ad un tempo, che la stessa persona ammetta [ὑπολαμβάνειν] veramente che una stessa cosa esista e, anche, che non esista [...]. Ci sono alcuni [...] i quali affermano che la stessa cosa può essere e non essere e, anche, che questo ammettono [ὑπολαμβάνειν] (1005b 23-1006a 2)²⁸.

In un certo senso, «la sua distinzione tra dire qualcosa e crederlo, i.e. sostenerlo e considerarlo vero, la si potrebbe intendere, quindi, come quella tra quanto viene riconosciuto a livello meramente verbale e ciò che intimamente si considera vero. È possibile, a parole, negare il PNC, si tratterebbe però di una negazione vana alla quale nessuno darebbe seriamente credito» (Marcos de Pinotti, 2013: 20). Il tipo di strategia che Aristotele prevede per le due tipologie di negatori del principio è, dal nostro punto di vista, estremamente interessante:

Tuttavia, non bisogna usare con tutti lo stesso modo di discutere: alcuni hanno bisogno di essere persuasi, invece altri debbono essere costretti (οἱ μὲν γὰρ πειθοῦς δεόνται οἱ δὲ βίας). Infatti, coloro che hanno abbracciato questo modo di vedere a causa di difficoltà che essi hanno incontrato, hanno una ignoranza facilmente sanabile: in effetti, nella discussione con costoro, si ha a che fare non con discorsi (*logos*), ma con pensieri (*dianoia*). Invece, coloro i quali discorrono solo per amore di discorrere, non si possono risanare se non con la confutazione del loro discorso *in voce e in parole* (1009a 16-22)²⁹.

²⁷ Traduzione di G. Reale leggermente modificata.

²⁸ Traduzione di G. Reale leggermente modificata.

²⁹ Traduzione di G. Reale leggermente modificata.

Il passo in questione è assai più oscuro di quanto non possa sembrare a prima vista. Ci pare condivisibile l'interpretazione fornita da Cassin, secondo cui la costrizione, la *bia*, coinciderebbe con la confutazione che «è «confutazione di quanto è espresso dal suono della voce e dalle parole». [...] «Il *logos* nei suoni della voce e nelle parole» è o non è identico al *logos* del *legein ti*, quello il cui primo effetto è che le parole abbiano un significato o, meglio, un solo significato? Lì per lì tutto cospira a far sorgere spontaneamente una risposta positiva [...]. Ma se le cose stanno così, a che serve la precisazione? [...] La sola risposta possibile è fornita dalla tassonomia. Al posto di costrizione e di *logos* ricordiamo che si trattava, dall'altra parte della partizione, di persuasione e di *dianoia*; si è potuto modificare il *logos* perché si poteva correggere la *dianoia* in esso espressa. Invece adesso nessuna *dianoia*: solamente il *logos* [...]; mancando la *dianoia*, è per questa sola materialità che può esser raggiunto» (Cassin, 1997: 46-47).

La persuasione, invece, è possibile come alternativa alla confutazione costrittiva, quando c'è modo di intervenire sulla *dianoia*, sullo *ὑπολαμβάνειν*: «avendo scoperto sotto il loro *logos* una *dianoia* il cui errore dipende solo dal suo carattere parziale, Aristotele può facilmente diventare convincente; ossia può convertire i suoi grandi avversari» (Cassin, 1997: 41). Se invece non c'è uno *ὑπολαμβάνειν* da modificare, allora si utilizza la confutazione violenta, la *bia*, ma che rimane al livello dei suoni della voce. In questo senso si può dire che la «*bia* pone i confini oltre i quali persuasione e possibilità non possono andare» (Foley, 2012: 179)³⁰. Per alcuni, dunque, la persuasione (quelli che hanno uno *ὑπολαμβάνειν*), per altri la dimostrazione cogente (*bia*) (quelli che parlano solo per parlare): la persuasione è efficace se si può intercettare uno *ὑπολαμβάνειν*. Ecco come commenta il passo Alessandro di Afrodisia:

Quanto a coloro invece che, a motivo del discorso, non sono persuasi a dire che le cose stanno così ma hanno scelto di sostenere questa tesi per amore di contesa – quanto a questo, dice Aristotele, ci vuole una confutazione in voce o in parole, giacché nemmeno loro sono persuasi, come dicono. Infatti, soltanto la confutazione in voce può essere la loro guarigione;

³⁰ Si veda il passo della *Metafisica* di Aristotele: «La costrizione [*bia*] è una necessità [*anankē*] [...]. E la necessità sembra essere qualcosa non soggetta alla persuasione [*ἀμετάπειστον*]» (1015a 30-32) (traduzione nostra).

cioè hanno bisogno solo di una confutazione in voce. Infatti, le cose dette da loro vanno soltanto fino alla voce, cioè fino alla parola o al discorso (*In Metaph.* 303.10-16)³¹.

Cassin commenta così la differenza tra λέγειν e ὑπολαμβάνειν, che nella versione italiana del volume pubblicato con Nancy viene tradotto con «sostenere», e che noi abbiamo reso con «accettare», «ammettere»:

Si può enunciare (λέγειν) la contraddizione, si può anche *dire* o *affermare* che la si sostiene [...], ma in nessun caso si potrebbe meramente e semplicemente sostenerla [...]. Se c'è scappatoia al principio, ciò potrebbe verificarsi solo nel registro di un dire puro, separato dal pensare. Come dire: non esistono avversari del principio e, se ci sono, lo sono solo a fior di labbra, ma quelli per i quali il *logos* è del tutto compreso nei suoni della voce e nelle parole, costoro non significano qualcosa, non parlano, non sono uomini (Cassin, 1997: 37-48)³².

È per questo, quindi, che è più difficile contrastare chi parla solo per parlare, chi non manifesta uno ὑπολαμβάνειν, perché l'accettazione della persuasione deve partire dall'interlocutore e se questa accettazione non è neppure presupposta, il processo persuasivo viene inibito. Ed ancora una volta, di fronte a chi parla solo per parlare, «si rende obbligatorio il ricorso alla soluzione finale, all'esclusione dall'umanità» (Cassin, 1997: 38)³³. Il processo persuasivo, in definitiva, non può prescindere dalla cooperazione di partenza dell'interlocutore e della sua scelta finale di accettare o meno le argomentazioni proposte.

³¹ Traduzione tratta da Flannery (2009). Sulla complessità di traduzione e interpretazione di questo passo si veda, per esempio Flannery, che critica la lettura di Alessandro. Abbiamo scelto la traduzione di Flannery perché più congeniale alla nostra argomentazione.

³² Sulla maniera in cui Aristotele non segue in maniera coerente le tassonomie da lui stesso proposte si veda Cassin (1997: 38-41).

³³ La lettura della Cassin tende a fare vedere Aristotele come colui il quale si sente autorizzato a porre il negatore del principio al di fuori della comunità degli umani (in quanto parlanti) *tout court* («il ricorso alla soluzione finale, all'esclusione dall'umanità»). Nella nostra interpretazione non è tanto Aristotele che pone fuori il negatore del principio, ma dal suo punto di vista è come se fosse lo stesso negatore del principio a porsi fuori da solo dalla comunità di cittadini/parlanti. Potrebbe sembrare una sfumatura, ma crediamo che sia importante sottolineare questa differenza di prospettiva.

5. Conclusioni

L'analisi *sub specie persuasionis* che abbiamo proposto di *Metafisica Gamma* ci ha offerto alcuni interessanti spunti di riflessione. Bisogna considerare, del resto, la specificità del caso di studio scelto: Aristotele argomenta a favore della validità del principio che dovrebbe essere il più saldo ed il più noto, il principio di non contraddizione, cerca di persuadere coloro che si ostinano a negare ciò che non dovrebbero e non potrebbero negare. Lo si può considerare, quindi, il caso limite tra i processi persuasivi i quali in genere riguardano questioni «per lo più», come abbiamo detto, ovvero questioni sulle quali non c'è un accordo unanime relativamente alle premesse e, di conseguenza, alle conclusioni. Il principio di non contraddizione si trova all'estremo della catena dei fenomeni «per lo più» e come tutto ciò che è all'estremo è anch'esso la prosecuzione di ciò di cui è l'estremo; nel caso specifico, quindi, è una sorta di *per lo più* quasi del tutto spostato verso il polo del necessario, ma che in definitiva mantiene un residuo della natura *per lo più*: dovrebbe essere un punto di partenza condiviso ed invece, proprio per quanto abbiamo appena detto, Aristotele è costretto a discuterlo, ad argomentarlo, a difenderlo per persuadere chi ne nega la validità. La lettura di *Metafisica Gamma* ci mostra un Aristotele estremamente dettagliato nell'argomentazione, puntiglioso, in alcuni tratti perfino eccessivo nell'ipotizzare le controobiezioni. Appare invece più sbrigativo in altri momenti, precisamente quando ipotizza la mancanza di cooperazione dell'interlocutore: sono i momenti in cui Aristotele sottolinea che l'interlocutore, col suo atteggiamento, rendendosi impermeabile alla persuasione, si autoesclude di fatto dalla comunità dei parlanti, perché non esibisce il *logos* che specifica l'animale umano. Sono anche i momenti in cui o per il tramite della nozione di *paideia* o per analogia con il mondo vegetale, Aristotele constata l'uscita di tali interlocutori mancati dalla comunità di uomini e cittadini. E sono i momenti in cui emerge la contrapposizione tra la persuasione come possibilità sempre fallibile, e la violenza costrittiva, la *bia*. Una *bia* che abbiamo inteso come cogenza logica ma che forse, almeno in un caso (1009a 17-19), si potrebbe anche ipotizzare riferita alla violenza fisica. Per la nostra argomentazione le due interpretazioni sono comunque analoghe: la contrapposizione tra persuasione e

bia, sia essa violenza fisica o cogenza logica, fa emergere la possibilità del fallimento costante del processo persuasivo (se lo guardiamo dal punto di vista di chi vuole persuadere) e l'imprescindibilità della scelta di aderire all'argomentazione proposta (se pensiamo al punto di vista dell'interlocutore). È proprio la necessità dell'adesione che fa da condizione di possibilità della persuasione. Senza questa, non c'è neppure persuasione, ma solo violenza.

Riferimenti bibliografici

Alessandro di Afrodisia

2007, *Commentario alla «Metafisica» di Aristotele*, a cura di G. Movia, Milano, Bompiani.

Barnes, J.

1969, «The Law of Contradiction», in *Philosophical Quarterly*, 19, pp. 302-309.

Berti, E.

1981, «La critica allo scetticismo nel IV libro della Metafisica», in G. Giannantoni (a cura di), *Lo scetticismo antico*, Napoli, Bibliopolis, vol. I, pp. 61-79.

Berti, E.

2002, «Il principio di non contraddizione: storia e significato», in P. Bria - F. Oneroso (a cura di), *Bi-logica e sogno. Sviluppi mattelebiani sul pensiero onirico*, Roma, Franco Angeli, pp. 22-32.

Cassin, B.

1997, «Parla, se sei un uomo», in B. Cassin - M. Narcy 1997, pp. 9-55.

Cassin, B. - Narcy, M.

1997, *La decisione di significare. Il libro Gamma della Metafisica*, edizione italiana a cura di Stefano Maso, Bologna, Zanichelli (ed. orig. *La décision du sens. Le livre Gamma de la Métaphysique d'Aristote*, Paris, Vrin, 1989).

Cassini, A.

1990, «La justificación práctica del principio de no contradicción en Aristóteles», in *Critica*, xxii, 65, pp. 57-72.

Casula, M.

1970, «La prova aristotelica del principio di non-contraddizione dal linguaggio», in *Giornale di metafisica*, 25, pp. 641-673.

Cohen, S.M.

1986, «Aristotle on the Principle of Non-Contradiction», in *Canadian Journal of Philosophy*, 16, n. 3, pp. 359-370.

Cozzo, A.

2001, *Tra comunità e violenza. Conoscenza, logos, e razionalità nella Grecia antica*, Roma, Carocci.

- Di Piazza, S.
2011, *Congetture e approssimazioni. Forme del sapere in Aristotele*, Milano, Mimesis.
- Di Piazza, S.
2012, «Fiducia e argomentazione. Una prospettiva aristotelica», in *Rifl*, 6, n. 13, pp. 41-52.
- Flannery, K.L.S.J.
2003, «Logica e significato nel commento di Alessandro di Afrodisia a “Metafisica” IV», in G. Movia (a cura di), *Alessandro di Afrodisia e la «Metafisica» di Aristotele*, Milano, Vita e Pensiero, pp. 135-152.
- Foley, M.
2012, «Peitho and Bia: The Force of Language», in *Symploke*, 20, n. 1-2, pp. 173-181.
- George, M.I.
1993, «The notion of *paideia* in Aristotle ‘De Partibus Animalium’», in *American Catholic philosophical quarterly*, 67 (3), pp. 299-319.
- Gottlieb, P.
1994, «The Principle of Non-Contradiction and Protagoras: The Strategy of Aristotle’s *Metaphysics* IV 4», *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, vol. VIII, pp. 183-209.
- Lo Piparo, F.
2003, *Aristotele e il linguaggio. Cosa fa di una lingua una lingua*, Roma-Bari, Laterza.
- Lukasiewicz, J.
1910, «Aristotle on the law of contradiction», in J. Barnes - M. Schofield - R. Sorabji (eds.), *Articles on Aristotle*, vol. 3, *Metaphysics*, New York, St. Martin’s Press, 1979, pp. 50-62.
- Marcos De Pinotti, G.E.
2013, «Persuasión y coerción. A propósito de la estrategia aristotélica en defensa del principio de no contradicción en *Metafisica* IV», in *Hypnos*, 30, pp. 16-35.
- Mazzeo, M.
2009, *Contraddizione e melanconia. Saggio sull’ambivalenza*, Roma, Quodlibet.
- Nussbaum, M.C.
1996, *La fragilità del bene. Fortuna ed etica nella tragedia e nella filosofia greca*, Bologna, Il Mulino (ed. orig. *The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986).
- Piazza, F.
2008, *La Retorica di Aristotele. Introduzione alla lettura*, Roma, Carocci.

Samonà, L.

2014, *Ritrattazioni della metafisica. La ripresa conflittuale di una via ai principi*, Pisa, Edizioni ETS.

Sesta, L.

2010, *Il Dio esitante. Percorsi di ontologia del limite*, Palermo, Phronesis Editore.

Severino, E.

1959, *Il principio di non contraddizione. Traduzione, introduzione e commento*, Brescia, La Scuola.

Vigna, C.

2000, «Semantizzazione dell'essere e principio di non contraddizione. Sul libro *Gamma* della «Metafisica» di Aristotele», in C. Vigna, *Il frammento e l'Intero. Indagini sul senso dell'essere e sulla stabilità del sapere*, Milano, Vita e Pensiero, pp. 185-221.

The competitive dimension in the Aristotelian dialectics

Lara Zangoni*

Abstract: In 1958, two works were published, which signed a benchmark within the scope of philosophy of language: Perelman's and Olbrechts-Tyteca's *Treatise on Argumentation* and Stephen Toulmin's *The Uses of Argument*. Following this argumentative revival, many new theories were developed which focus mainly on methods, forms and argumentation strategies. Some major strands of the modern argumentation theories often recall Aristotle and his dialectical method, but then they rule out the core of the original Aristotelian dialectics. In this contribution I will try to outline the main perspectives of the modern argumentation theories, highlighting their theoretical focus, their main features and that they do not consider the nucleus of the Aristotelian dialectics, even if they always make reference to it. I consider that this theoretical nucleus can be identified with the agonistic (or competitive) dimension of the Aristotelian dialectics, meaning the fact that, according to Aristotle, the aim of a dialectical dispute is to prevail and not to reach an agreement or a compromise. Therefore, I will analyse the features of the Aristotelian dialectics which make this competitive character visible in the best way. My aim is to show that some of the major strands of the modern theories do not take into account this essential aspect, which is very precious in the Aristotelian insight.

Keywords: Aristotle, dialectics, competition, argumentation, agreement, compromise.

0. *Introduction*

This contribution aims at shedding some light on a fact that caught my attention in a special way while studying modern argumentation theories¹. The fact is that some strands of MAT often recall the Aristotelian dialectics, but they omit its core. I consider

* Università di Palermo. E-mail: lzungoni@gmail.com

¹ According to Rapp's and Wagner's denomination (Rapp and Wagner, 2012), I will refer to modern argumentation theory as MAT.

that this theoretical nucleus which is often forgotten can be identified with what I will refer to as the competitive (or agonistic) dimension of the Aristotelian dialectics. By this expression I mean that the aim of the Aristotelian dialectics is not to look for an agreement or a compromise, but rather to prevail in a discussion, once realized that some rules are followed and that truth always remains the theoretical perspective of the debate.

MAT appeals to Aristotle very often in a programmatic way: in fact the reference to Aristotle is unavoidable if one deals with the argumentation theory, but some representatives of MAT seem to focus more on certain aspects of argumentation, such as the quest of an agreement at the end of a debate, and less on the agonistic dimension of debating, which is well stressed in the Aristotelian works. Thus this aspect is often ruled out of MAT, even if it constitutes an essential part of dialectics.

Many strands of MAT make reference to Aristotle, mainly quoting the works in which he deals with what we could today refer to as argumentation theory, namely the *Topics*, the *Sophistical Refutations* and the *Rhetoric*. Nevertheless, references made in such a programmatic way run the risk of creating some wrong expectations. Namely, if a reader is not particularly keen on contemporary philosophy, he or she might imagine that the Aristotelian hints will be taken into account as a whole, but this is not the case for MAT and its relation to the Aristotelian dialectics. In fact, some essential features of the ancient Aristotelian dialectics are completely forgotten.

Thus, in what follows, I will attempt to analyze those omitted features: first of all I will try to do a brief introduction to the main representatives of MAT. Then, I will show the elements which characterize the Aristotelian dialectics as a method for competition. I will highlight the fact that MAT does not focus on this competitive dimension, while competitiveness appears to be an intrinsic factor in a rational discussion.

The reason why MAT does not take into account what I call the competitive dimension of the Aristotelian dialectics in a systematic way is probably a historical one. The founding representatives of MAT started developing their ideas in the aftermath of World War II, when the search for a compromise and a resolution of controversies and disagreements through a rational and diplomatic way was really a compelling priority.

Nowadays this issue remains of course one of the central aims of the argumentation theory, but it might be interesting to try to recover what I consider to be the authentic dimension of the ancient Aristotelian dialectics: this controversial *trait* is precious because it focuses on the issue at stake rather than on the resolution of a disagreement, making the discussion even more articulated, diversified and philosophically fruitful.

1. *Main representatives of the modern argumentation theory*

I will now briefly display the main representatives of MAT: I will attempt to highlight the major features of their projects, and to underline the fact that those projects do not make a competitive account of argumentation.

I will consider first the “founding fathers” of MAT, Perelman and Olbrechts-Tyteca, and Stephen Toulmin, and then the Pragma-dialectics approach by Van Eemeren and Grootendorst.

1.1. *The New Rhetoric*

Chaïm Perelman and Lucie Olbrechts-Tyteca published their chief work, *The New Rhetoric: A Treatise on Argumentation* in 1958. This is a groundbreaking treatise, resulting from the authors’ studies on the logic of non formal arguments started in 1948. Starting from the publication of this treatise, a new course in the argumentation studies begins, which is also called the “argumentative turn” (Cattani-Cantù-Testa-Vidali, 2009), meaning the well known revival of argumentative theories in the second half of the twentieth Century.

The aim of this treatise is to study persuasive arguments through proofs and techniques which are normally used in ordinary arguments. The authors’ starting point is the opposition to the exclusive use of the Cartesian way of reasoning in order to analyze arguments.

La publication d’un traité consacré à l’argumentation et son rattachement à une vieille tradition, celle de la rhétorique et de la dialectique grecques, constituent *une rupture avec une conception de la raison et du raisonnement*,

issue de Descartes, qui a marqué de son sceau la philosophie occidentale des trois dernières siècles (Perelman and Olbrechts-Tyteca, 1958: 1).

The rational thought *à la* Descartes prevailed over centuries, and set a logical model that has always been followed even in order to analyse arguments that are not always meant to be strictly formal, because they are used in ordinary life situations. According to the Cartesian model, one has to set aside his senses in order to understand the reality in a proper way and it is necessary to only rely on reason. Therefore, the logic of mathematics and geometry, which is based on the apodictic argument, is the only reliable tool that can provide a definite and sure account of reality.

Perelman and Olbrechts-Tyteca strongly disagree with this epistemological paradigm, which has been prevailing for ages, and their aim is to find other forms of rationality that can be an alternative to the deductive arguments mainly used by mathematical sciences. The central idea they base their studies on is that the argumentation's aim is securing the adherence of an audience: therefore every argument must necessarily take into account the audience to whom it is addressed to.

Several key concepts of the ancient rhetoric and dialectics are recovered by the authors of the *Treatise*, such as the notion of the dialectical argument, or syllogism, taken from Aristotle's *Topics*, and the idea that the audience must be always considered while developing an argument. This is another Aristotelian key concept, which is very important in the *Rhetoric*.

The *Treatise* deals with another essential notion coming from Aristotle's *Topics*, *i. e.* the *topos*. This is a very problematic notion, because Aristotle himself never defined it in an exact and ultimate way. I'm going through it and the way it is used in the *Treatise* in a very concise way, though this topic should be discussed with a much deeper analysis.

The authors' account of *topos* is radically different from what Aristotle's insight seems to be: according to Perelman and Olbrechts-Tyteca, the notion of *topos* underwent a semantic shift, from the original Aristotelian meaning of *topos* applicable to every science, to a new meaning, *i. e.* the one of a banal argument based on a surreptitious generalization of some arbitrarily chosen characteristics of a subject:

Les lieux communs de nos jours se caractérisent par une banalité qui n'exclut nullement la spécificité. Ces lieux communs ne sont, à vrai dire, qu'une application à des sujets particuliers des lieux communs, au sens aristotélicien. Mais, parce que cette application est faite à un sujet souvent traité, se déroule dans un certain ordre, avec des connexions prévues entre lieux, on ne songe plus qu'à sa banalité, méconnaissant sa valeur argumentative. C'est au point que l'on a tendance à oublier quel es lieux forment un arsenal indispensable, dans lequel, quoi qu'il en ait, celui qui veut persuader autrui devra puiser (Perelman and Olbrechts-Tyteca, 1958: 113).

Perelman and Olbrechts-Tyteca use the notion of *topos* in a somehow double way. The first part of the *Treatise* deals with the starting points of argumentation, which can be understood as prior issues on which there must be an agreement. The *topoi*, or *loci* of the preferable are among those issues, and they are used as a tool in order to give a foundation to values and hierarchies, *i. e.* to justify our choices:

nous n'appelleront lieux que des prémisses d'ordre général permettant de fonder des valeurs et des hiérarchies et qu'Aristote étudie parmi les lieux de l'accident. Ces lieux constituent les prémisses les plus générales, souvent d'ailleurs sous-entendues, qui interviennent pour justifier la plupart de nos choix (Perelman, Olbrechts-Tyteca, 1958: 113).

Another account the authors give of the rhetorical *topoi* is the one concerning the argumentative schemes that can be adopted and applied to peculiar arguments only if both the audience and the speaker agree on them and on their effectiveness. This account of *topos* is very similar to Aristotle's account (or what we can assume it is), and the broadest part of the *Treatise* is dedicated to the structure analysis of these argumentation schemes.

The New Rhetoric contrasts with the Cartesian and positivist notion of valid argument and introduces a new notion, useful in order to evaluate arguments, that is the persuasive capability. It is easy to foresee that in the authors' analysis the arguments will be evaluated according to this idea.

As a consequence, this new theory does not investigate arguments that are valid from a formal-logic point of view, but rather arguments that are used in natural and ordinary human language. In this perspective, the authors of the *Treatise* aim at combining both a normative and a descriptive scope: from a normative point

of view, one of the most important issues at stake is the role played by emotions in rational argumentation.

Broadly speaking, the key concept conveyed by the *Treatise* is the rejection of the idea that reasoning per deductive inferences is the only sound way of reasoning. Therefore, other forms of rationality will be looked for. They can be found in ethical debates, and they are alternative to the formal-logic rationality.

Even if the insight of Perelman and Olbrechts-Tyteca is undoubtedly ground-breaking within the scope of argumentation theories, a crucial element concerning argumentation is not taken into account, *i.e.* the dialogic dimension which is often acquired by arguments.

In the *Treatise* in fact, argumentation is meant to appear exclusively as a monologue, and not in the Aristotelian way, as a tool (or a weapon) to attack someone or to defend oneself from someone's attack, implying an exchange between a questioner and an answerer. The account of argumentation the *Treatise* deals with is limited to the monologue, in which a speaker addresses to his/her audience, and there is no dialogical exchange.

In the dialectics, the typical form of argument is the dialogue, which always entails the presence of two interlocutors, one of them supporting a definite thesis, and the other one trying to confute it. These actions represent the dialectical functions of attacking or defending a specific thesis.

In the rhetoric, the typical argumentation form is the monologue, which entails a speaker, the rhetorician, addressing to his audience and trying to persuade them through rational arguments.

Nevertheless it is necessary now to point out that by competitive or agonistic dimension I mean the fact that the aim of an argumentation is to prevail on the interlocutor in a dispute, meaning either to support a thesis successfully, or to confute the interlocutor's thesis or to succeed in persuading the audience. Therefore, this feature is not only a matter of dialectics and of its dialogic argument form. On the contrary, it has a very strong action in the monologue argumentation belonging to rhetoric. Moreover, this peculiarity *de facto* prevailed historically just in rhetoric, and seems to be vanished in dialectics. In Aristotle's theories we can find this competitive feature both in rhetoric and in dialectics, to the same extent.

Perelman and Olbrechts - Tyteca's choice is clear: they chose rhetoric instead of dialectics as a paradigmatic framework (see also Spranzi, 2011: 163).

The first reason for this choice is that the word "dialectics" might be easily confused or misunderstood, considering that dialectics was identified with logic for centuries and after that, the same word was used by Hegel in order to describe the process of evolution of the Spirit.

The second reason for this choice is that the authors consider the dialectical reasoning as similar to the analytical *i. e.* formal-logical reasoning. The difference between them is the object they inquire into: dialectics deals with what is plausible, and analytic reasoning with what is certain and necessary. The problem with dialectics, according to Perelman and Olbrechts - Tyteca is that even if dialectics deals with opinions, which are not always true or always false, but can be probable, or true in most cases, this principle is often neglected. As a consequence, dialectics is practised without considering the fact that opinions are strictly personal and they only concern the one who accepts them. Hence, if dialectics is practised this way, the addressee is not taken into account, which is instead an essential and unavoidable feature contained only in rhetoric:

Mais une autre raison bien plus importante à nos yeux a motivé notre choix; c'est l'esprit même dans lequel l'Antiquité s'est occupée de dialectique et de rhétorique. [...] L'idée même que la dialectique concerne des opinions, c'est à dire des thèses auxquelles on adhère avec une intensité variable, n'est pas mise à profit. On dirait que le statut de l'opinionable est impersonnel et que les opinions ne sont pas relatives aux esprits qui y adhèrent. Par contre, cette idée de l'adhésion et d'esprits auxquels on adresse un discours est essentielle dans toutes les théories anciennes de la rhétorique (Perelman and Olbrechts-Tyteca, 1958: 7).

As a consequence of this positioning, the inquiry on dialectics is contained in the epistemological framework of rhetoric, which, according to the authors, is the only one which is able to develop any argument depending on its audience. Moreover, dialectics is treated as a particular, and less interesting case of rhetoric.

In this theoretical perspective, agreement has a crucial role: according to the *Treatise*, argumentation is just all about what is agreed upon by the audience.

Cet accord porte tantôt sur le contenu de prémisses explicites, tantôt sur les liaisons particulières utilisées, tantôt sur la façon de se servir de ces liaisons: d'un bout à l'autre, l'analyse de l'argumentation concerne ce qui est censé admis par les auditeurs (Perelman and Olbrechts-Tyteca, 1958: 87).

Agreement is a fundamental starting point for argumentation conceived according to this point of view, but it is the goal as well: there must be agreement upon the premises, upon their choice and their presentation to the audience. If the argumentation starts from an agreement upon the premises and its goal is to come to an agreement upon the conclusion, *i.e.* persuading the audience, there is no competition at all.

If we take the rhetorical argumentation as a model for discussion, a detailed analysis of the procedures of the dialectical argumentation is automatically ruled out. But if one looks at how a rhetorical argumentation is analyzed, one cannot find any useful indications for an investigation that gives relevance to the competitive features of an argumentation and to its controversy aspect. That is to say, even though a rhetorical discourse can be considerably competitive, in the *Treaty of Argumentation* there is a limited interest for possibly identifying competitiveness in rhetorical arguments.

Therefore one might argue that an account of argumentation as a dispute, in which the *discrimen* is represented by the application of an argumentative strategy aiming at prevailing in discussion, seems to be lacking in the *Treaty*.

1.2. *Stephen Toulmin*

Another outstanding work within the scope of the so-called twentieth-century argumentation revival is Stephen Toulmin's *The Uses of Argument*. Toulmin's approach is even more pragmatic than Perelman's and Olbrechts-Tyteca's: the aim of his work is to criticize and evaluate arguments as they are generally used in daily life.

Like Perelman and Olbrechts-Tyteca, Toulmin criticizes the formal logic used in sciences such as mathematics for its leaning toward oversimplification and its being too much abstract:

the science of logic has throughout its history tended to develop in a di-

rection leading it away from these issues, away from practical questions about the manner in which we have occasion to handle and criticise arguments in different fields, and towards a condition of complete autonomy, in which logic becomes a theoretical study on its own, as free from all immediate practical concerns as is some branch of pure mathematics (Toulmin, 1969: 2).

Logic can always be a good base in order to evaluate arguments' validity, but it must be seen from a historical point of view, *i. e.* it has to be considered in a more practical way, rather than just used within a theoretical scope.

Therefore, according to Toulmin's perspective, there is a narrow space remaining for logic's application, meaning that in order not to be neglected, logic has to be concerned not only with formal logic's analytic syllogisms, but it has to investigate arguments that are used in fields which are different from logic. Moreover, the mathematical theoretical model, which is too abstract, shall be substituted with a juridical model, according to the so-called "jurisprudential analogy" (Toulmin, 1969: 8): this model should be able to make logic a "historical" science, *i. e.* a more empirically oriented discipline (Cantù and Testa, 2006: 11 ff.).

In the third essay contained in *The Uses of Argument*, starting from the idea that "an argument is like an organism" (Toulmin, 1969: 94), Toulmin analyzes the argumentation pattern by breaking it up into different parts and identifying them with elements that are named according to their argumentative function. Therefore there are lots of elements which are considered: argumentation starts from data (D), (one of the examples used by Toulmin is "Harry was born in Bermuda"), and aims at reaching a conclusion (C), which is the claim the argumentation tries to support.

A warrant (W) allows for a logical transition from data to the claim. At this point, the pattern becomes more complex: new elements are added, which take into account the degree of force which data give to the claim, and possible exceptions to the rule which is being applied.

The first feature is expressed by modal qualifiers (Q), and the second one by the conditions of exception or rebuttal (R). Qualifiers express a warrant's strength, while the conditions of rebuttal indicate an exception, that is a case in which the warrant's authority is not guaranteed. The last element of the structure is the backing (B), an utterance on account of which the warrant is supported.

Without a backing, the warrant hasn't got any authority.

Therefore, it is easy to see that thanks to this structure, logic becomes an essential tool for the evaluation of the arguments effectiveness: the novelty is that the usual geometric argument form, which in formal logic makes an argument valid, is interrupted by the introduction of many pragmatic elements. These elements bring the argument analysis closer to the actual ways of reasoning indeed.

Nevertheless Toulmin does not analyze the competitive dimension of an argumentation, whichever form it may have. The only dialogical hint one can find in his work is to be found in an imaginary interlocutor asking "what have you got to go on?" or "why?" or "how do you get there?" (Toulmin, 1969: 98) in order to determine the function of the warrant. But this intuition is not subsequently developed by the author, who doesn't get to characterize the argumentation as an "essentially dialogical interaction" (Cantù and Testa, 2006: 13), nor does he consider whether argumentation can or can't have a competitive potentiality.

Even if Toulmin appeals to Aristotle (his treatise begins with a quotation from Aristotle's *Prior Analytics*) and to the Aristotelian dialectics, he does not think about its competitive aspect.

1.3. *The pragma-dialectical approach*

After the publication of the two fundamental works I've just tried to outline briefly, the argumentation revival started, and other studies pursued this inquiry. Some of these approaches started considering the dialogical argumentative form, and not only monologue-argumentations.

Frans van Eemeren and Rob Grootendorst are the leading figures of this strand of MAT, and their approach is called Pragma-dialectics. The pragmatic element is the consideration of argumentation as a social practice in which the interlocutors exchange speech acts, and the dialectics element is a consequence of the former, because the interlocutors are necessary elements in order to have this exchange.

Among the sources of Pragma-dialectical approach there are Karl Popper for his critical rationalism, Rupert Crawshay-Williams for the idea of the resolution of a difference of opinions

in a controversy, Barth and Krabbe for their formal dialectics, the rules in conversation developed by Grice and the speech acts theory by Austin and Searle (Cantù and Testa, 2006: 82-83).

I will now try to verify if this approach considers dialogue as a verbal controversy in which there might be a space for a competition between the interlocutors, in order to support their own claim.

This theory is purely normative, its model is the Socratic dialogue (Cantù and Testa, 2001: 141), and the authors develop a global perspective dealing with critical discussion in order to clarify their approach. “Critical² discussion” concerns the fact that discussion doesn’t aim at obtaining a general consensus, as can happen in rhetoric, but its goal is the constant examination of opinions:

A critical discussion reflects the Socratic ideal of subjecting everything one believes in to a dialectical scrutiny: not only statements of a factual kind, but also value judgments and normative standpoints [...]. Assuming, in a Popperean vein, the fallibility of all human thought and action, the principle of a critical scrutiny is the guiding methodological principle (Van Eemeren and Grootendorst, 2004: 57).

In the Socratic dialogue, *aporiai*/apories remain often unsolved and the interlocutors decide to finish their dispute without coming to a conclusion, and the final sensation is puzzlement and uncertainty. Unlike this situation, Pragma-dialectics mainly aims at solving a controversy, which is constituted by a difference of opinion, and this must be resolved, in order for a critical discussion to be effectively conducted. The fact that the Pragma-dialectical approach insists so much upon the need of a resolution of differences of opinions is remarkable.

After outlining their own model for a critical discussion, the authors lay out the rules that have to be followed in order to conduct a critical discussion accurately. The rules “pertain to the behavior of people who want to resolve their differences of opinion by means of a critical discussion” (Van Eemeren and Grootendorst, 2004: 135), engaging in the discussion through speech acts. The rules the authors suggest here are 15, and their aim is to “satisfy a necessary

² Critical appears here to be opposed to “geometrical”, meaning with this expression an approach to argumentation which considers that claims must be accepted in a normative way. See also Spranzi (2011: 165).

condition for the resolution of a difference of opinion” (Van Eemeren and Grootendorst, 2004: 157), even if it is clearly stated that this doesn’t guarantee the controversy resolution: in order to accomplish this task, “higher order” (*ibid.*) conditions are needed.

The rules in fact are to be considered as “first order” conditions in order to play the game fairly and effectively, but other conditions need to be fulfilled in order to carry out a critical discussion properly, which are concerned with the interlocutors’ state of mind and with the social circumstances the discussion takes place in: these are considered “higher order” conditions.

Indeed these rules provide a sound framework within the scope of a critical discussion to reach the goal of Pragma-dialectics; they provide a theoretical model for the examination of argumentation. Nevertheless, according to the authors, the rules are too theoretical and complex and cannot be easily taken into account in each single critical discussion. Therefore, for pragmatic purposes, ten “commandments” are laid out, which constitute a code of conduct that is definitely easier to respect within the scope of a critical discussion. The so-called “ten commandments” are formulated in a negative form, because they are meant to prevent the interlocutor to make wrong moves that may impede a discussion to come to a conclusion, that is to resolve the difference of opinions.

In this perspective, fallacies are just considered as wrong moves, argumentation errors, hindering the achievement of the critical discussion’s goal.

To sum up, the Pragma-dialectics approach is of course a dialogical argumentation theory, but it focuses explicitly on the resolution of a difference of opinions. One might therefore argue that the authors do not consider that the conclusion of a critical discussion might not be the controversy resolution. In fact, there could be other ways of concluding a dialectical discussion, the resolution of the difference of opinions should not be considered as the unique necessary end.

Pragma-dialectics is of course not an uncritical perspective, and the authors stress the fact that it is not necessary for the discussants to agree on everything (Van Eemeren and Grootendorst, 2004: 188). Besides, a critical discussion is called “critical” just because its aim is not to reach necessarily a consensus, but rather to submit each standpoint to a systematic examination.

Nonetheless, their approach aims at providing a model whose goal is always the resolution of a difference of opinions, meaning that alternative conclusions, such as the puzzlement at the end of some Socratic dialogues, are just excluded.

2. Another dialectical model: the Aristotelian dialectics

As I have tried to outline before, MAT constitutes a very articulated theoretical debate, in which the competitive aspect of argumentation seems not to be always taken into account.

On the other hand, the Aristotelian dialectics displays this aspect in a very visible way: one of the features conveying it is the lexicon used by Aristotle in a treatise dealing more than the others with what we call the argumentation theory, the *Topics*.

If one looks at the *incipit* of this treatise, one might think immediately of just another way of conceiving dialectics, which is rather different from any idea included in the MAT:

Our treatise proposes to find a line of inquiry whereby we shall be able to reason from opinions that are generally accepted about every problem propounded to us, and also shall ourselves, when standing up to an argument, avoid saying anything that will obstruct us³ (*Top.* I, 1, 100a18- 21)⁴.

It is already visible that Aristotle conceives dialectics as a dialogical argumentation in which one of the discussants supports a thesis, and the other tries to attack it.

As for the structure of the treatise, books I and VIII are the most recent ones, and they deal with the use of *topoi* in the argumentation. Book VIII provides a series of practical suggestions which shall be used while discussing. In this book a list of possible attacks and therefore a defense strategy are laid out, as well as many recommendations about how to obtain the right concessions (Van Eemeren and Grootendorst, 2004: 43) from the opponent:

³ Ἡ μὲν πρόθεσις τῆς πραγματείας μέθοδον εὐρεῖν ἀφ' ἧς δυνασόμεθα συλλογίζεσθαι περὶ παντός τοῦ προτεθέντος προβλήματος ἐξ ἐνδόξων, καὶ αὐτοὶ λόγον ὑπέχοντες μὴθὲν ἐροῦμεν ὑπεναντίον (the Greek text is established by William David Ross).

⁴ All the quotations from Aristotle are translated by Arthur Wallace Pickard-Cambridge, unless specified otherwise.

those concessions are of a crucial importance, because they constitute the starting point for refutation.

I will not analyze the content of the Aristotelian treaty, because it is rather known and it is not necessary for the purpose of this contribution. I will take into consideration book VIII only, because it contains the most interesting notions I will refer to.

Book VIII is entirely concerned with the practice of dialectics. Crucial notions concern the order of arguments, questions, attack and defense attempts. By “order” Aristotle means the disposition that these elements have in the argumentation, which according to the philosopher is not a superficial issue.

As for the attack to the opponent’s thesis, in fact, the attacker shall try to pose a question as to make the other party answer in a way that from his utterances follow necessarily consequences that are contrary to the ἔνδοξα (*endoxa*), *i. e.* recognised and authoritative opinions.

The business of the questioner is so to develop the argument as to make the answerer utter the most extravagant paradoxes that necessarily follow because of his position (*Top.* VIII, 4, 159a18-20).

Likewise, as for the defense of his own thesis, the answerer shall react in a way that paradoxical consequences may follow from what he says.

According to Aristotle, a refutation consists in bringing the opponent to a point in the argumentation, that he contradicts himself, with utterances following necessarily from the premises that the very opponent has allowed. Those given premises are represented by the concessions which the attacker should try to elicit in a proper way. Moreover, the content of the premises matches the ἔνδοξα (*endoxa*), those authoritative opinions which is very difficult to go against.

The Aristotelian dialectics is therefore a method which is fit for a dialogical argumentation. This kind of argumentation is displayed according to a pattern that we could refer to as an “attack and defense” structure. Actually “attack” and “defense” are terms used by Aristotle in the treaty, so that we could argue that the competitive aim of his method is quite certain.

Therefore in what follows I will attempt to analyze some terms which are essential for the purpose of the *Topics*, starting from

book VIII, even if those terms are used in the whole treaty. It should be clear from this analysis that the characterisation of dialectics as a competitive method is rather evident, not to mention the fact that there is no reference to a possible conflict resolution in the treaty. The *Topics* provide a method to prevail in a dispute, provide the rules of the game that have to be followed, as well as argumentative “attack and defense” structures.

2.1. *Lexicon analysis*⁵

2.1.1. *Getting ready for an attack* (κατασκευάζειν, κατασκευή)

The first term I have taken into account indicates the action of constructing a positive argument or establishing a proposition, and it is described by the verb *κατασκευάζω*, which means both to construct, to build, prepare, arrange, establish, in a very concrete way, and to construct a positive argument in the dialectical meaning.

The related term is *κατασκευή*, which has as its first meaning, that of «being engaged in preparing for the war».

And then of course we also find the logical and dialectical meaning of the constructive reasoning, and some other meanings, such as the state and the constitution of a thing, or the artistic treatment in ancient rhetoric.

Some examples taken from the *Topics* show the use of this term. The excerpts are not taken only from book VIII, because these words are used in a similar way throughout the treaty.

χρήσιμον γὰρ καὶ πρὸς τὸ κατασκευάζειν καὶ πρὸς τὸ ἀνασκευάζειν·

For this is useful both for establishing and for overthrowing a view (*Top.* II, 2, 110a15).

οὗτος δ' ὁ τόπος ἀντιστρέφει καὶ πρὸς τὸ κατασκευάσαι καὶ πρὸς τὸ ἀνασκευάσαι.

This commonplace rule is convertible for purposes both of establishing and of overthrowing a view (*Top.* II, 3, 110a28).

What we can notice is that even if the English translation is quite «diplomatic», the Greek terms used by Aristotle belong to a

⁵ The lexicon analysis is based on the Liddell-Scott *Greek English Lexicon*.

military semantic field. We can make similar remarks about other significant terms used in the *Topics*.

This could be a sign that Aristotle might have had a precise idea of what dialectics was meant to be, namely the choice of terms which are directly connected with the idea of war could make us think that the Aristotelian dialectics might have been conceived in a more polemic way, and less oriented towards the reaching of a consensus or a compromise.

2.1.2. *Destroying the opponent's thesis* (ἀνασκευάζειν, ἀνασκευή)

The verb ἀνασκευάζω means to carry away, to remove, to dismantle, to waste, to ravage: it is also used with this meaning by Xenophon in his *Cyropaedia*, and by Thucydides with the meaning of destroy and dismantle.

The verb is connected to the noun ἀνασκευή, which means destruction, suppression, as well as refutation.

In logic this term is used of course with the meaning of demolish the opponent's arguments, but we can clearly see that the main meanings belong again to a military semantic field.

As for the quotations from the *Topics*, Aristotle uses this term often paired with κατασκευάζω in order to express opposition: in fact many *topoi* can be used in order to draw premises which are useful to both establish or destroy an argument. But it can also be the case that a *topos* is true if it is used to (draw premises useful to) establish a positive argument, but it is false if it is used to destroy it:

πρὸς δὲ τὸ ἀνασκευάζειν ὁ μὲν πρότερος ἀληθής, ὁ δὲ ὕστερος ψευδής.

For purposes of overthrowing a view, the former argument is true while the latter is fallacious (*Top.* II, 4, 111a29).

2.1.3. *Launching an attack* (ἐπιχείρημα, ἐπιχειρέω)

Another term which is really significant for the purpose of our analysis is ἐπιχείρημα, which indicates in the most direct way the dialectical action of attacking the opponent's thesis. The related verb is ἐπιχειρέω.

It is used very often by Aristotle, as we can imagine, and of course mainly in the *Topics*. Here, ἐπιχείρημα is always used with

the meaning of attacking the opponent's argument, trying to find out arguments (moving from the *topoi*) in order to launch a dialectical attack, having arguments enough in order to attack the opponent.

As for the verb ἐπιχειρέω, it means literally «to put one's hands to something», in a very concrete way once again. Other meanings are: to attempt to do something, to attack in a military way, and then there is the logical dialectical meaning of attempting to prove and arguing dialectically (from a topic). Once again, the military semantic field which this term belongs to is quite evident.

In most occurrences, this term means attacking a thesis, while other meanings such as to attempt to do something are much less numerous.

Some examples follow:

Ἐκ μὲν οὖν τοῦ μᾶλλον καὶ ἥττον καὶ τοῦ ὁμοίως τοσαυταχῶς ἐνδέχεται ἐπιχειρεῖν.

You can argue, then, from greater or less or like degrees of truth in the aforesaid number of ways (*Top.* II, 11, 115a 25-26).

Once again the English translation is rather diplomatic, but the verb ἐπιχειρέω leaves no space for doubts.

ἔστι δὲ φιλοσόφημα μὲν συλλογισμὸς ἀποδεικτικὸς, ἐπιχείρημα δὲ συλλογισμὸς διαλεκτικὸς, σόφισμα δὲ συλλογισμὸς ἐριστικὸς, ἀπόρημα δὲ συλλογισμὸς διαλεκτικὸς ἀντιφάσεως.

A philosopheme is a demonstrative inference, an epichireme is a dialectical inference, a sophism is a contentious inference, and an aporemie is a contentious inference of contradiction⁶ (*Top.* 162a 15- 18).

Here Aristotle is describing various kinds of arguments, therefore ἐπιχείρημα here means the dialectical inference. But what is interesting in this passage is the fact that, when Aristotle has to choose a name for the specific dialectical inference, he just chooses the word «epicheirema». This exception to the «standard» use of ἐπιχείρημα is remarkable, because Aristotle wants apparently to give a value and a precise characterisation to the main tool of dialectics: therefore one can argue that according to the philosopher,

⁶ The English translation used here is Forster's.

a dialectical argument just aims at attacking, and arguing could mainly mean «to launch an attack».

2.1.4. *Arranging the questions* (Τάξις)

Τάξις means order, disposition, and it is of a crucial importance, especially in book VIII. It belongs to a military semantic field as well. In fact, the main meaning of this term just indicates the arrangement in a military sense, the drawing up in ranks and files, the disposition of an army. Secondary meanings make reference to order and disposition in a general sense.

At the beginning of book VIII, Aristotle declares he is going to talk about the «problems of arrangement and method in putting questions» (*Top.* VIII, 1, 155b3) and gives rather precise directions of procedure: first of all, the questioner must select the *topos* «from which he should make his attack» (ivi: 155b4-5)⁷. If one looks at the Greek verb used, he will see that it is once again ἐπαισιεύω. Then, according to the text, Aristotle suggests that the attacker should develop the questions and arrange them one by one in his mind, and then finally he should propose the questions ordered this way to the opponent.

The act of previously ordering the questions is of crucial importance according to the philosopher. In fact, he states that until the *topos* is selected, from which to make the attack, the philosopher and the dialectician do follow the same method. But only the dialectician arranges the questions and puts them to the answerer, while the philosopher doesn't need any interactions with an interlocutor, because he works like an isolated researcher.

Immediately after this, when Aristotle suggests a dialectical strategy consisting in hiding his own claim, he specifies that the premises «which are used to conceal the conclusion serve a controversial purpose only» (ivi: 155b26)⁸.

Brunschwig (2007: 265) seems to be concerned with this utterance, and says that Aristotle brings dialectics very close to eristic with the suggested strategy. Of course this proximity is perceived as dangerous.

⁷ δεῖ δὲ πρῶτον μὲν ἐρωτηματίζειν μέλλοντα τὸν τόπον εὐρεῖν ὅθεν ἐπαισιωτέον.

⁸ εἰσὶ δ' αἱ πρὸς κοῦψιν ἀγῶνος χάρις.

Actually, this danger can be avoided by keeping in mind some facts concerning the Aristotelian dialectics. In book I, 2, in fact, Aristotle describes the so-called dialectics' benefits: among them, there is the ability of examining the first principles of sciences, which cannot be investigated by the sciences themselves. Only dialectics can make an inquiry about the first principles, because they can only be investigated starting from the authoritative opinions, *i. e.* the ἔνδοξα, and this task can only be accomplished in the most effective way by dialectics. Moreover, dialectics can confute, *i. e.* it has the capability of distinguishing what is true from what is false, so one cannot say that truth is not among the goals of dialectics⁹.

As for the relationship between dialectics and eristic, Brunschwig (*ibid.*) recognizes that Aristotle distinguishes many times the two disciplines, and comes to the conclusion that the use of strategies belonging more to an eristic field than to a dialectical one is acceptable, under certain dialectical circumstances.

Nevertheless the line between dialectics and eristic is very fine and sometimes blurred. It is not easy to trace a clear distinction between the two disciplines and one might easily meet with the sorites paradox. Therefore we cannot give a definite answer to the question, but the idea is that probably Aristotle just wanted to distinguish himself from those who used to practise the eristic and this need could be interpreted as a political choice as well.

3. *Concluding remarks*

At the end of this analysis, one shouldn't have so many doubts concerning the competitive Aristotelian dialectics any longer.

The dialogical dimension is just what characterises the dialectics and what distinguishes its method. This method is not only based on dialogue, but it is a competitive agonistic one, meaning that the interlocutor is not a simple listener (like it can happen in the case of rhetoric), but it becomes a rival against whom the attacker fights with appropriate tools and precise strategies.

Aristotle conceived his dialectics with a marked agonistic dispo-

⁹ This has been demonstrated by the fundamental and well known work of Enrico Berti, *Le ragioni di Aristotele*, 1989.

sition. This aspect is visible not only from the very structure of the dialectical discourse, which is arranged according to an «attack and defense» structure, but from the kind of lexicon used in order to describe those functions as well. The lexicon in fact belongs to a war and military and semantic area, as I have tried to show.

Therefore one might argue that the typical characters of the Aristotelian dialectics are the dialogical structure and the fact that the dialogue is oriented towards competition, even if this doesn't mean that dialectics is identified with eristic.

Both characters are omitted by some major strands of MAT, which nonetheless always make copious references to Aristotle and his dialectics. Namely, the first and the second approach I have taken into account in this contribution do only take into account the monologue argumentation which is typical of rhetoric, failing to consider both the dialogical and the agonistic dimension of a discourse. The last philosophical perspective is a dialogical one indeed, but it aims essentially at resolving a difference of opinions: as a consequence, in this case the competitive dimension is ruled out of the analysis.

We might therefore argue that the Aristotelian dialectical analysis has an added value concerning its more open structure: this allows the possibility for a dialectical dispute not to be concluded necessarily with the interlocutors' agreement. The Aristotelian dialectics provides a method which is useful in order to prevail in a dispute, but this method does not guarantee a necessary resolution of the difference of opinions¹⁰ at the end of the discussion.

References

- Aristotle,
1958, *Topica et Sophistici Elenchi*, edited by W.D. Ross, Oxford, Clarendon Press.
1960, *Posterior Analytics and Topica*, translated by E.S. Forster, London, W. Heinemann.

¹⁰ See Spranzi (2011: 8-9 and 13-30) for an interesting account of dialectics as “disputational” or “aporetic”: both ways of conceiving dialectics appear to be at work in the *Topics*, with different functions and different epistemological values.

- 1967, *Topiques*, tome I, livres I-IV, texte établi et traduit par J. Brunschwig, Paris, Les Belles Lettres.
- 1974, *I Topici*, traduzione, introduzione e commento di A. Zadro, Napoli, Loffredo.
- 2007, *Topiques*, tome II, livres V-VIII, texte établi et traduit pas J. Brunschwig, Paris, Les Belles Lettres.
- Angenot, M.
2006, *Divergent Reasonings and Dialogues of the Deaf: Why Do We Often Find Others "Irrational"?*, «Keynote Address» to the University of Edmonton colloquium, The Fifth Interdisciplinary Graduate Conference «Defension of the Self: A Bestiary of Modernity».
- Berti, E.
1989, *Le ragioni di Aristotele*, Roma-Bari, Laterza.
1995, «L'uso "scientifico" della dialettica in Aristotele», in *Giornale di Metafisica*, 7, pp. 169-190.
- Burnyeat, M.
1982, «The origins of non-deductive inference», in *Studies in Hellenistic theory and practice*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Cattani, A. - Cantù, P. - Testa, I. - Vidali, P.
2009, *La svolta argomentativa, 50 anni dopo Perelman e Toulmin*, Napoli, Loffredo.
- Cantù, P. - Testa, I.
2001, «Dalla nuova retorica alla nuova dialettica: il "dialogo" tra logica e teoria dell'argomentazione», in *Problemata. Quaderni di filosofia*, Milano, CUEM; available here: <http://air.unimi.it/bitstream/2434/57821/1/Dalla%20nuova%20retorica%20alla%20nuova%20dialettica.pdf>
2006, *Teorie dell'argomentazione, un'introduzione alle logiche del dialogo*, Milano, Bruno Mondadori.
- Green, L.D.
1990, «Aristotelian rhetoric, dialectics, and the traditions of antistrophos», in *Rhetorica*, vol. 8 (1), pp. 5-27.
- Liddell, H.G. - Scott, R.
1996, *Greek-English Lexicon*, Oxford, Clarendon Press.
- Perelman, C. - Olbrechts-Tyteca, L.
1958, *La nouvelle rhétorique, Traité de l'argumentation*, Paris, Presses Universitaires de France.
- Piazza, F.
2004, *Linguaggio, persuasione e verità*, Roma, Carocci.
2008, *La Retorica di Aristotele. Introduzione alla lettura*, Roma, Carocci.
- Pickard-Cambridge, A.W.
Aristotle's Topics, provided by The Internet Classics Archive, available online at: <http://classics.mit.edu//Aristotle/topics.html>

- Rapp, C. - Wagner, T.
2012, «On some Aristotelian Sources of Modern Argumentation Theory», in *Argumentation*, vol. 27, issue 1, Springer, pp. 7-30.
- Rossetto, C.
2000, *Studi sulla dialettica in Aristotele*, n. II, VI, Napoli, Bibliopolis.
- Slomkowski, P.
1997, *Aristotle's Topics*, Leiden, Brill.
- Spranzi, M.
2011, *The Art of Dialectic between Dialogue and Rhetoric: The Aristotelian Tradition*, Amsterdam-Philadelphia, John Benjamins Publishing.
- Toulmin, S.
1969, *The Uses of Argument*, London, Cambridge University Press.
- Van Eemeren, F.H.
2013, «In What Sense Do Modern Argumentation Theories Relate to Aristotle? The Case of Pragma-Dialectics», in *Argumentation*, vol. 27, issue 1, Springer, pp. 49-70.
- Van Eemeren, F.H. et al.
1996, *Fundamentals of Argumentation Theory: A Handbook of Historical Backgrounds and Contemporary Developments*, Mahwah, NJ, L. Erlbaum Associates.
- Van Eemeren, F.H. - Grootendorst, R.
2004, *A Systematic Theory of Argumentation. The pragma-dialectical approach*, Cambridge, Cambridge University Press.

Argomentazioni in conflitto: buona o cattiva retorica?

Mauro Serra*

Abstract: The aim of this paper is to show that the attempt pursued by many scholars, within both *Argumentation Theory* and political philosophy, to distinguish a good rhetoric from a bad one is, at least in the case of deliberative argumentation, unsatisfactory.

Keywords: Argumentation theory, persuasion, rhetoric, deliberative argumentation.

0. *Introduzione*

Il rapporto tra retorica ed argomentazione può essere senza dubbio definito paradossale. Da un lato, infatti, si può affermare che la prima riflessione intorno alla pratica dell'argomentazione ed alle sue caratteristiche nasce proprio in ambito retorico (Serra, 2012), dall'altro, invece, bisogna constatare come, da Platone in poi, si siano succeduti molteplici tentativi di espellere la retorica stessa dall'esercizio della pratica argomentativa. Poiché ciò si è rivelato impossibile, si è fatto allora ricorso (sempre a partire da Platone) ad una strategia differente, consistente nel tentativo di distinguere una retorica buona da una cattiva. Come cercherò di mostrare, tuttavia, anche tale strategia si è di fatto rivelata inadeguata. Almeno nell'ambito in cui argomentazione e sfera pubblica si intrecciano più strettamente e cioè quello della deliberazione, qualsiasi tentativo di individuare dei vincoli normativi *a priori* non solo non può essere considerato soddisfacente, ma rischia di essere addirittura fuorviante perché tende a far collassare l'uno sull'altro il livello della correttezza logico-argomentativa e quello della correttezza politica (Danblon, 2005: 97-113).

* Università di Salerno. E-mail: maserra@unisa.it

1. *L'ombra lunga del passato*

La grande diffusione degli studi dedicati all'argomentazione – oggi si può legittimamente parlare di un intero ambito di studi che prende il nome di *Argumentation Theory* – ha inevitabilmente determinato una proliferazione di definizioni o, per meglio dire, di punti di vista più o meno esplicitati, a partire dai quali l'argomentazione stessa può essere analizzata¹. Come sempre accade, non si tratta di una mera questione definitoria, perché, solo per fare qualche esempio, a seconda che si ammetta o meno tra le finalità specifiche dell'argomentazione la persuasione di un interlocutore (Blair, 2012; Doury, 2012; Micheli, 2012), oppure si asserisca da un lato che non è possibile individuare un'unica funzione specifica dell'argomentazione (Goodwin, 2007), mentre dall'altro si ritiene che tale funzione sia individuabile nella risoluzione di una differenza di opinioni (van Eemeren-Grootendorst, 2004) o in termini ancora più generali in una forma di *rational doxastic coordination* (Patterson, 2011), il quadro teorico all'interno del quale la pratica argomentativa verrà collocata risulterà significativamente differente.

Per i nostri scopi, tuttavia, non è necessario affrontare una questione del genere. Il punto di partenza può, invece, essere costituito da questa osservazione, di carattere assai più generale, formulata da Bermejo-Luque (2011: 1), che sembra condivisibile indipendentemente dallo specifico quadro teorico adottato:

Certainly, argumentation is closely connected to the specifics of human language, in particular, to its reflexivity. The practice of supporting claims with reasons presupposes the ability to take a reflective stance toward them: after all, it is because we may question whether our assertions are right or wrong that it makes sense to try to afford reasons to support them [...] Thus, even the simplest forms of argumentation turn out to be quite a sophisticated type of communication involving a language able to implement some *meta-linguistic practice* (corsivo mio).

Il legame originario tra retorica ed argomentazione non risulta in questa prospettiva sorprendente, se solo si osserva, come già

¹ Cfr. Micheli (2012: 116): «If we consider the spectacular development of argumentation studies over the last 30 years in fields as diverse as logic, philosophy, rhetoric or linguistics, it would be immediately apparent that the very definition of the notion of argumentation is far from being one based on consensus».

Roland Barthes aveva fatto negli anni '70 del secolo scorso, che la retorica costituisce il metalinguaggio più antico ed anche di più lunga durata che è possibile riscontrare all'interno della tradizione linguistica occidentale. Se è vero, infatti, che la riflessività del linguaggio appare come la naturale precondizione per l'emergere dell'argomentazione, la retorica fin dalle sue origini ha non solo potenziato questa caratteristica, ma la ha resa oggetto di una riflessione ed un insegnamento espliciti². Questo appare particolarmente evidente nei primi manuali di retorica che incominciano a circolare nella seconda metà del V secolo a.C. e che hanno la peculiare caratteristica di essere dei discorsi modello, dei discorsi cioè che forniscono al tempo stesso esempi di argomentazioni (presumibilmente) efficaci e, in forma implicita, regole generative per poter adattare gli schemi argomentativi a differenti contesti³. *L'Encomio di Elena* di Gorgia, a cui farò tra breve riferimento, è il più celebre, ed anche il più importante, dei discorsi modello che sono sopravvissuti. D'altra parte, l'insistenza sulla dimensione metalinguistica non è di per sé sufficiente a giustificare l'emergere di una vera e propria riflessione teorica sulla pratica dell'argomentazione. Giustamente la stessa studiosa sottolinea che:

Yet the actual emergence of a philosophical interest in argumentation had to meet with two further circumstances: first, a political and social context in which public argumentative discourse had acquired a great importance; and, second, the evidence that such discourse was fragile and subject to perversion. In the fifth century B.C. Athens combined these conditions as no other place had before (Bermejo-Luque, 2011: 4).

Mentre ognuno potrà agevolmente riconoscere nei due fattori evidenziati un riferimento al contesto nel quale storicamente si colloca la nascita della retorica, vorrei aggiungervene un terzo che

² Cfr. Merlin (1991: 348): «[f]rom the start, rhetoric emphasized the large scale, on-line structuring of linguistic thought products. This fits the definition of a very high-level *metalinguistic skill* and was already a considerable step away from simple, linear narratives and unconstrained imaginative myth. The art of discovering the *metalinguistic structure* of ideas gradually become the focus of training. The logic of argumentation was also starting to emerge as a *trainable* skill. In effect, the early growth of rhetoric reflected the refinement and formalization of thought strategies and criteria for evaluating and crafting an *effective arguments*» (corsivi miei).

³ Ringrazio l'anonimo referee del mio articolo che, con le sue osservazioni, mi ha indotto ad esplicitare in una maniera più chiara questa cruciale distinzione.

mi pare non meno determinante per chiarire lo sfondo teorico entro il quale si determina il legame tra retorica ed argomentazione. Si tratta dell'emergere di quella che può essere definita una forma di pluralismo epistemologico⁴ e che segna, a mio avviso, la più significativa differenza tra la retorica associata alle figure dei sofisti e la precedente tradizione filosofica. Mentre, infatti, ad esempio, nel poema di Parmenide, a cui spesso viene attribuito il ruolo di 'padre' della logica occidentale, troviamo significative tracce di procedimenti argomentativi unite all'invito rivolto allo stesso filosofo di giudicare con la ragione (DK. B. 7 vv. 3-6, cfr. Lesher, 1984), resta pur vero che tale invito non si presenta sotto la forma di una scelta tra opzioni teoriche realmente alternative. Si tratta semplicemente di riconoscere la veridicità e l'inevitabilità di quanto affermato da Parmenide e che risulta del resto garantito dalla rivelazione divina a cui il filosofo fa riferimento nel proemio del suo poema. La situazione si presenta in maniera ben diversa nell'*Encomio di Elena* dove Gorgia, in riferimento alle indagini svolte dai filosofi presocratici intorno alla natura, afferma che:

quanto al fatto che la persuasione associata al discorso dà anche all'anima l'impronta che vuole, si considerino per prima cosa le teorie dei fisici, che sostituendo un'opinione ad un'altra, eliminandone una e stabilendone un'altra fanno apparire agli occhi dell'opinione l'incredibile e l'invisibile (par. 13).

Non è questo, naturalmente, il luogo per proporre un'interpretazione dettagliata della densa formulazione gorgiana. Ad ogni modo, qualunque sia l'interpretazione più generale che se ne voglia fornire, e cioè se si ritenga, come fanno alcuni studiosi, che quella di Gorgia sia una critica verso un uso del linguaggio da lui non condiviso, o se invece si ritenga, come io credo si debba fare,

⁴ Nell'accezione abituale l'espressione è adoperata per indicare la necessità di ricorrere a differenti metodi conoscitivi a seconda dell'oggetto da conoscere. In questo contesto, invece, me ne servo per sottolineare il riconoscimento da parte di Gorgia che in determinate condizioni è inevitabile e quindi legittimo proporre interpretazioni divergenti di un fenomeno. Tale divergenza di interpretazioni può essere risolta, ma solo provvisoriamente, sulla base della maggiore o minore efficacia della spiegazione proposta. In questa prospettiva, quello che definisco come pluralismo epistemologico appare strettamente legato ad un processo di laicizzazione del pensiero in virtù del quale, liberati da ogni ipotesi ontologica o religiosa, il linguaggio ed il discorso «became 'free instruments' that could be used for the purpose of any conceivable cause or goal, including morally dubious and utterly objectionable ones» (Bax, 2009: 784).

che questo passo contenga il nucleo della concezione personalmente sostenuta dal sofista, se ne possono ricavare alcune conclusioni di estremo interesse rispetto ad una epistemologia dell'argomentazione. In un contesto nel quale non sono disponibili forme di evidenza empirica, e che data la centralità attribuita dai greci alla vista viene identificato con l'ambito di ciò che è oscuro o invisibile, ogni forma di conoscenza non può sollevarsi al di sopra della *doxa*, vale a dire di una conoscenza probabile che può sempre essere confutata e sostituita da una più probabile; in questa comparazione tra differenti posizioni teoriche un ruolo fondamentale è giocato dalla loro plausibilità e persuasività; il conflitto tra queste differenti posizioni è concepito come una competizione (*agon*) il cui giudizio finale spetta a coloro che devono essere convinti della validità di una determinata teoria. Pur se in forma sintetica e condensata, nel loro insieme questi elementi forniscono un quadro abbastanza completo del ruolo attribuito all'argomentazione in una prospettiva retorica. Così, per esempio, nell'ambito di quello che la tradizione retorica definisce come il discorso giudiziario, ritroviamo la mancanza di evidenze empiriche in grado di confermare senza margini di dubbio la posizione dell'accusa o della difesa, la necessità di eleggere a criterio discriminante la plausibilità della tesi avanzata ed argomentativamente sostenuta, il riferimento alla giuria come l'interlocutore che, in questo specifico caso, deve valutare il peso delle argomentazioni avanzate dall'una e dall'altra delle parti in causa. Un ultimo elemento va sottolineato: all'interno di questo quadro teorico si assume di fatto l'impossibilità di tracciare un netto discrimine tra il rigore logico delle argomentazioni avanzate e la loro efficacia persuasiva.

Rispetto a questo quadro concettuale il *Gorgia* platonico apporta una prima significativa distinzione. Il tentativo di definire lo specifico della retorica condotto da Socrate e Gorgia nella prima parte del dialogo approda infatti ad una significativa conclusione, individuando nella persuasione lo strumento per determinare un particolare stato cognitivo, quello della credenza (*doxa*), nell'animo di chi ascolta. A prima vista, sembra che non ci sia alcuna contraddizione con quanto Gorgia afferma nell'*Encomio* e specificamente nel paragrafo 13 che abbiamo citato. E, tuttavia, Socrate introduce due elementi che modificano completamente il quadro di riferimento. Innanzitutto, viene introdotta (ed è il primo luogo del

corpus platonico in cui questa distinzione è delineata in maniera esplicita) una distinzione tra credenza e conoscenza: mentre la prima può essere sia vera che falsa, la seconda è sempre vera (454e1e sgg.) Da ciò deriva una parallela distinzione tra due differenti tipi di persuasione, una buona, collegata evidentemente alla conoscenza, ed un'altra cattiva, collegata, invece, alla credenza. Così, mentre nella prospettiva gorgiana il ricorso all'argomentazione è giustificato proprio dall'impossibilità di accedere ad una dimensione veritativa che vanificherebbe qualsiasi ulteriore sforzo per rendere il discorso credibile in quanto logicamente plausibile, nella prospettiva delineata dal Socrate platonico si apre un vero e proprio iato tra il tentativo di persuadere gli interlocutori ed il raggiungimento della verità:

[la retorica] non ha alcun bisogno di conoscere le cose così come stanno, ma ha solo bisogno di escogitare qualche trucco per renderle persuasive, in maniera tale da sembrare, agli occhi di coloro che non sanno, più sapiente di quelli che sanno (459 b7-c2).

Come si sa, tuttavia, il *Gorgia* non costituisce l'ultima parola di Platone relativamente alla retorica ed alle sue pratiche discorsive. Nel *Fedro*, infatti, la questione relativa allo statuto della retorica viene ripresa da una prospettiva teorica molto differente rispetto a quella delineata nel *Gorgia*. La critica ha così spesso parlato di una vera e propria riabilitazione della retorica all'interno di questo dialogo, anche se non esiste un consenso unanime su quale sia il ruolo che il filosofo ateniese in definitiva le attribuisce. Dal nostro punto di vista, interessa, tuttavia, sottolineare un solo, e però determinante, aspetto: il recupero della retorica, comunque vada inteso, è l'esito di due esigenze teoriche complementari: da un lato, infatti, Platone sembra essere giunto alla conclusione (forse anche sulla scorta del destino toccato al suo maestro Socrate) che il possesso della verità quando non si traduce nella capacità di persuadere i propri interlocutori rimane sostanzialmente sterile, dall'altro, invece, rimane fermo nella convinzione che in ogni caso la persuasione deve essere subordinata all'accertamento della verità, affidato alla dialettica. Da ciò deriva il ruolo sostanzialmente ancillare attribuito alla retorica a cui viene demandato il compito di fare da tramite di conoscenze acquisite per altra via. Non è molto difficile vedere come proprio a partire da queste considerazioni, e dalla soluzione

avanzata da Platone nel *Fedro*, si apra la lunga e tormentata storia dei rapporti tra retorica ed argomentazione. Essa ruota, intorno, ad alcune fondamentali questioni che emergono dal testo platonico: è possibile e come distinguere tra buona e cattiva retorica? È possibile riconciliare il criterio della normatività con quello dell'efficacia persuasiva nell'ambito dell'argomentazione?

2. *Strategie moderne tra Argumentation Theory...*

Non è mio interesse ripercorrere l'intera storia che si è andata sviluppando a partire dagli interrogativi sollevati da Platone. Concentrerò invece la mia attenzione su alcuni tentativi recenti di dare una risposta a questi stessi interrogativi. In particolare, prenderò in considerazione da un lato alcune proposte che nell'ambito più specifico della *Argumentation Theory* hanno cercato di fare i conti con l'impossibilità di disfarsi completamente della dimensione retorica, dall'altro analoghi tentativi condotti all'interno del paradigma teorico costituito dalla democrazia deliberativa. L'accostamento non è, a mio avviso, peregrino, poiché se c'è una morale che si può ricavare dalla contrapposizione tra Platone ed i sofisti, e che appare ancora oggi assolutamente valida, è che interrogarsi sulla possibilità e sui modi di fondare le nostre asserzioni ha sempre in maniera più o meno evidente una connotazione politica o comunque pubblica⁵.

Cominciamo dall'ambito degli studi specificamente dedicati all'argomentazione. Uno dei modelli che ha suscitato maggior interesse negli ultimi trent'anni è quello della pragma-dialettica che, formulato dalla scuola di Amsterdam, «aimed for a sound combination of linguistic insight from the study of language use often called 'pragmatics' and logical insight from the critical dialogue known as philosophical 'dialectics'» (van Eemeren-Houtlosser, 2000: 293). In un'impressionante serie di pubblicazioni gli esponenti di questo indirizzo teorico hanno messo a punto un modello normativo dell'argomentazione intesa come una forma di comuni-

⁵ Cfr. Rehg (2005: 99): «in the last fifty years an interesting symbiosis has emerged between argumentation studies and certain strands of democratic theory – a symbiosis that feeds on a shared interest in normative models of good argumentation».

cazione verbale caratterizzata dall'uso del linguaggio con lo scopo di risolvere una disputa. All'interno di tale modello vengono individuate quattro fasi, per ciascuna delle quali esistono delle regole 'pragma-dialettiche' che hanno lo scopo di evitare la comparsa di ostacoli, le cosiddette fallacie, tali da impedire l'eliminazione della differenza di punti di vista che costituisce il vero scopo di questo tipo di interazione comunicativa. Nella prima formulazione del modello, non vi era, dunque, alcuno spazio per l'esercizio della retorica, che veniva identificata con il tentativo di far prevalere a qualunque costo la propria posizione: lo scambio comunicativo tra i partecipanti era interamente determinato dalla intenzione di risolvere in maniera soddisfacente la disputa che li vedeva protagonisti. Una posizione, questa, che riecheggiava abbastanza evidentemente la seguente affermazione socratica contenuta nel *Gorgia*:

Io sono uno di quelli che si fanno confutare con piacere, se non dice la verità, ma che con piacere confutano se qualcun altro non dice il vero, e anzi mi lascio confutare con un piacere non minore di quello che provo confutando. Infatti ritengo che essere confutato sia un bene maggiore, tanto maggiore quanto lo è essere liberati dal male piuttosto che liberarne altri. Perché io penso che per l'essere umano non ci sia un male paragonabile a un'opinione falsa su ciò su cui ora verte il discorso (458a2-b1).

In altri termini, il rispetto delle regole da parte di ciascuno dei due partecipanti costituiva la garanzia che l'esito della disputa avrebbe visto il prevalere della posizione logicamente più forte, indipendentemente da chi fosse sostenuta. Pur tenendo conto del fatto che il modello proposto poteva essere considerato come una sorta di idealizzazione alla quale veniva attribuita una funzione critica ed euristica per valutare quanto accadeva nella prassi concreta dell'argomentazione, esso si prestava però ad un'obiezione scontata: anche l'interlocutore più disinteressato e più incline ad attenersi a determinati standard di ragionevolezza è pur sempre animato dall'intenzione di far prevalere il proprio punto di vista. A partire dalla fine degli anni '90 è stato così necessario ammettere all'interno del modello una dimensione retorica che andasse ad affiancare quella dialettica nello svolgimento del processo argomentativo. Il tentativo di bilanciare l'obiettivo dialettico con quello retorico può determinare, secondo gli autori, una forma di «strategic maneuvering in which the parties seek to meet their dialectical obligations

without sacrificing their rhetorical aims» (van Eemeren-Houtlosser, ivi: 295). Al tempo stesso, tuttavia, i tentativi strategicamente indirizzati a far sì che la propria posizione venga accettata dall'interlocutore devono essere disciplinati dalla razionalità dialettica, che mantiene sempre una priorità sia procedurale che assiologica. In questa nuova versione della teoria alle regole pragma-dialettiche è affidato così un duplice compito: da un lato esse continuano a costituire lo sfondo normativo che deve necessariamente essere presupposto all'esercizio della pratica argomentativa, dall'altro agiscono come una sorta di filtro che permette di stabilire quali 'mosse' retoriche sono accettabili (perché razionali) all'interno della pratica stessa.

Ancor prima della pragma-dialettica, a partire dagli anni '70 del secolo scorso la cosiddetta logica informale aveva cercato di elaborare un modello di argomentazione meno restrittivo di quello ispirato alla sola logica deduttiva. Così nel 1970 Hamblin pubblicava un volume significativamente intitolato *Fallacies* che si proponeva come una sorta di modernizzazione delle *Confutazioni sofistiche* di Aristotele. L'obiettivo manifesto era quello di rifondare lo studio dei paralogismi nella prospettiva di una logica informale più attenta alle peculiarità ed alle esigenze della ragion pratica. Nel recente commento di uno degli esponenti di tale indirizzo di ricerca «what Hamblin has done – perhaps without knowing it – is replace *the logical criterion of goodness with the rhetorical criterion of effectiveness*» (Johnson, 1990: 285). Proprio un recente lavoro di Ralph Johnson (2000) permette di affrontare la questione del rapporto tra logica informale e retorica. La tesi centrale di Johnson è che per comprendere adeguatamente la pratica dell'argomentazione dobbiamo considerarla un esercizio di razionalità manifesta. D'altra parte, lo scopo fondamentale dell'argomentazione è la persuasione razionale, poiché quando ci impegniamo in tale attività lo facciamo per persuadere qualcuno di qualcosa in maniera razionale. La persuasione razionale può essere allora definita come «persuad[ing] the Other to accept the conclusions on the basis of the reasons and considerations cited, and those alone» (ivi: 150). Per questo motivo, l'argomentazione appare costituita da due componenti: un nucleo, definito 'illative core', che dà all'argomentazione la struttura di base costituita da premesse e conclusioni messe tra loro in relazione, ed uno strato dialettico, 'dialectical tier', che

consiste nell'obbligo di prendere in considerazione le obiezioni o le posizioni alternative alla propria. Solo in questo modo, infatti, l'argomentazione potrà essere definita come una forma di razionalità manifesta «that not only is rational, but is also one that appears to be rational» (ivi: 151). Proprio l'insistenza sulla dimensione dialettica permette, secondo Johnson, di distinguere l'argomentazione dalla retorica. Ecco il passaggio cruciale che merita di essere citato per esteso:

What separates rhetoric from argumentation is that the latter is bound by the requirement of manifest rationality. The arguer cannot ignore objections to his argument, even if it is not known how to forestall them, because it would not appear to be rational and so it would violate the requirement of manifest rationality. The rhetor is under no such constraint: If ignoring the objection will lead to a more effective communication, and if doing so is rational, then the objection can be ignored [...] It is in this matter of dealing with criticisms, then, that the arguer and the rhetor part company (ivi: 163-164).

Lo spazio a mia disposizione non consente evidentemente di discutere in dettaglio, come meriterebbero, le posizioni a cui ho fatto riferimento. È tuttavia evidente che in entrambi i casi il riconoscimento della razionalità della retorica appare quanto meno subordinato ad una sorta di controllo esercitato per altra via. Ancora più interessante è notare come in maniera più o meno consapevole entrambe le posizioni ripropongano una prospettiva platonica: il ruolo delle regole pragma-dialettiche richiama, infatti, la subordinazione della retorica alla dialettica nel *Fedro*, mentre la distinzione tra retorica ed argomentazione delineata sulla base della loro capacità di rispondere alle critiche riecheggia la distinzione tra il dialogo ed il monologo, che in Platone (in particolare nel *Gorgia* e nel *Protagora*) contrappone Socrate ai sofisti. Si può, dunque, convenire con Emmanuelle Danblon, quando afferma che:

In any case the authors start from an ideal philosophical model of argumentation, that is, implicitly or explicitly, inspired by Plato's view of rhetoric. As a consequence, rhetoric is always an afterthought in such theories, represented as some kind of indirect, and consequently less rational, way to debate in the public sphere (Danblon, 2013: 494).

3. ...e filosofia politica⁶

Tra le principali fonti di ispirazione della democrazia deliberativa c'è, come è noto, la teoria dell'agire comunicativo formulata da Habermas a partire dagli anni '80 del secolo scorso. All'interno di questa teoria la retorica è interpretata come un'azione strategica con la quale il locutore manipola il o i suoi interlocutori per i propri specifici fini. Per questo motivo, sebbene essa possa risultare in alcuni casi utile, la sua presenza è esclusa dalla situazione discorsiva ideale. I sostenitori della democrazia deliberativa appartenenti alla seconda generazione hanno, tuttavia, progressivamente preso atto che il tipo di razionalità comunicativa presupposta dal modello di Habermas era troppo esigente e distante dalla concreta pratica riscontrabile nelle società democratiche. Nell'affrontare questo problema, alcuni di essi sono giunti inevitabilmente a riconsiderare il ruolo della retorica ed il posto che le può essere attribuito all'interno del processo deliberativo.

Iris Marion Young è stata tra i primi a sottolineare che la prospettiva habermasiana basata sull'idea di una «dispassionate, unsituated, neutral reason» aveva come indesiderata conseguenza «exclusionary implications» (Young, 2000: 63). Per questo motivo ha proposto di abbandonare la distinzione tra un uso razionale del linguaggio, corrispondente a quella che Habermas definisce la razionalità comunicativa, e la retorica e di sostituirla con quella tra atti comunicativi che hanno natura cooperativa, mirando alla reciproca comprensione ed atti comunicativi che operano strategicamente, piegando gli interlocutori ai propri scopi. Ogni comunicazione è, dunque, da considerare in linea di principio retorica poiché mira ad ottenere degli effetti sugli interlocutori e quindi la distinzione tra significato ed effetto, che Habermas ricavava dalla teoria degli atti linguistici di Austin, non ha motivo di essere mantenuta. Da ciò scaturisce la necessità di ammettere all'interno della comunicazione politica la retorica, una retorica che include i seguenti aspetti della comunicazione: il tono emozionale del discorso; l'uso di figure retoriche come metafore, similitudini, giochi di parole; forme di comunicazione alternative a quella meramente linguistica, attenzione

⁶ Riprendo in questo paragrafo, con minime variazioni, quanto ho esposto in Serra (2014).

alle presupposizioni, alla storia ed alla specificità dell'uditorio cui ci si rivolge (ivi: 65). I vantaggi che questo tipo di retorica può portare alla comunicazione politica sono invece i seguenti: aiutare a far entrare una determinata questione tra quelle su cui è necessario deliberare; adattare le asserzioni e le argomentazioni avanzate ad un uditorio particolare in una situazione particolare; facilitare il passaggio dalla ragione al giudizio (Young, 2000: 66-70). La comunicazione che ne risulta sarà perciò più inclusiva: «in sum, a normative theory of discussion-based democracy should attend to the rhetorical aspects of communication both in order to criticize exclusion and to foster inclusion» (ivi: 70).

Dal canto suo Simone Chambers (2009) affronta il problema da una prospettiva del tutto differente. Se è giusto, infatti, riabilitare la retorica non bisogna dimenticare la minaccia che essa comporta. Questa minaccia, tuttavia, non consisterebbe, come si ritiene abitualmente, nell'appellarsi alle emozioni a discapito della ragione, ma piuttosto nel fatto che la retorica è monologica piuttosto che dialogica. Tuttavia, la tendenza dominante è stata quella di privilegiare teorie della 'deliberazione democratica' che insistono sulla necessità di creare contesti deliberativi specifici e relativamente ristretti. In questo modo si è perso di vista il problema rappresentato dal modo in cui la società civile si rapporta allo stato. In estrema sintesi, come indica il titolo stesso del saggio, la conseguenza è stata un abbandono della democrazia di massa, alla luce della convinzione che la deliberazione, data la sua natura eminentemente dialogica, può avvenire solo entro contesti ristretti e qualificati. Dato che questi contesti, che pure in taluni casi hanno dato luogo a significative sperimentazioni empiriche, sono piuttosto limitati, il rischio è di dover abbandonare a se stessa la sfera pubblica così determinante nelle democrazie di massa. Per ovviare a questo pericolo, secondo la Chambers è necessario distinguere innanzitutto tra retorica deliberativa e retorica plebiscitaria. Quest'ultima è caratterizzata dal desiderio di guadagnare il consenso dell'uditorio attraverso il piacere piuttosto che attraverso la sollecitazione di una riflessione critica. Ai due estremi dello spettro della retorica plebiscitaria troviamo l'adulazione e la manipolazione dell'uditorio, ma in ogni caso in questo tipo di retorica non c'è una effettiva relazione tra parlante ed uditorio e non c'è da parte del primo un reale tentativo di persuadere il secondo spingendolo

a riflettere. L'unica soluzione possibile è allora iniettare dosi massicce di retorica deliberativa nella sfera pubblica, quella in cui si formano le opinioni della massa e che è normalmente in balia della retorica plebiscitaria. Ciò può avvenire sotto quattro aspetti. Il primo e più problematico riguarda l'*ethos* dell'oratore. Se è vero, infatti, che a tale aspetto bisogna riconoscere, secondo la Chambers, un ruolo maggiore di quello abitualmente riservatogli nelle teorie deliberative, è altrettanto vero che esso è difficilmente controllabile normativamente. Il secondo riguarda l'uditorio ed è ricollegabile ad una prospettiva semi-socratica. Si tratterebbe in sostanza di promuovere e favorire lo scambio di idee tra cittadini non tanto per prendere decisioni effettive, quanto per sviluppare una capacità critica che li renda meno facilmente vittime della retorica plebiscitaria. Molto più complicata è la questione che riguarda i mezzi di comunicazione di massa e le procedure normative in senso più generale. Qui, come la Chambers riconosce, è molto difficile immaginare qualcosa che vada al di là di *desiderata* non facili da mettere in pratica.

Veniamo, infine, ad un terzo tentativo di prendere in seria considerazione la retorica, quello avanzato da John Dryzek in un saggio del 2010. Anche per Dryzek è necessario distinguere tra la retorica che ha effetti negativi e quella che può invece determinare «positive systemic effects» (2010: 333). A questo scopo si può rivelare utile una differenziazione tra una 'bonding rhetoric' indirizzata ad un uditorio che condivide lo stesso retroterra sociale e presumibilmente le stesse presupposizioni di fondo del locutore ed una 'bridging rhetoric' che è invece indirizzata ad un uditorio con caratteristiche sociali e cognitive differenti rispetto al locutore. Mentre la prima mira a mobilitare le passioni portando i gruppi agli estremi ed approfondendo le divisioni con chi non condivide la stessa prospettiva, la seconda cerca di fare breccia nelle opinioni di un uditorio che parte da presupposizioni diverse, allo scopo di riorientarne le convinzioni intorno ad una determinata questione. Un esempio di questo tipo di retorica è rappresentato dal discorso di Martin Luther King sui diritti civili, elaborato dovendo rivolgersi sia ad un uditorio di maschi bianchi che a quello dei suoi sostenitori afro-americani. Ovviamente, questo tipo di retorica è in linea di principio preferibile anche se si possono presentare casi in cui la 'bonding rhetoric' produce effetti positivi ed addirittura casi in cui

una cattiva retorica (*ugly rhetoric*) produce effetti sistemici positivi. Effetti che, bisogna rimarcare, sono spesso visibili soltanto in una prospettiva di lungo periodo. La conclusione è la seguente:

we can state some strong presumptions. In general, actors should abjure categorically ugly rhetoric. In general, bridging rhetoric is preferable to bonding rhetoric. Only when the large deliberative system is clearly served by violating these two presumptions should such violation be applauded. In the end, it is systemic considerations that merit priority (ivi: 335).

Anche da queste sintetiche ricostruzioni è possibile vedere quali siano i limiti di questi tentativi di rivalutare il ruolo della retorica. Da un lato, la retorica rimane subordinata e comunque separata dal pieno esercizio della razionalità argomentativa. Così la proposta della Young prevede un allargamento delle pratiche linguistiche da tenere in considerazione nell'ambito della comunicazione politica, ma di fatto riproduce implicitamente la tradizionale distinzione tra la retorica, che privilegia la dimensione emotiva e contestuale della comunicazione, e la ragione, a cui resta, invece, saldamento ancorato il nucleo argomentativo della stessa. Dall'altro, si propone una distinzione tra diversi tipi di retorica che rimanda al tentativo, già perseguito da Platone nel *Fedro*, di addomesticare la minaccia rappresentata dalla retorica. Sia la proposta della Chambers che quella di Dryzek finiscono, tuttavia, per riconoscere, più o meno esplicitamente, che il tentativo di dare una dimensione normativa all'esercizio della retorica è destinato a rimanere piuttosto velleitario.

4. *Tra ragionevolezza ed efficacia: una prospettiva retorica*

Seppure in maniera diversa, anche prospettive teoriche esplicitamente centrate sulla retorica hanno affrontato il problema legato alla dimensione normativa dell'argomentazione, con l'obiettivo di individuare una alternativa percorribile tra «l'efficacité sauvage des sophistes et l'éthique mortifère de Platon» (Danblon, 2005: 89). A tal fine grande attenzione ha ricevuto il concetto di uditorio universale introdotto da Perelman a partire dal *Trattato dell'argomentazione* del 1958 (scritto con Olbrechts-Tyteca). Dato che l'argomentazione, a differenza della dimostrazione, mira «all'adesione

delle menti e presuppone perciò l'esistenza di un contatto intellettuale» (Perelman-Olbrechts-Tyteca, 1989/1958: 16), la nozione di uditorio acquisisce un'importanza fondamentale. Secondo Perelman è possibile distinguere tre tipi diversi di uditorio: il primo costituito dall'intera umanità o almeno da tutti gli uomini adulti e normali prende il nome di uditorio universale; al suo fianco si collocano l'uditorio costituito da un unico interlocutore e quello in cui esso coincide con lo stesso soggetto che delibera e valuta le ragioni dei propri atti (ivi: 32-33). Poiché questi ultimi due casi non sono che incarnazioni sempre precarie e contingenti dell'uditorio universale, è evidente che questo a sua volta si presenta come il tentativo di trascendere i contesti limitati e concreti nei quali l'efficacia di un discorso è misurata esclusivamente dalla capacità di persuadere gli interlocutori cui si rivolge. Per questo motivo, la nozione di uditorio universale sembra poter svolgere una funzione normativa, pur all'interno di una prospettiva che rimane saldamente centrata sul riconoscimento del fatto che l'adesione delle menti, ovvero la persuasione dell'interlocutore, rimane l'obiettivo fondamentale di chi argomenta. La nozione introdotta da Perelman presenta, tuttavia, numerosi elementi di ambiguità e si presta a diverse obiezioni. Intanto, è significativo che di essa siano state fornite interpretazioni diametralmente opposte. Così, mentre per alcuni l'uditorio universale non sarebbe che «l'avatar kantiano dell'«uditorio degli dei» estratto dal *Fedro*» (Cassin 2002/1995: 191), altri, invece, hanno avuto buon gioco nel sottolineare la deriva in senso relativistico di una tale nozione, visto che, per esempio, lo stesso Perelman afferma esplicitamente che: «L'uditorio universale è immaginato da ciascuno a partire da quanto egli sa dei suoi simili, in modo da trascendere le opposizioni delle quali ha coscienza. Così ogni cultura, ogni individuo ha il suo proprio concetto dell'uditorio universale e lo studio di queste varianti sarebbe molto istruttivo in quanto ci farebbe conoscere ciò che gli uomini hanno considerato nel corso della storia come *reale, vero e oggettivamente valido*» (Perelman-Olbrechts-Tyteca, 1989/1958: 35). Né mi sembra che recenti tentativi di rendere giustizia alla complessità di tale nozione risultino più convincenti. Così, per Emmanuelle Danblon (2005: 88-95), il fraintendimento della nozione deriverebbe dal fatto che Perelman non ha adeguatamente separato la componente psicologica e quella giuridica da cui essa sarebbe costituita. Da un lato,

infatti, l'uditorio universale in quanto principio regolatore, servirebbe a fornire una garanzia ad un sentimento di giustizia che si vorrebbe universale e che si colloca ai confini del diritto. L'incarnazione di questa esigenza è la figura dell'Antigone sofoclea che si appella ad una giustizia che oltrepassa il quadro delimitato dalle leggi della città. Dall'altro, ed in maniera opposta, una seconda possibile incarnazione dell'uditorio universale, sarebbe quella del giudice, l'esperto che conosce le leggi e fonda il suo diritto di critica su tale conoscenza. Nella tensione dialettica tra queste due opzioni, nessuna delle quali veramente soddisfacente, nascerebbe «le processus de régulation indispensable à une critique qui ne trouve pas de modèle acceptable dans lequel s'incarner» (ivi: 92).

Dal canto suo Christopher Tindale (1999) ha cercato di recuperare la nozione di uditorio universale insistendo sul fatto che esso non costituisce per Perelman un uditorio ideale, come talvolta si è ritenuto, ma piuttosto «it is developed *out of* particular audiences and so is essentially connected to it» (ivi: 117). In questo modo sarebbe possibile tenere insieme efficacia e ragionevolezza, poiché «in constructing the universal audience for an argument, we do not give up effectiveness. On the other hand, the universal audience, as a representation of reasonableness in context, cannot value effectiveness over reasonableness» (ivi: 117). La conseguenza più importante che ne deriva è l'eliminazione della possibilità di manipolazione dell'uditorio: laddove tale possibilità emerge la prospettiva dell'uditorio universale consente infatti di rigettarla e di non servirsene. Appare, tuttavia, evidente come in questo modo, in maniera più o meno esplicita e nonostante tutte le assicurazioni che la nozione di uditorio universale è sempre relativa ad uno specifico contesto argomentativo, la questione si sposti sul piano delle intenzioni. Come già sottolineato da Aristotele, ciò che distingue il filosofo dal sofista è solo la *proairesis*.

5. Ancora su retorica e politica

In un articolo di recente pubblicazione, Christian Koch (2009) ha proposto di isolare una forma di argomentazione specificamente retorica, definibile in base al tema dell'argomentazione, vale a dire alla questione intorno a cui verte la disputa tra gli interlocutori.

Secondo lo studioso, una definizione del genere, a differenza di quelle che si basano sulla individuazione degli scopi perseguiti o dei mezzi impiegati, sarebbe in grado di cogliere più adeguatamente le caratteristiche di una forma di argomentazione specificamente retorica. Sebbene la proposta si presti ad alcune obiezioni (Bermejo-Luque, 2010), essa permette di mostrare che, almeno in un ambito, quello in cui l'argomentazione è strettamente connessa alla deliberazione, ogni tentativo di individuare *a priori* dei vincoli normativi è inevitabilmente destinato a naufragare. Una prospettiva definitoria centrata sul tema piuttosto che sugli scopi o i mezzi, ha il merito, secondo lo studioso danese, di metter a fuoco una caratteristica specifica dell'argomentazione nei contesti deliberativi. In tali casi, infatti, essa non verte su delle proposizioni, o almeno non solo su di esse, ma anche e soprattutto sulla proposta di fare o non fare qualcosa e sulla decisione da prendere in merito a tale proposta. Per questo motivo, non può essere messa sullo stesso piano degli atti illocutivi assertivi per i quali entrano in gioco le categorie del vero e del falso. Poiché la deliberazione è relativa ad una scelta da fare e ad un'azione da compiere, tali categorie sono in questo caso inadeguate. Si tratta di un aspetto ben presente all'antica tradizione retorica, che trova la sua paradigmatica espressione in Aristotele. Lo Stagirita, infatti, non solo afferma che la deliberazione è sempre relativa ad azioni che è in nostro potere decidere ed eventualmente intraprendere, ma anche che essa è strettamente correlata ad una scelta. E d'altra parte, poiché la scelta non è mai completamente identificabile con un'opinione, non può essere vera o falsa (*Etica Eudemia*, 1226a). Siamo, evidentemente, nell'ambito del ragionamento pratico per il quale la nozione di 'formalmente valido' appare inadeguata. Da ciò derivano alcune importanti conseguenze, illustrate da Koch ricorrendo alle nozioni di pluralismo, multidimensionalità e soggettività che sarebbero i tratti caratteristici delle argomentazioni specificamente retoriche nell'ambito della razionalità pratica. Poiché ciascuna di queste nozioni richiederebbe una disamina troppo estesa, mi servirò di un esempio ideato da Amartya Sen (2009: 12-15) e ripreso da un'altra prospettiva da Franco Lo Piparo (2014: 89-91) per mostrare quello che a me pare il punto essenziale.

Tre bambini (per comodità A, B, C) si contendono la proprietà di un flauto ed hanno deciso di risolvere la disputa ricorrendo alla

parola, invece che alla forza. A sostiene che il flauto gli spetta perché è l'unico a saperlo suonare, e gli altri due ammettono che ciò è vero. B rivendica, invece, la proprietà dell'oggetto, perché è molto povero e non ha altri giocattoli. I suoi interlocutori riconoscono che ciò è vero. C, infine, afferma che il flauto spetta a lui, perché lo ha costruito. Anche questa affermazione è confermata dagli altri due bambini. Qual è la morale che si può trarre da questo esempio? Innanzitutto, nonostante l'apparente artificiosità dell'esempio, è bene sottolineare, come fa Lo Piparo, che «[...] si tratta di una situazione che è facile riscontrare nella quotidianità del co-vivere umano. Un suo esame ci aiuta a capire la specificità politico-cognitiva dei giochi linguistici che solo gli umani possono e sanno giocare» (2014: 90-91). Si tratta cioè di una di quelle pratiche che costituiscono in senso ampio la sfera della politica ed all'interno delle quali deliberiamo perché è in nostro potere decidere cosa fare. Ora, a partire dalla situazione data, è facile immaginare: 1) che ciascuno dei contendenti potrebbe costruire un'argomentazione coerente e persino formalmente valida a partire da premesse riconosciute come vere; 2) nel farlo cercherebbe comunque di persuadere gli interlocutori della superiorità del suo punto di vista (adotterebbe cioè un atteggiamento strategico volto a 'vincere' la disputa); 3) gli eventuali giudici chiamati a decidere a chi spetta il flauto potrebbero e dovrebbero certamente scegliere uno dei contendenti, ma non potrebbero in alcun modo affermare che la loro decisione si basa su un criterio obiettivo. Essa dipenderebbe invece da quel complesso gioco linguistico a cui diamo il nome di persuasione ed all'interno del quale le posizioni sostenute da ciascuno dei contendenti interagiscono inevitabilmente con l'insieme di opinioni, presupposizioni e convinzioni che i giudici già posseggono.

L'esempio a cui abbiamo fatto riferimento è indubbiamente semplice e, tuttavia, esso riproduce quelle che sembrano essere le caratteristiche specifiche dell'argomentare in ambito deliberativo, quell'argomentare cioè che ci coinvolge in quanto membri di una comunità. E se ciò è vero, la morale che se ne può trarre è, a mio avviso, la seguente. In questo ambito fare a meno della retorica o pensare di poter distinguere tra buona e cattiva retorica (il vecchio sogno platonico) è, oltre che sostanzialmente inutile, anche pericoloso. In entrambi i casi ci si basa, infatti, sull'ipotesi che l'individuazione di un adeguato livello normativo per l'argomentazione

garantisca la correttezza delle decisioni prese e di conseguenza produca un inevitabile consenso su di esse. Contro questa immagine fuorviante, la prospettiva retorica permette di mostrare non solo che la pratica argomentativa è sempre situata e perciò conflittuale, ma che nel suo esercizio non ha senso distinguere tra ricerca della verità e ricerca della vittoria. Per questo motivo la ricerca retorica della vittoria (e del potere) perseguita tramite l'argomentazione non rappresenta la principale minaccia per la democrazia, ma ciò che al contrario ne costituisce il fondamento stesso. Ciascuno di noi, nella sua funzione di cittadino, invece di immaginare una democrazia più autentica, basata sulla ricerca illusoria di una decisione collettiva liberata dal nefasto influsso della retorica, è chiamato ad entrare nell'agone argomentativo tentando di far vincere le proprie ragioni (Welsh, 2013).

Riferimenti bibliografici

- Bermejo-Luque, L.
 2010, «Intrinsic Versus Instrumental Values of Argumentation: The Rhetorical Dimension of Argumentation», in *Argumentation*, 24, pp. 453-474.
 2011, *Giving reasons. A Linguistic-Pragmatic Approach to Argumentation*, Dordrecht, Springer.
- Bax, M.
 2009, «Generic evolution. Ritual, rhetoric, and the rise of discursive rationality», in *Journal of Pragmatics*, 41, pp. 780-805.
- Blair, A.J.
 2012, «Argumentation as Rational Persuasion», in *Argumentation*, 26, pp. 71-81.
- Cassin, B.
 2002, *L'effetto sofistico*, Milano, Jaca Book (ed. orig. *L'effet sophistique*, Paris, Gallimard, 1995).
- Chambers, S.
 2009, «Rhetoric and The Public Sphere: Has Deliberative Democracy Abandoned Mass Democracy?», in *Political Theory*, 37, 3, pp. 323-350.
- Danblon, E.
 2005, *La fonction persuasive. Anthropologie du discours rhétorique: origines et actualité*, Paris, Armand Colin.
 2013, «The Reason of Rhetoric», in *Philosophy&Rhetoric*, 46, 4, pp. 493-507.
- Donald, M.
 1991, *Origins of Modern Mind. Three Stages in the Evolution of Culture and Cognition*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press.

Doury, M.

2012, «Preaching to the Converted. Why Argue When Everyone Agrees», in *Argumentation*, 26, pp. 99-114.

Dryzek

2010, «Rhetoric in Democracy: A Systemic Appreciation», in *Political Theory*, 38, 3, pp. 319-339.

Goodwin

2007, «Argument has no Function», in *Informal Logic*, 27, 1, pp. 69-90.

Johnson, R.

1990, «Acceptance is Not Enough: A Critique of Hamblin», in *Philosophy & Rhetoric*, 23, 4, pp. 271-287.

2000, *Manifest Rationality: A Pragmatic Theory of Argument*, Mahwah, Lawrence Erlbaum Associates.

Koch, C.

2009, «Choice is not true or false. The domain of rhetorical argumentation», in *Argumentation*, 23, pp. 61-80.

Leshner, J.H.

1984, «Parmenides Critique of Thinking. The *poludeis elenchos* of Fragment 7», in *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 2, pp. 1-30.

Lo Piparo, F.

2014, *Il professor Gramsci e Wittgenstein. Il linguaggio e il potere*, Roma, Donzelli.

Micheli, R.

2012, «Arguing Without Trying to Persuade? Elements for a Non-Persuasive Definition of Argumentation», in *Argumentation*, 26, pp. 115-126.

Patterson

2011, «Functionalism, Normativity, and the Concept of Argumentation», in *Informal Logic*, 31, 1, pp. 1-26.

Perelman, C. - Olbrechts-Tyteca, L.

1989, *Trattato dell'Argomentazione. La nuova retorica*, Torino, Einaudi (ed. orig. *Traité de l'argumentation. La nouvelle rhétorique*, Presses Universitaire de France, 1958).

Rehg, W.

2005, «Assessing the Cogency of Arguments: Three Kinds of Merits», in *Informal Logic*, 25, 2, pp. 99-115.

Sen, A.

2009 *The Idea of Justice*, Cambridge (Mass.), Belknap Press.

Serra, M.

2012, «Narrare ed argomentare: percorsi della verità nella Grecia antica», in *Testi e linguaggi*, 6, pp. 253-268.

2014, «Retorica, potere, violenza. Un modello agonistico per la deliberazione», in *RIFL*, numero monografico, pp. 82-95.

Tindale, C.

1999, *Acts of Arguing. A Rhetorical Model of Argument*, Albany, State University of New York Press.

van Eemeren, F.H. - Grootendorst, R.

2004, *A systematic theory of argumentation*, Cambridge, Cambridge University Press.

van Eemeren, F.H. - Houtlosser, P.

2000, «Rhetorical Analysis within a pragma-dialectical framework. The case of R.J. Reynolds», in *Argumentation*, 14, pp. 293-305.

Young, M.I.

2001, *Inclusion and Democracy*, Oxford-New York, Oxford University Press.

Welsh, S.

2013, *The Rhetorical Surface of Democracy*, Lanham, Lexington Books.

Ispirare fiducia

L'*ethos* nella retorica contemporanea

Roberta Martina Zagarella*

Abstract: This paper explores the rhetorical notion of *ethos* in contemporary thought. Orator's credibility (*ethos*) depends on what he/she says and it is also affected by his/her reputation, moral character, social status, style, tone, body language and so forth. Thus, the concept of *ethos* is so broad that it is difficult to define it. This article proposes to analyse *ethos* by focusing on its relation with the notion of *fides*. On the one hand, the speaker builds a self-image to earn trustworthiness from his/her listeners and, on the other hand, the listeners consider whether the speaker can be trusted or not. I will argue that the *ethos-fides* relation turns out to be fruitful for two reasons. Firstly, this relation focuses on both the orator's role and the audience's one. Secondly, it combines the rhetorical perspective with an anthropological one, which suggests that being perceived as credible is not only an oratorical strategy but also a key element of the human form of life.

Keywords: Rhetoric, anthropology, *ethos*, confidence, trustworthiness, image of the speaker.

1. Argomentazioni ad hominem vs. ad rem

Tutte le argomentazioni sono ad hominem. La strada che intendo percorrere è un tentativo di vagliare le conseguenze teoriche dell'affermazione secondo la quale, non solo *soggettivo* non è necessariamente sinonimo di *fallace*, ma lungi dall'essere un fattore che contamina l'argomentazione e che bisogna sopprimere – come vorrebbero i normativisti – la dimensione personale¹ ne costituisce,

* CNR-ITB. E-mail: roberta.zagarella@gmail.com

¹ Con l'espressione *dimensione personale* (o *fattore personale*) dell'argomentazione indichiamo in generale il ruolo della soggettività del discorso, racchiudendo in essa le tre declinazioni principali che il concetto assume nelle differenti teorie dell'argomentazione: *ethos*, *persona* e *argomento ad hominem*.

al contrario, un elemento vitale. Non fa qui la sua comparsa, si badi, un manifesto relativista, quanto piuttosto il riconoscimento del fatto ineluttabile che dove vi è enunciazione vi è qualcosa dell'ordine dell'*ethos*; vi è sempre, cioè, una costruzione di una certa immagine di sé e degli altri.

Ma procediamo con ordine. Nell'ambito di un approccio retorico all'argomentazione linguistica, la questione della costruzione della soggettività nel discorso – o dello statuto della prova che, nella *Retorica*, Aristotele ha chiamato *ethos*² – si basa sulla tesi fondamentale secondo cui i parlanti-ascoltatori non si collocano all'esterno del discorso, ma sono suoi elementi costitutivi; in termini aristotelici, il discorso consta di tre parti: *colui che parla, ciò di cui si parla* e *colui a cui si parla*³. Caratteristica saliente di questa prospettiva che possiamo definire *retorico-antropologica* è di guardare alla retorica non come tecnica ornamentale del discorso o come strumento per produrre e analizzare argomenti, ma come abilità caratteristica della nostra specie e riflessione filosofica sulla forma di vita dell'animale linguistico nel terreno proprio della sua azione, la sfera pubblica⁴. In questione è, per noi, il ruolo della soggettività – di chi parla e di chi ascolta – nella prassi linguistica. È davvero possibile, come vogliono alcune teorie dell'argomentazione, separare chi argomenta da ciò che dice? E che cosa implica includere l'oratore, l'uditorio e la dimensione emotiva – il *pathos* –

² Cfr. Aristotele (*Rh.* 1356a 4-13).

³ Cfr. Aristotele (*Rh.* 1358a 37-1358b 1), Piazza (2011: 119 sgg.). Su questi tre elementi è costruito tutto l'apparato concettuale della *Retorica* aristotelica. In particolare, si basa su di essi la tripartizione delle prove tecniche (*entechnoi pisteis*) della retorica, che Aristotele distingue dalle prove non tecniche (*atechnoi*). *Non tecniche* sono le prove che si trovano già a disposizione, come le testimonianze, le confessioni, i documenti scritti e altre cose del genere. *Tecniche* sono quelle che l'oratore deve escogitare grazie al metodo; cfr. Aristotele (*Rh.* 1355b 35-39). Le prove tecniche, ottenute per mezzo del discorso, sono di tre tipi: (1) la prova basata sul carattere dell'oratore, su *colui che parla* (*ethos*); (2) la prova che risiede nell'argomento, in *ciò che si dice* (*logos*); (3) la prova realizzata attraverso l'ascoltatore, *colui a cui si parla* (*pathos*); cfr. Aristotele (*Rh.* 1356a).

⁴ In questo senso ci si richiama al concetto di *deep rhetoric* di George Kennedy (1998) e James Crosswhite (2013), che si distingue sia dalla *big rhetoric*, la popolarizzazione contemporanea che espande la retorica a tutti i campi del sapere, sia dall'*ordinary rhetoric* che la riduce ai modi in cui esercitiamo influenza sugli altri. Un progetto che connette lo studio della retorica alla ricerca sulla natura umana concettualizzando la dimensione politica della ragione e dell'azione, sulla cui scia si colloca anche la *retorica umanista* di Emmanuelle Danblon (2013).

nell'agire argomentativo e nella sua analisi? Se l'accettazione di un'argomentazione passa per il soggetto ascoltatore, sulla base di quali elementi noi ci fidiamo? Un modello antropologico dell'argomentazione, incline a inglobare aspetti soggettivi e intersoggettivi, è condannato ad essere tacciato di indifferenza rispetto alla verità e alla falsità delle proposizioni?

L'intersezione tra problema della verità e questione della soggettività è ben rappresentata dalla contrapposizione classica tra *argomentazioni ad rem* e *ad hominem*. Tale opposizione, che vede le prime riferite alla verità e le seconde all'opinione, risulta per noi del tutto impropria e fuorviante; essa sottende una implicita frattura insanabile tra scoperta della verità e forme della soggettività, che rischia di fare del *discorso alessitimico*⁵ il modello dell'argomentazione. L'esigenza normativa delle teorie che tendono a considerare *ethos* e *pathos* mezzi di prova irrazionali o *fallacie* trascura che nell'ambito della razionalità umana la verità non è assimilabile all'evidenza, ma si costruisce nella fallibilità, nell'incertezza, con l'intervento delle emozioni e su uno sfondo condiviso da chi parla e da chi ascolta, nel quale alcune affermazioni sono credibili e altre no.

2. Ethos e fiducia

È proprio il concetto di *credibilità* a fare da crocevia tra retorica e antropologia, giacché mette in luce l'aspetto dinamico della nozione di *ethos*: se analizzato dal punto di vista del parlante, il fattore personale ha a che vedere con l'attività del dare un'immagine di sé tale da ispirare la fiducia di chi ascolta; quando ascoltiamo esso riguarda invece più propriamente il fenomeno dell'accordare o meno la nostra fiducia alle parole di qualcuno. Esiste dunque un intreccio tra *ethos* e *fiducia* tale per cui alla presentazione di se stessi nel discorso corrisponde una facoltà di sentire se è il caso di avere fede nell'altro; un movimento duplice che va dall'*ethos* alla *fides* e viceversa, per il quale la fiducia è sia qualcosa che si offre a qualcuno, qualcosa che si può *dare*, sia qualcosa di cui si gode, che si può *avere*.

⁵ L'idea è di Christian Plantin. Cfr. Plantin (2011: 63-97).

La tematizzazione di questo reciproco rimando permette di mettere a fuoco la relazione circolare tra prospettiva retorica e antropologica: in senso tecnico l'*ethos* è strategia oratoria della politica, della giurisprudenza o della pubblicità, che consiste nella costruzione di un'immagine di sé e induce nell'uditorio lo stato della credenza; in quanto fenomeno antropologico, esso costituisce un elemento basilare del rapporto tra l'essere umano e il suo ambiente, che consente di prendere parte allo stesso mondo di chi parla. Rende, cioè, possibile il sorgere della fiducia permettendo al neonato di sopravvivere nella fase pre-linguistica e all'uomo adulto di vivere in una comunità nella quale la maggior parte delle conoscenze non sono in prima persona ma riposano sull'essere tramandate, sulla necessità antropobiologica originaria di avere fede in quel che viene insegnato⁶. Il luogo proprio della coppia *ethos/fides* è perciò alla fine – come credenza – ma anche all'inizio del processo argomentativo – come sua condizione di possibilità. In altri termini, la fiducia è sia il risultato della persuasione tramite le prove, sia un fenomeno antropologico che precede la presa di parola. Si tratta quindi di una questione di tecnica retorica – costruire un discorso tale da rendere degno di fede colui che parla – che affonda le sue basi in una questione antropologica: la nostra forma di vita si costruisce a partire da rapporti di fiducia tra i membri di una comunità.

3. *Problemi di definizione: nozione vaga o fallacia?*

Giungere al concetto di *ethos* dalla domanda su cosa rende possibile avere fiducia nelle affermazioni di un altro individuo è particolarmente interessante perché consente di mettere apertamente a tema il momento dell'ascolto. Oggi la dimensione personale dell'argomentazione è analizzata soprattutto dal punto di vista dell'oratore, che occorre, a nostro avviso, completare con il punto di vista dell'uditorio. Va tenuto presente, ad ogni modo, che le espressioni *colui che parla* e *colui che ascolta* non identificano ruoli fissi, ma momenti del linguaggio in cui ciascun parlante-ascoltatore si ritrova alternativamente e anche contemporaneamente (chi parla è sempre un ascoltatore di se stesso), in un fluire continuo dall'essere

⁶ Cfr. Wittgenstein (UG).

oratori all'essere uditori e viceversa. Nonostante ciò, si rileva un'asimmetria negli studi sull'*ethos*, che privilegiano il punto di vista del parlante, anche se il disequilibrio sembra più legato a fattori contingenti che non alla natura della cosa.

Il punto di vista dell'oratore consente di affrontare questioni del tipo: che genere di azione esercita l'oratore sul suo uditorio? Da cosa dipende l'immagine di sé che egli produce nel suo discorso, da ciò che dice o dalla sua reputazione precedente? Fare riferimento non solo al discorso ma alle caratteristiche di chi lo pronuncia è una *fallacia*? Dal punto di vista dell'uditorio, la dimensione personale si lega ai problemi dello statuto epistemologico del consenso retorico e dei presupposti dell'argomentazione, al senso comune e alla verità. La funzione, ripetiamo, del coniugare i due punti di vista consiste proprio nell'esibire il rapporto tra *ethos* e *fides*.

Per capire come questa relazione si articoli, occorre ora far luce sul concetto di *ethos*. L'espressione *dimensione personale dell'argomentazione* rinvia a un fenomeno complesso che ingloba elementi tra loro eterogenei. Svariate situazioni della vita quotidiana avallano l'esistenza del *fare una buona impressione*: scegliamo, per esempio, gli abiti da indossare a un colloquio di lavoro, ci lasciamo persuadere dai medici che ci sembrano affidabili oppure chiediamo un secondo parere, facciamo promesse, siamo colpiti dall'*esprit de l'escalier* quando pensiamo di non aver dato una risposta adeguata. Ci si accorgerà subito che la presentazione di sé non passa esclusivamente per strategie discorsive: l'immagine di noi stessi costruita negli scambi con gli altri comprende sia una parte strettamente linguistica sia aspetti che esulano dalla verbalizzazione in senso stretto ma si formano ugualmente all'interno del discorso: stile, reputazione, posizione istituzionale, appartenenza a un gruppo, credenze implicite, voce, postura. Per di più, questa immagine non è frutto esclusivo di una scelta, ma si delinea deliberatamente e non.

Sono almeno quattro le discipline che nel panorama contemporaneo contribuiscono a inquadrare l'*ethos* in un nuovo contesto caratterizzato da una generale estensione della nozione di *soggetto*⁷: linguistica enunciativa, psicoanalisi, sociologia e retorica.

Le teorie dell'enunciazione hanno mostrato che non possiamo cogliere l'uomo separato dal linguaggio: è nel e mediante il lin-

⁷ Si pensi alla nozione di *polifonia* o a quella di *inconscio*.

guaggio che l'essere umano si costruisce in quanto soggetto e, viceversa, il linguaggio – più precisamente una parte del sistema pronominale e l'apparato linguistico della temporalità insieme alle altre coordinate che indicano la persona – si definisce esclusivamente in rapporto all'emergere della soggettività, sotto la dipendenza del soggetto dell'enunciazione. A meritare attenzione, in quest'ambito, sono lo status linguistico della persona, il modo in cui la soggettività *si dice* (che è diverso, vedremo, da *si mostra*), e la struttura polifonica dell'enunciatore.

Dal canto suo la psicanalisi ha completamente rimesso in questione la nozione di soggetto e delle sue rappresentazioni nel linguaggio; e la sociologia ha contribuito ad ampliare la riflessione sugli aspetti non tecnici dell'*ethos*, sull'impressione di sé che ogni parlante offre volontariamente o involontariamente nelle sue interazioni sociali quotidiane⁸.

Negli studi di retorica, l'*ethos* sembra sottrarsi ai tutti i tentativi di esaminarlo come concetto univoco; le cose si complicano se si considera che la nozione classica è stata modificata dagli studi di pragmatica e analisi del discorso che ne hanno esteso il significato fino a inglobare gli aspetti del costume, della voce e dell'espressione corporea.

L'ampio raggio delle sfaccettature che il concetto di *ethos* può assumere è indice di una difficoltà: la labilità dei contenuti rende la categoria circolare e quasi paradossale. La classe *ethos* è così estesa che manca di una definizione generale; si potrebbe perciò pensare di rinunciarvi perché troppo instabile, ma vedremo che è proprio nella resistenza al tentativo di esautorarla come un errore del ragionamento, una *fallacia*, che la nozione rivela la sua potenza teorica.

A fronte di questa mancanza di univocità e riconosciuta la difficoltà nell'offerirne una descrizione organica, nel panorama contemporaneo si sono sviluppate due tendenze antitetiché: per un verso la nozione di *ethos* è stata, appunto, confinata tra le fallacie, per un altro si è allargata in modo considerevole includendo aspetti sociologici e psicologici.

Particolarmente problematico da un punto di vista metodologico è il tentativo di declassare l'appello all'*ethos* a un errore di ragionamento, che sembra valido senza esserlo. Con una brutale

⁸ Cfr. Danon-Boileau (2007), Amossy (2010).

semplificazione si potrebbe dire che le teorie normative dell'argomentazione considerano un discorso tanto più razionale quanto più si sbarazza dell'*ethos* e del *pathos*, elementi che distoglierebbero l'attenzione dell'uditorio dall'argomento vero e proprio chiamando in causa qualcosa di irrilevante: gli ascoltatori. Si tratta delle cosiddette fallacie *ad*⁹: gli argomenti sono presentati in modo tale da non focalizzarsi sulla tesi e sui suoi contenuti, ma suscitando in chi ascolta qualcosa che non è razionale. Corollario di questa tesi è che gli argomenti sono separabili dai parlanti-ascoltatori e che *emozioni* ed *ethos* sono irrilevanti e fallaci nell'economia degli scambi discorsivi.

Non vogliamo qui sostenere che non sia il caso di giudicare inappropriati determinati usi di questi argomenti: nessuno mette in dubbio che imporre una tesi con la minaccia non sia corretto. Ma che dire se, per esempio, è un genitore a usare questo metodo con un bambino? La difficoltà non risiede nel giudicare quel che succede in casi palesemente semplici: controversa è la possibilità di stabilire *a priori* una norma di correttezza/scorrettezza da applicare, successivamente, a usi particolari del discorso che non sono mai, per definizione, del tutto prevedibili nella loro complessità e molteplicità. Altrettanto complicato è valutare il caso singolo per individuarne la norma corrispondente; e ancor di più lo è stabilire in quali circostanze la norma che assegna alle argomentazioni *ad* lo statuto di fallacie possa dirsi sospesa.

Né il fatto che l'uso dell'appello all'*ethos* possa degenerare nell'insincerità o nella violenza verbale né l'alto grado di confusione, oscurità e sfumature sono motivi sufficienti per sostenere che il ricorso alla dimensione personale sia da relegare nell'ambito del superfluo o, peggio, dell'irrazionale. Benché non compatto, il fenomeno è descrivibile e utilizzabile come risorsa teorica – è questa la nostra proposta – mediante l'identificazione di alcuni suoi tratti salienti, tenendo sempre sullo sfondo il concetto di fiducia. Imbocchiamo dunque adesso la via della *nozione allargata* di *ethos*.

⁹ Si tratta di una categoria di fallacie informali e in particolare delle *fallacie di rilevanza* (o di *pertinenza*). In tali casi, le tesi che si presentano per giustificare un'asserzione sono considerate non realmente rilevanti; il legame concettuale e logico tra le premesse e la conclusione è solo apparente. Per una descrizione più dettagliata si rimanda a D'Agostini (2010). Il latino *ad* sta per un generico suscitare qualcosa nell'uditorio.

4. Ethos *tecnico e non tecnico*

In primo luogo, è possibile rinvenire tre elementi, non semplicemente affiancati ma intrecciati, che convivono nella nozione di *ethos*:

- l'immagine che l'oratore dà di sé;
- l'immagine che l'oratore si fa dell'uditorio nella costruzione del suo discorso;
- la credibilità che gli ascoltatori attribuiranno o meno all'oratore.

A proposito dell'immagine dell'oratore, una prima difficoltà si riscontra nella distinzione tra *ethos tecnico e non tecnico*. Si è detto che quel che accade oggi all'*ethos* è di venire, per un verso, bistrattato e relegato tra le fallacie e, per l'altro, esteso a tutte le situazioni discorsive. Questa seconda tendenza fa sì che ci si soffermi sia sull'*ethos* costruito nell'interazione verbale sia su quello che si iscrive all'interno degli scambi simbolici e regolato da meccanismi sociali e istituzionali: il concetto si allarga fino a comprendere non solo la *prova etica*, ma anche elementi non tecnici.

Aristotele considerava l'*ethos* una delle tre *prove tecniche*, ossia *escogitate grazie al metodo retorico, procurate per mezzo del discorso (dia tou logou)*: la persuasione si realizza attraverso il carattere solo se l'oratore è ritenuto degno di fede sulla base delle cose che dice e al modo in cui le dice e non alla sua personalità¹⁰. L'originalità della posizione aristotelica rispetto al dibattito della Grecia antica consiste proprio nell'elaborazione della nozione di *prova tecnica*: Aristotele insiste sul fatto che non si tratta di influire genericamente sugli ascoltatori o di avere una fama che precede la situazione discorsiva, ma della credibilità che l'oratore riesce a ottenere

¹⁰ Cfr. Aristotele (*Rb.* 1356a 4-13 in Piazza, 2008: 92): «La *pistis* si realizza per mezzo del carattere (*dia tou ethos*) quando il discorso è detto in modo da rendere degno di fede (*axiopiston*) colui che parla: noi infatti crediamo alle persone corrette (*pi-steuomen epieikeisi*) in misura maggiore e con più prontezza, in generale su ogni questione, e del tutto in quelle che sono prive di rigore (*akribés*) ma ammettono una pluralità di opinioni (*amphidoxein*). E questo deve risultare proprio dal discorso (*dia tou logou*) e non dalle opinioni preesistenti su che tipo sia colui che parla. Non dobbiamo pensare come certi autori che nella loro *téchne* sostengono che la correttezza (*epieikeia*) del parlante non contribuisca per niente alla persuasività, al contrario, il carattere rappresenta, per così dire, quasi la *pistis* più forte».

mediante il suo discorso. Lo Stagirita non afferma che non esiste un'autorità che proviene dalla reputazione o dai discorsi precedenti dell'oratore; sembra plausibile che potesse considerare questi elementi parte di un *ethos non tecnico*, ovvero, secondo la definizione, non costruito nel discorso ma già preesistente. Resta, tuttavia, che l'unica trattazione dell'*ethos* nella *Retorica* è svolta dal punto di vista della prova tecnica¹¹.

Oggi si tende, invece, a modificare e allargare la nozione di *ethos* fino ad includere tutti i diversi modi in cui una persona presenta se stessa negli scambi discorsivi. Secondo Christian Plantin¹² è possibile distinguere tre aspetti della soggettività nella nozione contemporanea di *ethos*:

- 1) Un aspetto costruito attraverso il discorso, sia come strategia retorica che riguarda il soggetto parlante, sia in quanto caratteristica intrinseca della lingua.
- 2) Un aspetto costruito attraverso ciò che l'oratore dice di se stesso: elementi espliciti di auto-rappresentazione che il locutore sceglie di tematizzare al fine di legittimare metonimicamente la sua posizione, che sono ben diversi da ciò che lascia intuire o dedurre indirettamente di se stesso.
- 3) Un aspetto corrispondente a un'opinione preconcepita sul carattere di colui che parla.

L'attenzione contemporanea per questo terzo aspetto dell'*ethos* emerge sia nella tradizione retorica, sia nell'analisi del discorso, sia nella microsociologia basata sulle ricerche di Goffman sulla presentazione di sé e i riti di interazione, riorientando così la ricerca sulla nozione e allargandola fino a considerare anche gli scambi quotidiani della vita privata. Diverse nozioni sono state elaborate a proposito della coppia tecnico/non tecnico: si tende a chiamare l'*ethos* tecnico *ethos discorsivo* e quello non tecnico *ethos preliminare, prediscorsivo* o *extradiscorsivo*¹³. Più che la polarità riguardante il carisma e l'autorità pregressa, interessante in questa sede è

¹¹ Per una storia del concetto di *ethos* nell'antichità cfr. Woerther (2007). La tematizzazione della sfera dell'*ethos* nelle opere di Aristotele presuppone un vasto dibattito, che non è nostro intento ricostruire in questa sede, per il quale si rimanda a Piazza (2008), Garver (1996), Hyde (2004) e alle relative bibliografie.

¹² Cfr. Plantin (2011: 34-36).

¹³ Cfr. Amossy (1999).

che questa coppia concettuale consente di rinvenire la particolarità delle caratteristiche linguistiche dell'*ethos*.

A livello linguistico l'*ethos* presenta, infatti, una serie di anomalie:

- 1) Non può coincidere con uno specifico elemento proposizionale. Poiché si definisce in funzione delle occasioni singolari, all'*ethos* appartiene un tratto costitutivo di *mobilità*. Ciò rende altresì impossibile definire in assoluto l'*ethos* efficace.
- 2) Allo stesso modo, l'espressione concreta dell'*ethos* non può essere legata rigidamente all'uso di certi elementi stilistici: ogni circostanza rende appropriati e inappropriati usi lessicali e sintattici, voci, ritmi, intonazioni, figure, scelta di parole e di argomenti, luoghi comuni usati come premesse implicite, e così via.
- 3) A dire il vero, l'*ethos* ha la caratteristica di non essere neppure un argomento esplicito. Non si ha fiducia in qualcuno perché questi assicura di essere affidabile. Anzi, è probabile che affermazioni auto-lusinghiere di tal genere ci irritino, inducendoci a fare esattamente il contrario. L'*ethos* ha la proprietà particolare di mostrarsi *nel* discorso, senza poter essere l'*oggetto* di *quel* discorso. È l'immagine che l'oratore *mostra* di sé mentre dice *qualcos'altro*. Può anche accadere che l'oratore dica qualcosa di se stesso, ma questi elementi espliciti di auto-narrazione appartengono anch'essi alla categoria del *qualcos'altro* di cui si parla mentre si tenta di costruire una certa immagine di sé.

Più che essere un segno, l'*ethos* è una forma dinamica esibita – ma non direttamente proferita – da parole, tono di voce, gesti, argomenti, che produce un'immagine. Come afferma Dominique Maingueneau, che si concentra sulla dimensione *non tecnica* e al contempo *non verbale*, l'*ethos* non agisce *in primo piano* nel discorso, ma *in maniera laterale*; esso implica un'*esperienza sensibile del discorso* che mobilita l'affettività dell'uditorio¹⁴.

In questa prospettiva, l'*ethos* è un crocevia tra senso e sensi, tra corpo e discorsi, e si caratterizza per noi come una *sensazione immediata*. Ma che tipo di *sentire* è qui in gioco? Si tratta di un sentire che ha nel linguaggio la propria condizione di possibilità; è un tipo di esperienza sensibile che resta immediata, ma accompagna,

¹⁴ Cfr. Maingueneau (1999 in Amossy 1999; 2002).

presuppone, o è provocata, e in ogni caso dipende, dalle parole¹⁵. Paolo Virno usa per questo tipo di sensazioni l'espressione *sensismo di secondo grado*, «intendendo con ciò la percezione (tattile, visiva, ecc.) del tutto inconcepibile senza una preliminare domestichezza con una rete di concetti verbali» (Virno, 2003: 92), corrispondente al «concetto modificato di *sensazione*» adombrato da Wittgenstein nel paragrafo 275 delle *Ricerche filosofiche*¹⁶. Questo genere di rapporto tra percezione e linguaggio è la ragione che rende difficile distinguere nettamente nell'*ethos* il discorsivo dal non-discorsivo.

Se l'*ethos* è l'immagine, l'*apparenza* virtuosa emanata da un individuo, nel percepire questa immagine esperirò insieme disposizioni d'animo, caratteri sociali, impressioni fisiche, parole ed elementi comunicativi.

5. Il carattere atmosferico dell'*ethos*

Uso il termine *apparenza* perché l'opposizione tra *ciò che sembra* e *ciò che è* costituisce un leitmotiv della storia dell'*ethos*. La definizione più diffusa del concetto in termini di *tono* e *arie* è di Roland Barthes:

Ethé sont les attributs de l'orateur (et non ceux du public, *pathé*) : ce sont les traits de caractère que l'orateur doit *montrer* à l'auditoire (peu importe sa sincérité) pour faire bonne impression : ce sont ses *airs*. Il ne s'agit donc pas d'une psychologie expressive, mais d'une psychologie imaginaire (au sens psychanalytique) : je dois signifier ce que je veux être *pour l'autre*. C'est pour quoi – dans la perspective de cette psychologie théâtrale – il vaut mieux parler de *tons* que de caractères : *ton* : au sens musical et éthique que le mot avait dans la musique grecque. L'*ethos* est au sens propre une connotation : l'orateur énonce une information et *en même temps* il dit : je suis ceci, je ne suis pas cela (Barthes, 1970: 212).

L'*ethos*, come *immagine* che deve *mostrarsi*, *apparire*, per *ispirare* fiducia, si è sempre prestato a essere analizzato nei termini, penalizzanti, della contrapposizione tra essere e apparire e dell'indifferenza rispetto alla sincerità e all'insincerità dell'oratore. Eppure,

¹⁵ Cfr. Virno (2003: 91-110).

¹⁶ Cfr. Wittgenstein (1999/PU: 275).

in linea di principio, che l'oratore debba produrre un'*impressione* per *sembrare* credibile non è di per sé un elemento mistificatore. Che l'*ethos* sia una costruzione, che l'oratore offra una certa immagine di sé nel discorso non va inteso «nel senso di una mera "finzione" e neppure come una semplice strategia di adeguamento "mimetico" all'uditorio [...]. L'*ethos* ha tanta realtà quanta ne hanno gli argomenti strettamente logici» (Piazza, 2008: 93). È senza dubbio possibile, e accade spesso, che chi parla voglia simulare qualità che non gli appartengono, o dissimulare di possederne alcune che lo caratterizzano. L'eventualità dell'insincerità non caratterizza però l'*ethos* in quanto tale, essendo piuttosto un tratto generale del linguaggio.

Se da un punto di vista linguistico l'*ethos* è una strategia discorsiva che costruisce un'autorità¹⁷ e adempie il suo compito a patto di rimanere latente, da un punto di vista antropologico è identificabile come una caratteristica emergente dell'intreccio tra i parlanti-ascoltatori e ciò che viene detto. Per questa ragione, è possibile parlare di *ethos* in termini di *sensazione immediata*, di quel *tono* o quell'*aria* che l'oratore possiede nel mostrarsi ai suoi ascoltatori e che conferisce una certa *atmosfera* alle sue parole facendole sembrare credibili o meno: ciascun individuo emana una certa *aria* e a quell'*aria* corrisponde la facoltà di percepire le atmosfere altrui.

Lungi dal renderlo un artefatto della finzione, il suo carattere *atmosferico*, il fatto che esso ben si presti ad essere trattato in termini di *arie* e *tono*, è ciò che conferisce all'*ethos* lo *status* di *oggetto percettivo primario*. A patto di pensare le *arie* nei termini di una *filosofia delle atmosfere*¹⁸; si rende in tal modo possibile fuoriuscire

¹⁷ Autorità che diviene particolarmente importante nelle questioni che non si prestano a un trattamento rigoroso ma ammettono una pluralità di soluzioni; cfr. Piazza (2008: 93-94).

¹⁸ L'*atmosfera* è una categoria fondamentale della costellazione concettuale offerta dalla teoria dell'*estetica delle atmosfere*, un progetto estetologico di natura pragmatica, definito *dal basso*, che, ispirandosi a un certo orientamento della fenomenologia tedesca contemporanea (Hermann Schmitz, Hubert Tellenbach, Gernot Böhme, Michael Hauskeller; in Italia Tonino Griffero), si fonda, anziché sull'arte, su un ripensamento della sfera conoscitiva e sul concetto di percezione ingenua o di prima impressione. Ciò avviene prima di tutto recuperando l'etimologia originaria del termine *estetica* e valorizzando l'idea di Baumgarten di una conoscenza sensibile. Il comune denominatore di queste riflessioni – che le avvicina alla retorica contemporanea – è la valorizzazione dell'*altro dalla ragione*, che la Modernità ha esiliato, rimosso, degradato a illogico, irreal e

dalla dicotomia sembrare/essere e addentrarsi in una teoria dell'*ethos* come elemento basilare del nostro rapporto con l'ambiente che rimetta in discussione l'intreccio tra discorsivo, pre-discorsivo e post-discorsivo.

L'*atmosfera*, scrive Gernot Böhme, è l'*oggetto percettivo primario*, è ciò che *si sente* prima di avvertire oggetti fisicamente definiti, uno spazio emozionalmente tonalizzato¹⁹, tanto onnipresente, seppur talvolta inavvertito, che non esiste situazione che possa dirsi totalmente priva di carica atmosferica. L'atmosfera del pranzo è diversa da quella della cena, le fasi del giorno sono palesemente pervase da precise, seppur vaghe, tonalità emotive: qualcosa tocca nel profondo il nostro corpo-proprio e ci afferra come *un di-più* che riempie lo spazio vissuto. Le atmosfere sono fenomeni intermedi, *interstiziali*, tra soggetto e oggetto, proprietà *terziarie* legate all'influenza reciproca di soggetto percipiente e oggetto percipito²⁰; sono ciò che caratterizza primariamente la nostra esperienza quotidiana e connota tutte le situazioni: il vissuto atmosferico riguarda infatti sia oggetti (percettivi e linguistici) sia individui.

Quel che conta, per noi, sono l'atmosfera degli individui e lo statuto atmosferico della realtà sensibile prodotta dal linguaggio verbale: noi non sentiamo semplicemente *cosa* una voce dice, sentiamo anche il *come* della voce, quella *nuvola atmosferica* che, al di là della comunicazione vocale, è emanazione immediata della persona che parla²¹. L'atmosferico è in grado di determinare in modo decisivo i nostri rapporti col prossimo; ciò è possibile perché all'e-

irrazionale. La valorizzazione di questi ambiti (ragion pratica, esperienza, senso comune, emozione, corpo) si sviluppa attraverso la riflessione sulla centralità e irriducibilità della dimensione proprio-corporea, prendendo come parametro il sentire nel corpo vivente (*Leib*) non riducibile al corpo oggetto (*Körper*) ed enfatizzando così l'elemento esperienziale e la componente patica del rapporto con gli oggetti *estetici* (non solo l'arte, ma il mondo sensibile in generale). Ciò che caratterizza l'uomo è, infatti, questo vivere proprio-corporeo, inteso come esperienza nella quale egli sente se stesso e attraverso cui percepisce il mondo che si dà nella sensibilità. Il progetto di questa *aisthetica* o *nuova estetica* sottolinea che si è affettivamente coinvolti dalle impressioni emanate da spazi e cose, di cui l'arte rappresenta un oggetto esteticamente privilegiato. Come estetica della ricezione mette in primo piano il criterio dell'affettività, di *come ci si sente* nella copresenza di io e cosa; come estetica della produzione, l'abilità creativa di professionisti che si specializzano nella generazione di atmosfere; cfr. Griffero (2010).

¹⁹ Cfr. Böhme (2010/2001: 81-83).

²⁰ Cfr. Böhme (ivi).

²¹ Cfr. Tellenbach (1968: tr. it. 43).

manazione di se stessi corrisponde la facoltà di sperimentare «il “dono di sé” atmosferico del prossimo», che corrisponde a «un *fiutare*, un *fiuto per l'atmosferico*» (Tellenbach, 1968: tr. it. 44-45).

Ecco che *l'aver l'aria di* torna a caratterizzare l'individuo senza però essere interpretato mediante la categoria dell'illusione. Esiste un'emanazione sensibile di se stessi, alla quale corrisponde una facoltà di percepire, di fiutare, le atmosfere altrui da cui nascono i nostri pre-giudizi, primo tra i quali la possibilità di avere fede nell'altro.

6. *La fiducia tra antropologia e retorica*

Il passaggio tra *quel che si irradia al prossimo* e *la facoltà di sentire le atmosfere* altrui è, per noi, decisivo. La fenomenologia di Tellenbach, lontanissima dall'apparato concettuale della retorica, avvalorata l'idea che *l'ethos*, come tratto antropologico, sia un fattore decisivo della natura umana, sia nell'infanzia sia nell'età adulta. Scrive Tellenbach:

La fiducia appare come uno dei pre-giudizi grandiosi senza i quali l'essere umano non può realizzarsi. La capacità di fidarsi appartiene alla piena possibilità di fondare la nostra esistenza, alla cui integrità è legato il pieno sviluppo degli esseri umani nel mondo (e al di là del mondo) (ivi: 45).

La fiducia è il fondamento antropologico delle relazioni personali: ma qual è, si domanda Tellenbach, la cosa sulla quale un bambino pone la propria fiducia, «un bambino che ancora non comprende, tanto meno ha discernimento, capacità di verifica e di controllo critico»? Deve trattarsi di un irradamento, di un sentire del tutto immediato che precede tutto questo, di un'aura materna che circonda il processo di crescita del bambino, e che più tardi si allargherà, dentro la quale si sviluppa «l'attitudine al fiuto atmosferico, un fiuto sensibile alle qualità del prossimo»; «la sicurezza con la quale un bambino apprende questo finissimo gioco è sinonimo della possibilità che avrà di apprendere ad avere fiducia nel modo corretto» (ivi: 45-7).

Come tratto antropologico, *l'ethos* rende possibile il venire al mondo della fiducia, a sua volta condizione di possibilità per l'essere umano di realizzare se stesso. E non solo nella fase pre-lingui-

stica; l'aurea del rapporto materno si espande nell'età adulta a tutta la vita pubblica, caratterizzata da sensazioni immediate post-linguistiche – riguardanti non solo l'oggetto della comunicazione, ma coloro che vi prendono parte, sia quando parlano sia quando ascoltano – nelle quali si introietta la possibilità dell'errore: mi accorgo che un amico è di malumore, noto l'atmosfera accogliente di una casa, mi avvicino a un gruppo di persone che parlano dal quale mi giunge un'atmosfera tesa, credo che qualcuno *parli col cuore*, mi domando se una persona sia sincera, mi fido di una notizia che apprendo dal giornale, cerco di dare una certa immagine, o la do involontariamente, e così via.

L'*ethos* mostra così la sua eccedenza rispetto al terreno della tecnica retorica, rivelandosi estendibile a tutte le situazioni discorsive e al pre-discorsivo; l'intreccio tra *ethos* e *fides* è tale per cui tutti i discorsi, compresa la dimostrazione, riposano su uno sfondo condiviso che appartiene per natura ai membri del genere umano. Tra gli elementi che rendono il parlante degno di fiducia si trova l'*ethos*, sia come prova tecnica che induce nell'uditorio lo stato della credenza, sia come tratto caratterizzante della natura dell'uomo. Alla base del nostro sapere si trovano, per natura, la fiducia, la persuasione, la credenza in ciò che ci viene trasmesso dagli insegnanti, dai libri scolastici, dagli altri esseri umani, che ci permettono di orientare senza dubbi le nostre azioni. E questa sicurezza, che ha la forma di una *fiducia originaria*, può essere considerata la nostra forma di vita²².

A porre un limite a tale forma di fiducia originaria interviene la possibilità dell'errore e dello spergiuro. Alla retorica, nella sua fondamentale funzione tecnica, spetta il compito di tentare di ripristinare una forma di *fides* tramite la persuasione, pur lasciandoci esposti al rischio dell'inganno, della menzogna e della falsità. Non si tratta, perciò, unicamente di riconoscere che l'*ethos* è un fenomeno antropologico di portata ampia, complessa e centrale nell'indagine sulla natura umana, ma anche di riguadagnare la specificità della retorica: l'*ethos* non è fenomeno esclusivo del discorso retorico, ma la tecnica retorica costituisce lo strumento naturale – uno tra i più importanti ed adeguati – tramite cui l'animale umano può cercare di far fronte alla sua costitutiva condizione esistenziale

²² Cfr. Wittgenstein (UG).

di incertezza. Si tratta cioè di prendere in carico la vaghezza, la precarietà e la fallibilità costitutive dell'agire umano, la pluralità di soluzioni possibili che attanagliano l'uomo in carne ed ossa, la necessità di fare ipotesi, di immaginare, di rimettere in questione, la capacità di prendere decisioni in situazioni in cui non vi è garanzia di un percorso fisso e di regole prestabilite.

Imporre un modello normativo che semplifica ma allo stesso tempo snatura l'argomentazione vuol dire non tenere presente che ogni tipo di verità, anche quella matematica o scientifica, è pervasa dall'*ethos*.

Riferimenti bibliografici

- Amossy, R. (a cura di)
1999, *Images de soi dans le discours. La construction de l'ethos*, Lausanne-Paris, Delachaux et Niestlé.
- Amossy, R.
2010, *La presentation de soi. Ethos et identité verbale*, Paris, Presses Universitaires de France.
- Aristotele
Rb.: Ars Rhetorica, ed. by W.D. Ross, Oxford, Clarendon Press, 1959.
- Barthes, R.
1970, «L'ancienne rhétorique [Aide-mémoire]», in *Communications*, 16, 1970, *Recherches rhétoriques*, pp. 172-223.
- Böhme, G.
2013, *Atmosfere, estasi, messe in scena. L'estetica come teoria generale della percezione*, Milano, Marinotti (ed. orig. *Asthetik. Vorlesungen über Ästhetik als allgemeine Wahrnehmungslehre*, München, Wilhelm Fink Verlag, 2001).
- Crosswhite, J.
2013, *Deep Rhetoric. Philosophy, Reason, Violence, Justice, Wisdom*, Chiacago and London, The University of Chicago Press.
- D'Agostini, F.
2010, *Verità avvelenata*, Torino, Bollati Boringhieri.
- Danblon, E.
2013, *L'homme rhétorique. Culture, raison, action*, Paris, Les Éditions du Cerf.
- Danon-Boileau, L.
2007, *Le sujet de l'énonciation. Psychanalyse et linguistique*, Paris, Ophrys.

- Garver, E.
1996 *Aristotle's Rhetoric: an art of character*, Chicago and London, The University of Chicago Press.
- Griffero, T.
2010, *Atmosferologia. Estetica degli spazi emozionali*, Roma-Bari, Laterza.
- Hyde, M.J. (a cura di)
2004, *The Ethos of Rhetoric*. Columbia, South Carolina, University of South Carolina Press.
- Kennedy, G.A.
1998, *Comparative Rhetoric: An Historical and Cross-Cultural Introduction*. Oxford, Oxford University Press.
- Maingueneau, D.
2002, «Problèmes d'ethos», in *Pratiques*, n. 113-114.
- Piazza, F.
2008, *La Retorica di Aristotele. Introduzione alla lettura*, Roma, Carocci.
2011, «L'arte retorica: antenata o sorella della pragmatica?», in *Esercizi Filosofici*, 6, pp. 116-132.
- Plantin, C.
2011, *Les bonnes raisons des emotions. Principes et method pour l'étude du discours émotionné*, Berne, Peter Lang SA.
- Tellenbach, H.
1968, *Geschmack und Atmosphäre. Medien menschlichen Elementarkontaktes*. Salzburg, Otto Müller Verlag (tr. it. *L'aroma del mondo. Gusto, olfatto e atmosfera*, Milano, Marinotti).
- Virno, P.
2003, *Quando il verbo si fa carne. Linguaggio e natura umana*, Torino, Bollati Boringhieri.
- Wittgenstein, L.
1999, *Ricerche filosofiche*, Torino, Einaudi (ed. orig. *PU: Philosophische Untersuchungen*, Oxford, Basil Blackwell, 1953).
1978, *Della Certezza*, Torino, Einaudi, 1978 (ed. orig. *UG: Über Gewißheit*, a cura di G.E.M. Anscombe, G.H. von Wright, Oxford, Blackwell, 1974).
- Woerther, F.
2007, *L'èthos aristotélicien. Genèse d'une notion rhétorique*, Paris, Vrin.

Argomentazione e blending theory

Stefano Calabrese - Roberto Rossi*

Abstract: This paper addresses conceptual blending theory, originated by Fauconnier and Turner. Principal concepts and processes of blending theory are described, including composition, completion, elaboration, and emergent structure. It is shown in the paper that the view on blending as a basic instrument for the creation of new knowledge implies it is also an important tool in reconsidering the argumentation theory and literary experience in general.

Keywords: Blending theory, cognitive storage, conceptual integration, mental space, narratology.

Agli occhi di uno studioso di letteratura la *keyword* “argomentazione” non ricopre una grande importanza né la si mette normalmente al centro di un’indagine, se per “argomentazione” intendiamo in accezione filosofica ad esempio la natura di validità o efficacia di una deduzione e di un’induzione, la scelta di ritenere una proposizione come contenente una fallacia apparente o sostanziale, il fatto che qualcosa ci appaia come un insieme che correla fluidamente premesse e conclusioni o che infranga una palese verità attraverso l’illusionismo delle concatenazioni narrative – di cui è un celebre esempio la fallacia *post hoc ergo propter hoc* (Iacona, 2005; Cantù-Testa, 2006). No, decisamente l’argomentazione non serve a focalizzare la ricetta diegetica di Flaubert, e ancor meno a comprendere come Proust costruisca una descrizione o Philip Roth a innescare nei suoi romanzi la retromarcia analettica per darci l’illusione che le nostre esistenze non procedano in avanti bensì, senza che ce ne accorgiamo, secondo intermittenti arretramenti – come accade in *The Human Stain*. Ciò che invece è stato coltivato nel

* Università di Modena e Reggio Emilia. E-mail: stefano.calabrese@unimore.it; roberto.rossi.81@alice.it

settore delle *humanities* (Neri, 2011: 73 ss.; Piazza, 2011: *passim*; Venier, 2008: 8) per comprendere come si costruissero le condizioni di plausibilità di un intreccio, o si giustificassero probabilisticamente le azioni di un personaggio finzionale in termini di implicazione, equivalenza, contraddittorietà o coerenza con lo scorrere diegetico di tutte le azioni narrate è il progetto di determinare innanzitutto quali fossero le unità minimali di una narrazione – letteraria che essa fosse o extra-letteraria, *life story*, gossip, resoconto autobiografico ecc. Prendiamo ad esempio il lavoro che Claude Bremond – uno strutturalista di cui è nota la passione per la logica formale – ha compiuto recentemente sulle *Mille e una Notte* nell'intento di sostituire alla vecchia narratologia una *narrato-logica*, cioè una disciplina che non guardi tanto alla superficie linguistica del testo ma alla struttura logico-argomentativa della storia narrata, e che non cerchi tanto le funzioni dell'intreccio ma studi quest'ultimo nei termini di un mix tra passioni, azioni, argomentazioni e motivazioni. Convenendo di classificare ogni accadimento all'interno di una narrazione secondo un *codice affettivo* (se l'azione produce piacere o dispiacere), un *codice etico* (se l'azione viene vista in termini di merito o demerito, ricompensa o castigo), un *codice pratico* (se l'azione è utile o inutile), ogni racconto si mostrerebbe per Bremond come un confronto tra *modificazione* (ossia attivazione di un desiderio di cambiamento) e *conservazione* (ossia neutralizzazione di un desiderio di cambiamento manifestato da qualcuno): una sorta di *quaestio* dialettica in cui a opporsi sarebbero due interlocutori che ricorrono a giustificazioni differenti. Se vista positivamente, la modificazione è un miglioramento; se vista negativamente, una degradazione; parimenti, la conservazione è protezione se positiva, frustrazione se negativa. Ancora e soprattutto: ogni tipo di azione per Bremond si distingue a seconda che sia *volontaria* o *involontaria*, e *consapevole* o *inconsapevole* (Bremond, 2007: 37 ss.). Così le categorie dell'agire – argomentativamente pertinenti, anche in sede giurisprudenziale, dove ad esempio si deve giudicare della colpevolezza di un individuo – sono quattro:

1. azioni volontarie e coscienti (la maggior parte di ciò che facciamo);
2. azioni involontarie e coscienti (è il caso dei “posseduti” o delle vittime di magie: so quel che faccio, ma non voglio farlo);

3. azioni volontarie e incoscienti (di cui il lapsus costituisce un esempio: voglio inconsciamente fare qualcosa, ma non so di farlo);
4. azioni involontarie e incoscienti (si pensi al modo in cui nelle fiabe agiscono gli sciocchi o i folli, riassumibile nella formula “non l’ho fatto apposta”).

A uno studioso di letteratura serve tutto questo? Da un certo punto di vista sì, benché chi continua a latitare sia proprio lui, il lettore/ascoltatore, destinatario delle narrazioni con le sue abitudini percettive, con la complessità della sua memoria, con le sue istintive transcodificazioni – insomma con la sua mente e i suoi *topoi* incorporati (Spolsky, 2007: 40 ss.; Stockwell, 2002: 123 ss.). A colmare tale lacuna ci ha pensato a partire dagli anni Novanta chi ha imboccato una nuova, più fertile strada grazie agli apporti incrociati del cognitivismo, delle neuroscienze e degli studi sull’intelligenza artificiale: si è creata una collaborazione pluridisciplinare in cui gli studiosi di letteratura hanno assunto un ruolo molto minore rispetto al passato, in quanto il concetto di retorizzazione narrativa (di cui la letteratura costituisce un esempio “alto”) è divenuto cruciale per attività mentali, pratiche quotidiane e sfere semiotiche del tutto nuove (Jordynn-Appelbaum, 2010: 411 ss.). I cognitivisti si sono resi conto che la nostra mente, a partire dall’infanzia, si fonda sulla connessione crono-causale di episodi, in sostanza su narrazioni in cui stadio dopo stadio apprendiamo a correlare eventi come cause ed effetti, o a fare di uno stato interiore il motore di un fatto esterno, o a interpretare un fatto esterno come motore di un cambiamento interiore, o a riportare la nostra evoluzione interiore al contesto in cui agiamo. Quando osserviamo qualcosa, o lo raccontiamo, o ascoltiamo il racconto di questo qualcosa lo classifichiamo sulla base di un confronto con un modello stereotipico, derivato da esperienze simili registrate nella memoria: ogni nuova esperienza viene valutata sulla base della sua conformità o difformità rispetto a uno schema pregresso (Coulson-Petten, 2002: 958-964).

Contrariamente a quanto pensassero i narratologi del Novecento, i cognitivisti e i neuroscienziati, che a partire dagli anni ’70 dello stesso secolo hanno focalizzato la massima attenzione sui processi conoscitivi della mente, ritengono oggi che i *temi* aiutino il

lettore a organizzare i testi secondo *frames* concettuali, creando unità e coerenza: in questo caso il tema è un dispositivo semantico ed ermeneutico per selezionare, specificare e organizzare i significati che un testo mette in gioco. La funzione dei *temi* ai fini di determinare il valore di un'argomentazione o la genesi di un prodotto estetico è triplice. (a) Consentendo ai lettori di collegare motivi a categorie di significato più astratte e generali, i temi narrativi descrivono essenzialmente l'interazione di agenti e indicano quali tipi di azioni, intenzioni e risultati vengono messi in atto dai motivi (ad esempio "inganno", "vendetta" e "violazione di un divieto"); (b) aiutano i lettori a delineare lo scheletro semantico dell'intreccio tramite l'indicazione dei suoi punti strategici, che descrivono quegli eventi, azioni, intenzioni e risultati indispensabili per comprendere la totalità dell'intreccio; (c) possono essere usati come un'espressione sintetica per gli schemi astratti di intreccio sottesi ad una narrazione. Tali concettualizzazioni tematiche dei modelli dell'intera narrazione possono infine assumere la forma di un'espressione proverbiale (prendere due piccioni con una fava), una situazione tipica (un uomo conteso tra due donne), il nome di un personaggio (Edipo). Secondo la prospettiva cognitivista di Monika Fludernik, sono tuttavia i lettori a narrativizzare i testi che leggono: la narratività non sarebbe infatti qualcosa di semplicemente presente o assente nei testi, ma un fattore riconosciuto dai lettori o addirittura da essi proiettato all'interno dei testi. La ragione per cui i lettori/ascoltatori si impegnerebbero attivamente a formattare i testi in forma narrativa risiederebbe nel fatto che essi riportano ogni cosa a schemi esperienziali pregressi, già noti, allineando la realtà a parametri cognitivi familiari al lettore/ascoltatore (Fludernik, 2009: 120 ss.).

Insomma, se filosoficamente la funzione principale dell'argomentazione è stabilire un convincimento circa la verità di certe proposizioni, qualificando come "buoni" gli argomenti corretti, o validi, o forti, o efficaci, nello studio della letteratura si opera su livelli di *vraisemblance* differenti, molto più simili a quel mondo dell'opinabile e del ragionamento probabile, costruito con i detriti della logica informale, che nel 1958 venne di nuovo alla ribalta grazie agli studi straordinari di Chaïm Perelman e Lucie Olbrechts-Tyteca (1966) e di Stephen Toulmin (1975). Per questo appare oggi decisiva la teoria del *blending* che in questi ultimi anni è

stata introdotta soprattutto da Gilles Fauconnier e Mark Turner per ricucire le relazioni tra teoria dell'argomentazione, narrato-logica e filosofia della mente. Leggere *The Way We Think* (2003), l'*opus magnum* di Fauconnier e Turner, significa entrare nella *wonderland* della mente umana con i suoi atavici modi di processare la realtà o di costruirla ex-novo, e tutto ciò ricorrendo alle più avanzate teorie cognitive su base neuroscientifica. *Conceptual Blending* (già tradotto in italiano come 'amalgama concettuale', ma noi preferiamo conservare il termine anglosassone; quindi *blending concettuale* o semplicemente *blending*) è per i due studiosi il modo in cui la mente categorizza l'esperienza secondo "relazioni vitali" e operazioni di *cross mapping* (tra cui principalmente agiscono le formattazioni cognitive di Causa-Effetto, Categoria, Analogia-Disanalogia, Proprietà, Identità, Cambiamento, Unicità, Tempo, Spazio, Intenzionalità, Ruolo, Parte-Tutto) fondate sul mescolamento "improprio" di elementi che appartengono a domini concettuali, figurativi, esperienziali spesso anche molto differenti. Una strana mente, quella che Fauconnier e Turner ci fanno visitare nel loro arduo *sight-seeing*: la mente umana ci appare come una sorta di installazione dadaista dove la metafora regna sovrana – George Lakoff e il filone della semantica cognitiva lo avevano già dimostrato, e con loro tutto un fertile *humus* di linguisti e teorici della mente – e la logica formale risulta puntualmente rigettata. Dopo gli anni del trionfo degli approcci formali, che hanno prevalso almeno fino agli anni '80 del '900 in tutti gli ambiti del sapere umano – dalla musica alla tecnologia, dalla filosofia alla linguistica – a discapito della ricerca dei "significati" e dei processi che la mente attua per costruirli, spesso in modo inconsapevole, consentendoci di raggiungere risultati elevatissimi, i due studiosi ritengono che sia giunto il momento di aggiungere una tessera importante al quadro che rappresenta il mondo in cui abitiamo: appunto, la mente umana. Proprio qui iniziano i problemi.

Quella che i due autori definiscono "The Age of Form" ci aveva fatto credere che il pensiero formalizzato fosse l'essenza pura della realtà, il "peso sgocciolato" delle cose, la sostanza ontologica del mondo, distogliendo la nostra attenzione dai modi in cui i significati si costruiscono prima di riversarsi nelle forme (Fauconnier-Turner, 2003: 14). Ora si tratta di prendere le mosse da almeno vent'anni di rielaborazioni *altre* rispetto al pensiero logico-formale

per tentare un approccio alla complessa opinabilità dell'argomentazione; più ancora, di andare alle sue origini, là dove l'infinitamente stratificata e inconscia interazione dei processi mentali conduce alla costruzione dei significati attraverso un *blending* delle tre *I* neurocognitive che ci dominano sin dalla nascita: Identità, Integrazione, Immaginazione. Ad esempio, grazie a quali operazioni costruttiviste percepiamo una tazza con il suo colore, contenuto, aroma e consistenza come *Uno*, se a questa identità corrispondono processi neuronali collocati in aree diverse del cervello? Cosa ci fa dire che la stringa di algoritmi su base 0 e 1 ricevuta via Internet sul nostro computer è la fotografia di un amico lontano? Queste sofisticatissime costruzioni di senso hanno avuto necessità di evolvere nel cervello della specie umana per milioni di anni, seguiti da altri anni di apprendimento ontogenetico per ogni singolo cervello individuale; anche solo il gesto apparentemente banale di aprire una porta ed uscire dalla stanza (da *qualsiasi* stanza), diventa un problema di elevata complessità se tentiamo di istruire un robot a farlo. Le rigorose e affidabili relazioni tra significato e forma proprie dei linguaggi artificiali non bastano dunque più, come da tempo vanno faticosamente scoprendo studiosi di linguistica e semantica, cognitivisti e narratologi: persino il "primitivo", "elementare" e "immediato" concetto di identità nasconde infinite pieghe di complessità concettuale, per cui i fenomeni relativi sono studiati oggi come problema di ordine superiore e vanno rubricati con il nome-ombrello di *binding* (Fauconnier-Turner, 2003: 72). Sotto questo aspetto alcuni processi mentali che buona parte del Novecento – "il secolo della forma", nei suoi modelli dominanti – aveva liquidato come poco affidabili e informali hanno riacquisito centralità e importanza, dispiegando il loro status di strumenti di pensiero "intricati, potenti e fondamentali", a cominciare dal pensiero analogico, metonimico e metaforico, dalla narratività e dai processi che intervengono nel modo in cui costruiamo le immagini mentali.

Ebbene: per Fauconnier e Turner il *blending* costituisce il fenomeno-chiave dei processi di integrazione cognitiva e rappresenta insieme il fondamento dell'immaginazione, la materia prima del pensiero creativo. Approssimativamente definibile come facoltà che ci permette di tenere insieme cose non necessariamente correlabili per analogia o identità e che anzi abitualmente riconosciamo come diverse, il *blending* ci colloca in una dimensione di pensiero

in cui a emergere sono una nuova categoria di senso e un nuovo significato o classe di significati, istituiti dalla co-attivazione di due spazi mentali (i cosiddetti *input spaces*) che proiettano alcuni loro elementi costitutivi e caratteristici nella mappatura di un terzo spazio, per così dire “ibrido” e impuro (detto *blended space*) che seleziona gli elementi più vantaggiosi e crea grazie ad essi una struttura di senso emergente e del tutto nuova, non coincidente con nessuno degli input di partenza. Beninteso, le opposizioni tra questi non sono dimenticate ma al contrario restano attive e finalizzate alla costruzione di una rete di integrazione concettuale che in un modo o nell’altro rientra nel campo della controfattualità, ossia dell’immaginazione e della creazione estetica. Parliamo di arte o di argomentazione? Dove ci troviamo esattamente? Siamo alla radice del pensiero umano, nelle illimitate aggregazioni di sistemi sinaptici le cui operazioni non distinguono poema da teorema. Fauconnier e Turner privano il lettore di punti di riferimento certi, in modo tale che navighiamo in acque ignote e perigliose. L’intero processo del *blending*, come se non bastasse, ci sfugge del tutto perchè è non-conscio, uno strumento adattativo specie-specifico che ha consentito all’*homo sapiens* di risolvere problemi sempre più complessi attraverso processi di integrazione grazie ai quali possiamo impadronirci in un istante dell’articolata rete di significati e relazioni in cui ci troviamo a vivere.

Seguendo i capitoli di *The Way We Think*, il libero arbitrio intellettuale dell’uomo viene al tempo stesso rafforzato e indebolito attraverso una serie di paradossi. Un primo paradosso è costituito dal fatto che la coscienza ha verosimilmente l’effetto di rallentare il nostro calarci nel *blend*, e in un certo senso l’evoluzione ci ha tutelato conferendoci una facoltà “oscurata” di accesso alla coscienza: un paradosso che mina la credibilità di gran parte delle certezze pedagogiche su cui si regge l’impalcatura delle nostre istituzioni e agenzie del sapere orientate a favorire l’apprendimento *intenzionale*. Non basta. Un secondo paradosso riguarda il fatto che la scienza della cognizione deve porsi come obiettivo quello di illuminare “ciò che le abilità cognitive sono costruite per tenere nascosto” (Fauconnier-Turner, 2003: 34), poiché è ormai acquisito che il *blending* è un fenomeno mentale proprio di ogni individuo, di qualsiasi età e condizione culturale, che si attiva in ogni singolo momento della nostra vita per stimolare le nostre capacità inferenziali a

trovare soluzioni ai problemi, anche ai più banali, con un elevato livello di creatività.

Per farci comprendere lo schema generale di funzionamento del processo di *blending* Fauconnier e Turner assumono quale terreno esemplificativo il famoso indovinello del monaco buddista, il quale all'alba sale un sentiero fino alla cima di un monte che raggiunge al tramonto, fermandovisi a meditare per alcuni giorni, fino a che in una successiva alba si rimette in cammino per una discesa dalla montagna che completa al tramonto, lungo lo stesso sentiero dell'andata. La domanda è: c'è un luogo sul sentiero in cui il monaco si trova alla stessa ora nei due distinti giorni di viaggio? La soluzione si presenta immediata solo se costruiamo un *blend* in cui *due* monaci iniziano nello stesso giorno il proprio viaggio rispettivamente di salita e di discesa, in modo tale che il luogo del loro inevitabile incontro è la soluzione dell'indovinello. La figura 1 illustra i vari step per la costruzione di questo *blend*: due input di partenza con elementi di analogia – il soggetto, il luogo e il *frame* 'muoversi lungo un sentiero', nel presupposto che un *frame* è una forma di "long-term schematic knowledge" – ed elementi di disanalogia – il verso dello spostamento e il tempo. I due input proiettano gli elementi analogici verso ciò che viene definito "spazio generico" (*generic space*) prima di concorrere alla costruzione del *blend* in cui appare la struttura conoscitiva emergente, cioè due soggetti, un unico percorso con due direzioni, un unico tempo e un solo *frame*. Tramite procedure di composizione, completamente ed elaborazione degli elementi in rete (*composition, completion, elaboration*) il *blend* attiva perciò dinamicamente uno scenario in cui due monaci si incontrano camminando l'uno verso l'altro, e immaginativamente scopriamo con un flash di meraviglia e piacere la soluzione del problema conoscitivo. Nessuna logica formale. Nessuna teoria dell'argomentazione efficace e opinabile. La costruzione di una rete concettuale integrata implica qui operazioni assai complesse come la installazione di spazi mentali e il confronto tra gli elementi che li abitano, la proiezione selettiva nel *blend*, il reperimento di strutture condivise, la retroproiezione dal *blend* agli input, il "reclutamento" di nuove strutture nel *blend* o negli input, ecc. Ripetiamolo: tutte queste operazioni secondo Fauconnier e Turner si verificherebbero a livello inconsapevole, con grande rapidità, in qualsiasi momento e/o simultaneamente, e gli esiti

dei *blend* che elaboriamo non sarebbero in alcun modo prevedibili. *Blend* differenti possono realizzarsi da input identici, e poiché un *blend* si iscrive nella logica informale di una cultura e si utilizza come input per ulteriori *blend*, in nessun modo le operazioni di *conceptual blending* sono da considerarsi deterministiche.

Cosa dedurre? Come cambia il nostro modo di immaginare il pensiero umano nel contesto della quotidianità, se si danno per buone le suggestive risultanze di *The Way We Think*? Forzando un poco la mano ai due studiosi, che amano poco le sintesi illuminanti, potremmo trarne alcuni convincimenti:

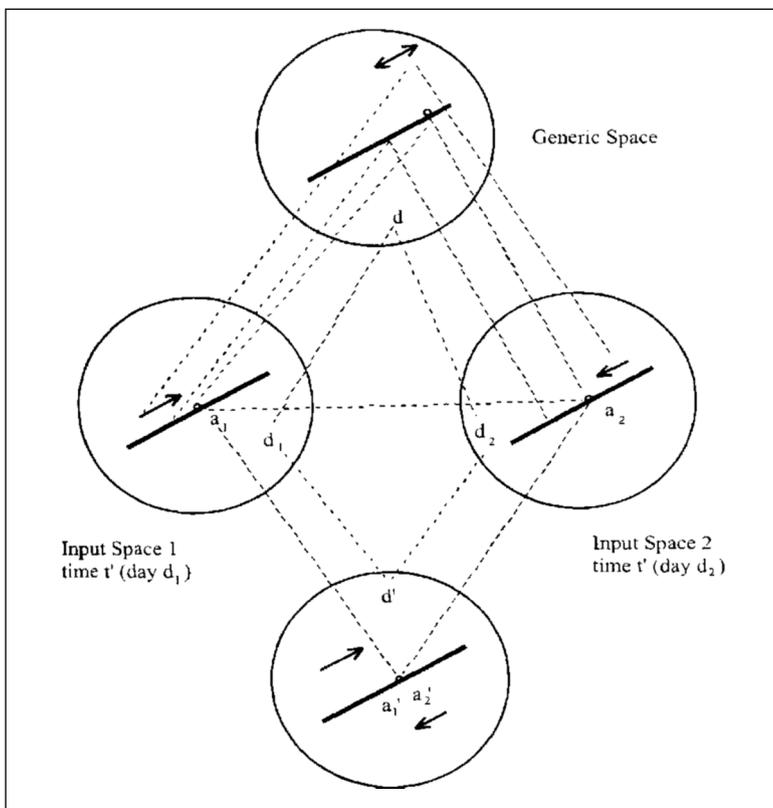


Fig. 1. Schematizzazione del *blending* relativo all'indovinello del monaco buddista (Fauconnier-Turner, 2003: 45).

- a) non esiste una reale differenziazione tra *blend* “immaginativi” e “senso comune”, poichè la complessità dei processi neuro-cognitivi è tale per cui risulta fallace l’idea stessa che a un’idea semplice corrisponda un costrutto semplice (nozione peraltro già presente nel lavoro di Johnson e Lakoff);
- b) non tutte le proiezioni sono vantaggiose, per cui solo una piccola percentuale dei *blend* che creiamo si attiva e diviene parte del nostro vissuto esperienziale;
- c) ciò che viene compreso coscientemente non è necessariamente il risultato di processi consci, in quanto gli effetti della costruzione inconscia del significato inducono a “reificare” tale significato;
- d) la comprensione globale di un problema e della sua soluzione (il cosiddetto “*Eureka*” *Effect*) avviene quando un *blend* si attiva prepotentemente nella nostra coscienza, mentre nel caso della comprensione *step by step* che ci consegna la soluzione si giunge al termine di un processo in cui prendiamo in considerazione *item* discreti, a discapito del pensiero olistico-unitario, come ha poi ribadito anche J.-P. Changeux (Changeux, 2011: 218; Dodge-Lakoff, 2005: 28 ss.)
- e) il comprendere più informalmente grazie al *blending* ci lascia in modo paradossale più soddisfatti, anche se non sappiamo come siamo giunti alla corretta o efficace conclusione di cui ci compiacciamo.

In una disamina che aspira ad una certa sistematicità e profondità, particolare importanza assumono poi alcuni capitoli di *The Way We Think* dedicati alla trattazione articolata di concetti, processi e strutture, dove riprendendo l’analogia con le teorie biologiche evuzioniste – autentico filo conduttore del volume – gli autori descrivono l’estrema complessità dei processi a partire dai quali la nostra mente accede ai livelli più elevati di pensiero creativo autonomo e di costruzione del significato (*construction of meaning*). Come la maggior parte delle mutazioni genetiche nelle varie specie si perde entro le leggi della selezione naturale e non propaga i propri effetti alle successive generazioni, così molte integrazioni concettuali vengono preparate ed esaminate da ciascuno di noi nello spazio inconsapevole della propria *backstage cognition* o in quelli dell’interscambio culturale con altri membri della specie, e talvolta rigettate in quanto non aderenti ai principi “costitutivi” o

“strategici” dell’integrazione concettuale: soltanto alcune di esse divengono basilari per “il linguaggio, i rituali e le innovazioni che vediamo intorno a noi” (Fauconnier-Turner, 2003: 310).

Un ruolo eminente in tale occorrenza lo assumono le mappature tra gli “spazi”, la proiezione selettiva nel *blend* e lo sviluppo in esso di strutture semantiche emergenti, in grado di influenzare pesantemente l’accettabilità di qualsiasi attività cognitiva, sociale o fisica e di definire l’attività stessa in quanto obbediente a un set di norme; i principi strategici funzionano meglio nella direzione dell’ottimizzazione dei risultati (si veda l’esempio del football americano, del tennis e del linguaggio, dove non è ammissibile nascondere la palla ovale sotto la maglia, colpire la pallina con i piedi o violare la grammatica, mentre correre nella direzione opposta alla linea di meta, colpire la pallina piano e ricorrere a costrutti troppo complessi sono ancora azioni all’interno dei *frame* “football”, “tennis” o “comunicazione linguistica”, ma destinati al fallimento per scarsa efficacia nel conseguimento degli obiettivi). Non si tratta tuttavia di norme aut-aut, di regole che condizionano le strutture emergenti in relazione alle probabilità di successo; al contrario, nel sostanziale riproporsi senza variazioni di pochi processi di integrazione concettuale, basati su un numero finito di principi regolativi e strategici, si genera l’immensa varietà dei comportamenti umani e delle costruzioni di significato, al modo stesso in cui l’immensa varietà delle forme di vita prende le mosse da pochi principi evolutivi.

Tra i principi strategici ad essere presi in esame da Fauconnier e Turner, di enorme rilevanza per la definizione di una logica argomentativa non-formale e non-opinabile vi sono quelli utilizzati nella “compressione” delle relazioni, nella creazione di topologie, nel completamento e mantenimento di strutture nei *blend*, nella rilevanza e coerenza delle reti concettuali. Su tutto sembrano valere i principi fondamentali del raggiungimento antropomorfo di una dimensione umana (*Achieve Human Scale*) – per cui solo una volta che il *blend* abbia acquisito dimensione umana diviene un duttile strumento per l’utilizzo in nuovi *blend*, dove giocherà un ruolo fondamentale nell’evoluzione culturale –, della “compressione” mentale di una relazione singola (per lo più grazie a procedimenti di riduzione di scala o “sincopati”, come quando in un manuale scolastico delle elementari vediamo un sauro che insegue una

libellula senza prenderla, nell'immagine successiva un sauro con piccole ali e in un terzo fotogramma il sauro alato mentre afferra la libellula) o di una o più relazioni in altre, e infine, naturalmente, il principio dell'ottimizzazione (*optimality*). Viviamo e argomentiamo anche solo in base a questi tre principi, e nondimeno...

Nondimeno, data la complessità strategica della nostra mente, è virtualmente impossibile realizzare *blend* in cui questi tre principi non confliggano almeno parzialmente tra loro, né avremo mai o quasi mai *il blend* migliore per dotare una situazione o attività di significato perfetto, ma dovremo accontentarci di selezionare il più adatto allo scopo che ci prefiggiamo *tra quelli che ci si presentano alla coscienza* – cioè, decisamente una minoranza. Il motto è “*good enough is good enough*”: non ogni principio strategico sarà soddisfatto, ma tutti lo saranno *abbastanza*. Affermano Fauconnier e Turner:

Human beings are evolved and culturally supported to deal with reality at human scale – that is, through direct action and perception inside familiar frames, typically involving few participants and direct intentionality. The familiar falls into natural and comfortable ranges. Certain ranges of temporal distance, spatial proximity, intentional relation, and direct cause-effect relation are human-friendly. Other things being equal, it is good for a blend to belong to these ranges. Transforming vital relations by compression or creating new ones, properly done according to the governing principles, will make the blend more human-friendly. For example, we can deal easily with strong and simple intentionality in interaction, so adding intentional relations to a scene of interaction can help make the blend more intelligible, vivid, memorable, and useful to us as human beings (Fauconnier-Turner, 2003: 322)¹.

A questo punto l'efficacia di un'argomentazione sta passando

¹ Gli esseri umani si sono evoluti e sono culturalmente preparati a trattare la realtà su scala umana – cioè attraverso l'azione e la percezione dirette, all'interno di *frame* familiari che di norma prevedono pochi attanti e una intenzionalità diretta. Ciò che è familiare ricade all'interno della gamma del naturale e confortevole. Certi spettri di distanza temporale, prossimità spaziale, relazione intenzionale e relazione diretta causa-effetto sono a misura d'uomo. A parità di altri aspetti, per un *blend* è buona cosa rientrare in queste tipologie. Trasformare le relazioni vitali per mezzo della compressione o crearne di nuove, operando in sintonia con i principi generali, renderà il *blend* ancor più a misura d'uomo. Ad esempio, trattiamo più facilmente con l'intenzionalità chiara e diretta nelle interazioni, dunque aggiungere relazioni di tipo intenzionale ad uno scenario di interazione contribuirà a rendere il *blend* più comprensibile, dinamico, facile da ricordare e utile per noi in quanto esseri umani.

dal controllo manipolatorio della mente, la quale sorveglia tutto ciò che deve comunicare, al dominio inconsapevole e bio-culturale della mente come è stata pensata da Richard Dawkins: un ricettacolo benigno di *memi*, i cui obiettivi prioritari sarebbero la riduzione del mondo dal molteplice all'uno, la configurazione di una visione globale, il rafforzamento delle relazioni vitali, la produzione di una narrazione in cui tutto è correlato in senso crono-causale e la compressione di ciò che è diffuso. La memetica costruisce la realtà, le argomentazioni e le forme del significato, lasciandoci un ruolo in una certa misura marginale. Forse è bene citare almeno un esempio formulato in *The Way We Think* per mostrare la potente macchina interpretativa allestita da Fauconnier e Turner. Uno dei più interessanti riguarda il fatto che l'uomo abbia sempre cercato di operare una "compressione" del tempo nello spazio e dell'astratto nel concreto: la problematica percezione del Tempo è sempre stata garantita da àncore materiali frutto di *blend* assai ben riusciti come l'orologio, il calendario, la meridiana o i grafici con il tempo su uno degli assi, ma esistono anche luoghi della memoria che agiscono come formidabili meccanismi di compressione spazio-temporale: il Lincoln Memorial, Troia, Gerusalemme ecc. Utilizzare lo spazio come stimolo per le compressioni di tempo, eventi e intenzionalità è uno strumento culturale di base, tanto che uno dei motivi per cui visitiamo questi luoghi è che con la nostra presenza fisica perveniamo alla sensazione di poter integrare il nostro modo di essere con quello di persone e culture anche assai remote.

Qui ha inizio l'iter genetico di gran parte degli oggetti e strumenti che ci fanno compagnia nella vita quotidiana; luoghi e ricorrenze sono organizzati da tutte le culture come supporto alla memoria individuale, tanto che i due studiosi ipotizzano che esista una base neuronale per tale necessità, e che il cervello umano non ricordi secondo sequenze cronologiche di eventi accaduti o registrati ma ci stimoli a "compressioni" di eventi, persone, luoghi e tempi che sappiamo distanti tra loro. In altre parole, la memoria e l'integrazione concettuale sono evolute insieme sostenendosi l'una con l'altra: la memoria e il suo bizzarro, non-sequenziale *modus operandi* costituiscono infatti il perfetto tavolo di lavoro per le associazioni inusuali e sorprendenti che ci portano alle integrazioni più creative e complesse (Fauconnier-Turner, 2003: 317; Feldman, 2006: 34-38), ad esempio quello straordinario *conceptual blend* rappresentato

dall'orologio da polso. Cosa ha potuto indurci a indossare questi “pochi grammi di metallo e vetro”, “fragili, bizzarri e senza scopo”, che “non ci nutrono né dissetano o rinfrescano o riscaldano”? È una lunga storia, la storia della mente umana che immagina, argomenta, predice il futuro (Shimojo-Shams, 2001: 505-509).

Il primo step considera l'efficacissima rete concettuale che nella nostra cultura dà al tempo la forma di un unico giorno: rete *a specchio*, con altrettanti input analogici quanti sono i giorni distinti, mentre le analogie tra i singoli input conferiscono un'idea della periodicità del tempo con una proiezione nello “spazio generico” di un unico giorno astratto.

Il secondo step prevede che gli orari corrispondenti trasversalmente a questi input si comprimano nel *blend* in una relazione vitale di Unicità, che i due studiosi denominano *Cyclic Day*, grazie al principio di fusione per cui distinti giorni si avvicendano in un *blend* dove un unico giorno ciclicamente ripercorre l'alternarsi del tempo diurno e di quello notturno, il corso del sole, ecc.

Il terzo step prevede che la stessa modalità ciclica sia riferita ad altre misure temporali – settimane, mesi, anni – solo grazie a un nuovo *blend* che rende *visibile*, traducendolo in scala umana, questo lento trascorrere: la compressione del Tempo nello Spazio attraverso il movimento circolare delle lancette. Ogni giorno è compresso in un unico giorno scalare di due giri di lancetta corta e 24 di lancetta lunga (più 1440 di quella dei secondi), in cui su ogni posizione delle lancette è mappato un intervallo scalare che noi, vivendo nel *blend*, identifichiamo come “naturale” ma che in realtà è il risultato di millenni di pensiero culturalmente avanzato, a partire dalle meridiane (Fauconnier-Turner, 2003: 345-346). L'orologio da polso ospiterebbe dunque ben tre *blend*, e dall'esempio di Fauconnier e Turner appare ora evidente la connessione, così importante per la nostra civiltà materiale, tra i *frame* di tempo e i *frame* di direzione – comuni a bussole, orologi e molti altri indicatori –, dove grandezze scalari lineari vengono compresse in àncore materiali di aspetto *circolare*, come si può constatare dalla forma di termometri, manometri, termostati, tachimetri, altimetri, barometri, manopole per sintonizzare i canali radio, ecc.

Se la pressione evolutiva esercitata dal *conceptual blending* nella direzione di un modello integrato di conoscenza si dimostrerà vera ed effettivamente presente nella nostra mente, per così dire in

esercizio permanente e attivo, in quanto studiosi del sistema-lingua o di altri sistemi di pensiero potremo riconsiderare molti *frame* di riferimento di ciascuna disciplina; tra cui, ad esempio, l'efficacia e plausibilità di un sistema logico-matematico, di un modello di descrizione sociale; nel nostro caso, di una metafora o di un'argomentazione (Giora, 2003: 24 ss.). Tale spinta verso l'integrazione (talora implicita) del concetto di *blending* già si manifesta nel lavoro di alcuni critici letterari², particolarmente propensi a indagare con ogni mezzo la complessa relazione che lega autori, narratori, lettori e testi. Del resto, potremmo affermare che l'*Odissea*, la *Commedia* dantesca, *Hamlet* o *L'Idiota* contengono intere galassie di senso, e sono perciò leggibili come formidabili *blend* che ci accompagnano da secoli nel difficile tentativo di comprimere enormi quantità di dati "a misura d'Uomo".

Riferimenti bibliografici

- Boyd, B.
2009, *On the Origin of Stories. Evolution, Cognition and Fiction*, Cambridge (Mass.)-London, The Belknap-Harvard University Press.
- Bremond, C.
2007, «Introduction», in A. Chraïbi (ed.), *Classer les récits. Théories et pratiques*, Paris, L'Harmattan.
- Calabrese, S. *et al.*
2014, «Hot cognition: come funziona il romanzo della globalizzazione», in *Ti-contre. Teoria Testo Traduzione*, 2 (2014), pp. 9-31.
- Cantù, P. - Testa, I.
2006, *Teorie dell'argomentazione. Un'introduzione alle logiche del dialogo*, Milano, Bruno Mondadori.
- Changeux, J.-P.
2011, «Le cerveau et la complexité», in J.-F. Dortier (ed.), *Le cerveau et la pensée. Le nouvel âge des sciences cognitives*, Auxerre, Sciences Humaines Éditions, 2011.
- Coulson, S. - Petten, C. van.
2002, «Conceptual Integration and Metaphor. An Event Related Study», in *Memory & Cognition*, 30, pp. 958-964.

² Si vedano, ad esempio, Hogan (2011); Boyd (2009); Spolsky (2007); Palmer (2010); Zunshine (2006); Calabrese *et al.* (2014).

- Dodge, E. - Lakoff, G.
2005, «Image Schemas: From Linguistic Analysis to Neural Grounding», in B. Hampe - J.E. Grady (ed.), *From Perception to Meaning. Image Schemas in Cognitive Linguistics*, Berlin-New York, de Gruyter.
- Fauconnier, G. - Turner M.
2002, *The Way We Think. Conceptual Blending and the Mind's Hidden Complexities*, New York, Basic Books.
- Feldman, J.A.
2006, *From Molecule to Metaphor. A Neural Theory of Language*, Cambridge (Mass.), MIT Press.
- Fludernik, M.
2009, «The Cage Metaphor: Extending Narratology into Corpus Studies and Opening it to Analysis of Imagery», in S. Heiner - S. Sommer (ed.), *Narratology in the Age of Cross-Disciplinary Narrative Research*, Berlin-New York, de Gruyter, pp. 109-128.
- Giora, R.
2003, *On Our Mind: Salience, Context, and Figurative Language*, Oxford, Oxford University Press.
- Hogan, P.C.
2011, *Affective Narratology*, Lincoln, Nebraska University Press.
- Iacona, A.
2005, *L'Argomentazione*, Torino, Einaudi.
- Jordynn, J. - Appelbaum, G.
2010, «This is Your Brain on Rhetoric: Research Directions for Neurorhetorics», in *Rhetoric Society Quarterly*, 40 (5), pp. 411-437.
- Neri, L.
2011, *I campi della retorica. Letteratura, argomentazione, discorso*, Roma, Carocci.
- Palmer, A.
2010, *Social Minds in the Novel*, Columbus, Ohio State University Press.
- Perelman, Ch. - Olbrechts-Tyteca, L.
1966, *Trattato dell'argomentazione. La nuova retorica*, Torino, Einaudi.
- Piazza, F.
2011, «L'arte retorica: antenata o sorella della pragmatica?», in *Esercizi Filo-sofici*, 6, pp. 116-132.
- Shimojo, S. - Shams, L.
2001, «Sensory Modalities Are Not Separate Modalities: Plasticity and Interactions», in *Current Opinion in Neurobiology*, 11, pp. 505-509.
- Spolsky, E.
2007, *Word vs. Image: Cognitive Hunger in Shakespeare's England*, London, Macmillan.

- Stockwell, P.
2002, *Cognitive Poetics. An Introduction*, London-New York, Routledge.
- Toulmin, S.
1975, *Gli usi dell'argomentazione*, Torino, Rosenberg & Sellier.
- Venier, F.
2008, *Il potere del discorso. Retorica e pragmatica linguistica*, Roma, Carocci.
- Zunshine, L.
2006, *Why We read Fiction*, Columbus, Ohio State University Press.

L'argomentazione sotto scacco: il problema delle fallacie

Alessandro Prato*

Abstract: The paper aims to investigate the mechanisms of incorrect and misleading reasoning right, with particular reference to the argumentative fallacies widely present today in information and communication policy, highlighting the strategies used to influence the behavior of people and direct the formation of opinions in accordance with guidelines functional systems of power.

Keywords: Argumentation, persuasion, propaganda, fallacies, rhetoric, *ethos*, *pathos*.

1. La retorica ingannevole

L'arte della persuasione esercitata attraverso il discorso secondo (Reboul, 1994: tr. it. 22-25) svolge tre funzioni fondamentali che corrispondono alle prestazioni che può offrire a coloro che la utilizzano: si tratta della funzione persuasiva, euristica ed ermeneutica. La prima coincide con la stessa definizione che Aristotele ha dato della retorica, ossia «la facoltà di scoprire in ogni argomento ciò che è in grado di persuadere» (*Rhet.* I, 2) e riguarda i mezzi che l'oratore può usare per fare in modo che il suo discorso possa far presa sul suo uditorio; tali mezzi possono essere di ordine sia razionale che affettivo. Il nome della seconda funzione deriva dal verbo *heuriskein* che significa «trovare» o «scoprire» la soluzione più attendibile e verosimile alla controversia in atto, per la quale non esistono in linea di principio soluzioni certe e incontrovertibili, ma solo risultati più o meno accettabili. La terza funzione invece riguarda l'analisi e l'interpretazione dei discorsi al fine di valutare l'attendibilità delle prove che confermano le tesi in essi espresse; viene esercitata dall'oratore sia in forma attiva che passiva:

* Università di Siena. E-mail: prato@unisi.it

in un caso serve per mettere in evidenza le fragilità e i punti deboli delle argomentazioni sostenute dall'avversario, col fine di utilizzarle a proprio vantaggio, nell'altro invece è volta a mettere alla prova la sostenibilità delle proprie tesi in modo da anticipare e neutralizzare le possibili critiche che l'interlocutore potrà mettere in atto nel corso della discussione.

La funzione ermeneutica ha una rilevanza notevole perché la retorica, analogamente alla dialettica, si presenta come la tecnica di costruire discorsi che rendono ragione di una tesi, mostrando al tempo stesso l'impraticabilità della tesi ad essa opposta; l'oratore non è mai da solo, bensì sempre coinvolto in una relazione di contrasto con qualcuno, in un confronto polemico tra almeno due posizioni antitetiche che si presentano di fronte al giudizio dell'uditore. Ciascuna delle due parti pertanto persegue sempre l'obiettivo di confutare le ragioni dell'altra (Berti, 2007: 176-180), attraverso la prova di falsificabilità cui sono sottoposte le varie strategie argomentative utilizzate dai contendenti.

Considerata la rilevanza così grande della funzione ermeneutica, non suscita meraviglia il fatto che lo studio del ragionamento scorretto nelle varie forme che esso può assumere e l'esigenza di individuare le tecniche argomentative fallaci abbia attraversato tutta la storia della retorica, dall'antica Grecia fino ai nostri giorni, rappresentando per così dire «l'altra faccia della medaglia» (Tabarroni, 2002: 3) rispetto al tradizionale oggetto di studio della disciplina. Questo tema è presente in primo luogo nell'opera di Aristotele, sia nella *Retorica* che nelle *Confutazioni sofistiche* dove si osserva che le opinioni presentate nell'ambito del discorso pubblico si basano su dei ragionamenti, i quali a loro volta rimandano a processi inferenziali che permettono di ricavare da alcune premesse una conclusione secondo determinate regole. In linea generale un'argomentazione è un ragionamento (entimema) nel corso del quale si intendono fornire ragioni a sostegno di una data affermazione; tali ragioni sono appunto le «premesse», mentre l'affermazione da dimostrare è la «conclusione». La nozione di entimema è contrapposta a quella di entimema apparente che, proprio come il sillogismo apparente, sembra essere tale ma in realtà non lo è. Il buon oratore secondo Aristotele deve conoscere le tecniche persuasive ingannevoli per poterle evitare nella propria argomentazione e per smascherarle quando vengono impiegate dall'avversario.

Questa duplice funzione (euristica e difensiva) da esercitarsi nei confronti dell'entimema apparente, oltre ad essere discussa nella *Retorica*, è già ben presente nelle *Confutazioni Sofistiche*; si veda ad esempio il seguente passo:

Duplice per altro è il compito di colui che parla: chi conosce un qualsiasi oggetto deve evitare di mentire rispetto a quanto egli sa, e d'altro lato deve essere in grado di smascherare chi dice il falso. E questo consiste nell'essere capace di dare ragioni e nel saperle pretendere (*SE*. 165a 24-28).

È importante poi non identificare automaticamente l'entimema apparente con l'entimema semplicemente falso (Piazza, 2008: 132-135). Un entimema apparente è quello in cui la conclusione non deriva per inferenza dalle premesse, ma è semplicemente accostata ad esse ed è proprio questo accostamento ad ingannare l'interlocutore, dandogli l'impressione di essere di fronte a un ragionamento sillogistico. Si ottiene questo effetto quando si presenta una relazione causale priva di fondamento, dicendo che «dal momento che un tale è elegante e nottambulo allora è adultero» (*Rbet.* 1401b 32), o ancora presentando una successione temporale come se fosse una relazione causale: «Demade sosteneva che la politica di Demostene era la causa di tutti i mali, perché dopo di essa era venuta la guerra» (*Rbet.* 1401b 32). In questi e altri casi che Aristotele descrive, l'inganno sta nel presentare una catena sillogistica che non resiste alla prova di falsificazione, perché di fatto il collegamento tra le proposizioni non sussiste; e questo è il caso appunto delle fallacie argomentative.

Il tema delle cause che producono l'errore nell'argomentazione è al centro anche della riflessione di autori e testi fondamentali della filosofia moderna: da Pietro Ramo, alla *Logique* di Port Royal e successivamente a John Locke. Il filosofo inglese tratta il tema delle fallacie in più punti del suo *Essay on human understanding* (1690), sia nel terzo libro dedicato alle parole, sia nel quarto libro dedicato alla conoscenza e alla probabilità. In particolare Locke individua quattro tipi di argomentazioni scorrette a cui si ricorre per risultare vittoriosi nelle dispute: *argumentum ad verecundiam*, *argumentum ad ignorantiam*, *argumentum ad hominem* e *argumentum ad judicem*. Esse rappresentano l'esempio emblematico di quelle argomentazioni capziose che, come vedremo in seguito, fanno riferimento a circostanze estranee al nucleo argomentativo,

«fanno appello cioè a qualcosa di diverso dalla mera valutazione della coerenza del ragionamento» (Tabarroni, 2002: 26). L'intento in chi utilizza questo tipo di strategie è quello di spostare l'attenzione del pubblico dal contenuto argomentativo a fattori estrinseci di per sé non rilevanti, con l'obiettivo di imputare all'avversario l'onere della prova.

La tipologia lockiana degli errori argomentativi ha avuto grande fortuna negli autori successivi (Hamblin, 1970: 210-225) portando all'identificazione di altri tipi di argomentazioni basate sullo stesso tipo di errore logico come *l'argumentum ad baculum* e *ad populum*. La ritroviamo, ad esempio, nel *Book of Fallacies* (1824) di Jeremy Bentham, negli *Elements of Logic* (1826) di Richard Whately, fino ad arrivare alla *Dialektik* (1830-1831) di Arthur Schopenhauer.

Un'argomentazione affinché sia attendibile deve rispondere a due criteri di base: la correttezza e la validità. Nel primo caso le premesse del ragionamento devono risultare vere, nel secondo caso il passaggio logico dalle premesse alla conclusione deve essere costruito in modo corretto.

Le fallacie, in particolare quelle cosiddette non formali, sono esempi di ragionamento scorretto che dipendono da molteplici fattori: in alcuni casi le premesse non sono attendibili perché costruite sulla base di pregiudizi o stereotipi, oppure addirittura sulla menzogna, o ancora possono essere espresse in forma ambigua e confusa; in altri casi le premesse non sono pertinenti rispetto all'argomento trattato, minando la plausibilità della conclusione rispetto alla possibilità di ottenere nuove informazioni.

Pur essendo delle mosse argomentative scorrette, le fallacie possono apparire psicologicamente persuasive (Copi, 1964: 67); ciò si spiega con il fatto che a differenza della logica formale, nell'ambito della retorica l'argomentazione, poiché tratta usi pratici del ragionamento (ad esempio in campo etico, politico o giuridico) deve soddisfare anche l'ulteriore criterio della efficacia e della forza persuasiva: in una disputa, l'argomentazione deve infatti riuscire allo stesso tempo a giustificare se stessa e a respingere la conclusione dell'avversario. Oltre ai concetti formali, pertanto, entrano qui in gioco anche gli elementi della psicologia del ragionamento.

Nel discorso pubblico contemporaneo le fallacie sono molto frequenti e vengono usate nei più diversi contesti, proprio per la difficoltà di essere riconosciute come tali; la loro apparente corret-

tezza le rende particolarmente adatte a manipolare intenzionalmente e in modo fraudolento l'uditorio, allo scopo di produrre una persuasione ingannevole. Inizieremo la nostra disamina da quella che è diventata forse nella comunicazione politica contemporanea l'esempio emblematico della manipolazione fine a se stessa: la petizione di principio.

2. *Il ragionamento circolare*

La petizione di principio è un'argomentazione scorretta e un errore logico, perché inserisce tra le premesse di un'argomentazione la conclusione, ovvero ciò che si intende dimostrare. La scorrettezza di questa argomentazione non ne pregiudica la forza persuasiva: di questo era già consapevole Gorgia, il quale appunto usa questo tipo di tecnica persuasiva nella sua opera più conosciuta e discussa: l'*Encomio di Elena*. In questo caso l'autore si poneva l'obiettivo di scagionare Elena, moglie di Menelao, dalla colpa di aver provocato, abbandonando il marito per seguire Paride a Troia, la sanguinosa guerra di Troia. Al fine di spiegare il suo comportamento Gorgia presentava una serie di ipotesi secondo le quali Elena non era realmente colpevole del conflitto tra i greci e i troiani; tutte le ipotesi proposte da Gorgia riguardavano però solo delle cause estranee alla sua volontà, senza prendere in considerazione la possibilità che Elena fosse fuggita e avesse tradito per sua scelta. Elena, secondo Gorgia, era innocente, poiché il movente del suo gesto era esterno alla sua responsabilità riguardando: 1. un decreto degli dèi: Elena non si era potuta opporre al fato; 2. un'azione di forza: Elena era stata rapita; 3. una persuasione irresistibile: era stata convinta dalle parole di Paride; 4. un coinvolgimento affettivo: era stata vinta dalla passione amorosa.

Si noti il fatto che tutte e quattro queste ipotesi soddisfano la condizione che Elena non fosse colpevole e costituiscono pertanto una petizione di principio, una strategia argomentativa che appunto dà per acquisita la tesi che bisognerebbe dimostrare, limitandosi ad enunciarla in forma lievemente diversa. Tutte le cause possibili che Gorgia attribuiva al comportamento di Elena erano quelle che in effetti la disculpavano; non veniva presa nemmeno in considerazione l'ipotesi che Elena potesse essere fuggita di sua volontà.

Già Aristotele aveva stigmatizzato questo tipo di argomentazione, giudicandola inaccettabile; ma, nonostante questo, essa continua a imperversare nei discorsi pubblici: è ad esempio largamente presente nelle varie forme della comunicazione politica perché si presenta con una struttura logica apparentemente rigorosa che trae in inganno l'uditorio. Molti messaggi che ci vengono proposti, infatti, presentano già tra le premesse, in modo implicito o addirittura esplicito, la conclusione, che non è il risultato di un ragionamento, ma un assioma che viene spacciato per vero senza che venga fornita alcuna prova.

Se noi, ad esempio, per convincere l'uditorio sull'esistenza di Dio, diciamo che «sappiamo che Dio esiste perché possiamo vedere l'ordine perfetto della Sua Creazione, un ordine che dimostra l'intelligenza soprannaturale del suo Progettista» cadiamo in questo tipo di errore perché diamo per scontato che esista un creatore e progettista dell'universo, ci limitamo a presupporre che l'universo mostri segni di un progetto intelligente, ma senza fornire alcun elemento di prova che possa confermare la nostra tesi. Analogamente se sosteniamo che «Dio è infinitamente buono, dunque Dio ha almeno una proprietà: quella appunto di essere infinitamente buono. Per avere proprietà però bisogna esistere, da ciò consegue quindi che Dio esiste» (D'Agostini, 2010: 124), stiamo proponendo un argomento in cui l'inferenza non è conseguente poiché nella premessa c'è già la conclusione (Dio è infinitamente buono); il ragionamento è circolare perché le premesse e la conclusione possono essere invertite senza che il risultato sia compromesso.

Allo stesso modo la seguente affermazione: «L'aborto è l'uccisione ingiustificata di un essere umano, e come tale è omicidio. L'omicidio è illegale. Dunque l'aborto dovrebbe essere illegale» appare fondata dal punto di vista argomentativo perché se si assume che l'aborto sia un omicidio, ne segue che, visto che l'omicidio è illegale, anche l'aborto dovrebbe essere illegale. Tuttavia il ragionamento proposto è chiaramente ingannevole perché la frase conclusiva non fa che ripetere in altra forma un principio già espresso nella prima premessa – cioè che il feto possa essere considerato a tutti gli effetti un essere umano – senza il sostegno di alcun principio di prova e altresì ignorando completamente il dibattito che tuttora divide i giuristi e gli scienziati su questa questione. La prima premessa di questo entimema è infondata perché l'argomentatore

dà per scontato già in partenza che l'aborto sia un omicidio, senza apportare prove che convalidino questa affermazione; di conseguenza anche la conclusione, cioè che l'aborto dovrebbe essere considerato illegale, è infondata.

La petizione di principio investe i contenuti più diversi pur mantenendo la stessa struttura argomentativa; riportiamo ancora altri due esempi: «I fenomeni paranormali esistono perché io ho vissuto un'esperienza che non si può che definire paranormale.» La conclusione di quest'argomentazione è che i fenomeni paranormali esistono. La premessa, ancora una volta, dà per scontato che l'argomentatore abbia vissuto un'esperienza paranormale, e di conseguenza che i fenomeni paranormali esistano. L'argomentatore si limita a presupporre, a priori appunto, che la sua esperienza sia di tipo paranormale, senza fornire alcuna prova a sostegno della sua affermazione. Così se noi diciamo che «I ricordi di una vita precedente presenti nei bambini dimostrano che la reincarnazione esiste, dato che per un bambino l'origine di quei ricordi non può trovarsi che in una vita precedente», svolgiamo, anche in questo caso, un abuso dal punto di vista dell'argomentazione, perché diamo per scontato che i bambini abbiano vissuto vite precedenti, cioè che la reincarnazione sia un fenomeno reale. Sostenere che i ricordi abbiano avuto origine in una vita precedente equivale a dire che esistono certamente vite precedenti, il che non dovrebbe essere presupposto, ma, appunto, dimostrato.

Questa strategia funziona molto bene nel discorso deliberativo perché permette al soggetto politico di non rendere conto del proprio operato: per rispondere alle numerose critiche rivolte dai cittadini e anche da alcuni commentatori alle riforme promosse dal governo Renzi (sul lavoro, sulla scuola, sulla pubblica amministrazione ecc.), gli esponenti della maggioranza, dicono che un'innovazione era comunque necessaria, che la riforma è sinonimo di cambiamento, e un cambiamento è sinonimo di miglioramento, evoluzione, progresso: la situazione andava modificata e se critichi il rinnovamento sei allora un conservatore che vuole mantenere le cose così come sono. Invece di analizzare i contenuti delle riforme e di confrontare ciò che si intende eliminare con ciò che si sostituisce ad esso, ci si limita a declamare uno slogan sul cambiamento in quanto tale. La presupposizione che sta dietro all'affermazione in questione è che il nuovo che interrompe la continuità di una tradi-

zione vale in quanto tale come positivo e che l'essere conservatore di qualcosa abbia aprioristicamente una qualifica negativa, a prescindere da quale sia in concreto il contenuto che si intende preservare. Se dovessimo applicare questo principio alla valutazione di episodi salienti della nostra storia, gli effetti sarebbero paradossali, perché si potrebbe dire che le leggi fascistissime approvate nel 1926, furono un esempio positivo di radicale innovazione rispetto a una vecchia tradizione liberale da lungo tempo in crisi.

I casi che abbiamo considerato finora sono tutti esempi di circolarità concettuale. Questo tipo di argomentazione infondata può però anche presentarsi nella veste di circolarità procedurale (Catani, 1995: 25) come nel caso delle fallacie di presupposizione, in cui la premessa è costruita ad arte, isolando in modo arbitrario un elemento dal suo contesto, al fine di giustificare la conclusione. Anche qui gli esempi sono numerosi, è emblematico il caso relativo ad un'affermazione di Al Gore (D'Agostini, 2012: 125) che, in un discorso pronunciato al Congresso, parlando dei danni provocati dal fumo sulla salute, criticava quei medici che ancora sostengono che non c'è alcun legame provato tra il fumo e il cancro ai polmoni. Un commentatore, parlando in seguito del discorso di Gore gli imputava di aver detto che non c'è alcun legame provato tra il fumo e il cancro ai polmoni. È vero che Al Gore aveva pronunciato quella frase, ma in un contesto in cui sosteneva proprio l'opposto.

La petizione di principio non porta ad alcuna vera conclusione, dato che la tesi equivale alle premesse, ma è anche dannosa perché falsa le regole stesse del dibattito: si chiede al pubblico di accettare una tesi in modo del tutto acritico e non di ragionare su un determinato problema cercando la soluzione che si ritiene migliore; la discussione non verte più sugli argomenti ma si riduce alla proposta di più slogan. La retorica classica, invece, fin dagli albori della sua lunga storia, ha stigmatizzato sempre i dogmi perché, essendo validi per se stessi, rifiutano l'onere della prova e svuotano così dal suo interno la libera discussione. Nel momento in cui si postulano dei principi che si giustificano da se stessi viene ad essere negata la scena archetipica a cui la retorica ha sempre fatto riferimento, cioè quella situazione in cui due o più contendenti che sostengono, rispetto a un determinato problema, punti di vista divergenti, si confrontano tra loro cercando di usare

i migliori argomenti e rispettando l'onere della prova, per convincere il pubblico che li segue della validità del proprio punto di vista, ottenendone così il consenso.

3. *L'ipertrofia dell'ethos*

Tra gli elementi di criticità più presenti nelle forme comunicative attuali troviamo le cosiddette fallacie di rilevanza che si producono quando in un ragionamento non c'è una relazione logica tra le premesse e la conclusione, per cui quest'ultima invece di essere ricavata per inferenza dalle premesse, è postulata in modo arbitrario; per questo motivo queste fallacie sono anche indicate con la formula *non sequitur*.

La forma più comune è costituita dalla fallacia *ad hominem*, o appello alla persona; questa fallacia si verifica quando si cerca di screditare una tesi attaccando la persona che la sostiene attraverso alcune sue caratteristiche (l'aspetto fisico, le abitudini, la lingua, l'orientamento sessuale, la cultura di appartenenza ecc.), piuttosto che portando ragioni contro la tesi stessa. Se, ad esempio, Paolo sostiene le ragioni dell'obbligo di usare la cintura di sicurezza, io compio una scorrettezza nel momento in cui per contestare la sua idea dico che su Paolo pende un'accusa di frode. In questo caso gli argomenti di Paolo a favore delle cinture di sicurezza possono essere validi anche nel caso in cui lui sia un soggetto di dubbia moralità e andrebbero esaminati indipendentemente dall'opinione che abbiamo di lui, perché questa non è rilevante per giudicare la validità della sua tesi (Frixione, 2009: 96). Se un rappresentante sindacale sostiene che nella fabbrica dove lavora è necessario migliorare i dispositivi di sicurezza, che a suo avviso risultano carenti e non adeguati a garantire l'incolumità dei lavoratori, il responsabile della sicurezza usa un'argomentazione scorretta se afferma che questa richiesta non può essere presa in considerazione perché lo stesso rappresentante non è credibile, visto che negli anni sessanta fu arrestato per resistenza a pubblico ufficiale. In questo caso il punto dovrebbe essere verificare la qualità dei dispositivi di sicurezza avviando un'analisi del rischio.

Nonostante la sua palese infondatezza, la fallacia *ad hominem* spesso risulta efficace nei contesti elettorali dove è funzionale al

fenomeno noto come «personalizzazione della politica», e si adatta bene anche al discorso giornalistico. Oriana Fallaci, ad esempio, la utilizzò nell'intervista che negli anni settanta riuscì a ottenere da Arafat (Cantù, 2011: 9-18): quando il noto protagonista dell'Olp sosteneva che il primato di aver inventato i numeri e la matematica avrebbe dovuto spettare alla cultura araba piuttosto che a quella greca, la giornalista, che non condivideva questa posizione, invece di dimostrare che questa idea era sbagliata, portando esempi che confermassero che il primato spettava alla cultura occidentale, si limitò a screditare la persona di Arafat descrivendolo in modo sgradevole e contando sul fatto che l'immagine negativa attribuita alla persona di Arafat si sarebbe riverberata anche, agli occhi del pubblico, sulla sua tesi:

Ed ecco ora la fatale domanda: dietro l'altra cultura [quella araba] che c'è? Boh! Cerca cerca io non trovo che Maometto e Averroè. Arafat ci trova i numeri e la matematica. Di nuovo berciandomi addosso, di nuovo coprendomi di saliva, nel 1972 mi disse che la sua cultura era superiore alla mia, perché i suoi nonni avevano inventato i numeri e la matematica. Ma Arafat ha la memoria corta, non sa quello che dice (Fallaci, 2001: 57).

Non sempre è facile distinguere se l'argomento *ad hominem* sia impiegato in modo accettabile o meno, anche in considerazione del fatto che esso è presente in ogni forma di persuasione (Zagarella, 2012: 134) e che il riconoscimento del ruolo svolto dalla persona nell'argomentazione, sia sul piano interpersonale, sia su quello emozionale, è uno dei capisaldi della retorica, che, fin dai suoi esordi, ha sempre considerato l'*ethos*, il *pathos* e il *logos* come i mezzi persuasivi fondamentali e necessari che l'oratore ha a disposizione per portare dalla sua parte l'uditorio. Dall'*ethos* dipende poi in gran parte la possibilità dell'oratore di incontrare le aspettative del pubblico, che crederà in lui solo se potrà identificarsi con i suoi modi e con il suo atteggiamento (Leith, 2011: tr. it. 54-56). Gli stessi protagonisti della Nuova Retorica, Perelman e Tyteca, sostengono che

la relazione di interdipendenza tra la persona e i suoi atti è tale per cui si interpreta l'azione in funzione della persona e si concepisce il merito di una persona in relazione ai suoi atti (Perelman e Tyteca, 1958: tr. it. 138).

Aristotele, come è noto, considerava l'*ethos* a tutti gli effetti una

prova tecnica molto importante da cui dipendeva la credibilità dell'oratore, ma che si attuava nell'ambito del discorso e per mezzo di esso:

noi crediamo alle persone corrette in misura maggiore e con più prontezza, in generale su ogni questione, e del tutto, in quelle che non comportano certezza, ma ammettono una pluralità di opinioni. E questo deve risultare proprio dal discorso e non dalle opinioni preesistenti su che tipo sia colui che parla. Non dobbiamo pensare come certi autori che nella loro *techne* sostengono che l'affidabilità del parlante non contribuisca per niente alla persuasività; al contrario il carattere rappresenta, per così dire, la *pistis* più forte (*Rhet*, 1356a 4-13).

Il carattere insomma è determinante nella misura in cui si costruisce a partire dal discorso e si armonizza con esso: «l'*ethos* è un prodotto del *logos*, una sua funzione» (Piazza, 2008: 93). L'argomento *ad hominem* diventa invece una strategia persuasiva scorretta e a carattere meramente manipolatorio quando non risulta in armonia con la linea argomentativa ed anzi si sostituisce ad essa, limitandosi a gettare discredito sull'interlocutore, rompendo quel delicato equilibrio tra *ethos* e *logos* che Aristotele considerava indispensabile.

Una variante della fallacia *ad hominem* è l'argomento del *tu quoque*, che consiste nel sostenere che la tesi di una persona è falsa perché in contraddizione con le sue azioni. Per esempio: Lucia sostiene che tutti gli esseri viventi hanno il diritto all'incolumità perché provano lo stesso dolore fisico e quindi è da considerare moralmente sbagliato praticare la vivisezione e gli esperimenti sugli animali; Giovanna però rifiuta questa tesi osservando che Lucia compra regolarmente prodotti di case farmaceutiche che ricorrono a questo tipo di pratiche. La risposta di Giovanna non è condizionale perché il comportamento incoerente di Lucia non è rilevante al fine di giudicare la sua tesi: se il suo comportamento può essere tacciato di ipocrisia, la sua tesi risulta comunque attendibile. È lo stesso caso trattato da Schopenhauer quando, tra i classici stratagemmi per avere ragione sull'avversario, citava proprio la situazione in cui, a chi difende la legittimità del suicidio, si replica chiedendogli «allora perché non ti impicchi?» (Schopenhauer, 1830-31: tr. it. 43); ed ancora riportava il caso per cui, a chi afferma che Berlino è una città bellissima, si replica gridando «Perché non te ne parti immediatamente con la prima diligenza?» (*ibidem*).

Un altro esempio interessante di *tu quoque* è quello citato da Franca D'Agostini, riassumibile come «i discriminati nel momento in cui denunciano la discriminazione, sono loro stessi che discriminano» e così illustrato per esteso:

Gli omosessuali si lamentano di essere discriminati, ma sono loro in realtà a presentarsi come diversi; per me gli omosessuali sono come gli altri, e se litigo con un omosessuale per me non c'è differenza: ma sono loro i razzisti, perché sono loro che dicono che li discriminano perché omosessuali (D'Agostini, 2012: 111).

Nel discorso politico questa strategia è intesa come una fallacia di azzeramento: ciò si verifica ad esempio, quando, per scagionarsi da un'accusa di corruzione, si afferma che anche la parte avversa si è macchiata dello stesso reato; oppure quando si dice che non bisogna indignarsi per la corruzione dei politici, perché casi analoghi sono presenti anche tra i giudici, le forze di polizia, i medici ecc. Si parla in questo caso di violazione della rilevanza per simmetria. Lo scopo è quello di suggerire al pubblico l'idea che se la colpa è generalizzata, e se molte persone si comportano in questo modo, non c'è da preoccuparsi e il problema è azzerato. Il risultato paradossale è che la generalizzazione del reato, invece di essere un elemento aggravante, assume al contrario funzione di attenuante. La dissonanza cognitiva la maggior parte delle volte non è rilevata dall'opinione pubblica. La simmetria a volte risulta anche menzognera, come quando Berlusconi, per difendersi dall'accusa di aver evitato dei processi, grazie alle leggi *ad personam* promulgate dal suo governo, ritorse contro Prodi la medesima accusa: «Prodi si è salvato grazie all'amnistia e alla modifica dell'abuso d'ufficio. Quelle sì che furono leggi *ad personam*!» (Gomez-Travaglio, 2006: 127). In realtà fu Berlusconi a beneficiare di quelle leggi in quanto Prodi venne prosciolto perché il fatto non sussisteva.

La scorrettezza argomentativa agisce anche attraverso l'incompletezza: si dà solo una parte dell'informazione che è vera e si omette il resto, suggerendo implicitamente un'interpretazione falsa. Ad esempio di fronte all'affermazione (vera) che «Berlusconi ha cenato con Tarantini» (l'industriale accusato di induzione e sfruttamento della prostituzione, spaccio di cocaina ed estorsione ai danni dello stesso Berlusconi) si è risposto, usando il *tu quoque*, che «anche D'Alma ha cenato con Tarantini» (affermazione vera).

Tuttavia il messaggio cambierebbe sostanzialmente se si fornisse l'informazione completa, cioè che D'Alema si è trovato casualmente a cenare con Tarantini, mentre Berlusconi invitava regolarmente a cena a casa sua Tarantini (D'Agostini, 2014: 41). Spesso, quando una notizia falsa comincia a circolare nel discorso pubblico, riesce comunque ad affermarsi perché molti, che non hanno gli elementi per confutarla, la prenderanno per vera, soprattutto se i mezzi di informazione su cui circola hanno una buona diffusione; tra chi invece ne conosce la falsità, ci sono alcuni che condividono gli scopi di chi l'ha fatta circolare e lasceranno quindi che la notizia si diffonda, altri che vorrebbero segnalare la falsità ma non hanno accesso ai mezzi di informazione. Di conseguenza solo una piccola porzione dell'opinione pubblica avrà la possibilità di svelare questo raggiro.

A volte la manipolazione dell'uditorio avviene attraverso l'uso della reticenza, la figura retorica della sospensione del discorso, il quale rimane interrotto per lasciare al lettore la conclusione. Questa figura, che ha un ruolo positivo nel discorso narrativo e poetico, risulta fuorviante in quello politico o giornalistico, in cui l'autore del testo, senza assumersi la responsabilità della conclusione, induce il pubblico ad una conclusione suggerita. Ciò spiega perché molte menzogne si sono affermate molto bene (Gomez e Travaglio 2006), come ad esempio la dichiarazione che Berlusconi fece al New York Times il 10 maggio 2003 in cui diceva che c'è stato un referendum nel quale si chiedeva agli italiani se Berlusconi dovesse vendere o meno le sue televisioni e loro hanno risposto di no. In realtà questo referendum non c'è mai stato senza che però la notizia sia stata mai smentita.

La linea di discriminazione tra la fallacia del *tu quoque* e un'argomentazione invece attendibile a volte è sottile e non di immediata individuazione, perché in linea generale esiste un legame innegabile tra la persona e i suoi atti, e il merito di una persona si costruisce sulla base dei suoi comportamenti. La costante relazione tra questi due elementi produce quello che Perelman e Tyteca (1958: tr. it. 315) hanno definito «effetto palla di neve». Gli errori che la persona ha commesso, il ruolo che svolge rispetto al tema che è al centro della discussione possono influenzare la nostra valutazione delle sue opinioni: è il caso del conflitto di interesse o della testimonianza, dove il comportamento del soggetto è invece rilevante.

In un dibattito sulla dannosità del fumo chi sostiene una posizione minimizzante non è molto attendibile se è un produttore di tabacco. È evidente, infatti, che in questo caso la caratteristica della persona è pertinente alla valutazione delle sue opinioni. Allo stesso modo, quando si dimostra che il testimone, che ha assistito a un delitto e che ha riconosciuto l'assassino era in quel momento ubriaco, questo suo comportamento rende non valida la sua testimonianza (Frixione, 2009: 35).

La fallacia *ad verecundiam* si basa invece sul timore di mettere in discussione una fonte che si ritiene importante e autorevole; l'espressione infatti significa «relativa alla modestia», che porta l'ascoltatore ad appoggiarsi all'opinione di personaggi ritenuti autorevoli. Locke la definisce come quell'argomento che

consiste nell'allegare l'opinione di persone alle quali l'ingegno, la dottrina, l'eminenza, il potere o qualche altra causa han fatto guadagnare un nome, e la cui reputazione nella stima comune è stabilita con qualche specie di autorità. Quando gli uomini hanno raggiunto una certa dignità, si pensa che sia mancanza di modestia, per gli altri, derogare in qualche modo da essa e mettere in dubbio l'autorità di coloro che ne sono in possesso. Si può censurare come cosa troppo orgogliosa, che un uomo non ceda prontamente a ciò che è stato determinato da autori approvati e che è abitualmente accettato con rispetto e sottomissione dagli altri; e si considera insolenza il rimaner fermi nella propria opinione contro la corrente di pensiero dell'antichità e di porre la propria opinione sulla bilancia contro quella di qualche sapiente dottore o di uno scrittore famoso per una ragione qualsiasi. Chi appoggia le sue credenze su autorità siffatte pensa che avrà causa vinta ed è pronto ad accusare di impudenza chiunque stia contro di esse. Penso che questo può essere chiamato *argumentum ad verecundiam* (Locke, 1690: IV, 17, 19).

Si cade in questo tipo di errore quando si ritiene che una tesi sia valida in ragione della persona o dell'istituzione che la sostiene, senza fare riferimento alla bontà della sua argomentazione. L'oratore che la usa vuole fare pressione sull'uditorio, affermando la coerenza del proprio discorso solo richiamandosi a quanto dice una persona autorevole o influente, come possono essere il papa o il presidente della Repubblica; ad esempio ciò avviene quando qualcuno afferma che gli embrioni sono già esseri viventi, senza alcuna prova, accettando la tesi della Chiesa solo per il prestigio e l'autorevolezza dell'istituzione che la sostiene. L'argomento di autorità in alcuni contesti è meno riconoscibile, perché solo suggerito

o proposto in forma implicita, come nel caso di Berlusconi che nei suoi discorsi a volte utilizza il modello liturgico per far presa sul pubblico: «Andate e predicate a tutte le genti, convincete chi ancora è incerto, chi ancora non è convinto nel nome dell'Italia, nel nome di Forza Italia, nel nome della libertà» (Berlusconi, 2001: 242).

Gli elementi introdotti nella discussione sono, anche in questo caso, non pertinenti, sia pure in forma rovesciata rispetto alla fallacia *ad hominem*: invece di essere impiegati per screditare l'avversario, servono a sostenere che una tesi è valida solo perché riconosciuta come tale da una tradizione autorevole o da una consuetudine sociale accettata. Non accettare la tesi equivarrebbe dunque ad una mancanza di rispetto; ancora una volta l'attenzione si sposta dalle prove razionali ad elementi estranei alla discussione, come lo è il principio di autorità. Nell'intervista già citata della Fallaci la giornalista compie anche questo tipo di scorrettezza quando considera la cultura occidentale valida e superiore per se stessa come sistema di valori, giudicando chi non vi si riconosce non meritevole di considerazione sociale. Come nel caso della fallacia *ad hominem* insomma viene infranta una delle regole fondamentali della libera discussione (Emeren e Grootendorst 2004), cioè il rispetto dell'avversario e l'ammissibilità di diversi punti di vista; in mancanza di questo la discussione risulta impossibile e il dialogo diventa un monologo.

La mancanza di considerazione e rispetto per l'avversario è piuttosto diffusa nel discorso pubblico e si manifesta anche con la fallacia cosiddetta dello «spaventapasseri» o *straw man* e con la fallacia *ad ignorantiam*. La prima deriva dal duello medievale quando i partecipanti, per esercitarsi, prima di affrontare gli avversari, provavano i movimenti con dei manichini di paglia. La fallacia in questo caso risulta dal fatto che invece di confutare la tesi dell'avversario, si fa riferimento a una tesi diversa («l'uomo di paglia», appunto) meno plausibile della prima e costruita ad arte per poterla attaccare in modo più efficace. Ad esempio: in un confronto televisivo A sostiene che sarebbe importante garantire i diritti degli immigrati senza procedere a respingimenti indiscriminati, ma valutando i singoli casi; B replica dicendo che è impensabile dare accoglienza a tutti quelli che la chiedono e accusa A di voler distruggere il paese accettando un'invasione che non possiamo permetterci. La replica di B è fuorviante perché A non ha detto di

accettare globalmente e senza alcuna distinzione tutte le richieste di asilo. Un ulteriore esempio è descritto da Frixione (2009: 38) nel seguente modo: A afferma che secondo le scienze cognitive la mente umana funzionerebbe come un calcolatore; ciò però è assurdo perché la memoria degli esseri umani non funziona come quella dei calcolatori; ne consegue allora che le scienze cognitive sbagliano. L'argomento è fallace perché le scienze cognitive non hanno mai sostenuto una tesi di questo genere: delle complesse e variegate tesi sulle quali le scienze cognitive si basano viene fornita una versione distorta e caricaturale.

La fallacia *ad ignorantiam* consiste nell'obbligare l'avversario ad accettare la tesi proposta, oppure a proporle un'altra valida, rigettando su di lui l'onere della prova:

in secondo luogo, un'altra via che gli uomini ordinariamente seguono per indirizzare gli altri e forzarli a sottomettersi al loro giudizio e a ricevere la loro opinione nella discussione consiste nell'esigere che l'avversario ammetta quella che essi allegano come prova o ne assegni una migliore. E questo io chiamo *argumentum ad ignorantiam* (Locke 1690: IV, 17, 20).

Un esempio di questo tipo di strategia argomentativa è il seguente:

1. Non so se Dio esista
Dunque: Dio non esiste.
2. Non so se Dio non esista
Dunque: Dio esiste.

In entrambi i casi il ragionamento è scorretto perché 1. se non ho prove dell'esistenza di Dio dovrei sospendere il giudizio e non automaticamente asserire la sua non esistenza; 2. al contrario se non posso portare prove che confermino la non esistenza di Dio, non per questo posso giungere alla conclusione che sia fondata la conclusione della sua esistenza.

4. *L'appello alle emozioni*

In molte circostanze le mosse argomentative scorrette sfruttano le enormi potenzialità dei fattori emotivi che giocano sempre un ruolo fondamentale in ogni tipo di discussione, fino a permettere

loro di riempire l'intero campo dell'argomentazione, esautorando il fattore razionale che, come nei casi che abbiamo finora esaminato, viene quasi del tutto azzerato.

In questa tipologia rientra la fallacia *ad misericordiam* che consiste appunto in un appello al sentimento di pietà suscitato nell'interlocutore, al quale si chiede di accettare la conclusione di un ragionamento solo sulla base delle emozioni che provoca in lui e non per il suo grado di attendibilità. Un esempio è il caso dello studente che chiede al professore di essere promosso a prescindere dall'esito dell'esame perché in caso di non superamento della prova perderà i benefici della borsa di studio, o sarà costretto ad abbandonare gli studi; oppure in caso di un compito andato male replicherà dicendo che il giorno che l'ha fatto stava male. Il fatto che uno stia male quando svolge un compito ha certo una sua importanza, ma non nella argomentazione sulla correttezza o meno della prova. Suscitare sentimenti forti nell'elettorato come la paura e l'indignazione è del resto un'arma molto efficace che l'oratore ha a disposizione per catturare la sua attenzione e portarlo dalla propria parte: è una tecnica che Berlusconi ha utilizzato molte volte come nella dichiarazione del 2005 in cui sosteneva che «Se la sinistra andasse al governo, questo sarebbe l'esito: miseria, distruzione, morte» (D'Agostini, 2010: 123). Nello stile comunicativo di Berlusconi l'argomento *ad misericordiam* in genere è accompagnato dalla *captatio benevolentiae* per suscitare condivisione nei cittadini mostrando che lui, uno degli uomini più ricchi del mondo, è uno di loro:

Mi sento molto solo (...) Sono un perseguitato politico e sono costretto a difendermi (...) Faccio una vita grama, la mia è una vita di sacrifici, di tante incomprensioni, di tanti nemici che ti insultano (Gomez-Travaglio, 2006: 180-184).

Spesso queste strategie sono associate all'argomento *ad populum*, sfruttando a proprio vantaggio emozioni condivise dall'uditorio e che pretendono di essere fondate solo grazie alla loro diffusione, come nel caso dei luoghi comuni e degli stereotipi propagandati contro gli immigrati, gli emarginati, gli omosessuali e contro tutti coloro che manifestano una qualche diversità. Si parla di demagogia proprio per indicare uno stile argomentativo e politico che ricorre sistematicamente a questo tipo di argomenti.

Nel confronto con l'avversario l'esercizio delle passioni del resto

risulta molto utile per condizionarlo e indebolirlo; ad esempio si provoca la sua ira facendogli apertamente torto e comportandosi in modo aggressivo, poiché nell'ira egli non sarà più in condizione di giudicare correttamente e di valutare ciò che è vantaggioso per lui. Non a caso usare l'aspetto emotivo a scapito della riflessione è una delle dieci strategie individuate da Chomsky (1994) per la costruzione e il controllo del consenso. La tecnica è efficace perché sminuisce il senso critico della persona e permette di aprire la porta d'accesso a pulsioni inconsce per suggerire idee, desideri, pregiudizi, o indurre comportamenti. Inoltre questa strategia crea un effetto di distrazione, che consiste nel deviare l'attenzione dell'avversario o del pubblico dalla cogenza dell'argomentazione e dal problema oggetto della discussione, in modo che questi non sia consapevole di errori, falsità e inganni.

Con l'argomento *ad baculum* si cerca invece di far accettare una conclusione mediante un appello più o meno esplicito alla forza: in questo caso la strategia utilizza l'arma del ricatto come negli avvertimenti mafiosi, per cui a un negoziante viene detto che se non paga non può stare tranquillo e qualche malintenzionato potrebbe bruciargli il negozio; oppure ancora si invita il lavoratore ad accettare determinate condizioni a lui non troppo favorevoli perché altrimenti il suo contratto di impiego alla scadenza potrebbe non essere rinnovato. Il soggetto non ha allora più la possibilità di valutare con libertà di giudizio le proposte dell'interlocutore e il confronto non è più dialettico.

Questi tipi di argomenti risultano fallaci anche per un'altra ragione: tutti utilizzano in modo distorto il mezzo persuasivo del *pathos*. La retorica classica lo considerava, infatti, analogamente a quanto abbiamo visto in precedenza per l'*ethos*, una prova che deve realizzarsi all'interno dell'argomentazione e non a partire da elementi del tutto esterni ad esso (*Rhet.* 1356a 14-15), in conformità con quella relazione di armonia tra ragione ed emozione che invece, nei casi che abbiamo discusso, è totalmente perduta, essendo soppiantata da un rapporto di aperta conflittualità.

La conoscenza delle fallacie e dei meccanismi dell'argomentazione scorretta può aiutare i destinatari dei messaggi a valutarli con maggiore cognizione di causa e a difendersi dalla loro potenzialità persuasiva. La ricerca della verità risulterà allora facilitata: non certamente di una verità assoluta (estranea al campo dell'ar-

gomentazione), ma una verità relativa, intesa come la spiegazione che risulta di volta in volta migliore sulla base dei dati a disposizione e sempre aggiornabile e rivedibile nel momento in cui emergeranno nuovi elementi di prova.

Il potere democratico nonostante tutto è ancora nelle mani dei cittadini che valutano gli argomenti dei politici e dei manipolatori dell'opinione pubblica. Quanto più le persone saranno consapevoli dell'importanza di questo loro potere e sapranno gestirlo al meglio, tanto più il veleno che infetta la comunicazione pubblica si indebolirà e il nostro sistema democratico, così fragile e compromesso, potrà rafforzarsi e consolidarsi.

Riferimenti bibliografici

Arendt, H.

1972, *Lying in politics. Reflections on the Pentagon Papers*, New York, Harcourt B. Jovanovich (tr. it. *La menzogna in politica. Riflessioni sui «Pentagon papers»*, Genova, Marietti, 2006).

Aristotele

Rhet. Ars Rhetorica, a cura di W.D. Ross, Oxford, Clarendon Press, 1959 (tr. it. *Retorica*, Roma-Bari, Laterza, 1980).

SE: Sophistici Elenchi, trad. e commento di M. Zanatta, Milano, Rizzoli, 1995.

Bentham, J.

1824, *Handbook of Fallacies*, London, Hunt (tr. it. *Il libro dei sofismi*, a cura di L. Formigari, Roma, Editori Riuniti, 1981).

Berlusconi, S.

2001, *L'Italia che ho in mente*, Milano, Mondadori.

Berti, E.

2007, *In principio era la meraviglia. Le grandi questioni della filosofia antica*, Roma-Bari, Laterza.

Bonfiglioli, S. - Marmo, C. (a cura di)

2006, *Retorica e scienze del linguaggio. Teorie e pratiche dell'argomentazione e della persuasione*, Roma, Aracne.

Bontempelli, M.

2000, *L'agonia della scuola italiana*, Pistoia, CRT.

2007, «I cattivi maestri», in Massari, 2007, pp. 119-163.

Brecht, B.

1935, «Cinque difficoltà per chi scrive la verità», in Id., *Scritti sulla letteratura e sull'arte*, a cura di Cesare Cases, Torino, Einaudi, 1973, pp. 118-131.

- Cantù, P.
2011, *E qui casca l'asino. Errori di ragionamento nel dibattito pubblico*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Cantù, P. - Testa, I.
2002, *Teorie dell'argomentazione. Un'introduzione alle logiche del dialogo*, Milano, Mondadori.
- Cattani, A.
1995, *Discorsi ingannevoli. Argomenti per difendersi, attaccare, divertirsi*, Padova, GB.
- Cattani, A. - Cantù, P. - Testa, I. - Vidali, P. (a cura di)
2009, *La svolta argomentativa: 50 anni dopo Perelman e Toulmin*, Casoria, Loffredo University Press.
- Carofiglio, G.
2010, *La manomissione delle parole*, a cura di M. Losacco, Milano, Rizzoli.
- Chiais, M.
2008, *Menzogna e propaganda: armi di disinformazione di massa*, Milano, Lupetti.
- Chomsky, N.
1991, *Illusioni necessarie. Mass media e democrazia*, Milano, Elèuthera.
1994, *Il potere dei media*, Firenze, Vallecchi.
1998, *Linguaggio e politica*, Roma, Di Renzo Editore.
2003, *Due ore di lucidità*, Milano, Baldini & Castoldi.
2006, *America: il nuovo tiranno*, Milano, Rizzoli.
- Chomsky, N. - Herman, E.S.
1998, *La fabbrica del consenso*, Milano, Tropea.
- Cipriani, G. - Introna, F.
2008, *La retorica nell'antica Roma*, Roma, Carocci.
- Copi, I.
1964, *Introduzione alla logica*, Bologna, il Mulino.
- D'Agostini, F.
2010, *Verità avvelenata. Buoni e cattivi argomenti nel dibattito pubblico*, Torino, Bollati Boringhieri.
2012, *Menzogna*, Torino, Bollati Boringhieri.
2014, «Modi di mentire», in Di Bella, 2014, pp. 37-46.
- Di Bella, M. (a cura di)
2014, *Retorica. La macchina del dire nella comunicazione pubblica e privata*, Bologna, Bonomia University Press.
- Emeren, F.H. - Grootendorst, R.
2004, *A systematic theory of argumentation. The pragma-dialectical approach*, London, Cambridge University (tr. it. *Una teoria sistematica dell'argomentazione. L'approccio pragma-dialettico*, Milano, Mimesis, 2008).

- Fallaci, O.
2001, *La rabbia e l'orgoglio*, Milano, Rizzoli.
- Forgione, L.
2012, «Media, cultura e società: comunicazione di massa e teoria dei media», in Gensini, 2012, pp. 223-252.
- Formigari, L.
2001, *Il linguaggio. Storia delle teorie*, Roma-Bari, Laterza.
- Formigari, L. - Lo Piparo, F. (a cura di)
1988, *Prospettive di storia della linguistica. Lingua, linguaggio, comunicazione sociale*, Roma, Editori Riuniti.
- Frixione, M.
2009, *Come ragioniamo*, Roma-Bari, Laterza.
- Gensini, S.
2009, *Fare comunicazione*, Roma, Carocci.
2012, *Filosofie della comunicazione. Tra semiotica, linguistica e scienze sociali*, Roma, Carocci.
- Gomez, P. - Travaglio, M.
2006, *Le mille balle blu*, Milano, Rizzoli.
- Hamblin, C.K.
1970, *Fallacies*, London, Methuen.
- Iacona, A.
2010, *L'argomentazione*, Torino, Einaudi.
- Klemperer, V.
1975, *LTI. Notizbuch eines philologen*, Leipzig, Reclam Verlag (tr. it. *La lingua del Terzo Reich. Taccuino di un filologo*, Firenze, La Giuntina, 1998).
- Leith, S.
2011, *You talkin' to me?*, London, Random (tr. it. *Fare colpo con le parole*, Milano, Salani, 2013).
- Locke, J.
1690, *Essay on human understanding*, Oxford, Clarendon Press, 1975 (tr. it. *Saggio sull'intelligenza umana*, Roma-Bari, Laterza).
- Loporcaro, M.
2004, *Cattive notizie. La retorica senza lumi dei mass media italiani*, Milano, Feltrinelli.
- Manetti, G.
1987, *Le teorie del segno nell'antichità classica*, Milano, Bompiani.
- Manetti, G. - Fabris, A.
2011, *Comunicazione*, Brescia, La Scuola.
- Marconi, D. - Iacona, A.
2006, «*Petitio principii*: cosa c'è che non va?»», in Bonfiglioli-Marmo 2006, pp. 167-186.

- Massari, R. (a cura di)
2007, *I forchettoni rossi. La sottocasta della «sinistra radicale»*, Bolsena, Massari.
- Meyer, M.
1993, *Question de rhétorique. Langage, raison, séduction*, Paris, Librairie Générale Française (tr. it. *La retorica*, Bologna, il Mulino, 1997).
- Mori L.
2009, *Il consenso*, Pisa, Edizioni ETS.
- Mortara Garavelli, B.
1988, *Manuale di retorica*, Milano, Bompiani.
2011, *Prima lezione di retorica*, Roma-Bari, Laterza.
2014, «Una retorica molteplice», in Di Bella, 2014, pp. 47-54.
- Mucciarelli, G. - Celoni, G. (a cura di)
2002, *Quando il pensiero sbaglia. La fallacia tra psicologia e scienza*, Torino, Utet.
- Neri, L.
2011, *I campi della retorica. Letteratura, argomentazione, discorso*, Roma, Carocci.
- Perelman, C. - Olbrechts Tyteca, L.
1958, *Traité de l'argumentation. La nouvelle rhétorique*, Paris, PUF (tr. it. *Trattato dell'argomentazione. La nuova retorica*, Torino, Einaudi, 2001).
- Piazza, F.
2004, *Linguaggio, persuasione e verità: la retorica nel Novecento*, Roma, Carocci.
2006, «La verità persuasiva. Osservazioni su *eikòs*», in Bonfiglioli-Marmo, 2006, pp. 1-20.
2008, *La Retorica di Aristotele. Introduzione alla lettura*, Roma, Carocci.
- Pratkanis, A. - Aronson, E.
1996, *L'età della propaganda. Usi e abusi quotidiani della persuasione*, Bologna, il Mulino.
- Prato, A.
2012, *La retorica. Forme e finalità del discorso persuasivo*, Pisa, Edizioni ETS.
2013, «L'attualità della retorica. Una rassegna bibliografica», in *Blityri*, II, 1, pp. 157-164.
- Reboul, O.
1994, *Introduction à la rhétorique*, Paris, PUF (tr. it. *Introduzione alla retorica*, Bologna, il Mulino, 1996).
- Santulli, F.
2005, *Le parole del potere, il potere delle parole. Retorica e discorso politico*, Milano, FrancoAngeli.
- Schopenhauer, A.
1830-1831, *Dialektik*, Zurich, Haffmans (tr. it. *L'arte di ottenere ragione*, a cura di F. Volpi, Milano, Adelphi, 1991).

Tabarroni, A.

2002, «Fantastiche argomentazioni: lo studio logico delle fallacie da Aristotele a Whately», in Mucciarelli-Celoni, 2002, pp. 3-38.

Timpanaro, S.

1999, «Ma è sinistra la sinistra?», in *Il Ponte*, LV, 9, pp. 57-70.

2001, *Il verde e il rosso*, Roma, Odradeck.

Travaglio, M.

2006, *La scomparsa dei fatti*, Milano, il Saggiatore.

Vickers, B.

1989, *In Defence of Rhetoric*, Oxford, Oxford University Press (tr. it. *Storia della retorica*, Bologna, il Mulino, 1994).

Zagarella, R.M.

2012, «Accordo e persona nell'argomentazione: il caso dell'*ad hominem*», in *Rivista italiana di filosofia del linguaggio*, 6, n. 3, pp. 133-17.

2. Miscellanea

J.G. Herder, tra illuminismo radicale e naturalismo linguistico¹

Jacopo D'Alonzo*

Abstract: This paper will proceed to the check of following hypothesis: would Herder's naturalistic theory of language have been influenced by some solutions offered by Spinoza's monism? First of all, this paper will confirm the influence of Spinoza's thought in Herder's linguistic essays.

Spinoza's theory could draw useful in order to found a naturalism that (1) considers mind and body as two aspects of the same natural process; (2) allows to enroll cognitive processes within sensitivity; (3) recognizes the peculiarities of spiritual dimension; (4) gives imagination a central role in cognitive processes; (5) considers cultural phenomena, including language, part of the broader horizon of natural phenomena. However, Herder changed Spinoza's monism on the basis of Leibniz' "Monadology" appealing to the concepts of "Kraft" and individuality. This concepts allow (1) to dynamize the system of Spinoza adapting it to a description of nature based on the notion of organism, (2) and to safeguard singularities – animal, human and linguistic ones – that were in danger due to Spinoza's notion of "substance".

Keywords: Enlightenment, Herder, Kant, Language, Naturalism, Spinoza.

1. La categoria storiografica di "illuminismo radicale" è stata coniata da Jacob (1981) sulla scorta di Williams (1962), ma la questione era già presente in Hazard (1935), Wade (1938) e Venturi (1939). Negli ultimi decenni il dibattito concernente questa categoria ha prodotto un caleidoscopio di posizioni che si possono sin-

* Laboratoire d'histoire des théories linguistiques. Université Sorbonne Nouvelle - Paris III. E-mail: jacopo.dalonzo@gmail.com

¹ Ringrazio i proff. Stefano Gensini (Sapienza-Università di Roma), Ilaria Tani (Sapienza-Università di Roma), Georg Bertram (Freie Universität Berlin), Joachim Gesinger (Universität Potsdam), Silvia Berti (Sapienza-Università di Roma), la dott.ssa Cordula Neis (Universität Potsdam) e il dott. Mario Marino (Adam Mickiewicz University of Poznan). Ricerca parzialmente finanziata dalla Sapienza-Università di Roma, Facoltà di Lettere e Filosofia. Alla memoria del prof. Roberto Cordeschi (1946-2014).

tetizzare provvisoriamente nella definizione di illuminismo radicale come quel movimento transnazionale di pensatori, scrittori, pamphlettisti e riformatori che fra il tardo Seicento e per tutto il corso del secolo successivo hanno difeso i principi della libertà religiosa, sociale e personale facendo appello all'autonomia della ragione rispetto alla fede. Mettendo da parte i problemi relativi a tale definizione (Mulsow, Israel 2014) si può prestare attenzione al fatto che Israel (2009; 2011) considera J.G. Herder (1744-1803) un esponente dell'illuminismo radicale. Simile affermazione sarebbe giustificata dalla posizione politico-culturale di Herder, che Israel trae da Berlin (1976), e dalla sua adesione allo spinozismo secondo l'interpretazione offertane da Bell (1984). Dal punto di vista della storia delle idee linguistiche risulta di particolare interesse soprattutto il secondo aspetto. Si potrebbe formulare infatti l'ipotesi secondo cui la lettura di Spinoza avrebbe potuto influenzare il modo in cui Herder ha risolto alcune questioni filosofiche che costituiscono la premessa indispensabile per la formulazione della sua teoria naturalista del linguaggio. Nel quadro della presente indagine si può offrire la seguente formulazione del naturalismo linguistico di Herder: il linguaggio verbale è il risultato di una serie di operazioni dell'anima umana, iscritte nella e vincolate dalla struttura anatomica dell'uomo e radicate nei processi semiotico-percettivi propri della fisiologia umana, che danno luogo a manifestazioni culturali individuali, le lingue storiche, che vanno considerate alla stessa stregua di altri fenomeni naturali. Lo sforzo che muove questa indagine non è dettato da mera acribia filologica ma dall'esigenza, avanzata da più fronti del dibattito contemporaneo sulla natura del linguaggio e dei sistemi di comunicazione, di mettersi alla ricerca di una teoria naturalista del linguaggio. Herder è un capitolo fondamentale della storia del pensiero linguistico che può offrire spunti non irrilevanti. Ma per far ciò è necessaria una preliminare riconsiderazione delle fonti a cui Herder ha attinto.

2. Bell (1984: 41) ed Israel (2011: 186) concordano sul fatto che Herder non abbia prima del 1769 una conoscenza di prima mano dei testi di Spinoza. Simile conclusione sarebbe giustificata dalla citazione del *Tractatus theologico-politicus* nei *Fragmente zu einer Archeologie des Morgenlandes* (1769; cfr. Bell 1984: 43; SW: VI, 109). Un aforisma dello stesso anno, a proposito dei fenomeni

naturali, si conclude con l'affermazione «und im Grunde Alles Eines» (SW: XXXII, 199). L'ultima testimonianza viene invece dai *Grundsätze der Philosophie*, anch'esso risalente al 1769, in cui si afferma che l'intelletto umano sarebbe parte dell'intelletto di Dio e che il pensiero è una potenza infinita (SW: XXXII, 227-229; cfr. E II PIIC). Nonostante queste prove documentarie, Bell non ritiene che si possa parlare di un'influenza del pensiero di Spinoza fino alla metà del decennio successivo come avevano sostenuto già Haym (1880: I, 635) e Suphan (1881: 159-193). Fu Vollrath (1911) che per primo indicò il 1769 come data della prima testimonianza dell'avvenuta lettura di Spinoza. Difficile risalire a prima del 1768, anno di stesura della seconda redazione dei *Fragmente* ove compare una concezione epicurea del caso e della divinità, separata e indifferente agli affari mondani (HW: XIX, 379).

Malgrado ne fosse a conoscenza, nei *Grundsätze* Herder non segue l'interpretazione di Bayle, di Kant o di Leibniz. Nega che Spinoza possa essere considerato un ateo (SW: XXXII, 228). Herder dimostra infatti una conoscenza non approssimativa dei contenuti e delle formulazioni dell'*Ethica*: «Spinoza glaubte, daß Alles in Gott existiere» (SW: XXXII, 228; cfr. E I P15). Parafrasando la quindicesima proposizione della prima parte dell'*Ethica*, Herder stabilisce la correlazione fra Dio e mondo: «Es ist also kein Gott ohne Welt möglich: so wie keine Welt ohne Gott», oppure «Gott gehört also zur Welt: wie die Welt zu Gott». Accettare invece l'immanenza di Dio significa per Herder considerare Dio presente in ogni punto dell'universo (cfr. E I P15S)². Ne consegue la negazione decisa di un Dio personale e della *creatio ex nihilo* (SW: XXXII, 228; cfr. E I P19)³. Poco oltre Herder dirà, rielaborando un noto passaggio dell'*Ethica* (E II P11C; E I P19), che l'uomo «ist ein Theil von Gottes Gedanke; ein Theil von Gottes Gedanke ist sein Gedanke» (SW: XXXII, 229). Herder fa inoltre riferimento all'antropologia spinoziana (E III P6): «Andre Leidenschaften hat der natürliche Mensch nicht, als zu dauern und sich fortzupflanzen» (SW: XXXII, 230). Vollrath (1911: 15) aveva segnalato che “Dauern” era l'equivalente tedesco del latino “in suo esse perseverare”. Herder allora accetta la concezione spinoziana dell'origine conativa delle attività spirituali

² Posizione ribadita nel *Gott* a quasi venti anni di distanza: cfr. G: 39.

³ Soluzione ripresa nel *Gott*: cfr. G: 43; ivi: 53-54.

(E III P6, P7)⁴. Poco oltre, Herder aggiunge che in virtù della sua tensione a conservarsi e riprodursi, l'uomo si associa in gruppi via via sempre più ampi (SW: XXXII, 230). Per questo motivo l'uomo può essere definito un animale socievole che asseconda così la tensione a conservarsi (cfr. E IV P36S). Per concludere, ci sono prove più che sufficienti per affermare che Herder lesse l'*Ethica* durante il 1768-69 e che ne abbia compreso sin da subito il significato filosofico come testimoniato dalle concordanze con quanto sosterrà trent'anni dopo nel dialogo sulla filosofia di Spinoza dal titolo *Gott. Einige Gespräche* (1787, 1800).

3. Vollrath (1911: 33) è stato anche il primo a sottolineare che la nozione di "Natur" che ricorre nell'*Abhandlung über den Ursprung der Sprache* (1772) ha un'origine spinoziana (cfr. E I P29). Essa indica quell'unità sottostante alla molteplicità delle apparenze empiriche e degli enti determinati, un insieme attivo, operativo e necessitante che si dispiega in forme individuali e in gruppi omogenei. Anche per Herder (US: 5, 6, 8) la natura mette in condizione ogni individuo e ogni specie di essere ed operare in una certa maniera. La natura fornisce così agli animali il bagaglio istintuale in grado di consentire la loro sopravvivenza e riproduzione. Allo stesso modo equipaggia l'uomo di *Besonnenheit*, cioè di una particolare disposizione psico-fisica che ne permette il suo specifico modo d'esistenza: «*Lücken und Mängel können doch nicht der Charakter seiner Gattung sein: oder die Natur war gegen ihn die härteste Stiefmutter, da sie gegen jedes Insekt die lieblichste Mutter war*» (ivi: 24). Al di là del linguaggio colorito e della strumentazione retorica, la *Natur* non ha un carattere provvidenziale o connotati personali. Essa opera in modo imparziale perché non è altro che la totalità delle relazioni che si instaurano fra enti determinati. L'operato della natura non è per Herder caotico, ma presenta delle regolarità che vengono elencate nella seconda parte dell'*Abhandlung*⁵. L'uomo stesso, il linguaggio, le lingue storiche e le culture non sfuggono a quelle leggi di natura che conseguono dalla costituzione psico-fisica dell'uomo. Herder iscrive così anche la sfera spirituale all'interno dell'ordine naturale. È solo in virtù

⁴ Nel *Gott* Herder confermerà simile tesi: cfr. G: 82; ivi: 85.

⁵ Si tratta delle quattro leggi di natura: cfr. US: 80, 95, 104, 113.

dei «Verbingsgesetzen der haushaltenden Natur» che l'uomo ha la *Besonneheit* e la può utilizzare: «Die ganze Natur stürmt auf den Menschen, um seine Kräfte, um seine Sinne zu entwickeln, bis er Mensch sei» (ivi: 82). Per questo motivo, all'uomo è naturale inventare il linguaggio quanto il suo essere uomo (ivi: 32).

Grazie a Spinoza, Herder sembra dare un fondamento metafisico al suo naturalismo linguistico. Solo perché l'uomo è immerso nella rete naturale, può inventare il linguaggio. Ma nella rete naturale nel suo complesso, così come in ogni suo singolo anello, opera la divinità stessa. Convergono così, in un unico punto, libertà e necessità, attività e ricettività, interno ed esterno. In quanto parte della natura, l'uomo ha potuto inventare il linguaggio e trasmettersi lingue storiche, culture e modi di pensare. Dunque, la tesi del dono divino del linguaggio è inaccettabile non solo perché descrive la divinità in termini antropomorfici – «Bei jedem Schritte verkleinert er Gott durch die niedrigsten, unvollkommensten Antropomorphien» (ivi: 123) –, ma sminuisce il ruolo giocato dall'uomo. Per Herder, invece, l'uomo è parte della natura, e quindi di Dio. Ne consegue che nell'operare dell'uomo, come nell'operare di qualsiasi altro vivente, si manifesta la divinità: «Der menschliche zeigt Gott im größten Lichte: *sein Werk, eine menschliche Seele, durch sich selbst eine Sprache schaffend und fortschaffend, weil sie sein Werk, eine menschliche Seele ist*». Solo in questo senso l'origine del linguaggio è divina: «Der Ursprung der Sprache wird also nur auf eine würdige Art göttlich, sofern er menschlich ist» (ivi: 123).

4. Haym (1880: I, 635) propose che Herder lesse Spinoza nel 1775 portando a titolo di prova una lettera a Gleim del 15 febbraio di quell'anno (VUH: I, 35 sgg.). Bell (1984: 44-45) ritiene che dal punto di vista filosofico bisogna attendere il periodo di Bückeburg (1771-1776) per riscontrare in Herder «*enthusiasm for Spinoza's thought*» (ivi, p. 51). Secondo Bianchi (1992: 73) ciò troverebbe conferma nelle parole d'apertura della *Vorrede* alla prima edizione del *Gott* (cfr. G: 6). Anche Forster (2012) rintraccia in quel periodo il sorgere in Herder di un pensiero politicamente vicino allo spinozismo. Sia che si tratti di un recupero di temi già presenti negli anni 60, sia di un vera e propria svolta, la posizione di Herder che si delinea nella seconda metà degli anni Settanta,

accompagnata da una lettura sistematica di Spinoza, trova la sua espressione filosofica più coerente e radicale nella terza redazione di *Vom Erkennen und Empfinden* (1778). Il monismo che contraddistingue questo saggio (SW VIII: 202) sembrerebbe essere «a result of the influence of Spinoza's *Ethics*» (Forster 2012: 72). Rispetto alla seconda redazione, solo nell'ultima «the discussion of freedom, necessity and the love of God culminates in an apotheosis of Spinoza» (Bell 1984: 64). O con le parole di Forster (2012: 72): «In the published version of *On the Cognition and Sensation* from 1778 Herder sharply rejects dualism and any idealistic reduction of the body to the mind in favor of a sort of mind-body identity theory that accords the body an ontological status that is at least as fundamental as that of the mind».

Fra i vari pregi di *Vom Erkennen und Empfinden* uno merita particolare attenzione. Collocato fra quei due grandi scritti sul linguaggio che sono l'*Abhandlung* e *Eine Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft* (1799), quel saggio offre una giustificazione filosofica e fisiologica di un naturalismo linguistico fondato, come scrive Tani (1993: XV), su una gnoseologia materialista per cui ad «un processo di continuità tra sfera psichica e fisica» corrisponde «una graduale specificazione di una comune [all'intelletto e ai sensi, ndr.] capacità astrattiva e organizzativa dell'esperienza» (ivi: XVI). L'intero processo conoscitivo, che presiede anche all'origine sia filogenetica che ontogenetica del linguaggio, sarebbe dunque descritto da Herder sulla scorta delle tesi presenti nell'*Ethica* di Spinoza. Inoltre, il modello di Herder si avvicina ad altre soluzioni spinoziste o materialiste – si pensi a La Mettrie, a Diderot, a de Bordeu, a Robinet e a Hißmann – nel momento in cui riconosce alla materia la capacità di sentire. Allo stesso tempo però, se ne smarca, dimostrando in questo fedeltà al dettato spinoziano, riconoscendo la peculiarità della sfera spirituale e dando un ruolo di primo piano all'immaginazione (Tani 1999). Ma l'aspetto più rilevante ed originale rimane però lo spazio assegnato ai fenomeni semiotici e linguistici (Formigari 1994).

5. Sarà proprio il diverso peso assegnato al linguaggio nella dinamica dei processi conoscitivi a segnare la differenza fra la posizione di Herder e quella di Kant. Nello stesso periodo in cui Herder scrive l'ultima stesura di *Vom Erkennen und Empfinden* intrat-

tiene un intenso scambio epistolare con von Dalberg (Bell 1984: 64) sulla dottrina di Spinoza ed in particolare sulla questione dell'individualità e del suo rapporto con l'unica sostanza (VUH: III, 250). Ormai prossimo alla pubblicazione della prima parte delle *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (1784), nell'ottobre 1780 e durante l'inverno 1781-82 Herder riceve la visita di Johann Georg Müller con il quale discute a lungo di Spinoza e dell'*Ethica* (Baechtold 1881: 56). Nell'estate del 1783 Herder, Goethe e von Stein dedicarono lunghe discussioni a Spinoza (Suphan 1881: 173). In una lettera a Jacobi del dicembre 1784 Herder descrive la sua rinnovata lettura di Spinoza (VUH: II, 263). Questi sono anche gli anni dello *Spinozismusstreit* e della stesura del dialogo su Spinoza *Gott*. Il periodo di Weimar sembra quindi connotato sin dall'inizio da uno spiccato interesse per l'opera e il pensiero di Spinoza al punto che si potrebbe suggerire che di simile coinvolgimento rimangano delle tracce nelle opere coeve che preparano la stesura della *Metakritik*.

Benché Spinoza non sia mai citato nelle *Ideen*, la critica ha quasi unanimemente riconosciuto il ruolo che la lettura dell'*Ethica* ha giocato nella stesura di quel lavoro (Haym 1880: II, 302; Vollrath 1911: 61-88; Lindner 1960; Proß 1997: 75)⁶. Il nesso che lega le argomentazioni presentate da Herder nei quattro volumi delle *Ideen* (1782-1791) è la tesi dell'unità del processo universale che si dipana nella natura e nella storia come effetto di un'unica forza. La storia dell'umanità entra dunque a far parte a pieno diritto di questo sviluppo naturale con la conseguenza che la distinzione fra storia e natura viene destituita di qualsiasi valore (Tumarkin 1896: 83; Marino 2007: 168; Gaier 1988: 204). Bertram (2000: 59) vede in questa naturalizzazione dell'umano, ciò che uno studente di Kant, come lo era stato Herder, poteva trovare stimolante nel sistema di Spinoza. Kant reagisce a tale naturalizzazione della storia con *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (1784) e con una recensione nell'*Allgemeine Literatur-Zeitung* (1785). Herder nel 1786 a sua volta si difenderà con la seconda parte delle *Ideen* (II, 8, V) e con *Mutmaßlicher Anfang der*

⁶ Alcuni studiosi vedono in Leibniz la fonte d'ispirazione di molti concetti importanti per Herder; per esempio Blumenthal (1934). Von Wiese (1939: 95) nega l'influenza di Spinoza.

Menschengeschichte (1796)⁷. Per Formigari (1994: 33) Herder avrebbe applicato la teoria psicologica elaborata in *Vom Erkennen und Empfinden*, che si è visto debitrice dell'insegnamento di Spinoza, alla critica rivolta a Kant nel 1799. Se l'anima ed il corpo sono due diversi modi di interpretare il vivente e non due sostanze separate e distinte, allora i fenomeni spirituali possono essere studiati «sur le même plan que tous les autres phénomènes naturels» (ivi: 37). La dottrina della ragione proposta da Kant non potrà allora che diventare agli occhi di Herder un obiettivo polemico imprescindibile. Per Herder sensibilità e pensiero non sono due facoltà separate, bensì due operazioni di una medesima forza psichica, e l'uomo stesso non è una sostanza indipendente dal resto della natura (IPG II: 87). Ne consegue una condanna di qualsiasi ragione che possa dirsi "pura" dalla natura, dalla costituzione organica degli individui, dalla sensibilità, dalle tradizioni culturali, dal linguaggio (Formigari 1994: 44). Questo è il risultato della maturazione di temi spinoziani, oltre ad essere il cuore filosofico della *Metakritik*.

6.1. Si può ipotizzare che la preferenza accordata da Herder a Spinoza dipenda dalla possibilità di risolvere alcune questioni filosofiche cruciali per la formulazione di una teoria naturalista del linguaggio. Per Gensini (2004) la centralità del linguaggio che caratterizza la posizione di Herder poteva emergere solo rompendo il dualismo mente-corpo e riconoscendo al linguaggio una dignità non solo meccanica e annettendogli qualche forza conoscitiva. Già nei *Grundsätze*, sia la *Seele* che il *Körper* sono presentati come due *Phänomene* che non possono essere ontologicamente distinti e che debbono essere studiati secondo i medesimi criteri (Heinz 1994: 82; Dreicke 1973 e Tani 2000 hanno proposto invece l'origine leibniziana di questa tesi). Herder propone di distinguere fra «Körper» e «Seele», il primo dotato di una «Kraft zu bewegen», e la seconda di una «Kraft zu denken» (SW: XXXII, 227) in corrispondenza alle due possibili declinazioni del *conatus*, o *potentia*, che Spinoza aveva descritto nell'*Ethica* (E III P7): rispettivamente una *potentia cogitandi* e di una *potentia agendi* (E III P11). La mente ed il corpo sarebbero allora due aspetti del medesimo processo naturale. Ne

⁷ Per un quadro generale della disputa vd. il *dossier* riportato in DKW: VIII, 1071-1143.

consegue una particolare teoria gnoseologica e linguistica. Per esempio, che Herder abbia introdotto nell'*Abhandlung* il termine *Besonnenheit* anziché il più consueto *Bewußtsein* è spiegato da Tani (2000: 120), sulla scorta di Simon (1974: 24), come un tentativo di uscire dal paradigma cartesiano e wolffiano dell'*ego cogito* attraverso una razionalizzazione della sensibilità e una naturalizzazione delle cosiddette facoltà superiori.

6.2. Rispetto a Condillac, per quanto Arsleff (1984: 258-265) abbia evidenziato elementi di continuità, Herder mette al centro della sua riflessione sul linguaggio il corpo già di per sé capace di produzioni spirituali sin dai suoi livelli più elementari. Anche per Spinoza è l'intero corpo che sente perché «le affezioni sono modi da cui sono affette le parti del corpo umano, e, conseguentemente, tutto il corpo» (E III P28D). Allo stesso tempo però la mente non può che percepire ciò che il corpo sente (E II P12). Ad ogni livello corporeo c'è una più o meno cosciente interazione fra spirituale e materiale. Così per Herder non c'è un momento in cui l'uomo sia già uomo e non sia già attraversato dall'attività di quell'unica forza che chiama *Besonnenheit* (Amicone, 1995: 23; Gensini, 2004: 74; Tani 2009). Scorrendo i titoli degli appunti che Herder redige in questi anni si può riscontrare la ricorrenza del termine "Gefühl" utilizzato per indicare, seguendo il suggerimento di Tani (2000: 92), quella «sensibilità diffusa e indifferenziata» che attraversa tutto il corpo e costituisce la base di qualsivoglia attività spirituale. Nell'*Abhandlung* Herder dirà che «Gefühl ist der Mensch ganz: der Embryon in seinem ersten Augenblick des Lebens fühlet wie der Junggeborne. Das ist Stamm der Natur, aus dem die zärten Äste der Sinnlichkeit wachsen, und der verflochtne Knäuel, aus dem sich alle feinere Seelenkräfte entwickeln» (US: 60). Nei *Grundsätze* Herder era stato molto attento a definire la sede anatomica del *Gefühl*: «Gefühl, das wird Nervenbau» (SW: XXXII, 229). Fintanto che esiste, l'organismo si rivolge conativamente al mondo ed è per questo motivo inserito in una rete di relazioni con gli altri enti. Relazioni di natura anzitutto percettiva sul modello, come esposto nelle *Wahreheiten aus Leibniz* (1769), delle *petites perceptions* di Leibniz (1921: 15-16). Herder è dell'opinione che perché possa darsi qualsiasi elaborazione del dato percettivo deve esistere fra gli enti una qualche sorta di analogia. Le analogie di

cui parla Herder riposano nella «*stille Aehnlichkeit, die ich im Ganzen meiner Schöpfung, meiner Seele und meines Lebens empfinde und ahnde*» (EuE: 171). Vollrath (1921 51) scrive a questo proposito: «Die Einheit göttlicher Kraftwirkungen, in die der Mensch selbst aufgenommen ist, sofern er Kraft erfährt und Wirkung weiter gibt, ist die beherrschende Norm». È solo l'unità e l'immanenza della forza divina che giustifica in ultima istanza il rapporto fra gli organi di senso ed il mondo. Data la continuità delle operazioni spirituali, Herder proporrà negli scritti linguistici una visione del linguaggio per cui il segno verbale è solo uno dei modi di una capacità semiotica più generale che investe il rapporto cosciente dell'uomo con il mondo (Gensini 2004: 76). Da quanto detto emerge come la prassi linguistica e le lingue storiche non siano che «la parte pubblica di una sequenza di linguaggi che percorrono l'organismo, la parte emergente di un insieme di codici sottostanti» (Tani 2000: 130).

6.3. Con Spinoza, Herder applica all'anima la *lex continui*, inserendola così a pieno titolo all'interno delle dinamiche naturali⁸. Il tentativo wolffiano, per quanto aperto alle ricerche della fisiologia dell'epoca (Tani 2000: 138), di ricondurre la *vis repraesentativa* ai limiti imposti dal corpo era fallito. Ma era fallito anche il recupero della sfera sensibile portato avanti da Baumgarten, in cui sopravviveva una gerarchia delle facoltà. Herder si assume dunque il compito non di rivendicare l'autonomia della sensibilità, ma di radicare nel corporeo l'intera spiritualità umana. Solo in questo si potrà portare a compimento la riabilitazione progettata da Crusius delle funzioni corporali nei processi conoscitivi. La *Seele* non è una sostanza ma «un insieme di attività e funzioni mentali» che non coincidono solo col pensiero, bensì «con l'intera disposizione vitale, con l'agire corporeo, senziente» (Tani, 2000: 31). Schutze (1925: 512) ricorda che il grande limite del razionalismo e dell'associazionismo fu postulare delle facoltà fondamentali. Fa però eccezione Spinoza, per il quale la *mens* è un'unità che opera di volta in volta in atti singolari di pensiero (*modi cogitandi*) che non sono separati fra di loro, ma inseriti in un unico processo o serie di idee (E II P11, P9; cfr. Vinciguerra, 2005: 47). Herder terrà fede a simile

⁸ Principio espresso anche nel *Gott*: cfr. G: 80.

principio quando nel *Viertes Wäldchen*, di poco successivo alla prima lettura dell'*Ethica*, criticherà la dottrina delle facoltà di Riedel. L'attività di un'anima indivisa che lentamente specializza le sue operazioni fa tutt'uno con lo sviluppo corporeo (HW: XX, 412). E sarà inoltre proprio la ricerca di una simile congiunzione fra spirituale e materiale – senza negare *sic et simpliciter* l'esistenza di un altro attributo oltre all'estensione, come fecero invece i primi spinozisti a cavallo fra i due secoli – che segnerà il percorso filosofico herderiano negli anni a venire. Nello stesso periodo, si pensi alle *Wahrheiten*, Herder elabora i primi strumenti per una critica radicale della dottrina delle facoltà, superiori ed inferiori, dell'anima umana. In questo modo l'immaginazione acquisterà un ruolo decisivo nei processi linguistici e conoscitivi.

6.4. In *Vom Erkennen und Empfinden* Herder sostiene che gli organi di senso forniscono ognuno a suo modo delle informazioni che confluiscono in unico punto di convergenza (*Zusammenfluss*) in grado di produrre rappresentazioni unitarie. Herder chiama tale attività di sintesi immaginazione (*Einbildung*). Anche per Spinoza non esiste un'*idea* di un'affezione, al singolare, ma sempre *ideæ*, al plurale (E III P28D). Ogni affezione innesca un processo cognitivo in cui i dati percettivi devono essere connessi l'un l'altro pena un disordine che renderebbe impossibile la sopravvivenza dell'individuo. Benché il suo nome contenga il termine "Bild" la *Einbildung* non consiste per Herder solo in contributi visivi, ma anche in suoni, parole, segni e sentimenti (EuE: 189). Neanche per Spinoza le immagini sono solo visive (E II P17S; cfr. Vinciguerra 2005: 189). Herder recupera allora la rivalutazione dell'immaginazione in chiave anti-cartesiana implicita già nell'*Ethica*. Che gli oggetti dell'immaginazione non siano solo *figurae* o immagini visive, ha delle importanti implicazioni per l'apprendimento linguistico. Di ciò se ne era accorto già Spinoza, per il quale l'immaginazione associa fra loro immagini secondo una *concatenatio* che non può essere astratta dal corpo vivente che la produce esercitando l'immaginazione. È infatti la «uniuscujusque consuetudo» (E II P18S), cioè l'apprendimento associativo attraverso il ripetersi della stessa sequenza di affezioni, che lega fra loro immagini o segni linguistici consentendo la significazione (cfr. EuE: 209; IPG II: 252-253). Nelle *Ideen* anche Herder considera un universale linguistico la capacità di asso-

ciare (*fassen*) «Bilder des Auges und alle Empfindungen unsrer verschiedensten Sinne [...] in Töne» (IPG II: 271). L'immaginazione permette allora di articolare la materia del pensiero e la materia fonica in segmenti che ne permettono una scansione ordinata. Il ruolo dell'immaginazione e il suo rapporto con le categorie linguistiche sarà un tema centrale nella *Metakritik* (Tani, 1999: 294).

6.5. Spesso si intravede l'ombra di Kant dietro l'herderiano *Probleme: Wie die Philosophie zum besten des Volkes allgemeiner und nützlicher werden kann* (1765) che già nel titolo contiene il programma di una filosofia che rifiuta quelle vuote astrazioni che erano state della scolastica prima e di un certo wolffismo poi. Tuttavia non è solo a Kant che si deve guardare, ma un'intera corrente di pensiero inaugurata da Thomasius e che proseguirà negli opuscoli dei cosiddetti *Popularphilosophen*. Oltre alle istanze pragmatiche provenienti dalla tradizione antiwolffiana, bisognerà ricordare la definizione che Spinoza offrì dell'essenza conativa delle cose (E III P7). Se Spinoza sostiene l'origine percettivo-conativa della conoscenza, Herder fa un passo ulteriore descrivendo negli stessi termini la funzione del linguaggio. In *Vom Erkennen und Empfinden*, Herder dichiara «Auch Erkennen ohne Wollen ist nichts, ein falsches, unvollständiges Erkennen» (EuE: 198). È evidente il riferimento alla nota asserzione spinoziana per cui «voluntas et intellectus unum et idem sunt» (E II P49C; cfr. E III P9S). Non c'è conoscenza senza volere, così come non c'è volere senza conoscenza perché entrambi «sind nur *Eine Energie der Seele*» (EuE: 199). Vollrath (1911: 55) commenta il passo di Herder sottolineandone le implicazioni pragmatiste. Le stesse produzioni linguistiche risponderebbero ad un criterio pragmatico. A proposito di Spinoza Vinciguerra (2005: 206) ha parlato di un «conatus interpretatif» che presiede all'attività dell'immaginazione (E IV Def 7; cfr. E III P32S; E II Def. Aff. 1). Il carattere pragmatico della semiosi, sia essa quella esercitata dai sensi, dall'immaginazione o da una lingua storica, conduce Herder a ridurre il ruolo che Locke aveva attribuito all'*adeguatio* nella definizione del rapporto fra segni e pensiero. La funzione del segno non è quella di "stare per", bensì quella di fare qualcosa, ordinare, sintetizzare, pertinentizzare, generalizzare al fine di offrire al soggetto un orientamento che gli consenta di soddisfare i propri bisogni (IPG II: 282).

7. L'ipotesi di partenza sembra allora confermata. Rimane però da aggiungere una piccola osservazione. Nel biennio 1768-69, Herder si stava occupando di Leibniz, come testimoniato dagli appunti *Ueber Leibnitzens Grundsätze von der Natur und Gnade* e quelli di *Wahrheiten aus Leibniz* – un commento ai *Nuovi saggi sull'intelletto umano* (composti tra il 1703 e il 1704, pubblicati postumi da Raspe nel 1765) – ed è pertanto plausibile che egli avesse ben presente le osservazioni leibniziane raccolte nella *Monadologia*. Per Leibniz la monade è una sostanza semplice, immateriale, inestesa che comprende in sé tutti i suoi predicati (§§ 1-7). Ma perché non venisse negato il divenire, Leibniz (1720: § 11, 6) aggiunse il riferimento al *Principium der Veränderungen*, cioè alla *Kraft* o *vis*⁹. Potrebbe non essere un caso che Herder introduca nei *Grundsätze* il termine *Kraft* associandolo all'infinita attuosità divina (SW: XXXIII 228), soluzione che contraddistingue anche in seguito lo spinozismo di Herder (Clark 1942). Secondo Vollrath (1911: 72-73) e Adler (1968: 304), infatti, con la nozione di *Kraft* Herder impresse nelle *Ideen* un dinamismo del tutto peculiare al sistema spinoziano che gli consentì di inscrivere la storicità dell'essere umano all'interno della storia della natura. Lo stesso rapporto anima-corpo deve essere visto come il risultato di un'unica forza (*Kraft*) che dispiegandosi dà luogo a diversi gradi di complessità frammisti di materiale e spirituale (cfr. G: 28)¹⁰. Ciò consente una dislocazione della spontaneità, caratteristica precipua dello spirito, in diversi distretti corporei, con la conseguenza di calare i fenomeni spirituali nella stessa attività fisiologica (Heinz 1994: 147). Nei *Grundsätze* Herder introduce infatti una *Kraft zu denken* e una *Kraft zu bewegen*, ma rispetto a Spinoza, i due attributi acquistano una valenza biologica e dinamica. In quanto si manifesta mediante gli organi, la *Kraft* sarà una *organische Kraft* (Graeser

⁹ Si ricordi che l'ultimo periodo del paragrafo in questione non compare nella versione manoscritta (in lingua francese) che verrà pubblicata nel 1840 da Erdman (vd. Boutroux 1881: 135). Per questo motivo si cita dall'edizione tedesca di Heinrich Köhler (1720). Di un anno successiva a quest'ultima è invece la traduzione latina apparsa, senza nome del traduttore, negli *Acta eruditorum* di Lipsia (vd. Lamarra et al. 2001).

¹⁰ Ciò consente di superare la dicotomia spinoziana *Natura naturante/Natura naturata* con i suoi possibili esiti platonici (Scribano 2008: 88; cfr. E I P29S). Facendo coincidere questi due aspetti nel concetto di *Kraft* Herder ritrova l'unità della natura così come, mediante il medesimo concetto, aveva ritrovato l'unità dell'uomo. Herder rifiuta così la tripartizione delle forme di conoscenza proposte da Spinoza (E II P40S2).

1999: 58) ed è in quest'ultima che il linguaggio trova la sua origine.

Nella seconda redazione di *Vom Erkennen und Empfinden* Herder aveva rimproverato a Spinoza di non aver tenuto in debita considerazione gli enti finiti nella loro individualità e non a caso nei *Grundsätze* non compare mai la parola “sostanza”. È probabile che la difesa delle individualità, che rischiavano di essere assorbite dall'unica sostanza, gli venga dalla lettura di Leibniz. Solo le individualità, nelle loro relazioni reciproche, manifestano ed esprimono la divinità in quanto compenetrazione di finito ed infinito (SW: VIII, 266; cfr. Hoffart 1918: 79). E proprio sul valore da attribuire alle individualità nella storia si consumerà parte dello scontro con Kant (Verra 1971: XLII-XLIV). In quanto ogni produzione spirituale è a misura d'uomo, essa non potrà che essere limitata (Heinz 1994: 16). Simile rivisitazione del patrimonio leibniziano, iscritto in un orizzonte naturalistico di matrice spinoziana, consentirà la grande attenzione prestata da Herder all'individualità di popoli e lingue storiche.

Riferimenti bibliografici

- DKW = J.G. Herder, *Werke in zehn Bänden*, hrsg. M. Bollacher et al., 10 Bnd., Frankfurt am Main, Deutsche Klassiker Verlag, 1985-1998.
- E = B. Spinoza, *Etica*, trad. di G. Durante rivista da A. Sangiacomo, in B. Spinoza, *Tutte le opere. Testi originali a fronte*, a cura di A. Sangiacomo, Milano, Bompiani, 2010, pp. 185-362.
- EuE = J.G. Herder, *Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele*, in J.G. Herder, *Sämtliche Werke*. Bnd. VIII, a cura di B. Suphan, C. Redlich e R. Steig, Berlin, Weidmann'sche Buchhandlung, 1877-1913; rist.: Olms, Hildesheim 1967-1968.
- G = J.G. Herder, *Gott. Einige Gespräche über Spinoza's System nebst Shaftesbury's Naturhymnus*, Berlin, hrsg. Michael Holzinger, Berliner Ausgabe, 2013 (CreateSpace Independent Publishing Platform, North Charleston [USA] 2013); I ed.: Ettinger, Gotha 1787; II ed.: Ettinger, Gotha, 1800; trad. it.: J.G. Herder, *Dio. Dialoghi sulla filosofia di Spinoza*, trad. di I. Perini Bianchi, Milano, Franco Angeli, 1992.
- IPG II = J.G. Herder, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, zweiter Theil, bey Johann Friedrich Hartknoch, Riga und Leipzig 1786.

- SW = J.G. Herder, *Sämtliche Werke*, 33 voll., a cura di B. Suphan, C. Redlich e R. Steig, Weidmann'sche Buchhandlung, Berlin, 1877-1913; rist.: Olms, Hildesheim, 1967-68.
- TTP = B. Spinoza, *Trattato teologico-politico*, trad. di A. Dini, in B. Spinoza, *Tutte le opere. Testi originali a fronte*, a cura di A. Sangiacomo, Milano, Bompiani, 2010, pp. 185-362.
- US = J.G. Herder, *Abhandlung über den Ursprung der Sprache*, hrsg. von H.D. Irmscher, Stuttgart, Reclam, 2012; I ed.: 1966; trad. it.: J.G. Herder, *Saggio sull'origine del linguaggio*, a cura di A.P. Amicone, Parma, Pratiche Editrice, 1995.
- VUH = *Von und an Herder. Ungedruckte Briefe aus Herders Nachlass*, hrsg. von Düntzer und F.G. Herder, Dyk'sche Buchhandlung, Leipzig, 1861-1862.

Amicone, A.P.

1995, «Introduzione», in J.G. Herder, *Saggio sull'origine del linguaggio*, Parma, Pratiche Editrice, pp. 7-25.

Aarsleff, H.

1984, *Da Locke a Saussure: saggi sullo studio del linguaggio e la storia delle idee*, Bologna, Il Mulino.

Barbetta, M.C.

1992, «Herder interprete di Spinoza», in J.G. Herder, *Dio. Dialoghi sulla filosofia di Spinoza*, Milano, Franco Angeli, pp. 7-55.

Baechtold, J. (a cura di)

1881, *Aus dem Herderschen Hause, Aufzeichnungen J.G. Müllers (1780-1782)*, Berlin, Niemeyer.

Bell, D.

1984, *Spinoza in Germany from 1670 to the Age of Goethe*, London, Humanities Press.

Berlin, I.

1978, *Vico and Herder. Two Studies in the History*, London, Chatto & Windus.

Bertram, G.

2000, *Philosophie der Sturm und Drang: eine Konstitution der Moderne*, München, Fink.

Bianchi, I.P.

1992, «Prefazione all'edizione italiana», in J.G. Herder, *Dio. Dialoghi sulla filosofia di Spinoza*, trad., pref. e note di I.P. Bianchi, con un saggio introduttivo di M.C. Barbetta, Milano, Franco Angeli, 1992, pp. 67-84.

Clark, R.T. Jr.

1942, *Herder's Conception of "Kraft"*, in *PMLA*, 57 (3), pp. 737-752.

- Corsano, A.
1977, «Bayle et Spinoza», in *Giornale critico della filosofia italiana*, 56, pp. 319-326.
- Dreicke, B.M.
1973, «Herder's Naturauffassung in ihrer Beeinflussung durch Leibniz Philosophie», in *Studia Leibnitiana Supplementa*, X. Wiesbaden Franz Steiner Verlag.
- Jacob, M.C.
1981, *The Radical Enlightenment: Pantheists, Freemasons and Republicans*, London, George Allen & Unwin.
- Formigari, L.
1994, *La sémiotique empiriste face ou kantisme*, trad. par Mathilde Anquetil, Liège, Mardaga.
- Forster, M.N.
2012, «Herder and Spinoza», in *Spinoza and German Idealism*, Cambridge, University Press, pp. 59-84.
- Gaier, U.
1988, *Herders Sprachphilosophie und Erkenntniskritik*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog.
- Gensini, S.
2004, «Linguaggio e natura umana: Vico, Herder e la sfida di Cartesio», in *Il corpo e le sue facoltà. G.B. Vico*, a cura di G. Cacciatore, V. Gessa Kurutschka, E. Nuzzo, M. Sanna e A. Scognamiglio, in «Laboratorio dell'ISPF»(www.ispf.cnr.it/ispf-lab), I, 2005.
- Haym, R.
1880, *Herder nach seinem Leben und seinen Werken*, 2 voll., Berlin, Gaertner.
- Hazard, P.
1935, *La crise de la conscience européenne. 1685-1715*, Paris, Boivin et Cie.
- Heinz, M.
1994, *Sensualistischer Idealismus. Untersuchungen zur Erkenntnistheorie und Metaphysik des jungen Herder*, Hamburg, F. Meiner.
- Herder, E.G. (a cura di)
1846, *Johann Gottfried Von Herder's Lebensbild: Sein Chronologisch-Geordneter Briefwechsel, Verbunden Mit Den Hierbergehörigen Mittheilungen Aus Seinem Ungedruckten Nachlasse, Und Mit Den Nöthigen Belegen Aus Seinen und Seiner Zeitgenossen Schriften*, Verlag von Theodor Blasing.
- Israel, J.
2009, *A Revolution of the Mind. Radical Enlightenment and the Intellectual Origins of Modern Democracy*, Princeton, University Press.
2011, *Democratic Enlightenment. Philosophy, Revolution, and Human Rights. 1750-1790*, Oxford, University Press.

Leibniz, W.G.

1720, *Des Herren Baron von Leibnitz Lehr-Sätze von denen Monaden, von der Seele des Menschen, von seinem Systemate harmoniae praestabilitae zwischen der Seele und dem Körper, von Gott, seiner Existenz, seinen andern Vollkommenheiten und von der Harmonie zwischen dem Reiche der Natur und dem Reiche der Gnade*, in des Hn. Gottfried Wihl. Von Leibnitz [...] *Lehr-Sätze über die Monadologie, ingleichen von Gott und seiner Existenz, seinen Eigenschafften und von der Seele des Menschen etc. wie auch Dessen letzte Vertheidigung seines Systematis Harmoniae praestabilitae wider die Einwürffe des Herrn Bayle, aus dem Frantzösischen übersetzt von Heinrich Köhler, Phil. et Iur. U.C. Nebst einem Schreiben des Herrn von Leibnitz worinnen ein Project zu einer Medaille, auf welche das Bild der Schöpfung nach seiner Dyadic vorgestellt wird, befindlich ist und mit einem Discours des Übersetzers über das Licht der Natur*, pp. 1-46. Frankfurt und Leipzig. Joh. Meyers sel. Witbe, Buchhandl. in Jena.

Lindner, H.

1960, *Das Problem des Spinozismus im Schaffen Goethes und Herders*, Weimar, Arion-Verlag.

Kolakowski, L.

1959, «Pierre Bayle, critique de la métaphysique spinoziste de la substance», in Aa.Vv., *Pierre Bayle, le philosophe de Rotterdam*, a cura di P. Dibon, Amsterdam, Elsevier, pp. 66-80.

Marino, M.

2007, «Antropologie und Freiheit. Über einige Aspekte der Herder-Kant Kontroverse», in *Etyka a Współczesność*, a cura di R. Kozłowski e K.M. Cern, Poznań, pp. 163-184.

Mulsow, M. - Israel, J. (a cura di)

2014, *Radikalaufklärung*, Berlin, Suhrkamp.

Proß, W.

1997, «Ein Reich unsichtbarer Kräfte Was kritisiert Kant an Herder?», in *Scientia Poetica. Jahrbuch für Geschichte der Literatur und der Wissenschaft*, 1 (1997), Tübingen, Max Niemeyer Verlag, pp. 62-119.

Scribano, E.

2008, *Guida alla lettura dell'ETICA di Spinoza*, Roma-Bari, Laterza.

Schutze, M.

1925, «Herder's Psychology», in *The Monist*, vol. 35, n. 4, October 1925, pp. 507-554.

Simon, J.

1974, *Aspekte und Probleme der Sprachphilosophie*, München, Alber.

Suphan, B.L.

1881, «Goethe und Spinoza» (1783-86), in *Festschrift zu der zweiten Säcularfeier des Friedrich-Wederschen Gymnasiums zu Berlin*, Berlin, Weidmannsche Buchhandlung.

Tani, I.

1993, «Introduzione», in J.G. Herder, *Metacritica. Passi scelti*, Roma, Editori Riuniti, pp. IX-XXX.

1999, «Il mare della sensibilità interna. Immaginazione e linguaggio in Herder», in Aa.Vv., *Imago in phantasia depicta*, a cura di L. Formigari, G. Casertano, I. Cubeddu, Roma, Carocci.

2000, *L'albero della mente. Sensi, pensiero e linguaggio in Herder*, Roma, Carocci.

Tumarkin, A.

1896, *Herder und Kant*, Bern, Verlag von A. Siebert.

Venturi, F.

1939, *Jeunesse de Diderot (de 1713 à 1753)*, Paris, A. Skira.

Verra, V.

1971, «J.G. Herder e la filosofia della storia», in J.G. Herder, *Idee per la filosofia della storia dell'umanità*, Bologna, Zanichelli, pp. VII-LVII.

Vinciguerra, L.

2005, *Spinoza et le signe. La genèse de l'imagination*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin.

Vollrath, W.

1911, *Die Auseinandersetzung Herders mit Spinoza*, Darmstadt, C.F. Winter.

von Wiese, B.

1939, *Herder. Grundzüge seines Weltbildes*, Leipzig, Bibliographisches Institut.

Wade, I.O.

1938, *The Clandestine Organization and Diffusion of Philosophic Idea in France from 1700 to 1750*, Princeton, University Press.

Williams, G.H.

1962, *The Radical Reformation*, London, Westminster Press.

Wolff, C.

1737, *Theologia naturalis, methodo scientifica pertractata. Pars posterior, qua existentia et attributa dei ex notione entis perfectissimi et natura animae demonstrantur, et atheismi, deismi, fatalismi, nauralismi, spinosismi aliorumque de Deo errorum fundamenta subvertuntur*, Francofurti & Lipsiae, Prostat in Officina Libraria Rengeriana.

Roman Jakobson on signs

Remo Gramigna*

Abstract: Jakobson was a leading, original figure at the forefront of the promotion of semiotics in the international arena – paving the way for the development of this unique and emerging discipline. Among the many valuable insights he envisaged in his Selected Writings, this paper focuses on the notion of the nature of signs and seeks to provide a comprehensive outline of his perspective of both signs and sign-typologies. What was the concept of the sign Jakobson subscribed to? And what are its roots? What were the main sources he drew on? The paper aims at systematizing Jakobson's thought of – and pinpoint his legacy to semiotics – with particular reference to his distinctive theoretical viewpoint of signs.

Keywords: Roman Jakobson, notion of sign, typology of signs, *signum*, *signans*, *signatum*.

Jakobson's influence on semiotics

Roman Osipovich Jakobson was the *spiritus movens* of several intellectual movements of the twentieth century: he took part in the foundation of the Moscow Linguistic Circle, as well as the Society for the Study of Poetic Language (OPOJAZ), not to mention his involvement in the Prague Linguistic Circle. Moreover, he played a decisive role in the promotion of semiotics and made untiring efforts to ensure the divulgation of Charles Sander Peirce's ideas among the academic community of the 1950s and 1960s (Jakobson, 1971f/1966; Jakobson, 1985b/1975; 1977). For Irene Portis Winner (1981: 3) he was a focal «synthesizer», the first who «brought together Peircean and Saussurian concepts»; likewise,

* Department of Semiotics, University of Tartu. E-mail: gramigna@ut.ee. This research has been supported by the European Union through the European Regional Development Fund (Centre of Excellence CECT, Estonia) and IUT2-44.

Umberto Eco (1987: 111) considered him as the «major ‘catalyst’ in the contemporary ‘semiotic reaction’». Although many have criticized Jakobson’s interpretation of Peirce’s semiotics inasmuch as it is perhaps too selective, limited and inaccurate (Parret, 1990: 318-319; Short, 1998; Waugh-Monville-Burston, 2002: XXXVII), there is no reason for denying Jakobson’s remarkable role as a promoter of semiotic thought¹; indeed, his efforts towards such a direction are undeniable and well-documented (Eco, 1987; Waugh-Monville-Burston, 2002: LVIII-LIX).

Nevertheless, in spite of this pivotal role, one cannot help but acknowledging a certain difficulty in pinpointing what was Jakobson’s specific theoretical contribution to the ‘doctrine of signs’. As in the case of other scholars, he was, in a way, a semiotician *ante litteram*, in the sense that he fostered the development of the discipline; therefore, his semiotic thought has to be mined, as it were, from the abundant deposits, which we find in his many writings on language and communication. In effect, Jakobson’s works devoted to semiotics, *sensu stricto*, are few compared to those concerning linguistics, phonetics and poetics. As the guide to Roman Jakobson’s papers, compiled by the Institute Archive and Special Collection of the Massachusetts Institute of Technology, suggests, the corpus of texts dealing directly with semiotics consists, for the most part, of papers delivered during international conferences and symposia, some of which were never published². Jakobson, for instance, presented an important report entitled *Signatum and Designatum* at the *Colloque International de Sémiologie* in the town of Kazimierz, Poland, in 1966³ that never

¹ «I must confess that for years I felt bitterness at being among linguists perhaps the sole student of Peirce’s views» (Jakobson, 1985b/1975: 250).

² Roman Jakobson Papers, MC 72, box X. Massachusetts Institute of Technology, Institute Archives and Special Collections, Cambridge, Massachusetts.

³ The date of composition oscillates between 1965 and 1966. According to Jakobson himself (see note n. 4 below) *Signatum and Designatum* was delivered in Warsaw on the September 12, 1965. However, the editors of *Sign, Language, Culture* noted: «The bulk of the material which we are offering to our Readers consists of texts discussed at two work-groups on semiotics. The first was held in Warsaw from 28 to 30 August, 1965, the second, under the auspices of UNESCO, in the town of Kazimierz (Poland) from 12 to 19 September, 1966» (Greimas-Jakobson-Mayenova-Šaumjan-Steinitz-ółkiewski, 1970: V). According to the *Programme des Travaux* reported in this volume, Jakobson presented this paper on Monday the 12th of September (ivi: XVII).

took the form of an article, as Jakobson himself acknowledged⁴.

By way of concluding these introductory remarks, it can be safely stated that, although Jakobson is often counted as a forerunner of semiotics, and rightly so, it is difficult to state with clarity and without hesitations what his main theoretical contributions to this field of study were. Umberto Eco (1987), posing a similar question (regarding Jakobson's main legacy for semiotics), outlined an eight-fold list of assumptions on which semiotic research is based, where the notion of sign, considered as a «referral» to something else, appears in the first position⁵. Jakobson had the distinction of fostering the acceptance of this and other cornerstones of semiotics within the academic community of his time (Eco, 1987: 113).

The definition of sign *per se*, thus, is a cardinal point in discussing Jakobson's tribute to semiotics and this paper seeks to shed light on such a notion. Our assumption is that studying the notion of sign in Jakobson's *oeuvre* provides the way of addressing, in tandem, two compelling issues that are closely related: the first concerns Jakobson's contribution to the foundation of semiotics as an independent discipline; the second relates to the conception of sign and the sign typology he envisaged. In other words, if semiotics aims at the study of signs and sign systems (Jakobson, 1985b/1975: 199), an enquiry on the concept of sign in Jakobson's thought highlights not only his stance on a notion that is so crucial for semiotics, but also one of his chief contributions to this field of study.

Before getting to the heart of our discussion, we believe it is necessary to make a preliminary clarification. It would be impossible, for a study concerned with Jakobson's notion of sign, not to touch upon C.S. Peirce; the latter was a great source of inspiration for Jakobson who considered him «the most inventive and the most universal of American thinkers» (Jakobson, 1971e/1965:

According to the lecture draft kept at the Institute Archives and Special Collections of the MIT, this lecture was delivered on September 13, 1966.

⁴ «The collection covers studies written from 1929 till 1969 and I sense the most annoying gaps in its table of contents. Among the major absent links I shall name a few lectures which, *mea culpa*, remained unwritten, in particular, [...] the inaugural paper of the International Conference on Semiotic, Warsaw, September 12, 1965 - «Signatum and Designatum» - promised for the publication of this colloquy: *Sign, Language, Culture* (Mouton, 1970)» (Jakobson, 1971m: VIII).

345). Therefore, this paper will also discuss Peirce; nonetheless, our primary concern is neither to analyse nor to systematise Jakobson's interpretation of Peirce's semiotics. Such intent would certainly go beyond the scope of our study; besides, this is an issue that has already been widely studied (Andrews, 1990; Bruss, 1978; Liszka, 1981; Portis-Winner, 1996; Shapiro, 1998; Short, 1998).

Jakobson's notion of sign

A glance at the development of semiotics, considered as «Jakobson's first truly synthetic study of semiotics» (Waugh, 1985: XIX), outlined the basic task that the 'doctrine of signs' sought to accomplish:

[...] Semiotics is called upon to study the diverse systems of signs and to bring out the problems which result from a methodical comparison of these varied systems, that is to say, the general problem of the SIGN: sign as a generic notion with respect to the particular classes of signs (Jakobson, 1985b/1975: 199).

Jakobson subscribed to a notion of sign that has deep roots in the history of philosophy. We could speculate, quite provocatively, that he did not have his own definition, but rather adopted notions of an ancient tradition as the grounding for his theory. Conscious that semiotics has ancient roots, he drew attention to several studies that could be thought of as semiotics *avant la lettre*: from the well known 'masters' of semiotics (such as Charles S. Peirce and Ferdinand de Saussure), to less-known pioneers such as J.H. Lambert. Following the Scholastic formula *aliquid stat pro aliquo*, Jakobson (1985b/1975: 215) pointed out the general definition of sign he adopted: «each and every sign is a *referral (renvoi)*». A sign, therefore, does not stand for itself, but it is something that stands for something else; in other words, each sign is a 'referral', or, using Jakobson's own terminology, a *renvoi* to something other than itself.

Furthermore, Jakobson also made another important statement: a sign is based on an essential antinomy, that of being, at one and the same time, identical yet different to its object. As he wrote:

Why is it necessary to make a special point of the fact that sign does not

fall altogether with object? Because beside the direct awareness of the identity between sign and object (A is A_1), there is a necessity for the direct awareness of the inadequacy of that identity (A is not A_1). The reason this antinomy is essential is that without contradiction there is no mobility of concepts, no mobility of signs, and the relationship between concept and sign becomes automatized. Activity comes to halt, and the awareness of reality dies out (Jakobson, 1981a [1934]: 750).

The sign, for Jakobson (1962: 631), has two facets, the *signans* and the *signatum*⁶: the former is the «sensuous, perceptible aspect» of the sign that corresponds to the signifier; whereas the latter (*signatum*), is the «intelligible, or, properly, translatable aspect» that equals to the signified (*ibid.*). The relationship that exists between *signans* and *signatum* can be of a different kind and it influences the nature of the sign itself. As it will be apparent in what follows, Jakobson based his sign division on the different types of referral between the two constituents of the sign. It suffices, for now, to remark that «semiosis» was thought of as the relationship between *signans* and *signatum*, and that this relationship is not fixed but variable and that it plays an important role in the make-up of the sign (Jakobson, 1968: 699).

By way of epitomizing Jakobson's position on signs, the following points may be stated with certainty:

1. The relation of referral: following the ancient formula *aliquid stat pro aliquo*, every sign is thought of as a *renvoi*, that is, something that stands for something else.
2. The indissoluble dualism of the sign: a sign has two facets, termed *signans* and *signatum*.
3. The definition of *semiosis* is thought of as the variable relationship that is established between *signans* and *signatum* (Jakobson, 1968: 699).

⁵ «There is a sign every time there is a “*relation de renvoi*”, a “sending-back” relation, in other words, when *aliquid stat pro aliquo*» (Eco, 1987: 114).

⁶ «The ancient definition of the sign – “*aliquid stat pro aliquo*” – has been resurrected and proposed as still valid and productive. Thus the essential property of any sign in general, and of any linguistic sign in particular, is its twofold character: every linguistic unit is bipartite and involves two aspects – one sensible and the other intelligible – or, in other words, both a *signans* (Saussure's significant) and a *signatum* (signifié). These two constituents of any linguistic sign (and of any sign in general) necessarily presuppose and require each other» (Jakobson, 1971/1949: 103).

The terminology Jakobson adopted

In Jakobson's *oeuvre*, there is a consistent use of Latin terms (*signum*, *signans* and *signatum*) both in his semiotic as well as linguistic investigations (Jakobson, 1962: 631; Jakobson, 1971e/1965: 345). Indeed, in this regard, he «mined the history of thought for materials [he] could use» (Short, 1998: 90). As we have seen, *signans* (used interchangeably for 'signifier') is the sensuous, perceptible side of the sign and *signatum* (used interchangeably for 'signified') is the intelligible, or translatable, side of it. Since Jakobson often claimed that these two constituents of the sign were labels of Stoic reminiscence, the first issue on which we shall dwell is of a terminological nature. Our premise is that it is important to explain with accuracy what these terms stand for, as well as seek to trace their origin and analyse their use in Jakobson's work for three main reasons:

1. This is the nomenclature that he preferred (it suffices to scroll the indexes of subjects of the eight volumes of the *Selected Writings* to realise that he consistently employed such a terminology).
2. A full understanding of *semiosis*, thought of as the variable relationship established between *signans* and *signatum* (Jakobson, 1968: 699) is dependent upon a clarification of the nature of the two components of the sign and their relation.
3. Jakobson based his typology of signs on the relationship between *signans* and *signatum* (Jakobson, 1971e/1965: 346-347); thus, an explication of what these terms stand for is congenial to shed light on the principal criterion Jakobson resorted to in order to set forth his signs division.

Saussure's legacy and the question of precursors

Jakobson's starting point was the notion of the linguistic sign outlined by Saussure⁷ as formed by the indissoluble unity of the signifier and the signified: «The sign in its totality is generated by

⁷ Or, to be more precise, as we know from Saussure's pupils, Bally and Sechehaye who have published their lectures notes posthumous to their teacher's death.

an association between the two constituents – *signifiant* (signifier) and *signifié* (signified)» (Jakobson, 1971b/1959: 267). He was particularly sceptical towards the novelty of Saussure's notion and, in several occasions, expressed a firm refusal towards acknowledging its originality:

Some interpreters of Saussurian doctrine are prone to believe that his theory of the two-fold structure of linguistic entities is a novelty, but Saussure's approach to the sign both in concepts and terms originates, in fact, from a tradition lasting over two thousand years. His definition of the total *signe* as a combination of *signifiant* and *signifié* literally corresponds both to the Stoic *semeion* consisting of two primordial aspects – *semainon* and *semainomenon* – and to St. Augustine's adaptation of the ancient Greek model: *signum* = *signans* + *signatum* (Jakobson, 1971b/1959: 267).

This is a recurrent theme in Jakobson's texts, where the Saussurean definition of sign is traced back to its allegedly original matrix: the ancient Stoic theory of meaning (Jakobson, 1985 [1971]: 228; Jakobson, 1981: 787; Jakobson, 1971c/1963: 524) that remained, in his view, an incorruptible starting-point for any successive theory of signs (Jakobson, 1971i/1968: 699).

The points outlined above raise some questions that will guide our discussion:

1. What are the possible sources that influenced Jakobson to subscribe to such a line of thought?
2. Is there a terminological and conceptual parallel between Saussure's *signifiant* and *signifié*, the Stoics' *semainon* and *semainomenon* and the «adaptation» of these terms put forward by St. Augustine with the distinction between *signans* and *signatum*, as Jakobson suggested?

The question of sources

Often we speak about the influence that Jakobson exerted in diverse fields of research and on various scholars; however, we seldom wonder about those who influenced his own thought. Who were Roman Jakobson's 'masters'? What were his main influences? Despite the difficulty of pinpointing a list of sources and

authors that shaped his thought⁸, it is beyond doubt that we should indicate the name of Serge Karcevskij among those who most influenced him. Tullio De Mauro (1970a: VII), as well as other scholars (Grzybek, 1989; Matejka, 1997; Waugh-Monville-Burston, 2002: VIII), noted that Karcevskij was «an apostle of the Saussurian school» (Jakobson, 1971a [1956]: 518). He was, in fact, a pupil of the Genevan linguist, and followed his courses starting from 1905, after which he came back to Russia in 1915, informing the young Muscovites (R. Jakobson and N.S. Trubeckoj) about Saussure's ideas (De Mauro, 1970b)⁹.

Karcevskij's *Du dualisme asymétrique du sign linguistique* (1929), coupled with Karel Svoboda's survey devoted to the ancient theories of signs (*La théorie Gréco-Romaine du signe linguistique* of 1939), was one of the few sources addressing the question of the sign, making a specific reference to Saussure, that was available to Jakobson during the period of Czech structuralism (Grzybek, 1989: 116)¹⁰. Grzybek holds that Jakobson adopted the idea of the parallel between Saussure and the Stoics (regarding the nature of the sign) from Svoboda, who advocated a similar view (Grzybek, 1989: 117)¹¹. Jakobson extensively cited Karcevskij, and to the latter, he devoted an entire essay (Jakobson, 1971a [1956]); and although he made no mention of Svoboda's study, Grzybek's hypothesis could be plausible. Did Jakobson also adopt from Svoboda the idea that the origin of the terms *signans* and *signatum* is rooted in St. Augustine's work? Grzybek does not make this point explicit; on closer scrutiny, however, it does not seem to be the case.

⁸ For a synopsis of Jakobson's fundamental philosophical roots see Hohenstein (1990). For an attempt to reconstruct the roots of Jakobson's thought see Waugh and Monville-Burston (2002).

⁹ Jakobson himself acknowledged Karcevskij's mediating role: «[...] In 1917, S.J. Karcevskij returned to Moscow after years of study in Geneva and acquainted us with the essentials of the Saussurian doctrine» (Jakobson, 1962: 631).

¹⁰ As compared with Grzybek's article (1989), our study follows a different route. Grzybek's paper aims at a reconstruction of the semiotic roots of Czech Structuralism. His work has a broader focus of investigation, namely, the notion of the sign in the works of the Czech Structuralism and in R. Jakobson. This focus of analysis led the author to include Jakobson's writings of his early stage, for instance the *Theses* of the Prague Linguistic Circle. The latter is left out in the present account. Our corpus of texts is limited to Jakobson's *Selected Writings*.

¹¹ «Ils [les Stoïciens] opposèrent le signifiant au signifié, comme l'a fait, à notre époque, Saussure» (Svoboda, 1939: 41).

In the *Quest for the essence of language*, Jakobson suggests a plausible influence on Saussure's adoption of the *signans/signatum* distinction by crediting Heinrich J. Gomperz¹²: «Incidentally, this pair of correlative concepts and labels were adopted by Saussure only at the middle of his last course in general linguistics, maybe through the medium of H. Gomperz' *Noologie*» (Jakobson, 1971e/1965: 345). Jakobson himself might have adopted Gomperz's view; however, whether Gomperz had in reality influenced Saussure is another matter entirely. As De Mauro pointed out, although no trace of Gomperz's writings survived in Saussure's library, a terminological influence between Gomperz and the Genevan linguist cannot be excluded (De Mauro, 1970b: 348). However, a judgment as to what Saussure read can only be conjectured.

The affinity between Saussure and the Stoics is not an isolated contention but was an *opinio communis* in Jakobson's time that was held by many other scholars. H.R. Robins, for instance, claimed that the Stoics «formalized the dichotomy between form and meaning distinguishing in language 'the signifier' and 'the signified' in terms strikingly reminiscent of de Saussure's *signifiant* and *signifié*» (Robins, 1967: 16)¹³. Likewise, Ortigues (1952: 56-58) argued that the Stoic tripartite division of *semáïnon*, *semainómenon* and *tynchánon* is preserved in the Middle Ages with the terms *signans*, *signatum* and *res*. More recently, Eugenio Coseriu held that there exist a terminological and conceptual correspondence between the Stoic notion of the sign and the Saussurian signifier/signified distinction (Coseriu, 1967)¹⁴. Unlike these scholars however, some authors expressed concern towards such parallels being made. Before unfolding some of their criticisms towards the affinity

¹² H.J. Gomperz was a professor of Bern who wrote a study in two volumes *Weltanschauungslehre: ein Versuch die Hauptprobleme der allgemeinen theoretischen Philosophie geschichtlich zu entwickeln und sachlich zu bearbeiten* (1908) of which Jakobson referred to the second, entitled *Noologie*, in order to suggest a plausible influence on Saussure's adoption of the *signans/signatum* distinction.

¹³ Jakobson was familiar with Robins' work and the book *Ancient and Medieval Grammatical Theory in Europe*, in which the parallelism of Saussure with the Stoics is evoked once again (Robins, 1951: 26), is quoted in *Glosses on the Medieval insight into the science of language* (Jakobson, 1985c /1975a).

¹⁴ The list of scholars that insisted on such parallels is not limited to the ones we listed. For more a more detailed account on this issue, see De Mauro (1970b) and Koerner (1971: 312-320).

between Saussure and the Stoics, it is congenial to clarify some of the main ideas related to the ancient Stoic theory of meaning.

Among the most authoritative secondary sources, there is a passage of Sextus Empiricus' *Adversus Mathematicos* that became the *locus classicus* of the Stoic theory of meaning:

The Stoics say that three things are linked together, that which is signified (*semainómenon*), that which signifies (*semáinon*), and the object of reference (*tynchánon*); of these that which signifies is speech, as for example, 'Dion', that which is signified is the thing itself which is revealed by it and which we apprehend as subsisting with our thought but the barbarians do not understand, although they hear the spoken word, while the object is that which exists outside, as for example, Dion himself. Of these two are corporeal, that is, speech and the object, while one is incorporeal, that is, the thing which is signified, i.e. the *lektón*, which is true or false (Sextus Empiricus, 1935: 140).

As can be inferred from the passage above, there are three elements that occur in the Stoic notion of the linguistic sign: (i) *semáinon* (the signifier), or the sign itself as a physical entity; (ii) *semainómenon* (the signified), that is, what is said by the sign and which does not represent a physical entity; (iii) *tynchánon* (the object of reference), the object to which the sign refers to.

There are conflicting opinions regarding the correspondence between the Stoic terms (*semáinon* and *semainómenon*) and those used by Saussure (*signifiant e signifié*). According to Giovanni Manetti, both the Stoics and Saussure used the terms signifier and signified (Manetti, 1993: 94). For Tzvetan Todorov, *semáinon* and *semainómenon* have a meaning that Saussure «will not give them» (Todorov, 1978: 5). Both Manetti and Todorov reached the same conclusion: the term 'sign' does not appear in the Stoic theory of meaning.

Conversely, Grzybek (1989: 119) expresses a different opinion regarding the parallel between Stoic and Saussurian terms¹⁵. Likewise, Enrica Salvaneschi is categorical on this point: the Stoic

¹⁵ «[...] For the Stoics neither the signifying [...] nor the signified [...] may be regarded as being of a psychological nature, and thus they cannot be equated with Saussure's definition. The Stoics explicitly qualified the signifying as 'corporeal' [...], and the signified, on the other hand, as incorporeal or immaterial. According to the Stoic doctrine, this means that the signified must not be regarded as psychological» (Grzybek, 1989: 118-119).

distinction between *σημαίνον* (*semainon*) and *σημαινόμενον* (*semainómenon*) does not correspond to Saussure's *signifiant/signifié* (Salvaneschi, 1974: 30). Although Saussure might have been acquainted with the ancient idea of the linguistic sign, there is no indication that he adopted it from the Stoics. It is for this reason that we must cast doubt on the belief that the Stoics ought to be regarded as a source for Saussure's distinction between *signifiant* and *signifié*, despite a certain affinity can be drawn among such concepts. Although it is plausible that Saussure could have been inspired by the Stoics in formulating his own idea of the sign, evidence regarding this issue is scanty.

In conclusion, it seems that the correspondence of the two models of the sign is taken for granted by Jakobson at the time of his writings, and that he was not an isolated voice but part of a chorus expressing a similar view. As is often repeated, he was a divulgator of semiotics; he adopted and re-worked some already existent ideas, and in his *repêchage* of old concepts, he was keen to view as parallel the two lines of thought under the same terminology. At a closer look, however, such parallels might obfuscate some important yet subtle shifts of meaning, especially when, as we will see in what follows, St. Augustine's terminology is added to the frame.

The Augustinian legacy

We shall now come to the role of St. Augustine as a conveyor of the Stoic theory of meaning to the Latin tradition. In many passages, as we have already seen, Jakobson claimed that *signans* and *signatum* were terms coined by St. Augustine. For Jakobson, the Stoic *semeion* consisted of two aspects, *semainon* and *semainómenon* and St. Augustine's adaptation of this ancient model was outlined (by Jakobson) using the following formula: *signum* = *signans* + *signatum* (Jakobson, 1971b/1959: 267).

There are at least three issues at stake in Jakobson's interpretation of the Stoics and of St. Augustine. First of all, the Stoic *semeion* is not the sum of *semainon* and *semainómenon*. Ultimately, this is an erroneous interpretation of the Stoics. The second issue is the conceptual parallelism between the Stoics and St. Augustine,

and the third is the terminological synthesis attributed by Jakobson to Augustine with the Latin formula: *signum* = *signans* + *signatum*. I shall not linger over the second issue. An inquiry about the stoic roots of St. Augustine's theory of signs would take us too far from our main topic. Doubtless, this issue would deserve a separate study, which cannot be undertaken in this paper. Our concern however in this respect, is to clarify Jakobson's stance and his terminology with respect to the notion of the sign. Since he resorted many times to St. Augustine, in this section it would be therefore appropriate to clarify the Augustinian legacy for Jakobson's semiotics.

Are *signans* and *signatum* «the good old terms of St. Augustine», as Jakobson (1971/1953: 565) claimed? On closer scrutiny, this statement is not necessarily due or accurate. Although, *signum*, *signans* and *signatum* are the translation, in Latin, of /sign/, /signifier/ and /signified/, to our knowledge, it does not seem that St. Augustine, in his *doctrina signorum*, ever employed such a terminology. Although he used the term *signum* ('sign'), the other two terms (*signans* and *signatum*) are foreign to him. It suffices to take a look at St. Augustine's works to prove that he used a rather different terminology¹⁶, distinguishing four different elements of the sign: *verbum*, *dicibile*, *dictio* and *res*.

Many scholars have agreed in conceiving of St. Augustine's model of the sign as triadic in as much as it involves (i) the sign, (ii) what is signified and (iii) the subject to whom the sign indicates something (Jakson, 1969: 13; Manetti, 1993: 158; Markus, 1957: 71). Jakobson's attempt of synthesis is valuable; however, such parallelisms should be handled with more care in as much as it might encounter the risk of generalising away some differences that are, on the contrary, quite relevant. The interesting point to note in this regard, and the conclusion that can be drawn from

¹⁶ In order to clarify this point, I shall recall St. Augustine's definitions of sign outlined in his main works devoted to signs. In *De Doctrina Christiana*, St. Augustine defines the sign in two ways: (i) «Signs are things which are used to signify something» (*De Doc. Chr.* I.II.2); (ii) «A sign is a thing (*res*) which causes us to think of something beyond the impression the thing itself makes upon the senses» (*De Doc. Chr.* I.I, 5-7). Additional definitions are to be found in *De dialectica*. Here the Augustine defined the sign as follows: «A sign is something that is itself sensed and which indicates something beyond itself to the mind» (*De Dial.* V, 9-10).

our discussion, is that Jakobson seems to make a reductionism from an original triadic conception of the sign to a binary one. The first instance where this reductionism takes place, that seems to be inaccurate to the extent that it can create confusion, is when he equates the Saussurian conception of the sign, thought of as dyadic, with the Augustinian notion, that, as we have just seen, was triadic. As Grzybek (1989: 122) agreeably put it, Jakobson «dyadizes» the triadic notion of the sign. We believe that is important to be pointing out such a reductionism for it does not occur *una tantum*, but it builds up the entire theoretical prism through which Jakobson based his interpretation of Peirce's semiotics. To this issue we shall now turn.

Peirce's influence on Jakobson: the signatum as translatable

Charles Sanders Peirce's ideas had a profound influence on Roman Jakobson. Indeed, he regarded him as one of the «great precursors of the modern science of language» (Jakobson, 1971f/1966: 467), «a genuine and bold forerunner of structural linguistics» (Jakobson, 1971/1953: 565) and the «initiator of semiotics» (Jakobson, 1985a/1972: 87). Among the landmark precepts Jakobson adopted from Peirce, are his insistence on two ideas: the translatability of the sign and the trichotomy of signs. For Jakobson (*ibid.*), in fact, «the cardinal property» pointed out by Peirce, was «the translatability of any verbal sign into another, more explicit one». Jakobson adopted Peirce's idea as the key to interpret the *signatum* as the translatable. As we have already seen, in his view, *signans* and *signatum* respectively correspond to the perceptible part of the sign and to the intelligible, or translatable, side of it:

The *signans* is perceptible, the *signatum* intelligible. Or, to put it more concretely and operationally, in Charles Peirce's terms: the *signatum* is translatable. Thus we perceive the sound-shape of the word *tree* and, on the other hand, we may translate this word by other verbal signs with more or less equivalent *signata* but each with different *signans*: for instance, by the technical synonym *arbor*, by the paraphrase *woody plant*, or by corresponding foreign names like the French *arbre*, the German *Baum*, the Russian *derevo* (Jakobson, 1971b/1959: 267).

We can see how Jakobson's terminology conflated with that

of Peirce. Jakobson devoted much space to the linguistic and semiotic problem of translation and his efforts towards the elaboration of a typology of translations is well-known; thus, there is no need, in the present account, to dwell longer on this issue.

Typology of signs according to the relation between signans and signatum

Jakobson, as we briefly noted, insisted on Peirce's sign division and he notably reworked his trichotomy of icon, index and symbol. The way Jakobson introduced and interpreted Peirce's three-fold classification is based on the different relationship between *signans* and *signatum*. As Eco (1987: 114) pointed out: «[...] the whole work of Roman Jakobson is centred on this 'dramatic' relationship», namely, the dialectics between *signans/signatum*. At this point, it will become apparent why, in the previous sections, we devoted a great deal of attention to Jakobson's terminology. As he remarked, «the multifarious relations between the *signans* and the *signatum* still offer an indispensable criterion for any classification of semiotic structures» (Jakobson, 1971i/1968: 699). Let us quote at length Jakobson's passage in which Peirce's trichotomy is explained in terms of the *signans/signatum* relation:

In spite of all the differences in the presentation's details, the bipartition of the sign into two conjoined facets and, in particular, the Stoic tradition, which conceives the sign (σημειον) as the referral on the part of the *signans* (σημαινον) to the *signatum* (σημαινομενον), remains strong in Peirce's doctrine. In conformity with his trichotomy of semiotic modes and with the rather vague names that he gives them, (1) the *index* is a referral from the *signans* to the *signatum* by virtue of an effective contiguity; (2) the *icon* is a referral from the *signans* to the *signatum* by virtue of an effective similarity; (3) the *symbol* is a referral from the *signans* to the *signatum* by virtue of an «imputed», conventional, habitual contiguity (Jakobson, 1985b/1975: 206).

Jakobson adopted the two fundamental relationships of Mikolaj Kruszewski – similarity and contiguity – as the grounding for his theory, and he applied them for interpreting Peirce's trichotomy. As we have seen above, the type of relation between a *signans* and a *signatum* is variable and it influences the nature of the sign. Different types of referrals from *signans* to *signatum* yield different

classes of signs. It is worth noting that Jakobson used the terms «effective» and «factual» interchangeably and, on a few occasions, he also used the term «proximity» in place of «contiguity» (Jakobson, 1971i/1968: 700); and he openly borrowed the term «imputed», as opposed to «factual», from Peirce¹⁷. It is clear that the dyad contiguous/similar coupled with the binary opposition factual/imputed, is the basis for understanding Jakobson's conceptual architecture that is behind his reading of Peirce's trichotomy. Jakobson (1985b/1975: 215) claimed that Peirce's triad was based on these two binary oppositions (contiguous/similar and factual/imputed) and he used them in order to put forth different types of referrals from *signans* to *signatum*. The diversity of relations between the two aspects of the sign is the grounding for the existence of different types of signs.

Following this line of thought, Jakobson held that, in an index, the bond between *signans* and *signatum* is governed by an effective or factual contiguity, as in the case of «the forefinger pointing at a certain object, for instance a car» (Jakobson, 1971i /1968: 700). He also explained that in the case of an index, the connection between *signans* and *signatum* is «physical» (Jakobson, 1971d/1964: 335); therefore, as compared with icons and symbols, an index «is the only sign which necessarily involves the actual co-presence of its object» (*ibid.*).

An icon, instead, is based on similarity and, in this case, the link between the *signans* and the *signatum* is held by a factual similarity as, for instance, «a picture recognized as a landscape by the spectator» (Jakobson, 1971i/1968: 700). The symbol involves a referral of *signans* to *signatum* based on a «learned, agreed upon, customary contiguity» (Jakobson, 1971d /1964: 335); indeed, this is the sense Jakobson gave to «imputed». As compared with the index, that, as we pointed out above, shows a physical connection with its object, Jakobson explained that the relation of contiguity implied in a symbol is «artificial» (*ibid.*). Moreover, he always insisted, following Peirce's insights, that index, icon and symbol are not strict types, but that, rather, their distinction is a matter of degree

¹⁷ «The contiguity between the two constituent sides of the symbol 'may be termed an imputed quality', according to Peirce's felicitous expression of 1867» (Jakobson, 1971i/1968: 700).

and therefore ought not to be thought of as absolute. In this respect Jakobson (1971i/1968: 700) argued: «there is no question of three categorically separate types of signs but only of a different hierarchy assigned to the interacting types of relation between the *signans* and *signatum* of a given sign». There exist in fact, he added, blurred types of signs such as «symbolic icons», «iconic symbols», and so forth (*ibid.*).

Jakobson went beyond Peirce and developed the trichotomy of signs adding, to the icon, index and symbol, a fourth semiotic mode: the «artifice». Let us quote at length the passage where Jakobson unfolded this idea:

The «artifice» is to be added to the triad of semiotic modes established by Peirce. This triad is based on two binary oppositions: contiguous/similar and factual/imputed. The contiguity of the two components of the sign is factual in the *index* but imputed in the *symbol*. Now, the factual similarity which typifies icon finds its logically foreseeable correlative in the imputed similarity which specifies the artifice, and it is precisely for this reason that the latter fits into the whole which is now forever a four-part entity of semiotic modes (Jakobson, 1985b/1975: 215).

Jakobson proposal could be schematised in the following way (Fig. 1).

	<i>Contiguous</i>	<i>Similar</i>
Factual	Index	Icon
Imputed	Symbol	Artifice

Fig. 1. Jakobson's four-fold typology of semiotic modes.

Jakobson subscribed to the view that each type of sign is assigned to a different mode of being, the index having a past mode, the icon a present mode and the symbol a future mode – with the artifice keeping «the atemporal interconnection of the two parallels within their common context» (Jakobson, 1985b/1975: 216). Moreover, he formulated the idea of the artifice, as a fourth additional variety that completes the threefold typology of Peirce, by drawing on Gerald Manley Hopkins, who, in his own words, was «the master and theoretician of poetry» (*ibid.*). We believe that, albeit original, this is one of the most obscure and perhaps most overlooked aspects of Jakobson's typology that would probably

deserve a separate study. Indeed, Jakobson showed particular interest in Hopkins' principle of «parallelism» that lies at the basis of poetry, elucidating twice what is parallelism:

The parallelism is a referral [...] from one sign to a similar one in its totality or at least in one of its two facets (the *signans* or the *signatum*). One of the two «correlative» signs, as Saussure designates them, refers back to another, present or implied in the same context, as we can see in the case of a metaphor where only the «vehicle» is *in presentia* (Jakobson, 1985b/1975: 215).

«Parallelism» as a characteristic feature of all artifice is the referral of a semiotic fact to an equivalent fact inside the same context (ivi: 216).

Parallelism is an ancient poetic device that encompasses, in Hopkins' view, various forms of correspondences at different levels: parallelism of structure (metre, rhythm, rhyme), parallelism of expression (metaphor, simile, parable) and parallelism of thought (Lichtmann, 1982: 38). Although the term «parallelism» appears in many of Hopkins' early works, Jakobson in fact refers to undergraduate essay *Poetic Diction* (1865). Parallelism can be thought of as «a composite of polarities – of order and disorder, symmetry and asymmetry, absolutes and 'wilderness' – written into the very structure of poetry» (Lichtmann, 1982: 6). Jakobson extends the principle of parallelism from poetry to all sorts of «artifices», including the «musical artifice» (Jakobson, 1985b/1975: 216) or «musical semiosis» (Jakobson, 1971i/1968: 704), characterised by «three fundamental operations»: anticipation, retrospection and integration (Jakobson, 1985b/1975: 216). These operations are possible since music is based on temporal succession:

Diversely built and ranked parallelism of structure enable the interpreter of any immediately perceived musical signans to infer and anticipate a further corresponding constituent (e.g., series) and the coherent ensemble of these constituents. Precisely this interconnection of parts as well as their integration into a compositional whole acts as the proper musical signatum. [...] The code of recognized equivalences between parts and their correlation with the whole is to a great degree a learned, imputed set of parallelism which are accepted as such in the framework of a given epoch, culture, or musical school (Jakobson, 1971i /1968: 704).

Music, as well as all sorts of artifices, is based upon «introversive semiosis» because, «instead of aiming at some extrinsic object», the message signifies itself (ivi: 704-705). Conversely, icon,

index and symbol are based upon «extroversive semiosis» inasmuch as the referential component is present. For this reason music is a language that signifies itself (*ibid.*).

As we mentioned in the introduction, many scholars lamented a certain lack of consistency in Jakobson's take on Peirce. T.L. Short referred to «Jakobson's problematic appropriation of Peirce» (Short, 1998) and Edna Andrews (1990: 60-62) raised several questions regarding the validity of the artifice as a fourth semiotic mode. Likewise, E.W. Bruss has remarked:

Most of Jakobson's attitudes have already matured by the time he draws upon Peirce; he has already formulated much of the basic framework for his semiotics. Thus he is a selective reader, using Peirce to supply additional support for his own positions, deploying him polemically as the exemplar of an alternative to the Saussurian tradition. His readings of Peirce never seem to demand any serious revisions of his own categories (Bruss, 1978: 81).

As we have seen, Jakobson based his typology of signs on the relationship between *signans* and *signatum* and interpreted Peirce's trichotomy according to the same criterion. This interpretation remains problematic. For Peirce a sign is formed by three elements: sign, object, and interpretant. Although it is possible, in principle, to isolate dyadic relations within this triad, Peirce himself based his distinction of icon, index and symbol on the relationship between sign and object, rather than the relations between *signans* and *signatum* (Short, 1998: 100). The inconsistency with Jakobson's proposal consists of isolating only one dyad, what he calls the *signans/signatum* relationship, disregarding the rest of pairs. Ultimately, this way of interpreting Peirce does not give justice to the depth of his semiotic enterprise.

Jakobson's sign typologies

On several occasions, Roman Jakobson (1971i/1968: 699) expressed the necessity to cope with problems of sign typologies. As we have already showed, he developed a classification of signs based on the «variable relationship between *signans* and *signatum*», or in other words, on the «diverse types of semiosis» (Jakobson, 1971i /1968: 701). Beside this first criterion, Jakobson glimpsed

other principles that can be used to classify signs, messages and sign systems. In this section, we shall list the criteria that he underscored for the purpose of the classification of signs. It ought to be noted, however, that Jakobson did not list these principles in any specific order, nor did he outline a classification of signs in a systematic fashion (except for the typology of signs based on criterion of the variable relation between *signans* and *signatum*) (type 1 in the list below)¹⁸. Jakobson qualified the various criteria according to which signs can be grouped in the following way:

1. Type of *semiosis* (or the relation between *signans* and *signatum*).
2. Sign perception (or the nature of the *signans*).
3. Structuration according to time or space.
4. Sign production.
5. Signs ad hoc produced *vs* ostension.
6. Pure and applied semiotic structures.
7. Homogeneous and syncretic formations.
8. Various relations between the addresser and the addressee.
9. Intentionality (intended *vs* unintended signs).
10. Relation between the verbal pattern and other types of signs.

Types of signs according to the nature of the signans

Being a sign, for Jakobson, constituted of two elements, that is, a *signans* (signifier) and a *signatum* (signified), the former, in so far as it is the perceptible side of the sign, can be perceived in different ways according to the various human senses. The modes of sign perception thus vary according to the senses to which the sign appeals. Under the label «nature of the *signans*» (type 2 in the list above), then, Jakobson simply meant the way in which different senses come into play into the make-up of a signifier. Jakobson's criterion echoes the principle paved by St. Augustine for the classification of signs according to the «mode of transmission». As Tzvetan Todorov (1982: 45) aptly noted, «all signifiers may be classified according to the senses by means of which they are

¹⁸ The numbers in parenthesis refer to the ten criteria used for the classification of signs and listed in the section on Jakobson's sign typologies.

perceived». Since all five senses can be used for sign perception, signs can be accordingly classified in terms of auditory signs (hearing), visual signs (sight), signs of touch (e.g. «handshakes, pats on the back and kisses»), smell (e.g. «perfumes and incense») and taste (e.g. «the selection, succession, and grading of courses and drinks for taste») (Jakobson, 1971i/1968: 701). Jakobson also explained that among all the array of signs, visual and auditory signs have a predominant role as compared with other varieties. Moreover, visual signs have an ancillary role as compared to auditory signs that tend to have a privileged place.

*Structuration according to time or space:
spatial and temporal semiosis*

An important principle lies at the heart of the difference between visual and auditory signs, namely, the structuration according to time or space (type 3 in the list above):

Within the systems of auditory signs never space but only time acts as a structural factor, namely, time in its two axes, sequence and simultaneity; the structuration of visual signantia necessarily involves space and can be either abstracted from time, as in immobile painting and sculpture, or superinduce the time factor, as in the motion picture (Jakobson, 1971i/1968: 701).

Jakobson devoted particular attention to the distinction between visual signs and auditory signs and their relations (Jakobson, 1971d/1964; Jakobson, 1971g/1967). Visual signs are based on «spatial semiosis» (Jakobson, 1970: 424) and are sometimes also termed as «spatial signs» (Jakobson, 1971g/1967: 314). He distinguished visual signs from auditory signs in the following way:

[...] The spatial dimension takes priority for visual signs and the temporal one for auditory signs. A complex visual sign involves a series of simultaneous constituents, while a complex auditory sign consists, as a rule, of serial successive constituents (Jakobson, 1971d/1964: 336).

This is the first difference Jakobson underscored. There exist, however, more nuances between the two types of signs that follow from the difference pointed out above. Jakobson claimed that there are two fundamental properties that auditory signs require:

(i) the presence of a hierarchical structure; and (ii) the presence of a «discontinuous, as physicist would say, granular structure» (Jakobson, 1971i/1968: 701). This means that auditory signs are composed by «ultimate, discrete, strictly patterned components designed ad hoc» (Jakobson, 1971d/1964: 336). Conversely, visual signs lack these two properties.

In summary therefore, auditory signs, in contrast to visual signs, are based on time and successivity as structuring devices, exhibit a hierarchized structure and are made up of discrete elements. Visual signs, on the other hand, deal with space, are based on simultaneity and neither exhibit a hierarchical arrangement nor a make-up of discrete units (Jakobson, 1971d/1964: 337). Following this line of thought, two types of sign systems can be discerned: «temporal, sequential, auditory systems of signs» (Jakobson, 1971g/1967: 341) and spatial, simultaneous, visual sign systems.

Jakobson's criteria used for the distinction of auditory and visual signs, can be structured according to the following schema (Fig. 2).

	<i>Structuration</i>	<i>Mode of perception</i>	<i>Structure</i>	<i>Unit</i>
Auditory signs	Temporal	Successive	Hierarchized	Discontinuous
Visual signs	Spatial	Simultaneous	Non-hierarchized	Continuous

Fig. 2. Visual and auditory signs.

Sign production

Signs can also be grouped according to the nature of their production (4). Jakobson (1971i /1968: 701) distinguished between «directly organic and instrumental» signs and, by coupling the principle of the nature of the *signans* with the criterion of the way of sign production, he singled out the following classification as a result of the juxtaposition of the two criteria. He distinguished between «organic visual signs», such as gestures, that are «directly produced by bodily organs», and instrumental visual signs, such as painting and sculptures, that instead resort to an instrument in order to be produced (Jakobson, 1971i/1968: 701). Likewise, organic auditory signs are identified as speech and vocal music, whereas

music is listed among instrumental auditory signs (*ibid.*) Moreover, he remarked that there is a distinction between «instrumental production of signs and mere instrumental reproduction of organic signs» (*ibid.*). The difference between the two lies in the fact that, although they both produce signs through a medium, the «instrumental reproduction of organic signs» has an impact in the make-up of the message, whereas the former type of sign production does not.

Signs produced ad hoc vs ostension

A further distinction Jakobson underscored is between any organic or instrumental signs, that is, «the signs ad hoc produced by some part of the human body either directly or through the medium of special instruments» and «a semiotic display of ready made objects» (Jakobson, 1971i/1968: 702). Drawing on the study of Ivo Osolsobě, he referred to the latter class as «ostension» (Jakobson, 1971h/1967a: 661; Jakobson, 1971i/1968: 702; Jakobson, 1985d/1980: 171), that is, «the use of things as signs» that «may be illustrated by the exhibition and compositional arrangement of synecdochic samples of shop goods in show windows or by the metaphoric choice of floral tributes, e.g. a bunch of red roses as a sign of love» (Jakobson, 1971i/1968: 702).

It could be possible to identify several subcategories of ostension¹⁹, as the Czech scholar proposed, but Jakobson was content to credit Osolsobě, outlining the general category, without going into details²⁰. Jakobson's typology of signs can be organized as in Fig. 3.

¹⁹ More on this aspect can be found in Umberto Eco's *Trattato* (1975: 294-297).

²⁰ Ivo Osolsobě, Czech semiotician and theatre expert, was a forgotten scholar in the contemporary debate on semiotics. Yet, he wrote extensively on semiotics and his ideas remain quite original and inspiring. For his study on ostension, cf. (Osolsobě, 1971; 1977; 1979).

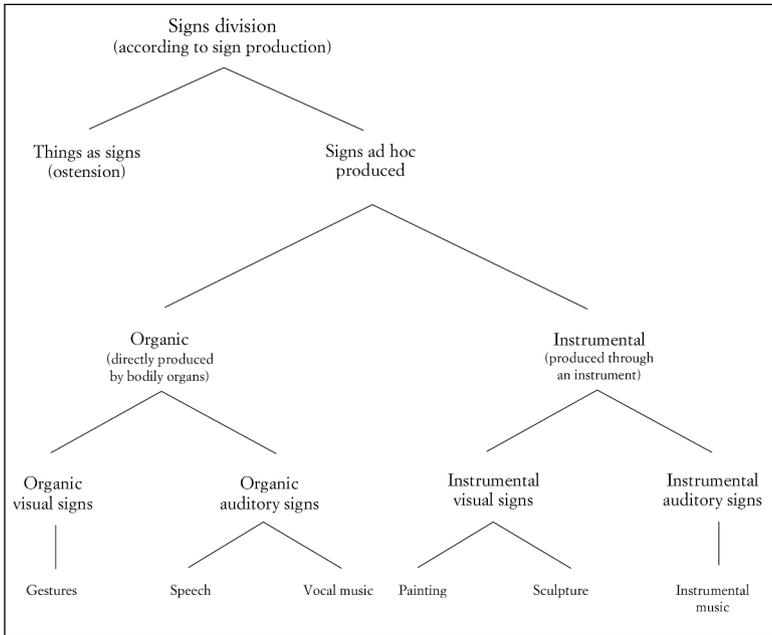


Fig. 3. Jakobson's typology of signs.

Diverse relations between the addresser and addressee

On several occasions, Jakobson, drawing on C.S. Peirce, pointed out that «any sign requires an interpreter» (Jakobson, 1971i/1968: 702) and he distinguished between two types: the addresser and the addressee. The diverse relations between these two types of interpreters may be used to classify types of messages. Jakobson paved the way to distinguish three types of communicative situations:

1. Intra-personal communication.
2. Inter-personal communication.
3. Pluri-personal communication.

For Jakobson (1971i/1973: 99), inter-personal communication confirms language's primary role as a communicative tool. He singled out the existence of an additional aspect of communication

that, coupled with inter-personal communication, constitutes an important way to look at exchange of messages: intra-personal communication. He pointed out that inter-personal communication bridges space, whereas intra-personal communication bridges time (*ibid.*). The latter case, where addresser and addressee are «condensed» in the same person (Jakobson, 1971i/1968: 702), is epitomized by inner speech. In this regard Jakobson referred to the works of L.S. Vygotskij's works as well as those of A.N. Sokolov and, once again, to Peirce. The issue of intra-personal communication²¹ is raised in *Linguistics in relation to other sciences*, and mentioned, on passing, in *Language in relation to other communication systems*. In both articles, Jakobson added a third type to the other two listed above: pluri-personal communication (Jakobson, 1971i/1968: 702; Jakobson, 1971h/1967a: 661). If inter-personal communication is a one-to-one communicative situation, and intra-personal communication is a less-than-two person system, pluri-personal communication involves a «more-than-two person system with a plurality of participants and with a developing distinction between the true addressee of the child's message and unaddressed auditors» (Jakobson, 1987: 81).

Unintended signs: communication vs information

Besides the three types of communicative situations described above, Jakobson briefly considered the case in which there is a lack of an intentional addresser. Drawing on Peirce, he posited that: «the sign demands nothing more than the possibility of being interpreted, even in the absence of an addresser» (Jakobson, 1985b/1975: 206). Jakobson used the presence of an intentional addresser as a criterion for discerning between communication,

²¹ The concept of intra-personal communication is important in connection with self-communication and auto-communication in J. Lotman's work, and perhaps can be read as a direct or indirect influence of Jakobson on Lotman. It is quite a striking coincidence, in fact, that in *Universe of the Mind* Lotman explained the difference between 'I-s/he' communication and 'I-I' communication in a very similar fashion: «while in the I-s/he system information is transferred in space, in the 'I-I' system it is transferred in time» states Lotman (1990: 21). It would be certainly useful to find out whether there exists a genetic relation between these views or a mere converge of positions.

which «implies a real or alleged addresser», and information, where this aspect is lacking (Jakobson, 1971i/1968: 703). Unintended signs are «signs interpreted by their receivers without the existence of any intentional sender» (*ibid.*). These signs are not intentionally produced by an addresser; nonetheless, the process of interpretation still takes place via an interpreter who exploits the potentiality that each sign may have in terms of interpretation. Classical examples of this type of sign are symptoms of diseases interpreted by physicians as indexes, tracks left by animals and used by their hunters, and various forms of divination (*ibid.*).

Homogeneous and syncretic formations

Jakobson singled out «homogeneous messages» and «syncretic messages»: the former are bound to only one semiotic system for its formation; the latter, on the contrary, resort to a combination of diverse signs belonging to different sign systems (Jakobson, 1971i/1968: 705). Cinema is a classic example of the syncretic message and many more could be easily cited from modern media. Indeed, Jakobson explained that such merging of different sign patterns are to be found also in other realms:

Bodily visual signs display a propensity toward a combination with auditory sign systems: manual gestures and facial movements function as signs supplementary to verbal utterances or as their substitutes, whereas movements involving the legs and the bulk of the body seem to be prevalently and in some ethnic cultures exclusively tied to instrumental music (*ibid.*).

On the opposite side of syncretic messages, which as we have just seen can be combined, Jakobson placed the signals. The latter, in fact, «cannot be combined by their addresser into a novel semiotic construction» (*ibid.*). This characteristic sets them apart from other types of signs. The combination of signals is «prescribed by the code», which is therefore limited and constrained to the possibilities offered by the same code (*ibid.*). Examples of signals outlined by Jakobson are «badges and other insignia, trade mark, stamps, emblems, coats of arms, banners, ensigns, traffic signals, flares, warning sound, and horn beeps» (*ibid.*).

Relation between the verbal pattern and other types of signs

Jakobson's insistence on a comparative analysis and classification between sign systems has found in natural language the fundament for such a comparison. As he remarked, «the relationship between the verbal pattern and the other types of signs may be taken as a starting principle for their grouping» (Jakobson, 1970: 422). Writing and the transfer of speech into whistles and drumbeats are thought of as «substitutive systems» for spoken language (*ibid.*); «formalized languages used as artificial constructs for various scientific or technical purposes» are considered to be «transforms of natural language» (*ibid.*). Gestures, indirectly related to natural language and partially independent from it, are part of «idiomorphic systems» (*ibid.*).

Finally, we ought to remember that Jakobson also distinguished between purely and applied semiotic systems: language, in as much as acting «always and solely as signs» belongs to the former type; architecture, dress and cuisine are examples of the latter (Jakobson, 1971i/1968: 703).

Conclusions

The purpose of this paper is to describe the notion of sign through one of the greatest contemporary thinkers: Roman Jakobson. This is not an easy goal for some passages analysed admit different interpretations and have many difficult decodings. Certainly, a study of this magnitude requires a knowledge-in-depth of the whole work of Jakobson in order to reach a comprehensive assessment concerning his position on signs and semiotics. Many aspects may deserve further studies; we have only outlined the main aspects of Jakobson's position on the nature of the sign and the various signs typologies he envisaged. We have stressed Jakobson's role of divulgator of semiotics and sought to trace his continual work of drawing on the classics, sometimes in original ways and, at other times in a rather idiosyncratic fashion, in order to pave the way for the science of signs²².

²² Acknowledgments: This research was supported by the European Union through the European Regional Development Fund (Centre of Excellence CECT, Estonia), and by the research grant IUT2-44.

Bibliography

Andrews, E.

1990, «A dialogue on the sign: Can Peirce and Jakobson be reconciled?», in *Semiotica*, 82, 1/2, pp. 113.

1998, «The Relation of Visual and Auditory Signs in Human Language», in M. Shapiro (a cura di), *The Peirce Seminar Paper, vol 3. The Jakobson Centenary Volume*, New York, Washington, Peter Lang, pp. 11-27.

Augustinus Aurelius

De Dialectica, Ed. Migne, PL, XXXIV (engl. trans. *De Dialectica*, ed. a cura di B. Darrell Jackson, Dordrecht, Holland, D. Reidl, 1975).

De Doctrina Christiana, in PL, Vol. 34, 15-122 (engl. trans. *De Doctrina Christiana*, ed. a cura di R.P.H. Green, Oxford Early Christian Texts, Oxford, England, Clarendon Press, 1955).

Bruss, E.W.

1978, «Peirce and Jakobson on the nature of the sign», in R.W. Bailey - L. Matejka - P. Steiner (a cura di), *Semiotics Around the World*, Ann Arbor, Michigan Slavic Publications, pp. 81-98.

Coseriu, E.

1967, «L'arbitraire du signe. Zur Spätgeschichte eines aristotelischen Begriffes», in *Archiv für das Studium der neueren Sprachen*, 204, pp. 81-112.

De Mauro, T.

1970a, Introduzione a de Saussure, F. *Corso di Linguistica Generale*, Bari, Laterza, pp. V-XXXIV.

1970b, «Notizie biografiche e critiche su F. de Saussure», in F. de Saussure, *Corso di Linguistica Generale*, Bari, Laterza, pp. 285-355.

Eco, U.

1975, *Trattato di semiotica generale*. Milano, Bompiani.

1987, «The influence of Roman Jakobson on the development of semiotics», in M. Krampen - K. Oehler - R. Posner - T.A. Sebeok - T. von Uexküll (a cura di), *Classics of Semiotics*, New York, Plenum Press, pp. 109-127.

Gomperz, H.

1908, *Weltanschauungslehre: ein Versuch die Hauptprobleme der allgemeinen theoretischen Philosophie geschichtlich zu entwickeln und sachlich zu bearbeiten. II: Noologie*, Jena, Verlegt Bei Eugen Diederichs.

Greimas, A. - Jakobson, R. - Mayenova, R. - Šaumjan, S.K. - Steinitz, W. - Żółkiewski, S. (a cura di)

1970, *Sign-Language-Culture*, Paris, The Hague, Mouton.

Grzybek, P.

1989, «Some remarks on the notion of sign in Jakobson's semiotics and in Czech Structuralism», in *Znakolog*, 1, pp. 113-128.

Holenstein, E.

1990, «Le radici filosofiche di Jakobson», in P. Montani - M. Prampolini (a cura di), *Roman Jakobson*, Roma, Editori Riuniti, pp. 19-37.

Jakobson, R.

1962, «Retrospect», in R. Jakobson, *Selected Writings. Vol. I. Phonological Studies*, S-Gravenhage, Mouton, pp. 631-658.

1970, «Linguistics», in *Main Trends of Research in the Social and Human Sciences. Part One: Social Sciences*, Paris, The Hague, Mouton-Unesco, pp. 419-463.

1971 [1949], «The phonemic and grammatical aspects of language in their interrelationships», in R. Jakobson, *Selected Writings. Vol. II. Word and Language*, The Hague, Paris, Mouton, pp. 103-114.

1971 [1953], «Results of a joint conference of anthropologists and linguists», in R. Jakobson, *Selected Writings. Vol. II. Word and Language*, The Hague, Paris, Mouton, pp. 554-567.

1971a [1956], «Sergej Karcevskij», in R. Jakobson, *Selected Writings. Vol. II. Word and Language*, The Hague, Paris, Mouton, pp. 517-521.

1971b [1959], «Linguistic glosses to Goldstein's "wortbegriff"», in R. Jakobson, *Selected Writings. Vol. II. Word and Language*, The Hague, Paris, Mouton, pp. 267-271.

1971c [1963], «Efforts towards a means-ends model of language in interwar continental linguistics», in R. Jakobson, *Selected Writings. Vol. II. Word and Language*, The Hague, Paris, Mouton, pp. 522-526.

1971d [1964], «Visual and auditory signs», in R. Jakobson, *Selected Writings. Vol. II. Word and Language*, The Hague, Paris, Mouton, pp. 334-337.

1971e [1965], «Quest for the essence of language», in R. Jakobson, *Selected Writings. Vol. II. Word and Language*, The Hague, Paris, Mouton, pp. 345-359.

1971f [1966], «Henry Sweet's paths toward phonemics», in R. Jakobson, *Selected Writings. Vol. II. Word and Language*, The Hague, Paris, Mouton, pp. 456-467.

1971g [1967], «On the relation between visual and auditory signs», in R. Jakobson, *Selected Writings. Vol. II. Word and Language*, The Hague, Paris, Mouton, pp. 338-344.

1971h [1967a], «Linguistics in relation to other sciences», in R. Jakobson, *Selected Writings. Vol. II. Word and Language*, The Hague, Paris, Mouton, pp. 655-696.

1971i [1968], «Language in relation to other communication systems», in R. Jakobson, *Selected Writings. Vol. II. Word and Language*, The Hague, Paris, Mouton, pp. 697-708.

1971l [1973], «Communication and society», in R. Jakobson, *Selected Writings. Vol. II. Word and Language*, The Hague, Paris, Mouton, pp. 98-100.

1971m, «Acknowledgements and dedication», in R. Jakobson, *Selected Writings. Vol. II. Word and Language*, The Hague, Paris, Mouton de Gruyter, pp. V-VIII.

- 1981, «Retrospect», in S. Rudy (a cura di), R. Jakobson, *Selected Writings. Vol. III. Poetry of Grammar and Grammar of Poetry*, The Hauge, Paris, Mouton de Gruyter, pp. 765-789.
- 1981a [1934], «What is poetry?», in S. Rudy (a cura di), R. Jakobson, *Selected Writings. Vol. III. Poetry of Grammar and Grammar of Poetry*, The Hauge, Paris, Mouton de Gruyter, pp. 740-750.
- 1985 [1971], «Whitney's principles of linguistic science», in S. Rudy (a cura di), R. Jakobson, *Selected Writings. Vol. VII, Contributions to Comparative Mythology: Studies in Linguistics and Philology 1977-1982*, Berlin, New York, Amsterdam, Mouton de Gruyter, pp. 219-236.
- 1985a [1972], «Verbal communication», in S. Rudy (a cura di), R. Jakobson, *Selected Writings. Vol. VII, Contributions to Comparative Mythology: Studies in Linguistics and Philology 1977-1982*, Berlin, New York, Amsterdam, Mouton de Gruyter, pp. 81-92.
- 1985b [1975], «A glance at the development of semiotics», in S. Rudy (a cura di), R. Jakobson, *Selected Writings. Vol. VII, Contributions to Comparative Mythology: Studies in Linguistics and Philology 1977-1982*, Berlin, New York, Amsterdam, Mouton de Gruyter, pp. 199-218.
- 1985c [1975a], «Glosses on the Medieval insight into the science of language», in S. Rudy (a cura di), R. Jakobson, *Selected Writings. Vol. VII, Contributions to Comparative Mythology: Studies in Linguistics and Philology 1977-1982*, Berlin, New York, Amsterdam, Mouton de Gruyter, pp. 185-198.
- 1985d [1980], «Brain and language: cerebral hemispheres and linguistic structure in mutual light», in S. Rudy (a cura di), R. Jakobson, *Selected Writings. Vol. VII. Contributions to Comparative Mythology: Studies in Linguistics and Philology 1977-1982*, Berlin, New York, Amsterdam, Mouton de Gruyter, pp. 163-180.
- 1987, «Speech sounds and their task», in S. Rudy (a cura di), R. Jakobson, *Selected Writings. Vol. VIII. Completion vol. 1. Major Works, 1976-1980*, Berlin, New York, Amsterdam, Mouton de Gruyter, pp. 7-82.
- Jakson, D.
- 1969, «The theory of signs in St. Augustine's *De doctrina christiana*», in *Revue des études augustiniennes*, 15, pp. 9-49.
- Karcevskij, S.
- 1929, «Du dualisme asymétrique du sign linguistique», in *Travaux du Cercle linguistique de Prague*, 1, pp. 88-93.
- Koerner, E.F.K.
- 1971, *Ferdinand de Saussure: Origin and Development of his Linguistic Theory in Western Studies of Language*, Ph.D Dissertation, Simon Fraser University.
- 1983, «Quelques observations au sujet des sources de la sémiologie Saussurienne», in A. Eschbach - J. Trabant (a cura di), *History of Semiotics*, Amsterdam, John Benjamins, pp. 323-343.

- Lichtmann, M.R.
1982, *Parallelism in the Poetics and Poetry of Gerard Manley Hopkins*, PhD Dissertation, Yale University.
- Liszka, J.
1981, «Peirce and Jakobson: Towards a Structuralist Reconstruction of Peirce», in *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, 17, 1, pp. 41-61.
- Lotman, Y.M.
1990, *Universe of the Mind. A Semiotic Theory of Culture*, London, New York, Tauris.
- Manetti, G.
1993, *Theories of the Sign in Classical Antiquity*, Bloomington, Indianapolis, Indiana University Press.
- Markus, R.A.
1957, «St. Augustine on signs», in *Phronesis*, 2, 1, pp. 60-83.
- Osolsobě, I.
1967, «Ostenze jako mezní případ lidského sdělování a její význam pro umění, « [Ostension as a limit case of communication and its significance for art], in *Estetika*, 4.1, pp. 2-23.
1971, «The Role of Models and Originals in Human Communication: Theory of Signs and the Theory of Models», in *Language Sciences*, Bloomington, pp. 32-36.
1977, «Segni, modello e teatro», in C. Prevignano (a cura di), *La Semiotica nei Paesi Slavi. Programmi, Problemi, Analisi*, Milano, Feltrinelli, pp. 236-240.
1979, «On ostensive communication», in *Studia Semiotyczne*, 9, pp. 63-75.
- Portis-Winner, I.
1981, *Semiotics of Culture: The State of the Art*, Toronto, Brow University.
1996, «Jakobson's world: his dialogue with Peirce. Implications for American ethnology», in *Litteraria Humanitatis*, IV, pp. 29-40.
- Robins, R.H.
1967, *A Short History of Linguistics*, Bloomington, Indiana University Press.
1951, *Ancient and Medieval Grammatical Theory in Europe*, London, G. Bell & Sons Ltd.
- Salvaneschi, E.
1974, «Le nozioni di segno linguistico e di struttura nei filosofi greci», in *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Classe di Lettere e Filosofia*, IV, 1, pp. 1-55.
- Sextus, Empiricus
1931, *Against the Logicians* Vol. II. (Edited with a translation by R.G. Bury), London and Cambridge, Harvard University Press.
- Segre, C.
1990, «Jakobson e Benveniste», in P. Montani - M. Prampolini (a cura di), *Roman Jakobson*, Roma, Editori Riuniti, pp. 45-55.

Shapiro, M.

1998, «A few remarks on Jakobson as a student of Peirce», in M. Shapiro (a cura di), *The Peirce Seminar Paper. Vol 3. The Jakobson Centenary Volume*, pp. 1-10.

Short, T.L.

1998, «Jakobson's problematic appropriation of Peirce», in M. Shapiro (a cura di), *The Peirce Seminar Paper. Vol 3. The Jakobson Centenary Volume*, pp. 89-123.

Svoboda, K.

1939, «La théorie Gréco-Romaine du signe linguistique», in *Časopis pro moderní filologii*, 26, pp. 38-46.

Todorov, T.

1978, «The birth off occidental semiotics», in R.W. Bailey - L. Matejka - P. Steiner (a cura di), *Semiotics Around the World*, Ann Arbor, Michigan Slavic Publications, pp. 1-42.

1982, *Theories of the Symbol* (trans. by Catherine Porter), Itacha, N.Y. Cornell University Press.

Waugh, L.R.

1985, «Preface», in S. Rudy (a cura di), R. Jakobson, *Selected Writings. Vol. VII. Contributions to Comparative Mythology: Studies in Linguistics and Philology 1977-1982*, Berlin, New York, Amsterdam, pp. IX-XXIII.

Waugh, L.R. - Monville-Burston, M.

2002, «Introduction to Roman Jakobson, *Selected Writings*. On language: The life, work and influence of Roman Jakobson», in R. Jakobson, *Selected Writings. Vol. 1. Phonological Studies*. 3. Ed. Berlin, New York, Mouton de Gruyter, V-LXIII.

Tradizioni e luoghi della ricerca linguistica

Cosimo Caputo*

Abstract: The contribution initially focuses on the pivotal role played by The Circles of Copenhagen, Geneva and Prague in the development of 20th-century linguistics, and the relationships among its members, to move on to the reception of its main ideas in Italy within the framework of Europe's structural linguistics.

Keywords: Linguistic Circle of Copenhagen, Linguistic Circle of Prague, De Saussure's Circle, The Geneva Society of Linguistics, Linguistics in Italy, Dialectology.

1. *La specificazione geografica*

I risultati che si ottengono in epistemologia appartengono a tutti, sono universali, ma germogliano in precise condizioni storico-esistenziali. Una disciplina presuppone da una parte uomini e dall'altra istituzioni, luoghi, date, testi e concetti inaugurali. Nel caso della linguistica contemporanea il ruolo propulsivo è stato svolto dai vari Circoli formatisi nei primi decenni del secolo scorso.

Il termine 'circolo' dà più il senso dell'informalità teorica, del luogo di incontri e discussioni fra amici con interessi comuni e con provenienze culturali e opinioni molto diverse, mentre 'scuola' dà il senso ambiguo, o almeno ambivalente, della chiusura, della conservazione gelosa della dottrina del maestro fondatore, oppure il senso di una spiccata consapevolezza teorica, di disciplina metodologica e di uno "spirito scientifico" da portare avanti. In questa seconda accezione 'scuola' può essere sinonimo di 'circolo'.

Il Circolo linguistico di Copenaghen – come è noto – fu fondato il 24 settembre del 1931 sul modello del Circolo linguistico di

* Università del Salento (Lecce). E-mail: cosimo.caputo@unisalento.it

Praga, fondato nel 1926. Solo alcuni anni più tardi, nel 1941, si costituirà la Società ginevrina di Linguistica. I linguisti ginevrini avevano a lungo esitato a formare una società vera e propria. Soltanto nella primavera del 1940, su iniziativa di Karkevskij, il 4 maggio si ebbe una prima riunione cui ne seguirono altre quattro fino al 22 giugno. Il 21 dicembre dello stesso anno si tenne l'assemblea costituente e da gennaio a giugno 1941 si svolsero sette sessioni di presentazione e discussione di studi recenti dei vari soci. Il primo presidente fu Sechehaye, avendo Bally rifiutato la carica per motivi di salute ma accettando quella di presidente onorario. Chiara la matrice e l'orientamento saussuriano della Società, come si evince dall'art. 2 dello Statuto che così recita: «La Société a pour but de contribuer d'une façon générale à l'avancement de la science linguistique, principalement en étudiant les systèmes de la langue à la lumière des principes et des méthodes de Ferdinand de Saussure a) par des réunions et des discussions périodiques; b) en publiant, si les circonstances le permettent, au moins une fois par année, un organe, les *Cahiers Ferdinand de Saussure publiés par la Société Genevoise de Linguistique*»¹.

Tra questi luoghi della ricerca linguistica europea (Copenaghen, Ginevra e Praga) si instaurano rapporti di carattere scientifico sui problemi generali della linguistica. Ci sembra interessante segnalare (anche nell'economia delle note che seguono) che tra i soci della Società ginevrina (al 31 dicembre 1941) figurano Louis Hjelmslev, Daniel Jones e gli italiani Giulio Bertoni, Tristano Bolelli, Giuliano Bonfante, Gino Bottiglioni, Francesco Ugolini.

La Società ginevrina, infine, scambiava i *Cahiers* con *Acta Linguistica. Revue internationale de linguistique structurale*, fondata da Brøndal e Hjelmslev² nel 1939, *Archiv für vergleichende Phonetik*, organo ufficiale della Società internazionale di Scienze fonetiche, e il *Bulletin du Cercle linguistique de Copenhague*. Ricaviamo questi dati ancora dal n. 1 dei *Cahiers*, pubblicato – come si legge in apertura – per commemorare due date:

le cinquantième anniversaire de la chaire d'histoire et des comparaison des langues indo-européennes et de sanscrit, créée à l'université de Genève pour

¹ Cfr. *Cahiers Ferdinand de Saussure*, 1941, pp. 9-30.

² Nel n. 2, 1942 (ma uscito nel 1943), dei *Cahiers* il linguista danese pubblica il saggio «*Langue e parole*».

Ferdinand de Saussure en 1891; le vingt-cinquième anniversaire du *Cours de Linguistique Générale*, publié pour la première fois à Lausanne en 1916.

L'8 dicembre 1956 la Società cessa le sue attività per la difficoltà di reclutare nuovi membri adatti a prendere parte attiva alle sessioni di studio e discussione e di conseguenza per la difficoltà di organizzare le stesse sessioni senza ricorrere sempre agli stessi relatori.

Il 9 febbraio, tuttavia, nasce il Circolo Ferdinand de Saussure che assicura, tra l'altro, la continuazione della pubblicazione dei *Cahiers* (cfr. Amacker, Forel, Fryba-Reber, 1997: 347).

Nell'ambito di questi rapporti, Brøndal e Hjelmslev, ad esempio, tra i fondatori del Circolo danese, sono tra i relatori invitati a Praga (cfr. Raynaud, 1990: 155)³, e a parere di Martinet (cfr. 1946: 198 e 1985: 9) senza Praga non sarebbe stata possibile la Glossematica, tesi fortemente contestata da Hjelmslev che respinge il tentativo martinettiano di far derivare non solo la Glossematica ma tutte le altre tendenze del pensiero strutturalista dalla fonologia praghese. Pur prescindendo dalla Glossematica, la fonologia praghese – sostiene Hjelmslev – non costituisce il primo tentativo di ordinare secondo il principio autonomo della funzione linguistica i fatti fonici o espressivi, semmai è l'ultimo tentativo. Riducendo l'originalità dei Praghesei, egli richiama il lavoro del polacco Victor Porzezinski (1870-1929)⁴ e di Badouin de Courtenay i quali

par l'école polono-russe ont exercé une influence très considérable en Europe orientale, influence qui a été, on ne saurait nier, d'une certaine envergure, et dont la phonologie pragoise ne constitue qu'un dernier retentissement; il y avait d'autre part Saussure, dont l'influence en Europe occidentale n'a pas été moindre. Mais il y avait aussi, indépendamment de ces grands courants de l'Europe continentale, un Daniel Jones et un Edward Sapir, pour ne citer que ces noms, qui, bien avant le Congrès de La Haye⁵ qui a été le berceau de la

³ Hjelmslev tiene una conferenza nel 1937 e un'altra nel 1947.

⁴ Di famiglia polacca stabilitasi in Russia; professore di grammatica comparata delle lingue indoeuropee prima all'Università di Mosca (1903-1921) e successivamente, dal 1921 al 1929, all'Università di Varsavia. Era stato allievo di Fortunatov e poi professore di Trubeckoj.

⁵ Fu il Primo Congresso internazionale dei Linguisti, tenutosi nel 1928 – fa osservare Michel Arrivé in una delle sue note (la nota 6) di commento alla lettera di ringraziamento e di garbata contestazione di Hjelmslev a Martinet, che aveva recensito i suoi *Fondamenti della teoria del linguaggio* –, in cui, come testimonia anche Jakobson, i

phonologie, ont fondé des écoles puissantes en Angleterre et en Amérique (Hjelmslev, 1985a [1946]: 199).

Decisiva per me è stata l'influenza di Saussure, Sapir, Jones e dei loro allievi, scrive Hjelmslev rimarcando la sua indipendenza da Praga.

La phonologie de Prague m'a semblé, dès les debut, constituer plutôt un recul par rapport à ses devanciers, sauf sur les points – nombreux il est vrai – où elle n'a fait en principe que les répéter. Je ne vous le dit par pour discréditer les Praguois, mais simplement pour vous expliquer la conception que je me fais de mon évolution personnelle (ivi: 199-200).

Stessa indipendenza da Praga ebbe Uldall, sottolinea Hjelmslev, l'altro teorico della Glossematica: «Uldall était disciple de Jones et de Sapir uniquement; il lisait de bonne heure Saussure; il n'a pris connaissance des vues praguaises que cinq ans plus tard que moi, et il les a, dès le debut, considérées comme moi-même» (ivi: 200)⁶.

La specificazione geografica dei Circoli connota la varietà della ricerca linguistica, ne storicizza l'epistemologia e sottrae la storiografia a una prospettiva unilineare e monistica, che vede precursori nel passato ed epigoni nel futuro, facendo, al contrario, affiorare continuità e discontinuità, o rotture, domande e provocazioni maieutiche, in breve: la materialità del punto di vista (interpretante) che fa della specificazione geografica un genitivo soggettivo che colloca la ricerca in una tradizione di studi.

È noto che i linguisti praguesi risentono molto della fenomenologia husserliana, mentre a Copenaghen, sullo sfondo della riflessione linguistica, accanto alla tradizione storico-comparativa opera la tradizione realistica e razionalistica della linguistica danese, come si ricava dall'*Introduzione alla linguistica*, prolusione tenuta da Hjelmslev in occasione della sua nomina alla cattedra di Linguistica comparata all'Università di Copenaghen il 14 settembre 1937, e dai profili che egli traccia di Thomsen (1942), Jespersen (1945), Rask (1951), Pedersen (1954a).

membri del Circolo di Praga, che si attendevano di trovare indifferenza o opposizione, constatarono con loro grande sorpresa che altri giovani ricercatori di diversi Paesi condividevano le stesse idee.

⁶ Queste precisazioni sulla formazione di Uldall – aggiunge Arrivé in nota 7 – sono confermate da Eli Fischer-Jørgensen nella sua *Introduzione* alla 2ª ediz. di *Outline of Glossematics*.

È ancora noto che a Praga si presta molta attenzione al linguaggio come congegno comunicativo, alle sue funzioni (Jakobson), o al fatto che il parlante non vuole trasmettere solo contenuti intellettuali, cognizioni, ma anche comunicare emozioni, raggiungere certi scopi; si presta insomma molta attenzione a quella che diremmo materialità o semioticità del linguaggio.

Può essere interessante notare che il Circolo linguistico di New York è «considerato “una specie di filiale” di quello praghese» (Graffi, 2010: 50), e che nel n. 10 di *Word*, la rivista del Circolo, nel 1954, su invito, Hjelmslev pubblica *La stratification du langage*, dove utilizza per la prima volta il termine ‘semiotica’ che ricompare poi, in sostituzione del danese ‘sprog’, nella traduzione americana del 1961 dei suoi *Prolegomena to a Theory of Language*.

‘Semiotica’ è la forma dell’espressione della tradizione di ricerca americana risalente, attraverso Morris, a Peirce. Ogni Circolo (e ogni Scuola, del resto), come si è detto poco sopra, è inserito in una tradizione di ricerca che svolge una funzione maieutica.

Quanto all’ingresso di ‘semiotica’ nella terminologia dei *Prolegomena* (e di conseguenza nella traduzione italiana ad opera di Lepšy nel 1968), è Martinet che ne suggerisce a Whitfield (il traduttore americano) l’uso, ripreso da Morris; e Martinet – ricordiamo – ha avuto stretti contatti con i linguisti praghensi e fu tra i fondatori del Circolo di New York (cfr. Graffi, 2010: 250). Egli dal 1947 insegnava linguistica generale e comparata alla Columbia University (cfr. Martinet, 1985: 18)⁷.

Il termine ‘semiotica’ in Hjelmslev denota e connota, chiarisce e semplifica, ovvero comprende più a fondo, una teoria che vuole essere una prospettiva globale sul linguaggio e sulle lingue. Nella *Stratificazione* il linguista danese intende chiarire, precisare le sue idee, svilupparle, mostrando una posizione intrinsecamente semiotica, precisando, fra l’altro, che il titolo del saggio avrebbe potuto essere “La stratificazione del sistema semiotico”, «A condizione di includervi il processo [...] (il testo), che determina il sistema» (Hjelmslev, 1954b, trad. it.: 216).

⁷ Sulla mediazione di Martinet si veda anche la risposta di Jeanne Martinet a Michel Arrivé e Driss Ablali, pubblicata in un loro articolo del 2001 alle pp. 54-57.

2. Una traccia fenomenologica a Copenaghen

Gli studiosi dei Circoli linguistici si muovevano in grande autonomia e libertà l'uno dall'altro. Si pensi, per quanto riguarda il Circolo di Copenaghen, alla differenza fra Brøndal e Hjelmslev. Ciò – dice Giorgio Graffi (2010: 225) – vale anche per Ginevra e per Praga, e tuttavia gli studiosi che vi afferivano avevano indubbiamente il loro punto di partenza comune nel pensiero di Saussure, contrapponendosi alla Neogrammatica che «non ammetteva la trattazione sincronica dei fenomeni linguistici e non considerava la lingua come un sistema di relazioni» (*ibid.*).

Nel primo numero di *Acta Linguistica*, Viggo Brøndal è fortemente polemico con i Neogrammatici e in particolare con Hermann Paul secondo il quale ogni scienza del linguaggio deve avere carattere storico. L'approccio neogrammatico è sostanzialmente positivista – sostiene Brøndal (1939: 2, 4) –, mentre il nuovo spirito scientifico della linguistica (quella strutturale) è «nettamente anti-positivista».

In questo saggio Brøndal delinea i capisaldi dello Strutturalismo con le sue ascendenze e rispecchiamenti linguistici e non linguistici. A ben vedere – scrive – «les faits concrets de caractère historique, dialectal et stylistique – domaine préféré et souvent exclusif de la linguistique positiviste – s'expliquent mieux à la lumière de la nouvelle conception» (ivi: 7). Si tratta di un punto di vista più ampio che guarda alla forma e alla sostanza. Brøndal conclude dicendo che

il sera en effet important de distinguer entre les propriétés purement formelles d'un système et sa matière ou substance qui, tout en étant adaptée à la structure donnée (qui qu'elle y entre), n'est pas moins relativement indépendante; et l'étude des catégories réelles, contenu ou base des systèmes, sera non moins importante que celle de la structure formelle. Les méditations pénétrantes de Husserl sur la phénoménologie seront ici une source d'inspiration pour tout logicien du langage (ivi: 10).

Queste affermazioni, alla luce di quanto noi oggi sappiamo, potrebbero essere sottoscritte anche da Hjelmslev al netto del riferimento alla logica del linguaggio. Per Hjelmslev, infatti, la costruzione di una linguistica scientifica non passa da un suo appiattimento sulla logica quanto piuttosto da un suo distacco: la logica è

solo un aspetto del linguaggio la cui vita non può essere ridotta al rispetto di principi escludenti di tipo logico-matematico; il linguaggio è governato dalla legge di partecipazione, il suo è un sistema di natura “sublogica” (cfr. Hjelmslev, 1933, 1935).

La glossematica hjelmsleviana descrive relazioni formali che sono manifestate da usi espressivi, abitudini mentali, apprezzamenti percettivi. Questo Strutturalismo si apre alla natura continua della realtà linguistica, alla soggettività concreta, alla *parole*; è uno Strutturalismo fenomenologico anche se prende le distanze dalla fenomenologia logicizzante.

I Circoli linguistici sono stati i vivai della linguistica novecentesca. Eli Fischer-Jørgensen (1989) ricorda che a norma di statuto lo scopo del Circolo di Copenaghen era quello di favorire e organizzare gli studi nel campo della linguistica generale e sistematica e di incoraggiare la collaborazione dei linguisti danesi fra loro e con i linguisti stranieri e le loro organizzazioni. Le relazioni internazionali e l'attenzione a quanto si pubblicava all'estero nel campo della linguistica generale erano ritenute molto importanti. Anche Hjelmslev sottolinea questo atteggiamento del Circolo nella sua polemica con Martinet: i contributi dei fonologi – scrive – erano al centro di questo lavoro di ricognizione. Nelle discussioni le prese di posizione a favore della fonologia erano prevalenti. Brøndal svolgeva un ruolo molto attivo come presidente della commissione fonologica e componente della commissione bibliografica (cfr. Hjelmslev, 1985a [1946]: 201).

Le riunioni del Circolo – annota ancora Eli Fischer-Jørgensen – cominciavano alle otto e proseguivano con qualche breve pausa fino a mezzanotte e oltre. Questa attività si è protratta per tutto il periodo della guerra. A mezzanotte, poi, la maggior parte dei partecipanti rientrava a casa in bicicletta, eccetto Brøndal e Hjelmslev che non sapevano andare in bicicletta, ma come facessero a rientrare alle proprie case non lo so, dice Fischer-Jørgensen. Tutti partecipavano alle discussioni che erano animate principalmente da Brøndal e Hjelmslev. Essi riuscivano a cogliere le prospettive generali nei contenuti più specifici pur avendo opinioni differenti, così la discussione toccava livelli molto alti. Assistere a queste discussioni era uno dei più squisiti piaceri intellettuali (cfr. Fischer-Jørgensen, 1989: 13-14).

Come abbiamo già sottolineato, Saussure era il punto di par-

tenza originario dei vari Circoli linguistici, dal suo messaggio fondamentale: *il linguaggio è un oggetto duplice*, proviene una epistemologia antiseparatista volta a coniugare l'anima formalista, orientata al sistema-lingua, con l'analisi fenomenologica orientata sul parlante, sul suo comportamento situato, sulla vaghezza, sull'ambiguità, e che dà peso alle connotazioni, alle percezioni, all'espressività, ai fattori extralinguistici. Una epistemologia linguistica saussuro-hjelmsleviana, o epistemologia glossematica, vista l'intimità teorica tra Saussure e Hjelmslev (cfr. Caputo, 2015, cap. 1): non «una teoria 'filosofica' o 'logica', priva di rapporti coi cosiddetti 'fatti linguistici' come a volte si asserisce, ma [...] una *teoria linguistica del linguaggio*» (Coseriu, 1971 [1954]: 141).

3. *L'Italia e la linguistica strutturale*

Il linguaggio e le lingue sono dunque visti nella loro materialità o semioticità, in una prospettiva “semiotico-linguistica” (una semiotica proveniente dalla linguistica) che è complementare a una prospettiva “linguistico-semiotica” (una linguistica che ha una espansione semiotica) per riprendere alcune definizioni che Tullio De Mauro (cfr.1996: VI) formula richiamando l'importanza di Vico. Questo richiamo, analogo a quello di Rossi-Landi (1988), ci immette nella tradizione italiana, ci riporta a Giovanni Vailati, Mario Calderoni, Graziadio Isaia Ascoli, Carlo Cattaneo, fino alla filologia e alla filosofia del linguaggio dell'Umanesimo.

In Italia la linguistica saussuro-hjelmsleviana funge da stimolo innovatore negli studi linguistici e nell'estetica in polemica con il Neoidealismo. Nel 1941 Benvenuto Terracini pubblica un articolo (“L'héritage de la méthode comparative”) proprio su *Acta Linguistica*, la rivista – ricordiamo – diretta da Brøndal e Hjelmslev.

In un contributo alla tavola rotonda del XXV Convegno dell'Associazione Italiana di Studi Semiotici: *La semiotica: 25 anni dopo. Tradizioni, esperienza, prospettive* (Torino, 30 ottobre-1° novembre 1997), Cesare Segre, a proposito dei suoi contatti con lo Strutturalismo, dichiarava che essi risalivano più o meno al 1948 quando, riportiamo le sue parole,

allievo di Terracini, cominciai a leggere soprattutto Saussure, Brøndal, e Hjelmslev. Devo dire che li leggevo in una prospettiva che non era, naturalmente, strutturalistica, ma comunque ben consapevole che questi autori rientravano in un modo di pensare completamente nuovo. [...] Un nuovo contatto con la linguistica strutturale avvenne [...] intorno al '63, soprattutto perché Giacomo De Benedetti mi chiese di tradurre (o di far tradurre) in italiano il *Cours de linguistique générale* di Saussure. A tale riguardo, devo fare atto di contrizione, perché per deformazione professionale, sapendo che Engler in Svizzera stava preparando l'edizione critica, dissi a De Benedetti: "Non è il caso di tradurre adesso l'opera, aspettiamo che esca l'edizione critica". Così questa priorità, che avrei potuto avere, e anche questo impatto immediato sulla cultura italiana, non li ho avuti. Fu fatta la traduzione di un'altra opera molto interessante, sempre di ambito strutturalistico, come *Linguistique générale et linguistique française* di Bally⁸, ma evidentemente non era un'opera così significativa.

Mi mangiai poi entrambe le mani quando, uscita l'edizione italiana – ottima – di De Mauro⁹, mi accorsi che il testo che lui dava era esattamente il testo che noi tutti conoscevamo, perché l'edizione critica di Engler era consistita nello stampare tutti i quaderni da cui Bally e i suoi collaboratori hanno ricostruito il *Cours de linguistique générale* e non nella redazione di un nuovo testo; perciò avrei potuto benissimo fare anch'io la stessa cosa, anche se magari meno bene (in Bertetti, 1999: 205-206).

Molto interessanti sono inoltre le dichiarazioni successive di Segre:

in quegli anni il mio contatto con lo strutturalismo fu prodotto, almeno in un primo tempo, proprio da Giacomo De Benedetti, che nel '62 mi invitò a fare quel questionario¹⁰, e mi mise in contatto con Roland Barthes, con Lévi-Strauss e con i maggiori strutturalisti dell'epoca. Mi accorsi subito che una cosa era lo strutturalismo come l'avevo studiato io nei testi originali, e una cosa era questo strutturalismo più brillante e impegnato in lotte militanti, ma anche molto più superficiale (ivi: 206).

E tuttavia, rapporti con i linguisti praguesi e danesi, conoscenza dei loro scritti si hanno in Italia sin dagli anni '30 del secolo scorso. Giulia Porru, ad esempio, «fu in diretto contatto con Trubeckoj e partecipò anche per un periodo ai lavori del Circolo Linguistico di Praga; poco prima della guerra aveva scritto, su sugge-

⁸ Milano, Il Saggiatore, 1963.

⁹ Della vicenda di questa sua traduzione De Mauro parla in una intervista recente (cfr. De Mauro, 2014).

¹⁰ *Strutturalismo e critica*, Il Saggiatore, Milano 1965, nuova ediz. 1985.

rimento dello stesso Trubeckoj, un saggio sulla fonologia dell'italiano [“Anmerkungen über die Phonologie des Italienischen”, *Travaux du Cercle Linguistique de Prague*, 8, 1939: 187-208]» (Benincà, 1994: 611).

E ancora: Piero Meriggi nel 1937 pubblica sulla rivista tedesca *Die Indogermanischen Forschung* una recensione alla prima parte della *Categoria dei casi* di Hjelmslev.

Aldo L. Prodocimi nel “Ricordo di Louis Hjelmslev” pubblicato nel n. 1 (1966) di *Lingua e Stile* (pp. 107-116)¹¹ accenna ad alcuni legami di Hjelmslev con l'Italia, risalenti agli anni '30 attraverso la rivista *Studi Baltici* (alle lingue baltiche il danese aveva dedicato i suoi primi lavori e la tesi di dottorato nel 1932), ipotizzando che alla base dello spazio dato alla sostanza nella *Stratificazione del linguaggio* (1954b), in *Per una semantica strutturale* (1957), *Animato e inanimato* (1956) ci sia l'influenza della «nozione di individualità storico-sociale nei fatti semantici, che potreb[be] essere di origine italiana [...] naturalmente inserita in una visione strutturale» (ivi: 113, nota 7).

Nel n. 3 (1966) ancora di *Lingua e Stile* (pp. 420-421) Luigi Rossiello pubblica una scheda della traduzione francese de *Il linguaggio* di Hjelmslev¹², uscita proprio nel 1966 con prefazione di Greimas, dove sostiene che

Con quest'opera si può definitivamente considerare superata la distanza polemica che finora ha separato lo strutturalismo dal tradizionale metodo storico: in essa sono tracciate delle sicure prospettive di lavoro futuro in cui la ricerca storico-genetica e la definizione tipologico-strutturale trovano un'integrazione a un più alto livello di consapevolezza e di maturità scientifica¹³.

E nella sua introduzione all'edizione italiana Lepschy (1970: XIII-XIV) scrive che quest'opera

costituisce uno dei tentativi più coraggiosi di interpretare i dati della grammatica storica tradizionale in base a una concezione linguistica moderna

¹¹ Il testo riproduce la commemorazione tenuta dallo stesso Prodocimi al Circolo Linguistico Fiorentino il 2 luglio 1965, a poco più di un mese dalla morte, 30 maggio 1965, del linguista danese.

¹² Opera contemporanea dei *Fondamenti della teoria del linguaggio* (1943) ma pubblicata solo nel 1963.

¹³ Da questo testo hjelmsleviano muoverà la ricerca di Francesco Antinucci (1977).

(la glossematica), fornendo alla nozione dei rapporti genetici fra le lingue, che era una delle maggiori conquiste della linguistica storica tradizionale, un adeguato fondamento teorico (pp. XIII-XIV).

Tristano Bolelli (1971: 52) aggiunge che si tratta dello scritto hjelmsleviano «in cui la linguistica storica riappare in primo piano nei suoi rapporti con la linguistica generale con particolare riferimento alla tipologia. E sulla linguistica storica si sa che egli [Hjelmslev] teneva corsi nel suo insegnamento universitario».

Il 14 settembre 1937, nella già citata prolusione tenuta all'Università di Copenaghen, Hjelmslev espone il suo progetto di ricerca che non è «di mera continuazione ma di rinnovamento» (Hjelmslev, 1937, trad. it.: 40).

Non c'è contraddizione – è la sua tesi – nel fatto che le lezioni di linguistica generale siano tenute dal professore di linguistica comparata. Qualunque linguistica è, in virtù del suo metodo, linguistica comparata. [...] È [...] solo attraverso la comparazione che le connessioni o relazioni fra le lingue possono essere tracciate qualunque sia il carattere di queste connessioni o relazioni (*ibid.*).

La comparazione è importante sia che si tratti di provare l'esistenza di parentele linguistiche dovute ad una comune origine, sia che si tratti di somiglianze «dovute ad una influenza fra le lingue nell'ambito della stessa cultura», o di somiglianze «dovute a generali possibilità o tendenze generali della natura della lingua e dell'uomo, possibilità che senza nessuna connessione genetica possono manifestare se stesse in campi largamente diversi e così caratterizzare due lingue che sono classificate come appartenenti allo stesso tipo» (ivi: 41). Pertanto – dice Hjelmslev – «La linguistica non è pensabile senza comparazione e l'espressione "linguistica comparata" è infatti una tautologia» (*ibid.*).

Per tutto l'Ottocento la linguistica si concentra sulla parentela genetica, sulle somiglianze esterne: «la linguistica comparata si confonde con la genealogia linguistica», privilegiando la diacronia a discapito della sincronia. «Ciò nonostante – sostiene ancora Hjelmslev – la linguistica comparata non aveva mai smesso di essere *generale*» (ivi: 42). Saussure «formulò chiaramente il contrasto tra sincronia e diacronia affermando che il posto della sincronia era accanto alla diacronia, e perfino al di sopra di essa, perché un cambiamento linguistico può essere riconosciuto con precisione

solo attraverso una comparazione di due successivi stati linguistici» (ivi: 43-44). Ma la differenza posta da Saussure «divenne uno scisma» (ivi: 44), o meglio una indifferenza. Hjelmslev allora auspica una connessione fra sincronia e diacronia, mostrando che «i mutamenti della lingua non sono solo dovuti a tendenze limitate ad una data popolazione, ma anche a predisposizioni al mutamento insite nel sistema stesso della lingua», solo così «la linguistica comparata sarà riuscita a fornire una spiegazione linguistica generale [...]. *Le lezioni che oggi iniziano costituiscono una preparazione a questo*» (*ibid.*; cors. ns.). Questa, dunque, la posizione di Hjelmslev: *una linguistica generale comparata*.

Molti linguisti italiani, anche se non tutti¹⁴, sembra si muovano in questa prospettiva che vede la compatibilità dell'approccio storico col nuovo modello teorico, rivendicando il ruolo imprescindibile della semantica, o l'ineludibile momento ermeneutico del lavoro del linguista, e, come è noto, il primo a parlare di "critica semantica" è stato Antonino Pagliaro¹⁵.

Ad utilizzare ampiamente Saussure, per suggerimento di Pagliaro¹⁶, è stato Giuseppe Cocchiara¹⁷ nel suo *Linguaggio del gesto* (1932), testimonia Antonino Buttitta, «il primo studio di quella che oggi noi chiamiamo "semiotica della cultura"» (in Bertetti, 1999: 209).

È su questo *humus* intellettuale che si sviluppano la linguistica e la semiotica in Italia con l'apporto altrettanto fondamentale dell'estetica.

Non si può infatti ignorare che la linguistica saussuro-hjelmsle-

¹⁴ Per Carlo Tagliavini (1970 [1963]: 17), ad esempio, «La linguistica strutturale può avere il suo posto onorevole accanto alla linguistica storica, ma non deve assolutamente prenderne il posto». Essa può «essere utilizzata per ricerche di linguistica storica e può, quando non sia utilizzata come l'unica linguistica possibile, portare un contributo interessante alla glottologia» (ivi: 323). Quindi la linguistica strutturale a supporto della linguistica storica, ma le due linguistiche restano separate, mentre per Hjelmslev – come si è visto – devono intrecciarsi.

¹⁵ Negli anni '80 in Francia François Rastier parlerà di "semantica interpretativa".

¹⁶ In un contesto che dopo Ascoli (1829-1907) vede le ricerche linguistiche entrare in una lunga fase di stagnazione e la mancanza della linguistica teorica e generale, Pagliaro in controtendenza si interessa molto di filosofia e teoria del linguaggio su posizioni lontane dal Neorealismo (cfr. De Mauro in Raynaud, 2012: 2).

¹⁷ Folclorista ed etnologo italiano (1904-1965), insegnò tradizioni popolari a Palermo.

viana non è stata pienamente utilizzata nell'ambito degli studi strettamente linguistici a causa dell'egemonia del paradigma chomskyano, mentre ad essa guarda con maggiore e proficuo interesse proprio l'estetica. In questa operazione – siamo negli anni '60-'70 del Novecento – si distinguono Galvano Della Volpe, che legge il *Corso* di Saussure e alcuni testi di Hjelmslev ancor prima della loro traduzione in italiano, utilizzandoli in funzione anticrociana e antiromantica (cfr. Della Volpe, 1976 [1960]), ed Emilio Garroni, molto più concentrato sulla lettura dei *Prolegomena* e de *La stratification du langage* di Hjelmslev, senza dimenticare Umberto Eco anch'egli proveniente dall'estetica¹⁸.

4. Semiodialettologia

Della ricerca linguistica italiana, inoltre, non va dimenticato il filone dialettologico. È noto che Saussure è molto attento a questa dimensione dei fenomeni linguistici, come nella parte quarta del *Corso* edito da Bally e Secheyne e ancor prima nella terza prolusione ginevrina del 1891: «ogni idioma che si può citare non è generalmente che *una delle molteplici forme* geografiche sotto le quali si presenta la stessa parlata in una regione non minuscola. Dovunque constatiamo il frazionamento dialettale» (Saussure, 1891, trad. it.: 115). E nel *Corso* (trad. it.: 245): «tanti sono i dialetti quanti sono i luoghi». Ciò significa che le identità linguistiche non sono che costruzioni dei linguisti e rappresentazioni politiche, che non esistono come se fossero delle cose. Ci sono soltanto delle varietà e fenomeni di imprevedibili ibridazioni e transizioni legati al tempo, al territorio, agli usi e costumi delle popolazioni, ai bisogni comunicativi e vitali.

In un suo contributo dal titolo molto significativo, *Saussure in cammino*, Tullio De Mauro (2007: 19) scrive che per il maestro di

¹⁸ Per un approfondimento si veda Caputo, 2013b e ivi *Della Volpe lettore di Hjelmslev*. Quanto a Eco ci piace riportare il modo in cui egli venne in possesso del *Corso* di Saussure attraverso le sue stesse parole: «La mia copia del *Cours de linguistique générale* l'ho rubata, nel senso che l'ho presa in prestito e poi non l'ho più restituita. E sapete dove? Alla Rai, al Centro di Fonologia Musicale, che negli anni Cinquanta era diretto da Berio e Maderna, dove passavano Boulez e altri musicisti importanti, e dove ho visto e non rubato – perché all'epoca non mi interessava – la *Fonologia* di Trubeckoj. E questo perché essi lavoravano sulla *voce*» (in Bertetti, 1999: 214-215).

Ginevra «dall’inizio delle sue riflessioni teoriche documentate, un problema dominante è conciliare *continuità* e *trasformazione* della lingua. Il problema, certamente, ha una portata filosofica e semiotica generale».

L’epistemologia saussuro-hjelmsleviana, si è visto, consente di comprendere il nesso tra contingente e necessario, variabile e costante, forma e sostanza: non solo comprende e descrive le lingue o le semiotiche verbali e non verbali ma anche le funzioni che esse contraggono con le condizioni più ampie, extra e prelinguistiche, della loro esistenza e con le loro varie modalità di vita e trasformazione. Si apre, inoltre, una prospettiva di mutualità o interdipendenza fra una semiolinguistica “maggiore”, o dominante e normalizzata, e una semiolinguistica “minore”, tendente a deviare dalla norma ponendola in divenire o in continua variazione, una minorità non necessariamente legata all’esistenza di una minoranza linguistica: nel caso del dialetto ciò non ha nulla a che vedere col suo recupero, spesso regressivo e reazionario, fortemente identitario, come idioma originario. Ogni lingua, o semiotica, “maggiore” è lavorata, corrosa, trasfigurata da variazioni continue provocate dalle sue minoranze che la aprono alla minorità facendola vivere¹⁹.

I dialetti – come abbiamo già avuto modo di osservare (cfr. Caputo, 2013a: 11) – “sensificano” le parole, le “sanno” nell’accezione di un sapere non astratto e non intellettualistico ma concreto e corporeo: essi sono immessi nella materialità del senso.

Ad esempio, come ancora registrano le ricerche più recenti, l’avverbio di spazio *fuori*, in dialetto salentino ha la forma *fore/fori*, indicando la “campagna”, e la forma preposizionale *de fore/ḍḍa fore* (cfr. Rohlfs, 1976; Mancarella, Parlangeḷi, Salamac, 2011). «In altri termini, in salentino *fore* copre due categorie grammaticali: il sostantivo ‘campagna’ e la preposizione, ma non l’avverbio [o meglio: «là dove l’italiano ha un avverbio, il dialetto ha sintagmi preposizionali»]. Ed inoltre, mentre l’italiano ammette la denominazione di un luogo in astratto, il dialetto, per la differente organizzazione semantica dello spazio rispetto all’italiano, si avvale di specificatori che mirano a situare la scena in uno spazio non più fittizio, immaginario, ma reale» (Miglietta, 2014: 672-673). Si tratta

¹⁹ “Maggiore” e “minore” sono qui intesi nel senso di Deleuze e Guattari, 1980, trad. it.: 159-164.

dei riflessi della «grammatica di un idioma che fonda le sue basi su una semantica spaziale che non conosce la denominazione astratta dei luoghi, ma genera descrizioni di luoghi con specificatori che hanno come *origo* sempre il punto di vista e il contesto situazionale del parlante» (ivi: 673).

I dialetti pongono in primo piano la materialità del parlare o la *dialettalità della semiosi*, quella “minorità” di cui si diceva che corrode il tessuto della norma e del potere linguistico e lega il parlare e il comunicare all’esistenza: un fenomeno di mescolanze, di intrecci, di reinvenzioni delle forme semiolinguistiche che pone al tempo stesso la questione semiotica del dialetto. È in questa direzione che oggi sembra andare la *dialettologia* quando è intesa come «studio delle parlate vive, essenzialmente riservate alla comunicazione verbale orale» (Grassi, Sobrero, Telmon, 2012 [1997]: 33); in breve: *studio della dialettalità*. Si tratta di andare oltre la registrazione dizionariale che può essere più meno adeguata alle conoscenze lessicali e grammaticali dei parlanti. In un dizionario si trovano “più” parole di quelle che un parlante nativo possiede ma in esso c’è anche “di meno” di quel che lo stesso parlante nativo “sa” sul lessico della sua lingua. Ritorniamo a quel *sapere* sensoriale, estetico di cui si parlava poco sopra, a un’affezione alle caratteristiche ritmiche e intonative della lingua parlata, che viene prima della consapevolezza dello stesso parlante²⁰. Prevale la dimensione pragmatica del dialetto che non viene identificato

con la sua specifica configurazione storico-genealogica o strutturale, ovvero in quanto varietà ‘distinta’ rispetto alla lingua o ad altri dialetti. Esso deve anche venire di volta in volta attualizzato in rapporto alle valutazioni che ne danno e agli usi che ne fanno i parlanti nelle singole situazioni comunicative (ivi: 31).

E ancora – scrivono Grassi, Sobrero e Telmon –

Rispetto al comparatista, il dialettologo gode [...] dell’enorme vantaggio di poter osservare dal vivo i fenomeni linguistici e l’effettivo comportamento dei parlanti²¹. Per questo motivo, le sue conclusioni hanno avuto spesso valore

²⁰ Descrivere il senso intuitivo, l’«appréciation sociale» che costituisce la sostanza semiotica per eccellenza è «il primo dovere del linguista» (Hjelmslev, 1954b, trad. it.: 231-232).

²¹ E osservare che «certe condizioni d’uso dei dialetti possono riscontrarsi altrove, anche a grandi distanze» (ivi: VII).

generale e hanno contribuito in più di un caso a verificare la validità dei presupposti da cui muovevano la grammatica comparata e la linguistica generale (ivi: 65).

Dialettologia e linguistica – se è ammissibile ancora fare questa distinzione, vista la crisi della tradizionale idea di dialetto definita per semplice antinomia all’idea di lingua – risultano profondamente intrecciate: lo studio dei dialetti come funzionale allo sviluppo e alla verifica di una teoria linguistica. Ciò vuol dire, per altro verso, un recupero del livello dell’enunciazione che rinvia sempre al di là dei valori della lingua stessa, la quale non esiste in sé e per sé, ma, nelle parole di De Mauro (2014: 38), come «*un traguardo cui convergono o possono convergere in modo mutevole, contraddittorio i parlanti*. La lingua è la sedimentazione idealizzata o idealizzabile di bisogni espressivi che animano le parole e l’esprimersi degli esseri umani concreti».

Dialetto e dialettalità *ri-guardano* la semiotica sono coinvolti nella sua problematica, ma anche la dialettologia è spinta a *ri-guardare* il suo oggetto, a ri-pensarlo, e il *ri-guardo* conduce a un *ri-orientamento* o a *una re-visione*. E qui – riprendendo un punto già focalizzato in altra sede (cfr. Caputo, 2013a) – torniamo alla tradizione della ricerca linguistica italiana, a quanto è conseguito dallo sviluppo di metodi e strumenti nello studio del dialetto all’interno del repertorio linguistico italiano e nella parlata reale: lo specifico dialettologico non sta «nel *contenuto* ma nell’*epistemologia*» il che porta «in primo piano quello che a prima vista appare come un paradosso terminologico: la dialettologia moderna, in realtà, è indifferente alla forma ‘dialetto’» (Sobrero, 2012b [2007]: 152). L’obiettivo è quello di «una Teoria Unificata della lingua e degli usi della lingua» (ivi: 153), che possa superare la «deriva atomistica degli approcci all’analisi dialettologica» (ivi: 154). A tale scopo è auspicabile coniugare il formalismo, ovvero l’attenzione al sistema-lingua, con il funzionalismo, ovvero l’analisi fenomenologica orientata sul parlante in carne ed ossa, sulla *vivência* della lingua o sulla parola vissuta (cfr. Sobrero, 2012a [2006]: 174). Per Alberto Sobrero si tratta di superare «la Grande Frammentazione» prodottasi in Italia negli anni ’60, quando a disputarsi il campo delle teorie linguistiche c’erano «lo storicismo (ravvivato [...] dalla recente matrice idealistica) e lo strutturalismo (di origine saussuriana ma diffuso [...] per via anglosassone)».

Lo strutturalismo «di origine saussuriana», invero, è una critica *ante litteram* alla «Grande Frammentazione». Alla luce dell'*esprit* epistemologico saussuro-hjelmsleviano una «Teoria Unificata della lingua e degli usi della lingua» è la *Teoria dei segni* o *Semiotica* elaborata a partire dalle lingue riconosciute come formazioni storico-culturali e non come categorie universali, acroniche, della mente umana. Un approccio che anche a livello pragmatico presuppone la funzione primaria del comunicare, dell'accrescere la condivisione dell'esperienza: l'obiettivo non è il riferimento a stati di cose e la vaghezza è una componente fisiologica del linguaggio non un deficit da eliminare o la cui incidenza deve essere ridotta al minimo, limitando l'estensione della denotazione, poiché l'obiettivo di ogni atto linguistico (o semiotico) è la condivisione di senso da parte di chi vi partecipa.

La langue, ou le système sémiologique quel qu'il soit, n'est pas le vaisseau qui se trouve au chantier, mais le vaisseau qui est livré à la mer. Depuis l'instant où il a touché la mer, c'est vainement qu'on penserait pouvoir dire sa course sous prétexte qu'on saurait exactement les charpentes dont il se compose, sa construction intérieure selon un plan (Saussure, 2002: 289).

Dopo lo strutturalismo scaduto nell'ontologizzazione delle strutture, acriticamente fatto risalire a Saussure, e dopo Chomsky, lo strutturalismo saussuro-hjelmsleviano.

Riferimenti bibliografici

- Amacker, R. - Forel, C.A. - Feyba-Reber, A.M.
1997, «*Les Cahiers Ferdinand de Saussure* des origine à nos jours», in *Cahiers Ferdinand de Saussure*, 50, pp. 341-354.
- Antinucci, F.
1977, *Fondamenti di una teoria tipologica del linguaggio*, Bologna, il Mulino.
- Arrivé, M. - Ablali, D.
2001, «Hjelmslev et Martinet: correspondance, traduction, problèmes théoriques», in *La linguistique*, 1/37, pp. 33-58; doi: 10.3917/ling.371.0033.
- Benincà, P.
1994, «Linguistica e dialettologia italiana», in Lepschy, 1994, pp. 525-644.
- Bertetti, P. (a cura di)
1999, *La semiotica: venticinque anni dopo*, Alessandria, Edizioni dell'Orso.

- Bolelli, T.
1971, *Linguistica generale, strutturalismo, linguistica storica*, Pisa, Nistri Lischi.
- Brøndal, V.
1939, «Linguistique structurale», in *Acta Linguistica*, 1, pp. 2-10.
- Caputo, C.
2010, *Hjelmslev e la semiotica*, Roma, Carocci.
2012a, «Glossematics Semiotics», in Caputo, 2012b, pp. 57-72.
2012b (a cura di), *L'albero e la rete. Ricognizione dello Strutturalismo. Versus 115*, Milano, Bompiani.
2013a, «Dialettologia e semiotica», in *Rivista Italiana di Dialettologia*, 37, pp. 7-20.
2013b, *Emilio Garroni e i fondamenti della semiotica*, Milano-Udine, Mimesis.
2015, *Tra Saussure e Hjelmslev. Ricerche di semiotica glossematica*, Roma, Carocci.
- Caputo, C. - Galassi, R. (a cura di)
1985, *Louis Hjelmslev. Linguistica, semiotica, epistemologia. Il Protagora 7/8*, Lecce.
- Coseriu, E.
1971 [1954], «Forma e sostanza nei suoni del linguaggio», in Coseriu, 1971, pp. 105-202.
1971, *Teoria del linguaggio e linguistica generale*, Bari, Laterza.
- Cugno, F. et alii [Mantovani, L. - Rivoira, M. - Specchia, M.S.] (a cura di)
2014, *Studi linguistici in onore di Lorenzo Massobrio*, Torino, Istituto dell'Atlante Linguistico Italiano.
- Deleuze, G. - Guattari, F.
1980, *Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie*, Paris, Minuit (trad. it. di G. Passerone, *Millepiani. Capitalismo e schizofrenia*, Roma, Cooper & Castelvecchi, 2003).
- Della Volpe, G.
1976 [1960], *Critica del gusto*, Milano, Feltrinelli, 4^a ed.
- De Mauro, T.
1996, *Presentazione* della trad. it. di Trabant, 1994, pp. V-VII.
2007, «Saussure in cammino», in Elia, De Palo, 2007, pp. 19-32.
2014, «L'instabile equilibrio della lingua» (intervista), in Raparelli, 2014, pp. 33-39.
- Elia, A. - De Palo, M. (a cura di)
2007, *La lezione di Saussure. Saggi di epistemologia linguistica*, Roma, Carocci.
- Fadda, E.
2006, *Lingua e mente sociale*, Acireale-Roma, Bonanno.
- Fischer-Jørgensen, E.
1989, «L'enseignement de Brøndal et son rôle dans le Cercle Linguistique de Copenhague. Souvenirs personnels», in *Travaux du Cercle Linguistique de Copenhague*, XXII, pp. 9-14.

- Graffi, G.
2010, *Due secoli di pensiero linguistico. Dai primi dell'Ottocento a oggi*, Roma, Carocci.
- Grassi, C. - Sobrero, A.A. - Telmon, T.
2012 [1997], *Fondamenti di dialettologia italiana*, Roma-Bari, Laterza.
- Herzfeld, M. - Melazzo, L. (eds.)
1988, *Semiotic Theory and Practice. Proceeding of the Third International Congress of the IASS, Palermo, 1984*, Berlin-New York-Amsterdam, Mouton de Gruyter.
- Hjelmslev, L.
1933, «Structure générale des corrélations linguistiques», articolo pubblicato per la prima volta in *Travaux du Cercle Linguistique de Copenhague*, XIV, 1973, pp. 57-98; trad. it. «Struttura generale delle correlazioni linguistiche», in Hjelmslev, 1991, pp. 43-88.
1935, «La catégorie des cas. Étude de grammaire générale», première partie, *Acta Jutlandica*, VII, 1, pp. I-XII e 1-184; trad. it. *La categoria dei casi. Studio di grammatica generale*, a cura di R. Galassi, Lecce, Argo, 1999.
1937, *Indledning til sprogvidenskaben*, Munksgaard, Copenhague; trad. it. «Introduzione alla linguistica», in Hjelmslev, 1988, pp. 34-44.
1942, «Vilhelm Thomsen», in *Gads danske Magazin*, pp. 136-147, trad. it. «Vilhelm Thomsen», in Hjelmslev, 1988, pp. 45-56.
1945, «Otto Jespersen», in *Acta Linguistica*, 3, pp. 119-139, trad. it. «Otto Jespersen», in Hjelmslev, 1988, pp. 57-72.
1951, «Commentaires sur la vie et l'œuvre de Rasmus Rask», *Conférences de l'Institut de linguistique de l'Université de Paris X*, pp. 143-157; trad. it. «Osservazioni sulla vita e l'opera di Rasmus Rask», in Hjelmslev, 1988, pp. 73-88.
1954a, «Holger Pedersen», in *Festschrift udgivet af Københavns Universitet*, pp. 95-106; trad. it. «Holger Pedersen», in Hjelmslev, 1988, pp. 89-100.
1954b, «La stratification du langage», in *Word*, 10, pp. 163-188; trad. it. «La stratificazione del linguaggio», in Hjelmslev, 1988, pp. 213-246.
1956, «Animé et inanimé, personnel et non-personnel», in *Travaux de l'Institut de linguistique*, I, pp. 155-199; trad. it. «Animato e inanimato, personale e non-personale», in Hjelmslev, 1988, pp. 276-317.
1957, «Pour une sémantique structurale», in *Reports for the Eighth International Congress of Linguists* sul tema «Dans quelle mesure les significations des mots peuvent être considérées comme formant une structure?», Oslo, 5-9 agosto; pubblicato negli «Atti» dello stesso Congresso alle pp. 636-654, Oslo 1958; trad. it. «Per una semantica strutturale», in Hjelmslev, 1988, pp. 318-335.
1963, *Sproget. En introduktion*, Charlottenlund, The Nature Method Center; trad. it. di A. Debenedetti Woolf, *Il linguaggio*, Torino, Einaudi, 1970.
1985a [1946], «Lettera a Martinet», pubblicata da M. Arrivé in *Linx. Bulletin du Centre de recherches linguistiques de l'Université de Paris X - Nanterre*, 6, 1982, pp. 77-93, col titolo «Hjelmslev lecteur de Martinet lecteur de Hjelmslev», ora anche in Hjelmslev, 1985b, pp. 195-207.

- 1985b, *Nouveaux essais*, F. Rastier (éd.), Paris, Puf.
- 1988, *Saggi linguistici*, a cura di R. Galassi, Milano, Unicopli, vol. I.
- 1991, *Saggi linguistici*, a cura di R. Galassi, Milano, Unicopli, vol. II.
- Krefeld, T. (a cura di)
- 2006, *Modellando lo spazio in prospettiva linguistica*, Frankfurt am Main, Peter Lang.
- Lepschy, G.C.
- 1970, *Introduzione alla traduzione italiana di Hjelmslev*, 1963, pp. VII-XVIII.
- 1994 (a cura di), *Storia della linguistica*, Bologna, il Mulino, vol. III.
- Mancarella, p. G.B. - Parlangèli, P. - Salamac, P.
- 2011, *Dizionario dialettale salentino*, Lecce, Edizioni Grifo.
- Martinet, A.
- 1946, «Au sujet des *Fondements de la théorie linguistique* de Louis Hjelmslev», in *Bulletin de la Société de Linguistique de Paris*, t. 42, I, pp. 19-42, ora anche in Hjelmslev, 1985b, pp. 175-194, da cui citiamo.
- 1985, «Contribution à l'histoire des *Prolégomenes* de Louis Hjelmslev», in Caputo, Galassi, 1985, pp. 16-19.
- Miglietta, A. (a cura di)
- 2012, *Varietà e variazioni: prospettive sull'italiano. In onore di Alberto A. Sobrero*, Galatina, Congedo.
- Miglietta, A.
- 2014, «Sulla categorizzazione lessicale spazio-temporale in Salento», in *Cugno et alii*, 2014, pp. 667-680.
- Ponzio, A.
- 1988, *Rossi-Landi e la filosofia del linguaggio*, Bari, Adriatica.
- Raimondi, G. - Revelli, L. (a cura di)
- 2007, *La dialectologie aujourd'hui*, Alessandria, Edizioni dell'Orso.
- Raparelli, F. (a cura di)
- 2014, *Istituzione e differenza. Attualità di Ferdinand de Saussure*, Milano-Udine, Mimesis.
- Raynaud, S.
- 1990, *Il Circolo Linguistico di Praga (1926-1939)*, Milano, Vita e Pensiero.
- 2012, «La philosophie du langage en Italie face aux sciences du langage et aux études textuelles», *Les dossiers de HEL: la disciplinarisation des savoirs linguistiques* [supplement électronique à la revue *Histoire Epistémologie Langage*, 5] SHESL, Paris; <http://htl.linguist.univ-paris-diderot.fr/num5/num5.html>.
- Rohlf, G.
- 1976, *Vocabolario dei dialetti salentini*, Galatina, Congedo.
- Rossi-Landi, F.
- 1988, *A Fragment in the History of Italian Semiotics*, in Herzfeld, Melazzo, 1988; trad. it. in Ponzio, 1988, pp. 243-261.

Saussure, F.

1891, *Première, Deuxième, Troisième Conférence à l'Université de Genève*, in Id., 2002, pp. 143-172; trad. it. *Prima, Seconda, Terza Prolusione*, in Fadda, 2006, pp. 85-121.

2002, *Écrits de linguistique générale*, S. Bouquet et R. Engler (éds.), Paris, Gallimard.

Sobrero, A.A.

2012a [2006], «La crisi della geografia linguistica al tempo del mistilinguismo, dell'intercultura, della globalizzazione», in Krefeld, 2006, pp. 11-18.

2012b [2007], «Guardando lontano», in Raimondi, Revelli, 2007, pp. 55-60; ora in Miglietta, 2012, pp. 151-159.

Tagliavini, C.

1970 [1963], *Panorama di storia della linguistica*, Bologna, Patron.

Trabant, J.

1994, *Neue Wissenschaft von alten Zeichenpp. Vicos Sematologie*, Frankfurt am Main, Suhrkamp; trad. it. di D. Di Cesare, *La scienza nuova dei segni antichi. La sematologia di Vico*, Roma-Bari, Laterza, 1996.

3. Schedario/Recensioni

Recensione a Antonino Pennisi, *L'errore di Platone. Biopolitica, linguaggio e diritti civili in tempo di crisi*, Bologna, Il Mulino, 2014.

Con *L'errore di Platone* (EP), Antonino Pennisi prosegue la riflessione avviata ne *Il prezzo del linguaggio* (PL) saggio del 2010 scritto con Alessandra Falzone. L'orientamento teorico è lo stesso: il «naturalismo radicale» (PL: 23), convergenza di scienza cognitiva e neuroscienze con biologia evuzionistica ed etologia comparata. La proposta è di analizzare le basi naturali sia dei processi cognitivi sia della cultura, in particolare quella umana, «seconda natura» dell'uomo. Per chiarire questo approccio, conviene riprendere le due tesi centrali di PL, dalle quali muovono le riflessioni in EP sui due errori di Platone e sul linguaggio e i suoi effetti.

La prima tesi di PL sostiene che il linguaggio è attività specie-specifica dell'uomo, risultato evolutivo di ricablaggi neuro-fisiologici che hanno interessato soprattutto l'area di Broca (PL: 144). Questi processi di rifunzionalizzazione sono casi di *exaptation*, termine coniato da Stephen Gould e Elisabeth Vrba per indicare il riadattamento di organi a funzioni inedite. Considerare il linguaggio risultato casuale di processi evolutivi in cui si è imbattuto l'uomo non significa negare ad altre specie animali la capacità comunicativa. Ciò che appare specifico dell'uomo è il ruolo cognitivo del linguaggio. Vi si può collegare il primo errore di Platone: alla concezione strumentale del linguaggio, che Platone esplora nel *Cratilo*, Pennisi (EP: 179) oppone la lettura della teoria aristotelica del linguaggio proposta da Franco Lo Piparo (2003): il linguaggio è attività biologica che rende specifiche tutte le attività cognitive che l'uomo condivide con gli animali non umani (percezione, memoria, immaginazione ecc.). Per l'uomo parlare è come respirare. Studi sperimentali, come quelli di Elizabeth Spelke, mostrano che i bambini prima dei due anni hanno capacità cognitive analoghe a quelle di altri animali, ma dopo i due anni acquisiscono abilità specifiche, collegate alla facoltà di linguaggio (cfr. EP: 179).

La seconda tesi di PL muove da un assunto biologico: la specie umana è, tra le specie animali, la più euritopica, a basso tasso di specializzazione ecologica e ad alto tasso di diffusione geografica. La popolazione umana è cresciuta oltrepasando qualsiasi barriera od ostacolo naturale (oceani, alte catene montuose ecc.). La dinamica evolutiva dell'uomo sfugge ai vincoli biologici. L'evoluzione culturale corre molto più veloce dell'evoluzione naturale. Si può parlare di «anomalia ecologica» dell'uomo (PL: 20). L'uomo paga il prezzo di tale anomalia, in particolare della coazione al linguaggio: è costretto alla «elaborazione di una gigantesca massa di espliciti contenuti rappresentazionali in cui i conspecifici devono riconoscersi» e alla «insopprimibile conflittualità che scaturisce da queste opinioni e credenze imposte dalla mediazione simbolica del linguaggio» (PL: 310). Tutto ciò genera fenomeni di *pseudo-speciazione*. Questo termine, coniato da Erik Erikson e ripreso da Konrad Lorenz, definisce le forti differenziazioni intraspecifiche, non riconducibili al bagaglio genetico ma effetto di identità di gruppo costruite secondo la logica *Interno VS Esterno*: i membri di un gruppo reputano i membri di un altro gruppo come di specie diversa. La pseudo-speciazione non è specifica dell'uomo, essendo stata osservata presso gruppi di primati; ma nell'uomo si presenta in modo più intenso. La peggiore conseguenza è l'esercizio di comportamenti aggressivi. Da qui, il secondo errore di Platone: alla visione delle classi sociali come *èidos*, specie, che Platone propone nella *Repubblica*, Pennisi (EP 12, 20) oppone la concezione aristotelica dell'uomo come animale politico, il cui tratto peculiare è la facoltà di linguaggio.

L'eccesso di pseudo-speciazione è uno dei principali effetti negativi del linguaggio. Lo si nota esaminando la questione demografica. Si tratta del più urgente problema biopolitico, laddove questo termine è da intendersi non in senso foucaultiano, ma come approccio biologico a questioni politiche, analisi dei vincoli strutturali della natura umana (EP: 33). Con questo approccio, PL (cfr. tab. 4.1 e fig. 5.4) sottolinea la brevità della storia naturale degli ominidi, in particolare del *sapiens*, in rapporto a quella di altre specie animali. In questo già breve arco di tempo, nei soli ultimi settant'anni si è verificata un'esplosiva crescita della popolazione umana (EP: fig. 2.1 e fig. 6.1). A questo dato bisogna aggiungere l'espansione geografica e una seconda anomalia ecologica: l'elevato numero di

anziani non autosufficienti, peculiarità della specie umana (EP: fig. 2.9.). Per contrastare questi fenomeni sarebbe vitale una ridistribuzione spaziale di giovinezza e vecchiaia (cfr. EP: fig. 6.6 e 6.7). Ma divergenze culturali e linguistiche, oltre che sociali ed economiche, ostacolano l'attuarsi spontaneo di processi migratori.

Ne *Gli otto peccati capitali della nostra civiltà*, Lorenz ha posto la sovrappopolazione quale prima possibile causa del declino dell'uomo. Tuttavia il linguaggio, con l'effetto di pseudo-speciazione, rimanda a un esempio descritto nella terza causa, la competizione tra gli uomini: lo sviluppo delle penne del fagiano maschio, per eccesso di competizione sessuale, rende più difficile a questo animale la fuga in volo dai predatori (Lorenz, 1974: 43-4). Come l'esagerato sviluppo delle penne del fagiano, si potrebbe ipotizzare che l'eccesso di linguaggio sia una sorta di anomalia biologica della natura umana, e possibile causa del suo declino (PL: 151). Ma il linguaggio non è, come le penne del fagiano, il frutto di un'eccessiva competizione intraspecifica, bensì condizione sia delle attività cognitive sia della complessa socialità umana. Citando Benveniste, Pennisi (EP: 177) evidenzia che il proiettare se stessi in rapporto a un altro sul piano del linguaggio, un «io» rispetto a un «tu», è un fatto esclusivamente umano, che afferma l'esistenza di un soggetto cosciente e, nello stesso tempo, attualizza la possibilità comunicativa. La facoltà linguistica è il principale fattore del successo biopolitico dell'uomo come animale sociale (EP: 161). Non c'è dubbio che nell'animale umano, come si riscontrano le dinamiche culturali più complesse, così si osservano le formazioni sociali più articolate. Le interazioni sociali volontarie presuppongono i processi comunicativi. A tale proposito, in etologia si parla di *relazioni speciali* come attività cognitive finalizzate allo scambio sociale e con l'obiettivo di conseguire un vantaggio di lungo termine. Le relazioni speciali non sono prerogativa umana, ma cementano la socialità animale. Si distinguono dalle *relazioni genetiche*, ossia dai comportamenti di natura istintuale finalizzati alla riproduzione, alla difesa, alla predazione ecc. (EP: 159).

L'uomo è strettamente vincolato all'attività linguistica quale motore delle sue attività cognitive, sociali e culturali. Questa assunzione ontologica permette due considerazioni conclusive. Sul piano teorico, si possono assumere due posizioni: o reclamare l'unicità linguistica dell'uomo, secondo una prospettiva antropocen-

trica che contravviene alla giusta misura suggerita dalla biologia evuzionistica; o fare del linguaggio la modalità cognitiva per mezzo della quale l'uomo affronta la sfida dell'adattamento all'ambiente (EP: 197). L'orientamento naturalistico si differenzia dall'eccesso di linguaggio dell'orientamento costruttivista e dalla negazione del ruolo del linguaggio propria di certe ricerche neuroscientifiche (cfr. PL: parte I, cap. II). Sul piano pratico, l'orientamento naturalistico permette di osservare problemi come quello demografico dal punto di vista biologico: oppone l'applicazione di misure indirette atte ad agevolare i processi naturali¹ all'applicazione diretta di procedure di controllo sociale, che sottintendono la visione costruttivista della realtà (EP: 153-4). L'idea di poter controllare la società con pianificazioni ingegneristiche discende, come ha dimostrato Hayek (1967), dall'*abuso di ragione*, effetto dell'eccesso di linguaggio.

Giorgio Coratelli

Università di Siena

giorgio.coratelli@live.com

¹ L'argomento della legalizzazione delle unioni omosessuali quale misura indiretta per il controllo demografico non è supportato da ragionamenti coerenti. Le carte geografiche delle Fig. 6.3, 6.4 e 6.5 mostrerebbero (a) che questa misura muove da Nord-Ovest e si arresta a Sud-Est (Fig. 6.3); (b) che i paesi dove si affermano queste misure sono quelli dove maggiore è stato il processo di arricchimento, come mostra l'indice grezzo del debito pubblico (Fig. 6.4). La Fig. 6.5 è una sintesi delle due precedenti, ma con incongruenze rispetto a 6.3 per Suriname, Venezuela e Malawi); (c) che in tali paesi si assiste a fenomeni di regressione demografica (cfr. la carta in Fig. 6.8). Si può tuttavia notare che: (a) la Fig. 6.3 mostra che nell'America Latina (eccetto la Guyana) prevalgono situazioni legali o neutrali, e che queste ultime sono altrettanto diffuse in Europa; (b) l'indicatore di Fig. 6.4 è in realtà il rapporto debito pubblico/Pil, ma i tre livelli non sono rappresentativi; si confronti questa carta con quella più elaborata in Fig. 2.8, poi si confrontino in queste carte i casi di Australia e Iran, di Canada e Sudan: sul piano debito/Pil presentano situazioni simili (le cause sono ben diverse, ma non esplicitate nel testo); sul piano delle normative sull'omosessualità la divergenza è massima: riconoscimento nel primo e nel terzo Stato, pena capitale nel secondo e nel quarto; (c) il confronto tra le carte in Fig. 6.4 e 6.8 contraddice il rapporto tra legalizzazione dell'omosessualità e regressione demografica: l'Uruguay ha lo stesso tasso di fertilità della Guyana, ma nel primo paese le unioni omosessuali sono riconosciute mentre in Guyana vigono pene minime; l'Ecuador ha addirittura un tasso di fertilità maggiore della Siria, ma qui gli omosessuali subiscono pene elevate, mentre lì sono riconosciute le unioni civili.

Riferimenti bibliografici

Hayek, F.A.

1967, *L'abuso di ragione*, Firenze, Vallecchi (ed. orig. *The Counter-Revolution of Science. Studies on the Abuse of Reason*, The Free Press of Glencoe, 1952).

Lo Piparo, F.

2003, *Aristotele e il linguaggio. Cosa fa di una lingua una lingua*, Bari, Laterza.

Lorenz, K.

1974, *Gli otto peccati capitali della nostra civiltà*, Milano, Adelphi (ed. orig. *Die acht Todsünden der zivilisierten Menschheit*, München, Auflage, 1973).

Pennisi, A. - Falzone, A.

2010, *Il prezzo del linguaggio. Evoluzione ed estinzione nelle scienze cognitive*, Bologna, Il Mulino.

Pennisi, A.

2014, *L'errore di Platone. Biopolitica, linguaggio e diritti civili in tempo di crisi*, Bologna, Il Mulino.

Recensione a Pietro Montani, *Bioestetica. Senso comune, tecnica e arte nell'età della globalizzazione*, Roma, Carocci, 2007.

Il libro di Pietro Montani, di recente apparso in traduzione francese con il titolo *Bioesthétique* per Vrin, è un libro impegnativo, tanto per l'impianto quanto per le prospettive che apre. Il fatto che rimandi a una ricerca di ampio respiro, che non sembra essersi ancora esaurita, è testimoniato dai passaggi successivi di questa 'impresa', in particolare dall'uscita de *L'immaginazione intermediale* (Laterza, 2010) e dell'ultima fatica dell'autore, *Tecnologie della sensibilità* (Cortina, 2014). Dato il carattere progettuale di *Bioestetica* presenterò qui non un'esposizione dei suoi temi principali e delle ragioni del suo interesse, ma una considerazione, per quanto solo accennata, sulle strade aperte da questo breve e denso volume.

L'ambizione dell'autore è quella di ripensare lo statuto dell'estetica – di qui il titolo che rimanda a una 'bio-estetica' – a partire dal riconoscimento di una convergenza tra tre filoni: l'estetica, che non va intesa come filosofia dell'arte, bensì come riflessione sull'*aisthesis* nella sua duplice costituzione percettivo-sensibile e sentimentale-riflessiva; la biopolitica, da concepire come riflessione sulle forme di vita che caratterizzano l'umano; la filosofia della tecnica post-heideggeriana. Vorrei partire da questo ultimo punto. È vero, come riconosce Montani, che è grazie a Heidegger che il pensiero contemporaneo ha potuto riconoscere 'l'essenza della tecnica', che non consiste nel dispiegamento di una progettualità governata da scopi predeterminati, né nella mera applicazione di una teoria alla pratica, ma corrisponde a una svolta nel modo d'essere dell'uomo nel mondo, svolta che prescinde da qualsiasi previsione e che si lascia pensare solo a partire dall'evento della tecnica moderna. Tale evento nel suo pieno dispiegamento tende e ridurre l'uomo a 'risorsa' di una 'rete' che non consente più di scorgere un orizzonte di mondo come possibile senso dell'esperienza umana; l'autore propone di tradurre il termine

heideggeriano *Ge-stell*, che Vattimo aveva reso con “impianto”, come «dispositivo tecnico globale» (p. 69).

Montani si rende tuttavia conto, sulla scorta del confronto con pensatori del calibro di Gilbert Simondon e Bernard Stiegler, che la riflessione heideggeriana sulla tecnica, pur illuminante, sbarra la strada a ulteriori sviluppi. L'autore parte da questo ‘sentiero interrotto’ per formulare l'ipotesi che la tarda modernità sia contrassegnata dalla crescente ibridazione tra le forme di vita umane, in particolare quelle politiche, e le protesi tecniche, capaci non solo di estendere e potenziare l'*aisthesis* umana, ma anche di differenziarne e riconfigurarne le forme e le prestazioni.

È un'ipotesi che anticipa il crescente interesse per quella “tecnoestetica” di cui Simondon scrive in una lettera indirizzata a Derida nei primi anni '80. Il nucleo teorico della tecnoestetica simondoniana può essere riassunto nell'idea di un collegamento originario tra tecnica e sensibilità, che insieme concorrono a costituire l'umano. Montani coglie la presenza di questa ipotesi già in *Du mode d'existence des objets techniques*, il libro che Simondon dedica nel 1958 alla questione degli “oggetti tecnici”. Andando a scovare un passo non molto citato del testo simondoniano, l'autore ne ricava l'idea che l'uomo vada concepito come un «testimone» e non come un semplice artefice dei processi tecnici (p. 116). In altre parole, come vuole Simondon, gli oggetti tecnici vanno concepiti come individui il cui processo di individuazione corrisponde alla progressiva messa a punto delle loro funzioni e potenzialità, attraverso un interscambio con il mondo che garantisce “l'ambiente associato” da cui l'oggetto tecnico prende risorse per restituire operatività. Questo processo però non è pensabile fino in fondo a meno di non collocare al suo interno 'l'elemento umano' che, proprio attraverso la sua sensibilità sia per l'elemento tecnico in progressiva formazione sia per le possibili connessioni tra questo e l'elemento naturale, regola l'individuazione dell'oggetto tecnico. Ma in questo modo – qui l'ipotesi di Montani interviene a radicalizzare le conclusioni di Simondon – l'uomo avvia anche il suo processo di individuazione, nel quale esercizio dell'*aisthesis* e progettazione tecnica diventano inscindibili.

Su questo innesto l'autore fa lavorare l'idea di un'estetica che non è, come Garroni ci ha insegnato e come Montani ci ricorda, una disciplina specialistica, magari una filosofia dell'arte. Essa è,

piuttosto, kantianamente una riflessione sull'esperienza e sulle sue condizioni di senso, su come per parlare di esperienza sia necessario ripensare i modi attraverso cui la riflessione, in particolare sotto forma di rapporto tra immaginazione e intelletto, riorganizza la percezione senza una finalizzazione conoscitiva predeterminata. Questa idea di un "libero gioco dell'immaginazione con l'intelletto" è stata messa in collegamento da Kant nella terza *Critica* con il fenomeno del piacere estetico, trovando così nella pratica artistica un suo referente esemplare. Già Garroni, secondo una linea ripercorsa in *Bioestetica*, aveva rimesso in discussione questo "circolo" di arte ed esperienza, ipotizzando la possibile «*caduta dell'esemplarità*» dell'arte (p. 84). Montani revoca senz'altro lo statuto privilegiato dell'arte, riassorbendola nel più generale contesto di una ricognizione di tutti quei supporti tecnici che riconfigurano la sensibilità e ridefiniscono le forme di vita. Montani parla pertanto di estetizzazione e anestetizzazione per quanto riguarda la sensibilità e di ipomedialità, ipermedialità e intermedialità per quanto riguarda la produzione di immagini, indicando in questo modo i diversi livelli qualitativi su cui si possono attestare le nostre prestazioni sensibili nell'ambito di una forma di vita tecnica: il volume è ricco di esempi che rimandano tanto al cinema quanto a un uso più informale dei media (che peraltro nel successivo *Tecnologie della sensibilità* è precisato a partire dalla considerazione delle recenti specializzazioni delle tecnologie interattive).

Guardando agli sviluppi successivi del lavoro dell'autore, si può affermare a ragione che in *Bioestetica* Montani avvia un'operazione di ripensamento della dottrina kantiana dello schematismo, che tende a emancipare la questione della specificità dell'*aisthesis* umana – questione da considerare ormai come l'oggetto principale di un'estetica filosofica – dal campo troppo ristretto del giudizio di gusto sul bello e sull'arte. L'uomo fa mostra di possedere un'abilità nel profilare e nello specificare la sua esperienza che è sconosciuta ad altre specie animali, anche alle più evolute, come è stato riaffermato di recente in ambito scientifico dai lavori di Michael Tomasello. L'ipotesi su cui lavora Montani è che le forme di vita umane non emergono tanto in coincidenza con la formazione del linguaggio propriamente umano, ma sono piuttosto riconoscibili nell'insieme di interazioni tra comprensione linguistica e prestazioni sensibili che, nel suo complesso, assicura la capacità di riferi-

mento al mondo. Data la costitutiva ibridazione tra sensibilità e protesi tecniche, non è perciò escluso in linea di principio che nuove tecnologie intervengano a ridefinire le forme, le modalità e i confini di un *logos* umano più vasto e stratificato della pura prestazione linguistica. È in questa circolarità tra l'apertura all'innovazione tecnologica e il carattere aperto della 'natura' umana che va collocata l'area di riflessione di una bioestetica.

Dario Cecchi

Università di Roma "La Sapienza"
dario.cecchi@gmail.com

Recensione a Olivier Dubouclez, *Descartes et la voie de l'analyse*, Paris, Puf, 2013.

In *Descartes et la voie de l'analyse* (DA), riscrittura della tesi di dottorato, Olivier Dubouclez delinea un profilo storico dell'analisi dai Greci a Descartes che si può leggere seguendo due tracce.

(1) Partendo dal titolo, si delineano i due estremi che orientano il percorso di lettura. Innanzitutto, gli inizi greci del concetto di analisi. Il termine appare per la prima volta nell'*Odissea: analuein* designa il sotterfugio di Penelope che fa e disfa la tela (DA: 17). Nei testi di Aristotele si trovano circa quaranta occorrenze di *analysis* senza definizione logica o matematica (DA: 14). L'*Etica Nicomachea* (1112b 19-21) accosta deliberazione etica e analisi geometrica, ma non definisce quest'ultima. Aristotele ne presuppone la conoscenza, legata agli sviluppi coevi della geometria. Dubouclez sostiene che il concetto di analisi, irrilevante in Platone (DA: 14-5), assume un certo rilievo in Aristotele. Questi, nei *Secondi Analitici*, ne delinea i due limiti (DA: 25-7).

Il primo limite riguarda l'ordine logico: se fosse impossibile dimostrare il vero a partire dal falso, l'analisi sarebbe facile perché premessa e conclusione si convertirebbero necessariamente, come nel ragionamento deduttivo (*Secondi Analitici*, 78a 7-8). Tuttavia è possibile trarre conclusioni vere da premesse false. Questo rende difficile l'analisi, la quale non muove da premesse necessariamente vere. Si comprende questo passaggio richiamando le definizioni di analisi e sintesi nel libro XIII degli *Elementi* di Euclide¹: l'analisi procede da ciò che è cercato come se fosse ammesso e, attraverso le sue conseguenze, giunge a ciò che è ammesso come vero; la sintesi procede da ciò che è ammesso e, attraverso le sue conseguenze, giunge a ciò che è ammesso come vero. Ciò che è cercato non è

¹ Sui problemi testuali delle definizioni euclidee e sulla corrispondenza tra queste e il ragionamento aristotelico: cfr. Berti (1993).

necessariamente vero: in tal senso, l'analisi è in posizione inferiore rispetto alla sintesi.

Il richiamo euclideo pone il problema del ragionamento matematico che, per Aristotele, appartiene al caso delle proposizioni convertibili perché composto di definizioni. Ma il ragionamento sulle figure geometriche ha natura differente. Ciò conduce al secondo limite, che riguarda la direzione dell'analisi. Si può riprendere la comparazione tra deliberazione etica e analisi geometrica. Per Aristotele la deliberazione verte sui mezzi, non sui fini. Come nell'analisi, il fine, ciò che si cerca di realizzare, viene presupposto; attraverso le sue conseguenze, si giunge al mezzo che si trova per ultimo, causa prima di tutti gli altri, analogo al principio geometrico. Questo procedere non assicura connessioni necessarie. La scienza dimostrativa parte da premesse vere, più conosciute delle conclusioni e cause di queste: si ha scienza di una cosa solo quando se ne conosce la causa (*Secundi Analytici*, 71b 19-22, 29-31). La causa è ciò che è ammesso come tale, non ciò che è cercato. La scienza aristotelica procede per sintesi, segue l'ordine naturale delle cose. Ciò escluderebbe l'analisi geometrica. Inoltre, l'analisi ha direzione inversa alla sintesi: l'analisi risale dall'effetto alla causa, procede da ciò che è cercato a ciò che è ammesso come vero; la sintesi muove dalla causa all'effetto. Il primato della sintesi sull'analisi eserciterà una decisiva influenza: nella traduzione di Severino Boezio, l'analisi, *resolutio*, si pone a un livello di certezza inferiore alla sintesi, *compositio* (DA: 116 n. 1).

Il secondo estremo concerne il ruolo di Descartes. Il filosofo francese ha fatto dell'analisi il procedimento filosofico per eccellenza, esaltandone la funzione inventiva: l'analisi è il metodo che, al contrario della sintesi, permette di esporre il cammino conoscitivo per mezzo del quale si è giunti alla verità (DA: 32). Descartes rende l'analisi epistemologicamente indipendente dalla sintesi. Ciò accade sia in matematica sia in metafisica. La quarta delle *Regulæ ad directionem ingenii* (1628) critica i geometri greci per avere dissimulato il metodo di scoperta a vantaggio dell'esposizione sintetica. Il principale riferimento è Pappo d'Alessandria (IV sec. d.C.), autore, nel libro settimo della *Synagoge*, di un'influente e complicata trattazione dell'analisi², alla quale Dubouclez dedica solo due

² Su Pappo: cfr. Hintikka-Remes (1974).

pagine (DA: 18-9). Pappo definisce l'analisi come procedimento che, ponendo ciò che è cercato come concesso, giunge, per le conseguenze, a qualcosa che è nell'ordine del principio. A questa definizione generale segue quella matematica: Pappo distingue tra analisi teoretica, ricerca dei principi dai quali si può dimostrare un teorema, e analisi problematica, ricerca della soluzione di un problema. Dubouclez non esamina la traduzione latina del 1589, opera di Federico Comandino, letta da Descartes: rispetto a ciò che è cercato come concesso, traducendo «ciò da cui esso deriva» con «che cosa da esso deriva» (*quid ex hoc contingat*), la versione latina ribalta la direzione «all'in su» dell'analisi in direzione «all'in giù»³. In questo senso l'analisi problematica, che permette di delineare il carattere costruttivo della figura geometrica, funge da modello per Descartes (DA: 33). È noto, inoltre, che il filosofo francese giunge con la geometria analitica a una sintesi tra geometria degli antichi e algebra dei moderni, semplificando il simbolismo algebrico, inventando i piani per la traduzione generale delle figure geometriche in equazioni algebriche.

La versione discendente dell'analisi influenza la sua versione metafisica. Questa riceve una giustificazione metodologica che estende anche alla geometria. Nelle seconde obiezioni alle *Meditationes de Prima Philosophia* (1641), stese da Marine Mersenne, vi è la richiesta di fornire una dimostrazione per via sintetica dell'esistenza di Dio. Nella risposta Descartes critica la sintesi di «extorcere assensionem» del lettore; a questa oppone l'analisi, solo metodo di scoperta che si rivolge ad un «attentus lector» e lo accompagna nella ricerca come se fosse lui stesso a scoprire ciò che è analiticamente dimostrato⁴.

(2) Tra i due estremi, si può seguire la «voie de l'analyse» lungo un particolare tracciato. Studiando i modi dell'analisi, Dubouclez delinea un quadro generale delle correlazioni tra la mutazione dell'analisi e la trasformazione del segno quale strumento analitico. Un certo modo di analizzare si accompagna a una certa comprensione del segno (DA: 197). Ciò apre a possibili approfondimenti

³ Cfr. Berti (1993). Anche Galilei lesse la traduzione del Comandino. A Galilei, il cui nome non compare nell'*Index Nominum*, DA non dedica l'attenzione che avrebbe meritato per i riferimenti ai geometri antichi, soprattutto ad Archimede e a Pappo.

⁴ Sul confronto tra Mersenne e Descartes: cfr. Buccolini (2001).

sulla storia della funzione analitica e conoscitiva del segno. DA, nelle prime tre parti del saggio (la quarta riguarda l'analisi metafisica di Descartes), ne descrive tre traiettorie.

La prima è l'analisi delle figure. L'analisi geometrica, basata sulla costruttività della figura, funge da modello metodologico. In Galeano l'opposizione *Analisi / Sintesi* si può ricondurre all'opposizione *Indicazione / Dimostrazione*: l'indicazione (*endeixis*) è la scoperta di ciò che è cercato per evidenza, la dimostrazione è ragionamento che muove da premesse vere e giunge a conclusioni vere. Hanno carattere indicativo l'analisi geometrica, nella quale la figura è indice di verità per evidenza, e l'analisi medica⁵, nella quale il sintomo è indice della vera causa della malattia nascosta nel corpo del malato (DA: 67-71). La figura è segno del percorso analitico che risale dal visibile all'invisibile. Il neoplatonismo ne fornisce la base ontologica. In Proclo l'opposizione *Analisi / Sintesi* è riconducibile all'opposizione *Conversione / Processione*: la conversione è il movimento che ricollega le cose con la loro origine. Nel *Commento* al primo libro degli *Elementi* di Euclide, l'analisi è movimento di scoperta dei principi negli oggetti matematici, che riconduce questi alle Idee, di cui questi oggetti sono la proiezione (DA: 87-96).

La seconda traiettoria è l'analisi delle proposizioni. Nella tarda antichità e nel Medioevo il problema dell'analisi passa dalla geometria alla fisica (DA: 103). Qui prevale il modello sillogistico aristotelico. L'analisi è l'inversione della sintesi (DA: 104): questa procede dalla causa all'effetto, quella risale dall'effetto alla causa. Lo strumento analitico è il *tekmèrion*, indice del legame necessario tra gli elementi designati: per esempio, come scrive Giovanni Filippono, la cenere è segno irrefutabile che vi era fuoco (DA: 113). Filippono parla di *apodeiktike analysis*, analisi apodittica, ragionamento regressivo che permette di scoprire le cause a partire dagli effetti (DA: 119). DA segue questa traccia nella filosofia medioevale, in quella araba, presso gli aristotelici padovani⁶.

La terza traiettoria è l'analisi algebrica, sviluppatasi tra il XVI e

⁵ Si tratta della medicina razionalista, opposta alla medicina empirica che si basa sull'osservazione analogica dei sintomi.

⁶ In questi ultimi, soprattutto con Jacopo Zabarella, si cerca di superare il primo limite aristotelico, la non coincidenza dell'inversione dall'analisi alla sintesi, introducendo il concetto di *negotiatio* (DA: 147).

XVII secolo. DA si concentra su François Viète, che riprende i modi pappiani dell'analisi (DA: 187) e su Descartes. Qui si riscontra la ripresa dell'analisi delle figure per mezzo del simbolo algebrico. Questo strumento analitico si sostituisce a quantità numeriche note e ignote, permette di generalizzare le procedure di calcolo nella forma dell'equazione, nella quale traduce i ragionamenti geometrici. Come si è rilevato sopra, l'analisi algebrica ha carattere progressivo, decisivo, in metafisica, per la svolta analitica operata da Descartes.

Giorgio Coratelli
Università di Siena
giorgio.coratelli@live.com

Riferimenti bibliografici

Berti, E.

1993, «Aristotele e l'analisi matematica greca», in A. Repola Boatto (a cura di), *Filosofia logica matematica dal periodo classico al nostro secolo. Atti del Convegno. Ancona, 25-27 marzo 1993*, Ancona, Tipografia Coopergraf, pp. 41-53.

Buccolini, C.

2001, «Mersenne lettore delle *Rationes more geometrico dispositæ* di Descartes. La ricerca di una prova 'matematica' di Dio tra il 1641 e il 1645», in F. Sulpizio (a cura di), *Studi cartesiani. Atti del Seminario. Lecce, 27-28 settembre 1999*, Lecce, Milella, pp. 89-212.

Dubouclez, O.

2013, *Descartes et la voie de l'analyse*, Paris, Puf.

Hintikka, J. - Remes, U.

1974, *The method of analysis: its geometrical origin and its general significance*, Boston, Dordrecht.

Recensione a Giovanni Manetti, *In principio era il segno. Momenti di storia della semiotica nell'antichità classica*, Milano, Bompiani, 2013.

Il nuovo libro di Giovanni Manetti è il risultato di una lucida e profonda incursione nella storia della semiotica, dai poemi omerici a Peirce e Saussure. Manetti ha raccolto alcuni interessanti scritti pubblicati o presentati negli ultimi anni, rivisti e aggiornati, in un unico volume della serie arancione «Il Campo Semiotico» degli Studi Bompiani. Il libro esce quasi trent'anni dopo le *Teorie del segno nell'antichità classica* (1987), primo vero tentativo di una panoramica sulla semiotica antica, punto di riferimento per gli studi sulla storia delle idee semiotiche anche al di fuori del panorama nazionale per la sua traduzione inglese presso la Indiana University Press nel 1992, e di cui si auspicherebbe oggi una nuova edizione.

Ognuno degli undici capitoli del libro rappresenta un'esplorazione e un approfondimento di questioni che caratterizzano in senso generale il lavoro storico di Giovanni Manetti: la semiotica della divinazione, la teoria del linguaggio in Platone, Aristotele e negli stoici, le inferenze da segni e la semiotica degli epicurei del *De Signis*, il comico, la metafora, l'enunciazione, il linguaggio degli animali. La storia della semiotica che ne deriva, i cui lineamenti già emergevano nel libro dell'87, è articolata secondo l'opposizione, messa in luce da Eco (1984), tra la nozione di «segno come equivalenza» e quella di «segno come inferenza», e marcata dallo spartiacque agostiniano. Il volume possiede una certa organicità, e ha l'andamento di una trattazione comprensiva sulle teorie semiotiche nell'antichità classica, distribuita cronologicamente e tematicamente articolata. La ricchezza e la profondità dei contenuti costringono il recensore a un resoconto inevitabilmente selettivo e parziale, che tuttavia proverà a riassumere alcuni dei problemi trattati in questo libro e a offrire qualche spunto di riflessione.

Il primo capitolo è una ricca rassegna dei modi in cui ciò che Carlo Ginzburg chiamava «paradigma indiziario» è stato articolato

nella cultura greca antica. Vengono esaminate, nell'ordine, le menzogne di Ulisse e le abduzioni di Euriclea nell'*Odissea*, i segni divinatori, la semiotica medica di Ippocrate, la semiotica storiografica di Erodoto e Tucideide, ed infine le teorie dell'inferenza semiotica in Aristotele e nelle scuole post-aristoteliche. L'opposizione che emerge è, da un lato, quella tra segni verbali, possibili fonti d'inganno e menzogna, e i segni non verbali, più affidabili rivelatori di verità. Dall'altro lato, i segni non verbali possono essere «deboli», come i segni divinatori, o «forti», come i segni della medicina ipocratica, secondo una distinzione che, già presente nella semiotica storiografica greca, verrà poi riarticolata da Aristotele in quella tra τεκμήρια e σημεῖα.

I successivi due capitoli del libro si occupano di semiotica della divinazione: quella delfica (secondo capitolo), caratterizzata dall'oralità, e quella dei testi sibillini (capitolo terzo), legata invece alla scrittura. Il quarto capitolo contiene una sapiente e approfondita ricostruzione del *Cratilo* platonico, tema già affrontato nel libro del 1987. Il quinto capitolo tratta della teoria aristotelica della metafora. Qui Manetti discute, tra le altre cose, il concetto di similarità, le relazioni tra procedimento metaforico e linguaggio ordinario, la valenza cognitiva ed epistemica della metafora secondo Aristotele, per poi passare a esaminare le classificazioni della metafora contenute nella *Retorica* e nella *Poetica*. Il capitolo si conclude con un'interessante proposta interpretativa, in cui le riflessioni aristoteliche sulla metafora vengono confrontate con la teoria dell'enunciazione di E. Benveniste.

È ancora Aristotele il protagonista dei capitoli sesto e settimo, dedicati rispettivamente alla teoria del comico e al linguaggio degli animali: in relazione a quest'ultimo vengono anche discussi i concetti di «articolazione» linguistica e di «scrivibilità» dei suoni. L'ottavo capitolo è poi un'interessante trattazione del rapporto tra teoria della percezione e teoria del linguaggio negli stoici, in cui la nozione echiana di *encyclopedia* giocherebbe un ruolo cruciale: secondo Manetti, per gli stoici i concetti che vengono confrontati ai dati percettivi e sensoriali non sono «universali» o «definizioni» («uomo», «animale razionale»), ma serie connesse di implicazioni («se qualcosa è un uomo, allora ha tali e tali caratteristiche»); il giudizio percettivo sarebbe così per gli stoici innanzitutto il prodotto di un'attività inferenziale.

Il nono capitolo, dedicato al *De Signis* di Filodemo, è tra i più interessanti del libro. Vi vengono discussi la struttura e il contenuto del trattato, vengono ricordate le posizioni degli studiosi che si sono occupati dell'argomento, e vengono avanzate alcune proposte interpretative. Manetti è da tempo un attento studioso di Filodemo, e sta curando, insieme alla grecista Daniela Fausti, una traduzione italiana del *De Signis*, che sarà corredata anche da un commento del testo, in preparazione per i tipi della ETS. La lettura del saggio è indispensabile per capire la natura e la profondità speculativa dei problemi dibattuti nel trattato, che Manetti sapientemente ricostruisce. Qui sarà più interessante soffermarsi su alcuni aspetti, forse meno noti, della complessa relazione tra la semiotica ercolanese e Charles S. Peirce, il quale, come Manetti ricorda già dal retro di copertina, conosceva e aveva studiato il *De Signis*.

Come spiega Manetti, il titolo stesso dell'opera è stato materia di dibattito. La proposta che aveva fatto Gomperz nel 1865 era *Περὶ σημείων καὶ σημειώσεων*; e a una soluzione analoga è giunto più recentemente anche Delattre (1995), avvalorando il titolo tradizionale. Tuttavia altri, tra cui Barnes (1988: 91 n. 2), hanno suggerito che al posto di *σημείων* si potesse leggere qualche derivato di *φαίνεσθαι* (cfr. Lacy 1978: 11; Manetti 2012: 136 n. 2), in conformità anche con l'idea espressa nel testo che l'inferenza deve partire dalle «cose che appaiono», i «fenomeni». L'edizione moderna di riferimento è quella dei De Lacy (1978), che sceglievano la soluzione di tradurre soltanto la parte non corrotta del titolo (*περὶ σημειώσεων*) con *On Method of Inference*. Interessante anche il piccolo dibattito sul significato di *σημειώσεις*: Barnes lo interpreta come «sign inference», fatto che lo porta a tradurre il titolo come «On Appearances and Sign-Inferences». Per Gomperz, nel 1865, si trattava specificamente di «inferenze induttive», per cui rendeva il titolo con *Philodem Über Induktionsschlüsse*.

Proprio sul testo di Gomperz, Peirce e Allan Marquand, suo studente alla Johns Hopkins, lavorarono nel 1879-1880. Nel 1880 Marquand presentò, come tesi di dottorato, una traduzione del trattato, accompagnata da un'introduzione; quest'ultima è molto probabilmente il testo poi confluito negli *Studies in Logic by Members of the Johns Hopkins University* e intitolato «The Logic of the Epicureans» (Marquand, 1883). In effetti, tra le carte di Marquand

(in giacenza presso la Princeton University Library) esistono due documenti manoscritti risalenti al periodo in cui Marquand stava lavorando, sotto la supervisione di Peirce, al trattato. Uno di essi (Marquand, 1880b, Box 2 F10) è probabilmente l'intera traduzione del trattato, intitolata «Philodemus on inductive signs and inferences», a un certo stadio di elaborazione (sono presenti diverse correzioni, soprattutto nella prima parte). L'altro (Marquand, 1880a, Box 2 F9) è una lunga serie di ricche annotazioni di logica e filosofia epicurea. Anche qui troviamo un abbozzo di titolo: «Philodemus on Signs and Sign-Inferences» (ivi, 133), e molti appunti sulle discussioni semiotiche in Aristotele, Sesto Empirico, e Filodemo. *Σημεῖον* è definito «in a general sense» come «premise sign of conclusion» (ivi: 64).

Peirce aveva studiato Filodemo insieme a Marquand:

I devoted months to the study of the small treatise of Philodemus *περὶ σημείων καὶ σημειώσεων* I have probably been near a year off and on reading Sextus ad. Math., and this contains much about the Epicureans. [...] I have given a good deal of time to other Herculaneum papyri of Epicurean contents (besides the *σημεῖα καὶ σημειώσεις* [sic]) (Peirce, «My Readings in Philosophy», MS 1604, 7, 1894).

Già Fisch (1971) ricordava che Peirce considerava l'epicureismo il proprio personale «pet in philosophy» (MS 1604). Ma c'è di più: Peirce stesso ci spiega come debba essere inteso il titolo del trattato di Filodemo. Lo fa in una recensione alla traduzione inglese della *Geschichte der Philosophie* di Windelband (1892), scritta nel 1894 per *The Nation*. Credo valga la pena di riportare il passo per intero:

Windelband, speaking of that one of these *Parva logicalia* which relates to «supposition,» *i.e.*, the logical denotation of nouns, remarks that the importance attributed to this subject was «not without its precedent in antiquity»; to which he somewhat cruelly adds that «the reader need only be reminded of the investigations of Philodemus on signs and designations.» Our student, not being blessed with Teutonic phlegm, blushes at this as a snub; for the investigations of Philodemus with which he is expected to be so familiar are contained only in a somewhat recently transcribed and fragmentary papyrus from Herculaneum, of which Dr. Windelband in this history has only recorded the bare title, *περὶ σημείων καὶ σημειώσεων*, which he now translates «On Signs and Designations.» Stung to the quick by the imputation of unusual ignorance, our ingenious youth rushes to the college library, gets the

transcription of the papyrus by Gomperz, and proceeds to dig out the Greek until he has mastered the substance of it. Having done this, he finds to his amazement that the title cannot, agreeably to the contents, be understood to mean, «On signs [*i.e.*, words and the like] and designations,» but, on the contrary, must be rendered «On signs [*i.e.*, facts symptomatic of other facts] and their significance [*i.e.*, their inferential value]»; and further that the substance of the treatise bears not the remotest affinity with the «supposition» of nouns, but is a discussion of the philosophy and value of inductive reasoning! In short, he discovers that the superlatively learned Windelband can certainly never have opened the volume of which he talks so glibly (*The Nation* 59, 27 Sept. 1894, 237-238; in: CN II, p. 74).

Windelband menzionava «Philodemos über Zeichen und Zeichnungen» (1892: 270, n.3) nel contesto di una discussione della medievale teoria della *suppositio*. Peirce si prende gioco di Windelband, ma ci fa notare che la parola «segno» (σημείον, Zeichen, sign) è ambigua: chiunque sarebbe d'accordo che, in qualche senso, una parola è un segno del suo *suppositum*; ma nel trattato di Filodemo l'idea di segno è quella *antica*: è segno un fatto o una proposizione, ed è segno di un altro fatto o proposizione. Peirce qui imposta con nettezza la distinzione proposta da Eco e Manetti tra segno come equivalenza (concetto di cui sono esempio le espressioni linguistiche) e segno come inferenza (concetto esemplificato da entità non linguistiche, quali gli oggetti, le proprietà, i fatti, che è possibile tradurre nel metalinguaggio attraverso proposizioni): tra le due accezioni della parola «segno» non c'è, dice Peirce, neanche «the remotest affinity».

Si noti che questa per Peirce non è un'osservazione secondaria. Anzi, l'idea peirciana stessa della «logica come semiotica» era centrata sulla nozione *antica* di segno: «[In my] opinion, *Semedoxy*, is the old understanding of logic as a branch of semeiotic [...] one can only ascertain the *process of thought* by a *semadoxical* study» (MS 1509, p. 1). Sia nella *New List* del 1867 (W2: 52) che negli ultimi scritti (per es. MS 637: 9-10, 1909), Peirce insiste che in un argomento le premesse sono un segno della conclusione, e che questo è il modo giusto di vedere le cose in logica. Questa dottrina, elaborata nel 1865-1866, fu insegnata alla Johns Hopkins nel 1879-1884. Gli appunti di Marquand risalenti al 1878-1879 non lasciano dubbi: «Every proposition so far as it is regarded as a premise is a sign of something else» (Marquand, 1878: 26). E spiega così: «In a

sylogism every premise asserts that the other premise is a sign of the conclusion» (*ibidem*). La logica come classificazione degli argomenti ha quindi bisogno di una distinzione tra «modi di indicare una conclusione», cioè di una *classificazione dei segni*: in abduzione, induzione e deduzione le premesse sono un'icona, un indice e un simbolo della conclusione, rispettivamente (W1: 186-188, 1865; MS 339, 1901). Nelle carte di Marquand si vedono i frutti di queste discussioni nella ricerca su Filodemo (per es., il commento al XXXII: «3 kinds of signs. + only one method of I[nduction]. Resemblance one. What the other 2?» (Maquand, 1880a: 127).

Manetti, come Fisch (1971) e Deledalle (2000: 80), ipotizza che Peirce abbia tratto da Filodemo il termine *σημείωσις*. L'ipotesi è la più plausibile sul mercato, ma si noti che «semiosis» è molto usato dai commentatori, ma pochissimo da Peirce. Questa forma è piuttosto un *hapax*: viene usata solo nel saggio del 1907 («Pragmatism», EP 2, 411, 414; nel MS 318, 28 si ha «semeiosis»), dove la semiosi è notoriamente definita come un'azione che implica la cooperazione di tre soggetti. Peirce spiega: «σημείωσις in Greek of the Roman period, as early as Cicero's time, if I remember rightly, meant action of almost any kind of sign» (EP 2, 411). L'unica altra occorrenza negli scritti peirciani del greco *σημείωσις* è in un manoscritto del tempo della *Grand Logic* (MS 411, c. 1893). È curioso che qui Peirce *menzioni* il termine come esempio di parola in greco antico di cui si chiede il significato o segno equivalente:

the meaning of any sign is the other mental sign, which we are to use instead of it. If I ask what the meaning of *σημείωσις* is, I shall be understood as asking for the English equivalent («The Algebra of the Copula», MS 411, 188).

Discutendo di ciò che i commentatori chiamerebbero *semiosi* – il wittgensteiniano «comprendere il significato» – Peirce, che potrebbe, non descrive tale comprendere come un atto di semiosi. Piuttosto, egli evoca la parola greca *σημείωσις* come esempio di qualcosa da comprendere.

Studiando Filodemo, sia Marquand che Peirce rimasero dunque impressionati dalla ricchezza e dalla profondità delle discussioni epicuree sui segni e le inferenze induttive. Peirce continuerà a lungo a far riferimento alla teoria dell'induzione di Filodemo, che per lui era un'anticipazione di quella di Mill («Philodemus, the Mill of his day», MS 905, c. 1907). Infatti, come Mill fonda la

validità dell'induzione sul principio di uniformità della natura, così gli epicurei del trattato fondavano l'induzione sulla similarità, che è una specie di uniformità (MS 842, 71-73, 1908; cfr. CP 2.741, 2.761, 6.98, MS 905). E poiché la posizione di Mill è chiaramente circolare, allo stesso modo doveva esserlo quella degli epicurei di Filodemo. Ciò nonostante, quella teoria dell'induzione rappresentava un «movimento di pensiero» degno di Aristotele (cfr. anche CP 8.379):

The inventor of this general theory was Philodemus, – the Gadarene swine «of Epicurus' style,» – who emphasized the strong likeness in respect to certain orders of characters throughout certain classes. But very many thinkers hold to a general principle of «uniformity of nature,» by which they think induction is to be elucidated («Grand Logic», MS 590-591, 10, 1892).

Whoever will read the interesting and accurate summary of the Logic of the Epicureans in ten small pages that Professor Allan Marquand while he was a student of mine, contributed to the volume entitled «Studies in Logic,» cannot fail to perceive that, if Logic be the Theory of the Attainment of Truth, the movement of thought to which it relates was of more promise than the whole Organon of Aristotle («Definition», MS 648, 49-50, 1910).

Tra le altre cose, Manetti ricostruisce il dibattito sulla natura induttiva della logica del *De Signs*. Barnes per esempio ha sostenuto che non c'è nessuna evidenza del fatto che gli epicurei del *De Signis* considerassero la *σημείωσις* un'inferenza *valida* ma *non deduttiva*: «Philodemus' work is not an essay in inductive logic» (1988: 111). Manetti (2012: 150) ha spiegato come la nozione di «necessità» possa essere intesa in un senso non strettamente logico-formale (*contra* l'approccio stoico). In ogni caso, secondo Barnes una delle ragioni per cui la *σημείωσις* epicurea non è induttiva è che un'induzione nel senso moderno è un'inferenza dal particolare al generale, mentre il tipico argomento del *De Signis*:

Tutti gli uomini nella nostra esperienza sono mortali.
Quindi, tutti gli uomini sono mortali

ha una premessa generale («Tutti gli uomini nella nostra esperienza sono mortali»). Long (1988: 137-140) replica che, dal punto di vista epicureo, la generalità della premessa non inficerebbe il carattere induttivo dell'inferenza. Manetti osserva che in certi casi l'inferenza epicurea passa anche dal particolare al particolare. In termini aristotelici, in questo caso si avrebbe piuttosto un *esempio*, cioè un'*induzione retorica*. Ma inoltre, la premessa dell'argomento

è solo apparentemente generale: «tutti gli uomini nella nostra esperienza sono mortali» significa infatti la proposizione particolare «*alcuni* uomini sono mortali, quelli di cui abbiamo esperienza». L'induzione è un'inferenza dalla parte (gli uomini di cui abbiamo esperienza) al tutto (gli uomini), basata sul principio della similarità. Manetti fa notare che il concetto di similarità è duplice: i) gli oggetti osservati sono simili tra loro; ii) i K osservati sono simili ai K non osservati. È chiaro che nella teoria esposta da Filodemo (i) deve essere già *presupposta* nella premessa (chiamo «uomini» cose che si somigliano, tra quelle di cui ho esperienza). È invece (ii) che garantisce che quello che posso dire di una parte, di cui ho esperienza, posso dirlo del tutto, di cui non ho esperienza.

Alcuni uomini sono mortali, quelli di cui abbiamo esperienza

Principio di similarità: *L'esperito è simile al non esperito.*

Quindi, tutti gli uomini sono mortali

In termini peirciani, se l'induzione è valida in generale, ciò che è predicato del campione di una classe può essere predicato della classe nella sua interezza (semioticamente, il campione è un *indice* della classe di cui è campione). Il problema non sta nella forma (*pace* Barnes), ma nella *validità* del principio guida: per gli epicurei del *De Signis*, come ci spiega Manetti, il principio guida della *σημείωσις* è la similarità. Per Peirce questa spiegazione è una variante dell'appello al principio di uniformità della natura, che è ugualmente il risultato di un'induzione, e rende l'intero argomento circolare (*pace* Mill).

Dopo il decimo capitolo su «etica animalista e linguaggio» – dedicato al dibattito sui rapporti tra l'uomo e gli animali in alcuni autori antichi (Sesto Empirico, Filone di Alessandria, Porfirio), nel cui quadro il linguaggio presenta un'importanza fondamentale – il volume si chiude con una riflessione teorica sulla distinzione, richiamata sopra, tra la nozione «equazionale» e quella «inferenziale» di segno (capitolo undicesimo). Manetti nota come in Agostino e Saussure si presenti una medesima esigenza di unificazione teorica. Prima di Agostino, teoria del segno e teoria del linguaggio appartengono a due distinti campi del sapere scientifico e filosofico. Agostino invece riunisce i due domini sotto la categoria del *signum*, il cui modello rimane il segno non linguistico (inferenziale) di Aristotele e delle scuole post-aristoteliche. L'operazione di

Saussure è simmetrica e speculare: egli immagina una semiologia generale che comprenda al proprio interno l'analisi di tutti i sistemi segnici, linguistici e non linguistici, ma insiste che se la lingua deve essere il modello di ogni sistema semiologico, allora la linguistica sarà il modello di ogni semiologia. Quale delle due operazioni – si chiede Manetti in chiusura – è quella teoricamente più vantaggiosa? Sulla scorta di Eco (1984), Manetti suggerisce che il modello semiotico inferenziale, così come teorizzato da Peirce, sia in effetti l'unico in grado di rendere conto dell'intero dominio del semiotico. Quest'idea è largamente condivisibile. Si ricordi la recensione a Windelband: è vero che qui Peirce ci dice che tra l'idea di segno come equivalenza (relazione segno-*suppositum*, o segno-oggetto) e segno come inferenza (relazione premessa-conclusione, o segno-interpretante) non c'è neanche «la più remota affinità». Tuttavia, entrambi devono essere inclusi nella logica, e quindi riuniti sotto la medesima categoria, attraverso la grammatica speculativa. Questa prima branca della scienza logica divide e classifica i segni e dunque fa con la proposizione e l'argomento esattamente ciò che Saussure fa con la lingua: li eleva a modello di segno «perfetto» rispetto a cui misurare il dominio del semiotico in generale.

Le note finali su Benveniste aggiungono un ulteriore elemento di riflessione. Secondo Manetti, attraverso la teoria dell'enunciazione di Benveniste è possibile ripensare la «chiusura» dei sistemi linguistici e superare la nozione saussuriana di segno. Il senso è, infatti, qualcosa di saussurariamente «chiuso» soltanto all'interno del sistema. Tale chiusura non può però determinare autonomamente il «senso del senso», perché altri elementi – dimensione enunciativa, dimensione intenzionale e comunicativa – concorrono a quella determinazione: «non è un'addizione di segni che produce il senso, ma è al contrario il senso (l'«intento»), concepito globalmente, che si realizza e si divide in «segni» particolari, che sono le parole» (Benveniste, 1974: tr. it. 80). Accanto all'innesto peirciano operato da Eco nell'edificio strutturale, e oltre all'unificazione disciplinare che ne consegue, la teoria dell'enunciazione rimane per Manetti uno strumento concettuale indispensabile nell'armamentario dello studioso di tematiche semiotiche.

Francesco Bellucci

Università di Bologna & Tallin University of Technology
bellucci.francesco@googlemail.com

Riferimenti bibliografici

- Barnes, J.
1988, «Epicurean Signs», in *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, suppl. vol., Oxford, Clarendon Press, pp. 91-134.
- Benveniste, É.
1974, *Problèmes de linguistique générale II*, Paris, Gallimard (trad. it. *Problemi di linguistica generale II*, Milano, Il Saggiatore, 1985).
- De Lacy, P. - De Lacy, E. (eds.)
1978, *Philodemus. On Method of Inference*, Napoli, Bibliopolis.
- Delattre, D.
1995, «En réalisant les subscriptions de PHerc. 1065 et 1427», in *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 109, pp. 39-41.
- Deledalle, G.
2000, *Charles S. Peirce's Philosophy of Signs*, Bloomington-Indianapolis, Indiana University Press.
- Eco, U.
1984, *Semiotica e filosofia del linguaggio*, Torino, Einaudi.
- Fisch, M.H.
1971, «Peirce's Arisbe: The Greek Influence in His Later Philosophy», in *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, 7 (4), pp. 187-210.
- Long, A.A.
1988, «Reply to Jonathan Barnes, 'Epicureans Signs'», in *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, suppl. vol., Oxford, Clarendon Press, pp. 135-144.
- Manetti, G.
1987, *Le teorie del segno nell'antichità classica*, Milano, Bompiani.
2012, «La semiotica salvata(si) dal Vesuvio: il dibattito tra Epicurei e Stoici (?) sull'inferenza da segni nel *De signis* di Filodemo», in *Blityri*, 1, 0, pp. 135-178.
- Marquand, A.
1878, *Logic Notes 1878-1879*, Princeton University Library.
1880a, «Logic Notes», Princeton University Library, Rare Books and Special Collections Box 2 F. 9.
1880b, «Philodemus on Inductive Signs and Inferences», Princeton University Library, Rare Books and Special Collections Box 2 F. 10
1883, «The Logic of the Epicureans», in *Studies in Logic*, ed. by C.S. Peirce, Boston, Little, Brown, and Co., pp. 1-11.
- Peirce, C.S.
CP = 1931-1958 *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, ed. by Charles Hartshorne, Paul Weiss, and Arthur W. Burks, 8 vols., Cambridge, MA, Harvard University Press.

CN = 1975-1987 *Contributions to The Nation*, ed. by K.L. Ketner, 4 vols., Lubbock, Texas Tech Press.

W = 1982-2009 *Writings of Charles S. Peirce. A Chronological Edition*, ed. Peirce Edition Project. 8 vols., Indianapolis, Indiana University Press.

MS = manoscritti inediti, Houghton Library, Harvard University, catalogati da Richard Robin's *Annotated Catalogue of the Papers of Charles S. Peirce* (Amherst, University of Massachusetts Press, 1967).

EP 2 = 1998. *The Essential Peirce. Volume 2*, ed. by the Peirce Edition Project, Indianapolis, Indiana University Press.

Windelband, W.

1892, *Geschichte der philosophie*, Freiburg, Mohr (P. Siebeck).

Recensione a Cosimo Caputo, *Emilio Garroni e i fondamenti della semiotica*, Milano, Mimesis, 2013.

Il bel volume di Cosimo Caputo si presenta come una *ricognizione* del pensiero semiotico di Emilio Garroni. *Ricognizione* in senso per l'appunto garroniano, da intendersi non soltanto come visione complessiva, ma come ri-cognizione, ripensamento problematico. Certo, il volume ci restituisce in maniera chiara i principali temi della riflessione garroniana indagandoli all'interno della successione delle diverse fasi della sua evoluzione; e tuttavia esso costituisce anche una «conoscenza ulteriore», una «rivisitazione» del suo pensiero. Non dunque mera riproposizione, o divulgazione, ma interpretazione problematizzante.

L'ottica di tale riconsiderazione è – fin dal titolo – quella semiotica, e si tratta di una chiave in realtà niente affatto scontata. Garroni (1925-2005) è stato notoriamente uno dei maggiori estetologi italiani e, insieme, uno dei padri della semiotica nel nostro paese, e pur tuttavia l'intera sua riflessione matura si è svolta, esplicitamente e persino programmaticamente, al di fuori della semiotica (almeno intesa come disciplina); parimenti quest'ultima ha per lo più marginalizzato, almeno negli ultimi trent'anni, le riflessioni garroniane, anche quando si è avventurata nella costruzione di una semiotica estetica ed estetica (si veda però Marrone 1995). Ecco dunque che proprio il dare una lettura unitaria *sub specie semiotica* del percorso intellettuale del filosofo italiano è, a nostro avviso, uno dei meriti maggiori del volume.

Caputo sottolinea come tra il primo e il secondo Garroni – il Garroni «critico» che nella seconda metà degli anni '70, sulla scia dell'approfondimento del pensiero kantiano, attuerà un progressivo ma esplicito allontanamento dalla semiotica, che inizia in *Ricognizione della Semiotica* (1977) e culmina in *Senso e paradosso* (1986) – vi sia di fondo una fondamentale continuità di ricerca, incentrata su alcuni problemi eminentemente semiotici.

L'interesse di Garroni per i linguaggi era presente *in nuce* fin dal suo primo, ancora pre-semiotico libro, *La crisi semantica delle arti* (1964), e già in *Estetica e Semiotica* (1968) l'approccio semiotico all'estetica diventa esplicito; la parabola semiotica culminerà in quel *Progetto di Semiotica* (1972) che più di tutti riprende il modello formale di Luis Hjelmslev nell'ottica della «formulazione di una teoria semiotica generalizzata» (Garroni, 1972: 167). La linguistica hjelmsleviana è la seconda chiave di lettura della ri-cognizione attuata dal volume, anch'essa per altro enunciata fin nel titolo: attento studioso dell'autore danese, Caputo approfondisce la relazione che lega la riflessione estetica garroniana alla teoria glossematica. Garroni, se da un lato trova nel rigore del metodo empirico-deduttivo hjelmsleviano la chiave di volta che soddisfa l'esigenza epistemologica «di approntare modelli applicabili sì agli oggetti o ai dati materiali dell'esperienza, ma non ricostruibili 'a partire' (illusoriamente) dagli oggetti o dai dati stessi» (ivi: 162), dall'altro non esita a ridiscuterlo criticamente, nell'ottica dell'elaborazione di un «approccio semiotico generalizzato», come recita il titolo della terza parte di *Semiotica ed estetica*. Quella di Hjelmslev è, per altro, un'influenza che non cesserà di agire sotto traccia nemmeno dopo il presunto allontanamento dalla semiotica, come mostra bene Caputo, che considera Garroni il primo, grande interprete di Hjelmslev in Italia (p. 33) e lo pone tra i precursori della «semiotica glossematica», o quanto meno di una «semiotica non cartesiana» (p. 124).

Il riferimento hjelmsleviano è fondante fin da *Estetica e semiotica*: in questa prima fase il tentativo di Garroni è quello di un'*estetica semiotica* – o, come dice Caputo nel secondo capitolo riprendendo un'espressione di Rossi-Landi, di un'*estetica* (che è) *semiotica* – vale a dire di una estetica che utilizza gli strumenti della semiotica e dello strutturalismo per un'affrontare i linguaggi dell'architettura, del cinema, della comunicazione visiva, e più in generale come approccio formale all'opera d'arte e al messaggio artistico, «visti innanzitutto come messaggio in generale» (Garroni, 1968: VII). Un atteggiamento che, *mutatis mutandis*, Garroni condivide con Umberto Eco (con il quale inizia infatti in quel periodo un dialogo a distanza che durerà per decenni; si veda a riguardo Eco 2008) ma che, occorre ricordare, è esemplare di un certo clima culturale di quegli anni, che – sulla scia della diffusione della linguistica e dello strutturalismo – vedevano convergere intorno a interessi

semiotici forze intellettuali provenienti da tradizioni e studi diversi.

Il *Progetto di Semiotica* garroniano si configura, osserva Caputo, come una attenta rilettura della «nuova linguistica», e in particolare di quella più rigorosa e formale di Hjelmslev. È innanzitutto la concezione hjelmsleviana della forma ad interessare il filosofo italiano, che vede lo studio della lingua ricondotto a elementi definiti dalle reciproche dipendenze e non «come derivati da una semplice astrazione dei dati materiali» (Garroni, 1972: 163). Come osserva Caputo, la teoria glossematica offre a Garroni «uno statuto epistemologico forte che risponde ai requisiti della filosofia kantiana. La teorizzazione è il riconoscimento di relazioni interne ai dati empirici, intesi quindi come forme ad altre forme (dati) loro esterne» (p. 40). La forma, in altre parole, si correla sempre a un «fuori», a una sostanza: ed è «la sostanza a determinare la forma, a calarla cioè in questo o quel dato empirico» (ivi: 41), l'a-realisticità della teoria si correla così alla sua adeguatezza. Ciò non toglie, come si accennava, che, nel passaggio dallo studio scientifico delle lingue verbali alla costruzione di una semiotica generale e a una preoccupazione filosofica che esulava dagli intenti di Hjelmslev, il paradigma glossematico debba essere ridiscusso e sviluppato. A tale ridiscussione Caputo dedica buona parte del secondo e tutto il terzo capitolo del volume, per poi ritornarci nel quinto, nel quale si affronta, anche in relazione all'ultimo Garroni, il problema del verbocentrismo e della presunta onniformatività della lingua verbale.

La lingua, infatti, non è un sistema onnipotente od onniformativo: «la semiosi – sintetizza Caputo (93) – non si esaurisce nella sostanza verbale, e la semiosi non verbale (...) si è sviluppata e si sviluppa ancora secondo linee indipendenti». Per Garroni la capacità formativa umana, «l'universale principio di formazione» hjelmsleviano, non è immediatamente legata al verbale, ma è una facoltà più generale e profonda, legata alle strutture della mente, a una *facultas signatrix* (Caputo, 2013: 99) propria dell'essere umano. Tuttavia se la semiosi verbale non può dire tutto, può – in quella che Garroni chiama una onniformatività aperta – sempre dire «qualcosa in più» e di nuovo sul dicibile, in una pratica generalizzata di riformulazione. Tale rifiuto della centralità del linguaggio verbale nello studio del semiotico era del resto ormai generalizzato in quegli anni, che vedevano il modello linguistico messo in crisi dallo sviluppo stesso degli studi sulle semiotiche non-verbali.

Tali osservazioni verranno riprese nel 1977 in *Ricognizione della semiotica*, ma qui la critica si estende e si radicalizza, la revisione diventa una presa di distanza. Garroni stesso, in una delle sue ultime interviste (Ferrari, 2004), riconosce come il volume sia il risultato di una grossa crisi teorica. Come riporta Caputo nel quarto capitolo, Garroni critica innanzitutto l'ambivalenza della semiotica, che da un lato si pone come scienza autonoma, con un oggetto e metodi specifici, dall'altra ambisce a essere una sorta di scienza delle scienze. Tuttavia essa rimane ancora una disciplina spesso intuitiva e informale, una scienza descrittiva e non sufficientemente esplicitativa. E se è vero che ci sono stati notevoli passi avanti nella conoscenza dei sistemi non-verbali, in che misura però tale incremento conoscitivo si deve alla semiotica? O quanto, invece, essa è «un modo di riesporre certe questioni, già note o abordabili altrimenti secondo una terminologia semiotica unificata» (Garroni, 1977: 18)?

Al di là della sua euristività, la «difficoltà fondamentale» (ivi: 20) della semiotica è però quella di fondarsi su una nozione di significato che, proprio perché definita intrasemioticamente, non può porsi come fondamento della disciplina stessa. È il «paradosso della semiotica», come lo chiama Caputo (p. 68): la semiotica, «in quanto scienza [...], esige una riflessione sui propri fondamenti (condizioni di possibilità) e sui propri limiti» (Garroni, 1986: 144), ma in questo essa non è sufficiente a se stessa perché non è in grado di indagare il problema delle condizioni grazie a cui un qualcosa diviene segno (Garroni, 1977: 33). Occorre andare al di là del significato, per individuare quelle condizioni intellettuali fondanti, e quindi a priori, che non sono immediatamente linguistiche ma si originano nella stessa evoluzione biologica dell'uomo. Garroni parla a riguardo di una metaoperatività interna a qualsiasi operazione umana, vista come capacità di andare oltre un'operazione del genere stimolo-risposta per includere già dentro di sé una generalizzazione (Velotti 2013: 8). Si tratta, come dirà più tardi lo stesso Garroni (1989: 14) di spostare l'interesse dal «*significato* come tale alla questione del *senso*», vale a dire alle condizioni della sensatezza dei significati (della semiosi), e in definitiva dell'esperienza umana stessa.

Garroni affida lo studio del senso – di per sé indicibile e non determinato – alla filosofia (e in particolare alla filosofia kantiana) e non alla semiotica, da lui considerata come scienza dei significati.

Ciò nonostante, come osserva Caputo, da un altro punto di vista, Garroni «non abbandona la semiotica, ma sposta il focus della sua ricerca a livello metasemiotico», stante che «le condizioni di qualsiasi esperienza e sapere (...) sono in ultima istanza di natura semiotica» (Caputo, 2013: 64), come del resto dimostrano anche gli ultimi sviluppi del pensiero di Eco (1997) e di Greimas (1987). Lo stesso Caputo, analizzando nel sesto capitolo l'ultima opera di Garroni, *Immagine, linguaggio, figura* (2005), osserva la vicinanza di alcune osservazioni sull'immagine e sulla sensorialità all'ultima opera del linguista lituano. Si tratta in entrambi i casi di una «semiotica (che è) estetica» (Caputo, 2013: 129), di una semiotica non intellettualistica del sentire.

In questo senso, il lavoro di Caputo si rivela prezioso nel suo intento di restituire la riflessione di Garroni al dibattito semiotico, con l'auspicio che esso possa servire a riattualizzare il suo magistero anche presso quelle nuove generazioni di semiologi che alla terra di mezzo tra estetica e semiotica sono giunti per altre vie.

Paolo Bertetti

Università degli Studi di Siena
bertetti@unisi.it

Riferimenti bibliografici

Eco, U.

2008, «30 anni dopo. Una nuova (e più modesta) ricognizione della semiotica», *Lectio magistralis*, Cattedra Internazionale Emilio Garroni, Università di Roma «La Sapienza», 31 gennaio. In rete: <http://www.cieg.info/wp-content/uploads/2013/12/Eco.pdf> (visto 2 dicembre 2014).

Ferrari, F.

2004, «Intervista a Emilio Garroni». In rete: http://www.cieg.info/wp-content/uploads/2013/12/Ferrari_intervista_Garroni.pdf (visto 4 dicembre 2014).

Garroni, E.

1964, *La crisi semantica della arti*, Milano, Officina.

1968, *Estetica e semiotica*, Bari, Laterza.

1972, *Progetto di semiotica*, Bari, Laterza.

1977, *Ricognizione della semiotica*, Milano, Officina.

1986, *Senso e paradosso*, Bari, Laterza.

1989, «Senso e non-senso», in *Carte Semiotiche*, 6, pp. 14-30.

2005, *Immagine, linguaggio, figura*, Bari, Laterza.

Greimas, A.J.

1987, *De l'imperfection*, Paris, Fanlac (trad. it. *Dell'imperfezione*, Palermo, Sellerio, 1988).

Marrone, G.

1995, *Il dicibile e l'indicibile*, Palermo, L'Epos.

Velotti, S.

2013, «La 'facoltà dell'immagine' di Emilio Garroni e il suo contributo alla ricerca contemporanea sulla percezione, i 'contenuti non concettuali' e l'immaginazione», in *Filosofia.it*, 2013. In rete: <http://www.filosofia.it/essais/la-facolta-dell-immagine-di-emilio-garroni> (visto 23 dicembre 2014).

Recensione a Francesco Ferretti, *Alle origini del linguaggio umano: il punto di vista evoluzionistico*, Roma-Bari, Laterza, 2010.

Il volume di Francesco Ferretti tematizza una delle questioni più appassionanti ed intricate della filosofia del linguaggio contemporanea: quella della nascita delle capacità linguistiche umane all'interno del paradigma scientifico evoluzionista.

L'opera è agile e costruita in maniera ben bilanciata: i primi due capitoli costituiscono una ricostruzione del più recente dibattito su linguaggio ed evoluzione e, allo stesso tempo, la *pars destruens* dell'opera, ma sono anche propedeutici ai due capitoli finali, in cui emerge la proposta dell'autore, che viene dunque a caratterizzarsi come la sintesi e il completamento di tutte le posizioni discusse nei capitoli iniziali.

Il punto di partenza è, immancabilmente, Charles Darwin ed in particolare le questioni riguardanti due nodi problematici: da un lato il concetto di un'evoluzione guidata o meno teleologicamente e dall'altro la questione del gradualismo nella selezione naturale. Discutendo le critiche mosse all'opera di Darwin, Ferretti mette in luce la problematicità della spiegazione, in termini evoluzionistici, del *gap* tra animale e umano, più che mai rilevante nel caso dell'acquisizione delle capacità semiotiche e linguistiche. A valle di questo inquadramento teorico generale, si può lanciare, nel secondo capitolo, nella discussione delle posizioni specifiche degli autori contemporanei che si sono cimentati col problema. Il primo ad essere chiamato in causa è Chomsky, il quale, con una mossa che Ferretti giudica indebita, identifica la sua Grammatica Universale, «sistema complesso» innato, con il linguaggio *in toto*. Tuttavia Ferretti, come già aveva fatto nell'introduzione alla sua traduzione italiana del saggio di Steven Pinker e Paul Bloom «Linguaggio naturale e selezione darwiniana» (Pinker & Bloom, 1990), è bene attento a individuare due scuole di pensiero all'interno dei fautori della GU: quella che fa riferimento diretto a Chomsky e che, rifa-

condosi agli studi di Stephen Jay Gould ed al concetto di *exaptation*, dà conto della nascita del linguaggio in termini «saltazionisti», e quella iniziata da Pinker e Bloom stessi, i quali, riconoscendo nella soluzione exattazionista una pericolosa revoca della selezione naturale, «darwinizzano» Chomsky e considerano la nascita della GU come una risposta adattiva ad una pressione selettiva, mettendo in atto una spiegazione di tipo gradualista, che però mal si coniuga, secondo Ferretti, con l'idea – a cui specialmente Pinker continua a far riferimento – di una differenza qualitativa tra sistemi di comunicazione animali e umani.

L'autore, dunque, analizza a fondo le due ipotesi alternative mettendone a nudo le contraddizioni interne per arrivare alla conclusione che nessuna delle due è valida, in quanto entrambe considerano il linguaggio umano dal punto di vista della mera grammatica, tralasciando gli aspetti pragmatici di cui pure esso è permeato e che, anzi, nell'opinione dell'autore, ne costituiscono la struttura portante ed il punto d'origine.

Più in linea con l'opinione dell'autore sono le proposte dei neoculturalisti, le cui opinioni in merito all'origine del linguaggio ed al suo rapporto con l'evoluzione umana sono analizzate nella seconda parte del secondo capitolo. Essi, negando al linguaggio lo statuto di «sistema complesso», pervengono a una concezione in cui l'evoluzione dei dispositivi che permettono il linguaggio è qualcosa che avviene piuttosto al di fuori del cervello, attraverso le pratiche comunicative culturali, le quali, modificandosi, si adattano sempre di più alla mente umana. In questa concezione hanno spazio sia la selezione naturale, che dà vita ai vari sistemi cognitivi, sia l'*exaptation*, che li coopta successivamente per i fini della comunicazione. C'è un punto tuttavia, in cui Ferretti si discosta radicalmente dai neoculturalisti ed è, nuovamente, la questione della differenza qualitativa tra uomo e animale: sostenere la tesi della «doppia natura» dell'essere umano, portata avanti da autori come Deacon, equivale infatti ad affermare che la partecipazione dell'uomo all'universo simbolico e culturale lo renda qualitativamente distinto dagli altri animali. Questo presupposto teorico porta tali autori – ed il suo obiettivo polemico in questo caso è Tattersall – ad una spiegazione circolare dell'origine del pensiero simbolico nella specie *Homo*. Il linguaggio, sistema simbolico per eccellenza, è inteso infatti come «scoperta», come «emergenza» ma

L'apparizione del simbolo rimane un fenomeno inaspettato e miracoloso. Dal nostro punto di vista, al contrario, le cose più interessanti da raccontare sono quelle che riguardano ciò che avviene prima e, più precisamente, durante l'avvento del simbolo: è il passaggio dai sistemi comunicativi presimbolici a quelli simbolici il punto critico da indagare (Ferretti, 2010: 60).

A questo punto Ferretti ha preparato il terreno per la sua proposta. I suoi presupposti teorici rimangono la piena condivisione del paradigma evoluzionista ed un naturalismo filosofico che orienta fortemente la ricerca verso uno stretto continuismo tra le specie, uniti a un'attenzione particolare per gli aspetti pragmatici della comunicazione. Queste premesse lo portano inevitabilmente ad indagare l'origine del linguaggio e della semiosi umane *prima e al di fuori* di esse.

Il riavvicinamento alle pratiche comunicative consente a Ferretti di poter iniziare la sua ricerca sull'origine del linguaggio dai concetti di sforzo e di equilibrio. Egli prende come punto di partenza, infatti, il momento pre-linguistico (e pre-semiotico) in cui gli esseri sono chiamati a compiere uno sforzo cognitivo per ricostituire un equilibrio adattivo con l'ambiente, un equilibrio che però è continuamente instabile e che dunque richiede sforzi variati, in armonia con il contesto ambientale, ma anche capacità di astrazione (Ferretti dirà «sradicamento») dalla mera contingenza. Nel campo della comunicazione lo «sforzo», inteso sia come lo sforzo del parlante sia come sforzo dell'ascoltatore, diventa quindi la chiave di volta:

Una delle ipotesi cardine di questo libro è l'idea che lo sforzo di equilibrio messo in atto dai parlanti nella comunicazione effettiva possa funzionare come chiave di accesso alla comprensione dell'avvento delle capacità verbali nella filogenesi (ivi: VII).

La metafora principe usata da Ferretti per spiegare cosa avviene nella comunicazione è quella del viaggio nello spazio:

In analogia a quanto avviene nel tentativo di raggiungere una meta quando si è in viaggio, il parlante costruisce il flusso comunicativo conferendo «direzione» e «orientamento» a ciò che dice e l'ascoltatore ricostruisce ciò che il locutore sta dicendo sforzandosi di mantenere sotto stretto controllo la direzione e l'orientamento del fluire del discorso (ivi: VIII).

Ovviamente può accadere, anzi accade quasi sempre, di avere bene in mente la «direzione» da seguire per raggiungere la meta pre-

fissa, la «causa distale», ma nel corso del viaggio possono presentarsi «ostacoli prossimali» che costringono i viaggiatori a cambiare rotta e a «riorientarsi», se necessario, per riprendere la via della meta.

A supportare le capacità di direzione e orientamento non è, come nel caso ad esempio del modularismo, un sistema cognitivo unico e isolato, ma piuttosto l'interazione di tre componenti che, insieme, danno vita a quello che Ferretti chiama «Sistema Triadico di Radicamento e Proiezione». Esso è formato da: intelligenza ecologica, alla base dei processi che consentono di muoversi proficuamente nello spazio; intelligenza sociale, che consente l'interazione con esemplari della propria specie e di altre; intelligenza temporale, che consente di gestire il bagaglio esperienziale passato per fare ipotesi sul futuro (il *Mental Time Travel*). Ciò che è bene sottolineare è che questo sistema composito non è prerogativa esclusiva dell'essere umano (su questo Ferretti è chiaro, giacché il continuo è uno dei suoi presupposti teorici più forti); la prerogativa umana è piuttosto quella di far convergere i tre sistemi verso un fine comune, cioè fornire una risposta appropriata ma flessibile alle sollecitazioni ambientali.

Questo sistema appropriato e flessibile è la base per agganciarsi ad una pragmatica *à la* Sperber e Wilson (Sperber e Wilson, 1986; 2004), in cui «(...) il primato logico e temporale del discorso sulle parti costituenti rappresenta uno dei nodi concettuali di maggior rilievo (...)» (Ferretti, 2010: 117). A supporto della sua teoria, Ferretti porta una breve ricognizione di alcune patologie neurali che, se l'ipotesi dell'STRP fosse valida, non dovrebbero consentire il buon fine della comunicazione: l'autismo, in cui sono compromessi i sistemi che supportano l'intelligenza sociale ed in cui la comunicazione si blocca a causa dell'impossibilità del parlante di attribuire stati mentali all'interlocutore; la schizofrenia, in cui è compromessa l'intelligenza temporale e che dunque comporta scambi comunicazionali caratterizzati dalla «tangenzialità» e dal «deragliamento» del discorso; e la sindrome di Williams, in cui la compromissione dell'intelligenza ecologica, cioè delle capacità visivo-spaziali, causa una «patologia della narrazione» per la quale i soggetti sono consapevoli dei significati delle parole, ma non sanno utilizzarle in discorsi o narrazioni orientate.

A questo punto Ferretti ha disposto tutti gli strumenti per sostenere che sono i sistemi (pre-semiotici e pre-linguistici) che ha

descritto a fornire una base per l'evoluzione delle capacità linguistiche umane. A partire dalle pratiche effettive, e il caso preso in analisi è quello dei codici fortemente deteriorati come i *pidgin*, si può osservare come il discorso riesca a mantenersi in vita perfettamente anche senza un codice-lingua ben strutturato. All'origine, dunque, vi è il discorso, non la parola (o il simbolo).

Il nodo problematico da sciogliere diventa dunque il passaggio da una comunicazione «meccanica», che fa uso di «indizi» agganciati all'*hic et nunc* della pratica discorsiva, ad un linguaggio propriamente simbolico, che fa astrazione dall'ora e può «viaggiare nel tempo e nello spazio» attraverso l'utilizzo di quelli che sono segni arbitrari. La strada scelta qui dall'Autore è la riabilitazione della tesi condillacchiana dell'origine gestuale della comunicazione verbale; in tal modo egli sgombera il campo dai possibili equivoci riguardanti la questione della produzione fonica e può concentrarsi sulla questione della nascita del simbolismo. Puntellandosi poi sugli studi riguardanti l'apprendimento dei codici gestuali da parte degli scimpanzé (Gardner e Gardner, 1969; Fotus, 1997) e sulla scoperta dei neuroni-specchio (Corballis, 2010; Gentilucci e Corballis, 2006), Ferretti giunge ad interpretare le origini del linguaggio umano «(...) nei termini di adattamenti visivo-manuali piuttosto che uditivo-vocali» (ivi: 138).

Tuttavia l'Autore è ben consapevole del fatto che la comunicazione umana è pervasivamente orale, piuttosto che gestuale, e ritiene opportuno dar conto di quello che chiama un processo di «convenzionalizzazione», ossia del passaggio dal codice motivato e iconico dei gesti a quello immotivato e astratto della parola. Di nuovo chiama in causa i dispositivi cognitivi che ha descritto nel capitolo precedente: sono questi infatti a «mantenere in vita» la comunicazione:

(...) I sistemi cognitivi di proiezione e radicamento *mantengono in vita la comunicazione* a dispetto del fatto che l'espressione non è (ancora) codificata. Riescono a farlo perché proiettano tale espressione nel flusso comunicativo radicandola al contesto (...) Questo *mantenere in vita la comunicazione* è la condizione essenziale dell'avvio del processo di convenzionalizzazione» (ivi: 144).

E conclude «(...) il protolinguaggio precede il protosimbolo: la genesi del simbolo è parassitaria del fatto che la comunicazione va avanti già prima che lo si attesti» (ivi: 145).

L'ultimo punto da chiarire è in che modo si siano evoluti tali sistemi. Nello spiegare la natura del loro adattamento, Ferretti rigetta la tesi exattazionista in quanto incompatibile con il suo contínuismo naturalista e propone invece l'idea di una coevoluzione tra mente e cervello. La sua concezione di coevoluzione però si discosta da quella neoculturalista, secondo la quale le modificazioni prodotte dal linguaggio sul cervello causano effetti riscontrabili solo a livello fenotipico, ma – egli precisa – gli effetti della variazione devono essere effetti a livello di specie, giacché «solo nel secondo caso (...) è possibile parlare del linguaggio come una forma di adattamento biologico» (ivi: 147).

A conclusione del volume Ferretti propone di considerare il linguaggio come una «nicchia ecologica» *nella* quale e *per* la quale gli esseri umani si sono evoluti e continuano ad evolversi. Il concetto di nicchia ecologica è quanto mai calzante implica l'idea secondo la quale l'essere che la abita da un lato sia modificato dall'ambiente, dall'altro lo modifichi, modificando in tal modo anche la pressione adattiva su di esso. È in questo senso che va inteso il coevoluzionismo di Ferretti: un nesso di causazione tra modificazioni biologiche cerebrali (a livello di specie) e modificazione del linguaggio e, naturalmente, viceversa. In questo senso, dunque, per Ferretti la nicchia ecologica dell'essere umano è il linguaggio.

Il libro di Ferretti possiede il merito indiscusso di presentare in forma breve e limpida un dibattito intricato, pervasivo e complesso, tantopiù perché si situa nel punto di intersezione di varie discipline; tuttavia riesce a farlo senza mai perdere di vista la prospettiva linguistica per cui nasce. Inoltre, pur mantenendo fisso l'obiettivo linguistico, non esita ad uscire dal campo della lingua per dar conto della nascita della semiosi nella filogenesi. Con questa mossa teorica Ferretti evita l'autoreferenzialismo e mette in campo una proposta sicuramente interessante: il suo ritorno alla pragmatica si configura come via mediana tra la concezione ciecamente grammaticalizzante della lingua dei fautori della GU e l'interpretazione neoculturalista di una lingua che invade il cervello, quasi fosse un parassita culturale.

Una proposta così articolata e allettante avrebbe forse richiesto un volume più ampio, in cui dar conto più approfonditamente di alcuni punti problematici, come ad esempio il dibattito, interno alla biologia evoluzionista ma fortemente connesso a temi linguistici,

tra gouldiani e deaconiani in merito all'*exaptation* e al continuismo nella selezione naturale, o la critica alle posizioni dell'ultimo Chomsky. Inoltre la menzione delle patologie neurali con ricadute sul piano del discorso interpretate attraverso il paradigma del STRP, apre una prospettiva di ricerca «sul campo» che però non trova lo spazio necessario per essere sviluppata a fondo.

Il libro di Ferretti dunque apre molte prospettive e lascia il lettore, specialmente il lettore umanista attento ai temi dell'evoluzionismo e della biologia, con la piacevole sensazione di essere davanti all'apertura di una linea di ricerca fruttuosa, ma ancora da sviluppare in tutte le sue articolazioni più minute. E forse era proprio questo l'obiettivo dell'Autore, che in un libro di circa duecento pagine riesce a presentare un'analisi accorta e lucida del dibattito contemporaneo su evoluzione e linguaggio ed a fornire lo schizzo di una prospettiva teorica nuova, che sicuramente verrà sviluppata negli anni a venire.

C'è un ultimo aspetto, infine, del lavoro di Ferretti che merita una menzione: la sua costante dichiarazione di adesione alla prospettiva teorica naturalista e continuista. Questo, da un lato testimonia l'onestà intellettuale dell'Autore, e dall'altro dà forma, struttura e direzione a tutto il suo pensiero e lo rende, in ultima analisi, genuinamente darwiniano.

Roberta Mocerino

Università di Roma "La Sapienza"
robertapasqua.mocerino@uniroma1.it

Riferimenti bibliografici

Corballis, M.

2010, «Mirror neurons and the evolution of language», in *Brain and Language*, 112, pp. 25-35.

Ferretti, F.

2010, *Alle origini del linguaggio umano: il punto di vista evoluzionistico*, Roma-Bari, Laterza.

Fotus, R.

1997, *Next of Kin, What Chimpanzees have Taught Me about Who We Are*, New York, William Morrow and Co.

- Gardner, R.A. - Gardner, B.
1969, «Teaching sign language to a chimpanzee», in *Science*, 165, pp. 664-672.
- Gentilucci, M. - Corballis, M.
2006, «From manual gesture to speech: A gradual transition», in *Neuroscience and Biobehavioural Reviews*, 30, pp. 949-960.
- Pinker, S. - Bloom, P.
1990, «*Natural Language and Natural Selection*», in *Behavioural and brain Sciences*, 13(4), pp. 707-784 (trad. it. e introduzione di Francesco Ferretti e Maria Primo, Roma, Armando, 2010).
- Sperber D. - Wilson, D.
1986, *Relevance: Communication and Cognition*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.)
2004, «Relevance Theory», in L.R. Horn - G. Ward (a cura di), *The Handbook of Pragmatics*, Blackwell, Oxford, pp. 607-632.

Recensione a Emanuele Fadda, *Peirce*, Roma, Carocci 2013.

1. *L'esercizio mereologico*

Trentatreesimo nella lista dei ritratti di Pensatori offerti da Carocci, il volume dedicato a Charles Sanders Peirce (di cui quest'anno ricorre il centenario della morte) si presenta con la forte ambizione di ricostruire, pezzo per pezzo o – se adottiamo la felice metafora architettonica della teoria come edificio – stanza dopo stanza, la trama che il filosofo americano inizia a tessere fin dal 1867.

L'opera, che consiste nel proporre un percorso lineare attraverso le sfaccettature “enciclopediche” (filosofiche, epistemologiche, logico-matematiche, gnoseologiche, fenomenologiche, semiotiche, etiche) di Peirce, abbandona presto l'approccio cronologico (cf. p. 18): già alla fine del secondo capitolo, l'analisi del peso dell'eredità paterna, della formazione del giovane filosofo e del passo decisivo in direzione di una rielaborazione autonoma della tradizione kantiana e cartesiana, lascia il posto ad un'istanza più spiccatamente “paradigmatica”. In altri termini, una volta posto il seme della riflessione sulle *categorie* – il nocciolo dell'approccio cenoscopico (posto che con *-scopia* non si intenda la registrazione passiva, ma l'identificazione costitutiva delle strutture logiche del reale) – l'autore deve aver sentito l'urgenza di aprire l'orizzonte teorico sulla fitta rete di concetti, termini, idee e spunti a cui Peirce ritorna continuamente ritoccano di volta in volta a partire dalla *New List of Categories*.

Il compito che si propone ciascun capitolo successivo è dunque doppio: descrivere in prospettiva esplosa i passi compiuti da Peirce lungo tutte le direttrici sopra individuate (a cui *grasso modo* corrispondono rispettivamente i §§ 1-2, 3, 4, 5, 7, 9, 10) e ricapitolare, attraverso di essi, le idee fondamentali ritessendole “sintagmaticamente” alla luce dei passi già compiuti o da quelli ancora da

compiere. Si badi, non ci sembra che questo continuo andare e tornare del testo sia un effetto retorico, un escamotage ben riuscito volto a riprodurre artificialmente una profondità prospettica, ma che anzi sia una scelta necessaria in cui si incappa quando si tratta di dover presentare un *sistema*, la sottile tela di ragno che esiste solo in virtù delle associazioni tra concetti, tra posizioni teoriche già consolidate e posizioni ancora virtuali, che attendono di realizzarsi grazie a indagini specifiche e che si lasciano intravedere solo in prospettiva.

Anche in questo caso, crediamo che la metafora della tela di ragno sia piuttosto felice: per diversi motivi. Innanzitutto, mostra come la teoria, a cui la tela è assimilata, dipenda da un agire concreto, del tutto pratico e “pedestre” – un ribaltamento che ha molto di paradossale ma che va compreso con attenzione. Non vogliamo dire che il “puro gioco” dell’astrazione (il «giocherellare con gli Universi»), da cui la teoria dipende, riveli la sua vera natura una volta capovolto o concepito come *qualcosa di diverso* di come appare, come a dire: guardate, sembra leggero e invece è pesante. Il “puro gioco” (concetto che ci sembra un chiaro riferimento a “libero gioco” di Kant) dell’astrazione è questione seria proprio in quanto *esercizio accidentale*, disinteressato e autotelico, di natura a tratti onirica («sono stato quasi incline a chiamarl[o] *rêverie*» – CP 6.458), in cui si può indulgere durante una passeggiata. Ma non è ancora questo il punto: il libero gioco consiste nel (ri)creare universi, facendo esperienza di «una qualche meraviglia in uno [di essi], o qualche connessione fra due dei tre, con speculazione riguardo alla sua causa» (CP 6.458), ma se tale gioco viene condotto portando alle estreme conseguenze quanto esperitovi, la regola di libertà si trasforma senza soluzione di continuità in *regola di coerenza*, e «l’attività del *muser* animato da puro spirito contemplativo e quella dello scienziato animato da puro spirito teoretico» (p. 218) risultano coincidenti, se non consustanziali, destinante entrambe a pervenire ad «un identico risultato» (p. 218). La *coerenza*, che nel sistema di Peirce funziona come una sorta di *principium individuationis* di un continuo, garantisce che il teorico sia sempre anche un contemplativo; allo stesso modo, il libero gioco delle associazioni è anticipazione e condizione per il sistema, la cui fisio(g)nomica cristallinità si misura proprio sulla *coerenza*. È questo il secondo motivo della tela di ragno: la lenta concretizzazione

della trama è un fare che obbedisce ad una coerenza “istintiva”, un vero e proprio abito: su tale consuetudine a costruire la trama coerente della teoria (che include il *guessing* relativo ai prossimi passi da compiere), lo scienziato trova la guida per i propri giudizi.

E lo scrittore, che si ritrova a dover restituire con coerenza la coerenza di un sistema, compie un vero e proprio esercizio mereologico, che richiede una certa dose di “mellonizzazioni”¹ localizzate – espressioni che possono essere definite glossematicamente come “Segnali” e che da un punto di vista della retorica del testo funzionano contemporaneamente come annessi di quanto già detto e come prolessi di quanto verrà detto dopo. Più volte, nel testo, si ritrovano espressioni sintomatiche come quelle riassunte di seguito:

1. «un buon modo per descrivere il suo metodo [...] tricotomico, che si ritrova in tutto il corso del suo pensiero. Ed è vero che già nel saggio [...] *On a New List of Categories* c'è già la radice di tutto ciò che Peirce farà in seguito» (p. 15);
2. «questa ricostruzione [...] serve a dare l'idea di come il principio triadico e la triade fenomenologica operino nel dettare *ogni* articolazione del pensiero di Peirce» (p. 143);
3. «Con la definizione dell'interpretante finale abbiamo dunque un quadro generale di come la semiotica di Peirce si inserisca nell'impianto generale della sua filosofia, e anzi coincida con questa filosofia stessa, vista secondo una certa prospettiva» (p. 177);
4. «[...]del]la semiotica di Peirce [...] si mostra – una volta di più – come un compendio della sua filosofia, che ne porta in sé tutte le dimensioni cui abbiamo dedicato una trattazione nelle pagine precedenti» (p. 198);
5. «siamo così giunti [...] a un aspetto della riflessione di Peirce [...] che si rivela invece fondamentale una volta che si decida di seguire fino in fondo tutti i nessi che rendono sistematico il suo pensiero» (p. 214);
6. «la concezione peirceana di Dio [...] è adatta non meno, e forse più, di altre sue dottrine a dare la misura della sistematicità del suo pensiero, dell'interrelazione tra le sue diverse parti [...]» (p. 222).

¹ L'espressione, di Peirce, è coniata sulla costruzione del participio futuro greco e rende bene la natura prospettica, non conclusa in atto, delle realtà a cui si applica.

La diffusione di queste espressioni nel testo mostra lo sforzo di adeguare l'andamento argomentativo al lavoro teorico stesso di Peirce, che «lavorava, volta per volta, su questioni specifiche e poi le “reinseriva” nel sistema, che ne risultava insieme ricalibrato e più forte. Questo fa sì che gli stessi principi – primo fra tutti quello della continuità – ritornino in tutte le provincie del sistema filosofico, e si giustificino a vicenda» (p. 18). Insomma, sia concettualmente che stilisticamente, il testo rende bene una delle caratteristiche necessariamente presenti in una filosofia che, posta sulle tracce delle teorie di grande respiro come quelle di Aristotele, Kant e Hegel (a cui Peirce non a caso si richiama)², si voglia *sistemica*, e cioè il principio “olografico” per cui in ogni parte del sistema è depositata l'informazione relativa alle altre parti. In questo modo, qualsiasi settore del sistema contiene in potenza l'interesse di quest'ultimo.

È quella piccola totalità costituita dalla teoria semiotica di Peirce a cui vogliamo dedicarci.

2. *Il puzzle semiotico*

In realtà, il carattere fortemente sistemico e “olografico” della teoria di Peirce ha anche una controindicazione: rende difficile scorporare un tassello senza alterare la configurazione globale; così, non è possibile estrapolare un aspetto della teoria ed eventualmente rigettarlo a seguito di una critica mirata, senza che l'intero approccio ne sia interessato. Crediamo che questo sia facilmente esperibile qualora si tenti di sfruttare le sottili classificazioni semiotiche proposte da Peirce a fini di una pratica descrittiva linguistica – il tassello che qui ci interessa. In effetti, la teoria non è pensata per le lingue storico-naturali ma semmai per una loro reinter-

² Cf. Rorty (1982: 161): «Peirce himself remained the most Kantian of thinkers – the most convinced that philosophy gave us an all-embracing a historic frame work to which every other species of discourse could be assigned its proper place and rank. It was just this Kantian assumption that there was such a context ... against which James and Dewey reacted». Cf. l'intento di Peirce è insomma di costruire «a philosophy like that of Aristotle, that is to say, to outline a theory so comprehensive that, for a long time to come, the entire work of human reason [...] shall appear as the filling up of its details» (CP 1.1).

pretazione in vista di una totalità molto più ampia – diremmo “cosmologica” – che le trascende fino a farne quasi scomparire la specificità. Le lingue stesse, ci viene detto, non sono un fine ma un “mezzo molto ben maneggiato” (p. 196). Eppure, in questo ambito, ci si potrebbe chiedere se il tipo di analisi linguistica che il sistema sembra prospettare si discosti molto da una definizione tassonomica dei segni linguistici (o, più correttamente, delle occorrenze semiotiche), oppure se non si debba applicare anche a Peirce la critica rivolta all’uso metalinguistico delle categorie aristoteliche e kantiane, stabilite in modo trascendente rispetto al linguaggio: se è pur sempre il *giudizio* a rappresentare la giunzione tra aspetto linguistico e aspetto epistemico-gnoseologico, questo rischia di compromettere in modo significativo il grado di affinità tra il sistema peirceano e la tradizione altrove definita “glottocentrica”, che proprio dalle angustie imposte dalla struttura del giudizio cercava di affrancarsi. Una tale critica potrebbe risultare del tutto accessoria, e in parte forse illegittima; non lo nascondiamo: ad un certo livello, chiedersi quale utilità descrittiva una teoria sistemica possa avere sarebbe come pretendere dalla filosofia della storia di Hegel una dritta sui criteri di descrizione e di ricostruzione storiografica. Il fine, come detto, è diverso. Ma se è rischioso voler verificare il funzionamento del sistemico sul piano particolare, d’altra parte questa possibilità è ammessa e in certa misura richiesta dallo stesso impianto filosofico peirceano (come suggerisce del resto Fadda, cf. p. 196); inoltre, è sempre possibile compiere il cammino inverso, generalizzando le analisi particolari fino alle loro premesse “filosofiche” più ampie, guadagnando una buona base di comparazione con quelle che il sistema di partenza (in questo caso, la filosofia peirceana in tutte le sue implicazioni) suggerisce.

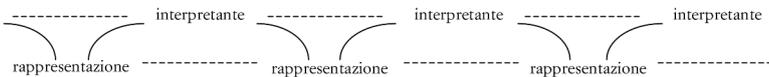
Non è un caso, crediamo, se lo stesso autore percepisce la necessità di inquadrare il problema del posto che le “lingue storico naturali” hanno all’interno del sistema modulare di Peirce (cf. § 9 – «...e le lingue?», p. 193 sgg.). E in effetti, per molti aspetti, il capitolo 9 («La semiotica e la classificazione dei segni») rappresenta una sorta di banco di prova per la pertinenza che la teoria del filosofo americano può avere per l’attuale ricerca semiotica e linguistica.

Innanzitutto, la collocazione stessa di tale capitolo verso la fine del volume (che si conclude al § 10, con la discussione degli aspetti legati alla “filosofia della religione”) rivela che il tipo di sguardo

che regge il volume non è panottico ma *orientato*. In realtà, la semiotica di Peirce si presta a compendiare l'intero sistema né più né meno come della nozione di "Dio", del "principio tricotomico", delle "categorie" e della "fenomenologia". È invece l'intento dell'autore ad emergere chiaramente; è alla filosofia del linguaggio di Peirce che l'autore intende lentamente condurci, ed è dunque il linguaggio a rappresentare il punto di convergenza di tutti i rimandi associativi intessuti nel testo. In effetti, «il carattere sistematico del pensiero di Peirce e la pluralità di dimensioni [...] che si richiamano l'una all'altra fa sì che la nozione di segno e la semiotica peirceane non possano essere comprese nella loro profondità se non si pone mente al complesso della sua filosofia» (p. 165). Ad essere in gioco è la possibilità di una vera e propria *rifondazione* della semiotica: restituire all'"aspetto più noto della riflessione di Peirce" (e forse quello più trivializzato) tutta la sua densità teorica. Ecco il perché del ribaltamento prospettico proposto: non è più il livello semiotico a costituire la chiave di accesso alle altre parti del sistema; vale piuttosto il contrario: sono le altre parti del sistema che, opportunamente polarizzate, permettono di interrogare il livello semiolinguistico in tutta la sua ricchezza. Vediamone alcuni aspetti:

1. il segno ha portata cosmologica: il dominio del segno, e la sua definizione stessa, abbracciano l'intero universo; cf. p. 165);
2. il segno ha natura mentale, ma non (soprattutto o perlopiù) cognitiva: il concetto di "mente" è già stato anticipato in più punti del testo, per esempio ai §§ 2, 5 ma viene discusso in modo dedicato al § 8: la nozione diffusa o "vaga" di *mens* si oppone alle sue sclerotizzazioni, le menti individuali; ma al suo stato "diffuso", essa coincide con la regolarità stessa dell'universo, la "materia regolata da leggi", mentre alle menti individuali è affidata la pensabilità stessa di tali leggi – in questo senso, il segno è coestensivo alla mente in senso ampio: «non è dunque la mente dell'uomo che interpreta i segni, ma la mente *nell'uomo* che ha questo potere» (p. 167);
3. il segno è categoriale: posto che per categoria si intenda non tanto una classe puramente "cenoscopica" e trascendentale, quanto una grandezza *costitutiva* o "reale"; il segno, o meglio la semiosi, è – e non appartiene alla – *terzità*, ma vale anche il contrario: la mente è coestensiva all'universo in quanto la *terzità* è già semiosica. Insomma, vale l'equivalenza per cui la semiosi è

azione triadica, e la terzità è azione semiosica: cf. 133), equivalenza suggellata dalla nozione di *representamen*, ben definita a p. 168 come «tutto ciò che rende presente in qualche modo qualcos'altro, offrendolo all'esperienza di una mente»: «“Stare per” vuol dire essere con un'altra cosa in una relazione tale che per certi scopi ciò che “sta per” è trattato da qualche mente come se fosse quell'altra cosa» (CP 2.273). Una tale definizione è una risposta implicita a chi accusava ne criticava l'inutilizzabilità a causa della sua natura ambigua: secondo Bühler, “segno” denota tanto il rapporto tra due oggetti, quanto l'oggetto dei due che viene usato come sostituito. Peirce sembra dirci: una tale ambiguità è intrinseca e ineliminabile, e deriva in gran parte dalla natura *pragmatica* di un tale rapporto: il segno è l'azione e il suo risultato, o, se si vuole, il prodotto tangenziale (un limite mobile) del rapporto tra le due serie continue degli interpretanti e delle rappresentazioni (cf. pp. 171-172).



4. la semiosi ha natura pragmatica, e include in sé la possibilità di una biosemiotica come una sua possibile polarizzazione: come per Wittgenstein ogni gioco linguistico rappresenta una forma di vita (più propriamente una modalità di condotta pratica), così il segno di Peirce, colto nell'equazione che lo pone a fianco di *mente* e *terzità*, avalla una teoria biosemiotica (cf. p. 133) fondata sulla continuità del concetto di informazione a partire dal livello fisico-chimico ai livelli biologici sempre più organizzati; centrale, a questo riguardo, le considerazioni sulla natura *disposizionale* del pragmatismo peirceano (comprensibile a sua volta solo a partire dal concetto di *mente diffusa*³), per cui sarebbe perfettamente plausibile parlare di «abitudini fisiche e chimiche» (cf. p. 115): qualsiasi “comportamento regolare” è espressione di una legge, ma la legge stessa non è altro che un abito

³ E non di “mente estesa”, che rappresenta una sorta di moltiplicazione delle istanze individuali. Ma *la mente* (al singolare) di Peirce è qualcosa di profondamente diverso.

adottato dalla mente fattasi materia (un abito portato all'estremo) – e il cerchio si chiude, dato che qualsiasi cosa sia suscettibile di essere colta come regolare è suscettibile di essere colta innanzitutto a partire da *effetti concepibili* e dunque come *segno*. In fondo, lo si ricorderà, per Peirce l'universo stesso è «precisamente un argomento»⁴ (CP 5.119).

L'intera prospettiva viene sintetizzata molto bene da Fadda tramite l'inferenza: «se tutto l'universo è mente, la mente è terzità, e la terzità è semiosi, l'universo è segno» (p. 166). Il segno di Peirce non ha confini, né può averli – per definizione: esso è icona del sistema, e il sistema deve arrivare a includere tutto, pena cessare di essere tale. La prospettiva semiotica tuttavia non si esaurisce qui: la dinamica tra *representamen* e *interpretante*, l'uno segno dell'altro senza che nessuno dei due sia “meno segno” dell'altro, lascia spazio ad una vera e propria cosmogonia di classificazioni dal vago sapore «totemico»⁵, a seconda delle modalità con cui l'interpretante viene classificato e di come le categorie vengano mappate le une sulle altre. L'utilizzazione ricorsiva delle categorie, come base per la classificazione e come criterio classificatorio, dà vita ad un calcolo combinatorio dei diversi tipi di segno, di fronte al quale «lo stesso Peirce deve dichiarare la propria resa» (p. 193) e che dovrebbe rappresentare «un mezzo potentissimo [...] per operare analisi semiotiche “fini”» (*ibid.*).

È proprio a questo riguardo che è necessario chiedersi, come abbiamo sopra anticipato, se davvero un siffatto raffinamento progressivo e capillare dell'istanza tassonomica possa costituire un mezzo adeguato per la descrizione semiotica – se, cioè, sia sufficiente approntare una classificazione e non tentare di stabilire una procedura euristica che prima di tutto *individui* o *riconosca* le grandezze da classificare. In altri termini, a rigore è possibile stabilire

⁴ “Argomento” in senso logico, cf. p. 188.

⁵ Non possono non venire in mente le classificazioni «totemiche» prodotte per esempio dal pensiero magico rinascimentale, impegnato a raccogliere l'universo attorno a categorie numeriche via via più complesse (le *scalæ unitatis*, *binarii*, *ternarii* e così via), a loro volta moltiplicate per la suddivisione dei livelli ontologici dell'universo (*mundus archetypus*, *intellectuali*, *coelesti*, *elementali* e così via). Il prodotto di queste superclassificazioni non sono *entia* ma, appunto, *classi* in grado di mappare l'esperienza gnoseologica dell'uomo rinascimentale (cf. per esempio le tavole del *De occulta philosophia* di Agrippa von Nettesheim).

che un grido spontaneo sia un *sinsegno indicale rematico* solo a patto di aver isolato questa occorrenza semiotica dal suo contesto e di averla riconosciuta come tale, ovvero in quanto membro di una categoria. Ma come fare? Non ci viene data alcuna prescrizione, alcuna guida, se non la raccomandazione di affidarsi al criterio empirico cartesiano secondo cui ognuno è il miglior giudice delle esperienze ottenute tramite osservazione onesta, discrimine e generalizzazione (cf. p. 136). Una tale raccomandazione, dal sapore minimalista, non può essere sufficiente: ci sembra anzi che essa avvalli una sorta di classificazione di tipo “epilinguistico”, per cui lo studioso si conformerebbe all’esperienza e al *sentimento*⁶ che il soggetto parlante ha delle unità semiolinguistiche. In altre parole, una classificazione, per quanto sottile, non è sufficiente a fini descrittivi: è necessario anche chiarire i criteri tramite cui le unità possono venire riconosciute e assegnate alle categorie così prospettate.

Ci sembra che la mossa di Peirce, del tutto sintomatica, consista nel descrivere la fenomenologia stessa delle categorie (che, con coerenza, viene trattata da Fadda al § 7): in effetti, compito precipuo della faneroscopia è quella di isolarle (cf. p. 126) associando a ciascuna categoria (*primità, secondità e terzità*) i rispettivi attributi⁷, le qualità peculiari o i loro “manifestanti”, fissandone così l’estensione. Ecco che i criteri di identificazione e di associazione di cui lamentavamo l’assenza ci vengono proposti, seppur in modo pittorico e quasi suggestivo; così, «il primo dev’essere [...] presente e immediato [...]. Dev’essere fresco e nuovo [...] iniziale, originale, spontaneo e libero [...] vivido e conscio» (CP 1.357) sicché «l’idea di primo è predominante nelle idee di freschezza, vita, libertà» (CP 1.302); la secondità invece racchiude (o meglio si esplicita attraverso) l’idea di *objectum* o *Gegenstand*, di resistenza, di lotta o sforzo (CP 1.320), di reazione, di contingente, di accidentale e fattuale, di necessario ma non condizionale ovvero di “forza

⁶ L’autore riconoscerà il nostro richiamo a Saussure e alla nozione di *sentiment* che egli stesso ha discusso in altre sedi.

⁷ Un’ulteriore richiamo ai tipi di classificazione che Lévy-Strauss chiamerebbe “totemiche”: si confrontino per esempio la descrizione delle associazioni astrologiche o le teorie mediche proprie per esempio del pensiero rinascimentale che fanno corrispondere rispettivamente a ciascun pianeta o a ciascun umore tutta una serie di qualità o attributi (appartenenti a qualsiasi regione ontologica) che ne caratterizzano la natura e che consentono di riconoscerne l’influenza.

senza legge” (CP 1.427); infine, la terzità sarà una ricapitolazione delle prime due, e si coglie attraverso tutto ciò che è mediazione, combinazione (cf. CP 1.515), regolarità (che dunque combina esistenza e legge), abito, ma anche – e soprattutto – intelligibilità. La sussunzione di tali qualità alle categorie è dunque funzionale alla loro identificazione, sebbene la chiave di tale procedimento resti pur sempre il sentimento o l’esperienza, mediata dalla giudizio (ancora in termini saussuriani: una riflessione o una *post-meditazione*), che ciascuno può avere. L’elemento solipsistico non ci è nascosto da Peirce, anzi, diviene prescrizione: «Il più grande sforzo dello studioso è quello di non essere influenzato da alcuna tradizione, alcuna autorità, alcuna ragione, per supporre che questa o quella cosa siano fatti, o immaginazione di un certo tipo, e limitarsi all’onestà osservazione delle apparenze, compiuta in perfetta solitudine» (CP 1.287). Ma cosa succede se cerchiamo di trasporre queste idee in una delle teorie glottocentriche di tradizione, o ispirazione, saussuriana?

3. *Qualche spunto di confronto*

Se l’elemento solipsistico non fa *alcuna* difficoltà all’interno del sistema peirciano, risulta molto problematico qualora si provi a confrontare il sistema di Peirce perlomeno alcune idee fondamentali della glossematica di Hjelmslev⁸, in cui il sentimento, così come il soggettivismo teorico, rappresenta la via reale verso la costruzione di *squinting grammars*. Secondo Hjelmslev, e al contrario della prospettiva di Peirce, per ottenere una descrizione adeguata è necessario che il sentimento e l’esperienza del soggetto parlante vengano *ricapitolati* da una teoria (ovvero una credenza, ragione, autorità o, perché no, abito metalinguistico). Spetta a tale teoria identificare e stabilire le categorie, tanto più che «Il soggetto parlante vuole capire la sua lingua, ma vuole capirla a modo suo; crea delle associazioni, delle categorie, ogni volta che gli è possibile, in un modo o nell’altro» (Hjelmslev, 1998: 143). Il problema è che molto raramente un giudizio epilinguistico si trasformerà in giudi-

⁸ Difficile negare la distanza che si è sempre storicamente postulata tra le due prospettive.

zio metalinguistico (o in un'esperienza esplicita mediata dal metodo): il livello epilinguistico, proprio dell'osservazione e dell'esperienza diretta da parte del soggetto parlante, è sempre troppo prossimo all'uso della lingua e non se ne discosta mai troppo – mentre le categorie profonde del sistema (*grosso modo*, le categorie costitutive della realtà “lingua”) possono essere radicalmente diverse da quelle superficiali.

Un esempio ci viene offerto a p. 197, nell'analisi del comportamento di entità linguistiche particolari come il nome proprio (cf. CP 2.329); tornano le domande di prima: per affrontare l'analisi del nome proprio è necessario sapere cosa sia, saper isolarlo dal contesto, essere in grado di ricondurre l'occorrenza alla categoria di appartenenza. Difficile capire come fare, se non basandosi sul *sentiment* che un parlante ha o può avere relativamente al tipo di occorrenze in questione. Inoltre è legittimo chiedersi di che «comportamento» si parli: comportamento funzionale (linguistico, grammaticale)? Semiotico? Ci sembra che qui si tratti piuttosto del comportamento *fenomenologico*, e non è un caso se viene naturale tentare di «tradurre il “peircese” nel linguaggio della nostra esperienza quotidiana» (p. 197). Ancora una volta, bisogna tenere presente l'obiettivo del sistema peirciano: nella teoria di Peirce, l'occorrenza semiotica (il nome proprio) non è funzione di un sistema ristretto (una lingua, una semiotica, e così via) ma di un sistema totale, più comprensivo possibile. Lo sforzo è di tessere le connessioni tra microcosmo e macrocosmo in direzione di una coerenza massima, che sfida qualsiasi restrizione pertinentizzante⁹. Da questo punto di vista, sembra che la prospettiva hjelmsleviana e quella peirciana si collochino agli antipodi; e in effetti, i due sistemi rimangono inconciliabili fintantoché si considera che nel primo caso l'obiettivo è una *procedura descrittiva* (relativamente circoscritta) e nel secondo la *costruzione di un sistema* potenzialmente totalizzante, visto che la questione dei *criteri di identificazione e assegnazione* delle categorie e dei loro membri¹⁰

⁹ In fondo, nella prospettiva di Peirce, è l'uomo a essere cosmomorfo, non il cosmo antropomorfo.

¹⁰ Nel caso di Peirce i membri delle categorie (ovvero l'appartenenza di un fenomeno ad una categoria) si riconoscono per il fatto di condividere agli aspetti che qualificano le prime (qualsiasi cosa che sia “fresca e immediata” è un manifestante della primarietà, ecc.); nel caso di Hjelmslev, i membri delle categorie si riconoscono da come le

si pone in tutta la sua urgenza solo nel primo caso.

D'altra parte, si scopre un'insospettata vicinanza una volta che si sposti l'attenzione sulla classificazione in sé e sul fatto che, a prescindere dalla differenza tra sistemi di classificazione oggettivi (fondati sul metodo, sulla teoria) e soggettivi (fondati sull'esperienza individuale), una classificazione è *sempre possibile* o, anzi, è *sempre in atto*. Così, se da un lato categorie soggettive e categorie oggettive possono non coincidere (dal momento che il soggetto parlante non è tenuto a fare teoria esplicita), è pur sempre vero che le categorie soggettive rappresentano modi particolari di intendere, di applicare e di comprendere intuitivamente le categorie profonde della lingua. In termini peirciani, il soggetto parlante (l'osservatore individuale) si muove nella lingua come un pesce nuota nel mare¹¹: in qualche grado, le categorie sono sempre cogliibili, dal momento che sono ovunque o, più propriamente, si ripercuotono mereologicamente su qualsiasi parte del sistema¹².

L'idea che avvicina le due prospettive è insomma quella per cui, da un lato, l'osservazione individuale è il prerequisito indispensabile per l'individuazione delle categorie fondamentali (primità, secondità, terzità), mentre dall'altro l'esperienza individuale viene sempre tenuta in considerazione in quanto *sintomatica rispetto al sistema delle categorie fondamentali*, anche se non sempre in grado di coglierle.

Non solo: la stessa distinzione tra esperienza soggettiva ed esperienza oggettiva, teorica e mediata, ridiventa fluida quando si considera che l'una non è meno "vera" (o più "illusoria") dell'altra: la "verità" della teoria – posto che si possa parlare in questi termini –

unità *reagiscono* a determinate operazioni che la teoria prescrive. Ci piacerebbe proseguire su questa linea mostrando come le due più ampie categorie glossematiche (del linguaggio), ovvero i due piani, siano riconoscibili da parte del linguista. Per fare ciò ci manca lo spazio, ma ci limitiamo ad un accenno: da un lato, tale riconoscimento avviene per via *intuitiva* (il linguista deve già conoscere la lingua del testo che analizza), dall'altro tale intuizione debba sempre trovare conferma *operativa* (espressione e contenuto sono definite come le due più ampie grandezze *permutabili*).

¹¹ Naturalmente nei termini di Peirce ci si può spingere più oltre e azzardare l'ipotesi più "temeraria" per cui in ultima analisi le categorie oggettive e le categorie soggettive debbano coincidere in ultima analisi, dal momento che non si tratta di teoria o di credenza, ma di *realità*.

¹² In termini hjelmsleviani, il principio di classificazione è una qualità pancronica della *langue* (e non della *faculté du langage*).

risiede semplicemente nel grado di *esplicitazione* degli assunti e delle operazioni che costituiscono l'abito metalinguistico, ovvero nel *grado di condivisibilità* (nel lungo periodo) da parte di qualsiasi soggetto coinvolto. Curioso allora osservare come

1. l'analisi glossematica consista in realtà di più procedure coordinate e continue,
2. che queste siano *specificamente* progettate per essere sempre pronte a disfarsi e a rimettere in gioco l'ipotesi di partenza, e che addirittura
3. «Solo attuando deliberatamente il maggior numero possibile di “descrizioni scorrette” di lingue e di altre semiotiche saremo capaci di verificare pienamente e dettagliatamente i principi su cui poggia la glossematica» (Hjelmslev, 2009: 135, N. 53). Difficile trovare punto più esplicito: il *principium individuationis* di una buona teoria è il fatto di concepire l'errore sistematico, in senso radicalmente diverso da un approccio “by trial and error”.

Altrettanto curioso osservare come il nocciolo del calcolo teorico hjelmsleviano, ovvero l'opera nota come *Theory of Language. Résumé* (cf. Hjelmslev, 2009), consista di fatto solo di un *modello virtuale di analisi*, consegnato per definizione ad una dimensione di realizzazione futura¹³. La “verità” del sistema, dunque, è essenzialmente ed esclusivamente prospettica. Di ciò, lo spiccato ottimismo teorico che caratterizza entrambi i pensatori (in un caso, la possibilità di costruire *la* teoria del linguaggio, nell'altro, l'implicita *intelligibilità* del tutto) è al contempo causa e conseguenza.

5. Prospettive finali

In realtà, i punti di prossimità fin qui rilevati non ci sembra bastino a ridurre lo iato presente tra il paradigma totalizzante di Peirce e il paradigma glottocentrico di tradizione saussuriana: e il «fatto» del ruolo e della fortuna di certe categorie semiotiche peirceane andrebbe misurato sulla tendenza a “prestiti terminologici” che spesso causano distorsioni e complicazioni, piuttosto che spiegazioni coerenti. Un confronto tra i due sistemi, alla necessità del

¹³ Senza contare che si tratta di un'opera propriamente incompiuta.

quale Fadda si richiama alla nota 47 (p. 196) ci sembra sia il vero *desideratum*, il vero obiettivo di una ricerca portata sulla compatibilità o sulla corrispondenza tra i due progetti di semiotica. L'idea di Fadda, se la capiamo bene – ma l'idea ci sembra espressa in modo chiaro non solo a livello testuale ma anche a livello della costruzione dell'opera – è che il sistema di Peirce costituisca l'approccio migliore quando si tratta di spingere le teorie glottocentriche oltre se stesse. Ma la verifica di questa prospettiva non dipende solo dal dipanarsi della teoria peirciana, ma dalla comprensione che riusciremo ad avere di come le teorie glottocentriche pianifichino la propria estensione nei domini oltre la lingua. Per esempio: di come la glossematica si faccia analisi del testo letterario, questo ci è ancora essenzialmente ignoto. I “prestiti terminologici” servono proprio a questo: quando ci si accorge che un paradigma non ci segue in un determinato dominio, tendiamo a utilizzare nozioni provenienti da paradigmi che ci sembrano più vicini come appoggi temporanei.

Per quanto ci riguarda, ci sembra che il volume abbia il grande merito di rendere facilmente individuabili gli elementi su cui ci si può (o ci si dovrebbe) concentrare in vista della verifica sopra auspicata. Capita, in fondo, che sia proprio nell'esame di alcuni dettagli del sistema che si scoprono affinità singolari laddove invece sulla base dell'impianto generale la distanza appaia massima. Il confronto tra i due sistemi è prima di tutto un gioco di calibro, e dipende senza dubbio da come le teorie o i sistemi in questione vengano *praticati*: se con fine descrittivo (analitico) o con fine inclusivo (sintetico). Non è escluso che il sistema di Peirce porti alle sue estreme conseguenze alcune assunzioni condivise anche dallo strutturalismo glottocentrico, non è escluso che vi si trovino idee comuni: spetta alla filosofia del linguaggio identificarle e discuterle. Ma è soprattutto nel metterle in pratica che la loro reale vicinanza o distanza, e in ogni caso *coerenza*, può essere apprezzata: ovvero, a partire dagli *effetti* che esse producono. E questo spetta a semiotica e linguistica.

Lorenzo Cigana

Università della Calabria
cigana.lorenzo@gmail.com

Riferimenti bibliografici

Hjelmslev, L.

1998, *Principi di Grammatica Generale*, Lecce, Levante.

2009, *Teoria del linguaggio. Résumé*, Vicenza, TerraFerma.

Rorty, R.

1982, *Consequences of Pragmatism, Essays 1972-1980*, Minneapolis, University of Minnesota Press.

Edizioni ETS

Piazza Carrara, 16-19, I-56126 Pisa

info@edizioniets.com - www.edizioniets.com

Finito di stampare nel mese di settembre 2015

