

A14



Daniela Sideri

# Della relatività e del pluralismo dei valori

Saggio di teoria culturale  
intorno all'arbitrarietà del linguaggio e dei concetti





Aracne editrice

[www.aracneeditrice.it](http://www.aracneeditrice.it)  
[info@aracneeditrice.it](mailto:info@aracneeditrice.it)

Copyright © MMXX  
Gioacchino Onorati editore S.r.l. – unipersonale

[www.gioacchinoonoratieditore.it](http://www.gioacchinoonoratieditore.it)  
[info@gioacchinoonoratieditore.it](mailto:info@gioacchinoonoratieditore.it)

via Vittorio Veneto, 20  
00020 Canterano (RM)  
(06) 45551463

ISBN 978-88-255-2999-9

*I diritti di traduzione, di memorizzazione elettronica,  
di riproduzione e di adattamento anche parziale,  
con qualsiasi mezzo, sono riservati per tutti i Paesi.*

*Non sono assolutamente consentite le fotocopie  
senza il permesso scritto dell'Editore.*

I edizione: febbraio 2020

- 7    *Introduzione*
- 13   *Capitolo I*  
*L'arbitrarietà del linguaggio come questione sociologica*  
*Dalla teoria del linguaggio di John Locke alla linguistica genera-*  
*le di Ferdinand De Saussure*
- 1.1. Dall'arbitrarietà al convenzionalismo: una questione sociologica sostantiva e metodologica, 14 – 1.1.1. *Generalità dei termini ed essenza nominale delle idee astratte*, 14 – 1.1.2. *Convenzioni (linguistiche e non) e patto sociale*, 15 – 1.1.3. *La ricerca sociale qualitativa come processo arbitrario di astrazione*, 16 – 1.2. Dallo sguardo semiologico all'approccio ermeneutico: le scienze del linguaggio al confine con la sociologia, 17 – 1.2.1. *Estetica, gnoseologia, semiotica*, 17 – 1.2.2. *Dalla linguistica storica alla linguistica generale*, 18 – 1.2.3. *Verso una filosofia del linguaggio*, 19 – 1.2.4. *Semantica, pragmatica, ermeneutica*, 22 – 1.2.5. *La funzione sociale del linguaggio: Bhuler, Popper, Jakobson e Hjelmslev*, 23 – 1.3. La filosofia del linguaggio di John Locke, 26 – 1.3.1. *Dal razionalismo all'empirismo*, 26 – 1.3.2. *Teoria della mente, nominalismo e naturalismo*, 27 – 1.3.3. *La "semiologica" di Locke e la suddivisione delle idee in semplici e complesse*, 30 – 1.3.4. *Parole come segni: liberalismo linguistico, imperfezione delle parole e convenzionalismo*, 31 – 1.3.5. *Del procedimento di astrazione e dei termini generali*, 34 – 1.4. Tre critiche al postulato dell'arbitrarietà, 35 – 1.4.1. *La critica di Leibniz: origine naturale o convenzionale del linguaggio?*, 35 – 1.4.2. *Il convenzionalismo di Condillac: arbitrarietà d'origine e di relazione*, 39 – 1.4.3. *Dal naturalismo organicista ai neogrammatici: il carattere psichico del linguaggio, Bréal e la "sémantique" di ispirazione cartesiana*, 43 – 1.5. Il contributo di Ferdinand De Saussure, 49 – 1.5.1. *La "sémilogie" di Ferdinand de Saussure come «scienza che studia la vita dei segni nel quadro della vita sociale»: la lingua istituzione sociale*, 49 – 1.5.2. *Langue e parole, significante e significato: concezione nominalista e relatività del significato*, 50 – 1.5.3. *Identità del significato e relatività del valore del segno*, 54.
- 57   *Capitolo II*  
*Relatività linguistica e dei valori*  
*Linguaggio, Pensiero, Ontologia*
- 2.1. Ontologia e pensiero, 58 – 2.1.1. *Essere e rappresentazione nei filosofi classici*, 58 – 2.1.2. *Essere e rappresentazione nella prospettiva dell'empiri-*

smo, 61 – 2.1.3. *L'epistemologia popperiana*, 63 – 2.1.4. *La sociologia della conoscenza*, 65 – 2.2. Pensiero e linguaggio, 69 – 2.2.1. *Pensiero senza linguaggio? Il cervello crea il linguaggio e il linguaggio crea il cervello*, 70 – 2.2.2. *La questione del nominalismo*, 75 – 2.2.3. *La relatività linguistica*, 77 – 2.3. La questione del segno linguistico come questione ontologica, 79 – 2.3.1. *Che tipo di essere significano le entità linguistiche?*, 80 – 2.3.2. *L'essenza è la cosa così come essa viene conosciuta*, 81 – 2.3.3. *Significato, soggettività, e senso*, 83 – 2.4. *Comprensione e incomprensione*, 86 – 2.4.1. *Come una lingua è veicolo di comprensione: Ferdinand de Saussure*, 87 – 2.4.2. *Lo scetticismo comunicativo di John Locke*, 89 – 2.4.3. *Dall'azione soggettiva all'azione sociale: enunciazione, interpretazione e comunicazione*, 92.

95 **Capitolo III**  
*Il limite ultimo dell'arbitrarietà*  
*Il diritto naturale*

3.1. *Teoria del giusnaturalismo e funzione del diritto naturale*, 99 – 3.1.1. *Essenza del giusnaturalismo: l'esigenza del diritto naturale*, 99 – 3.1.2. *Teorie del diritto naturale*, 101 – 3.2. *Il giusnaturalismo moderno di Locke*, 105 – 3.2.1. *Il giusnaturalismo contro il relativismo etico*, 105 – 3.2.2. *Giusnaturalismo medioevale e giusnaturalismo moderno*, 106 – 3.2.3. *La teoria del diritto naturale di John Locke*, 108 – 3.2.4. *Idee per un'etica razionale e dimostrativa*, 112 – 3.3. *Il diritto naturale fondato sulla ragione*, 116 – 3.3.1. *Il principio della recta ratio: le inclinationes degli esseri umani*, 118 – 3.3.2. *La natura umana è «la prima dichiarazione dei diritti»: per un'etica della responsabilità sociale*, 121.

125 **Capitolo IV**  
*Dalla tolleranza al pluralismo*  
*La via della società aperta: integrazione culturale e attriti*

4.1. *La società aperta contro la società chiusa*, 127 – 4.1.1. *L'individuo come fine in sé stesso*, 127 – 4.1.2. *La società aperta come “società a democrazia costituzionale ragionevolmente giusta”*, 130 – 4.1.3. *I nemici della società aperta*, 132 – 4.1.4. *La società chiusa*, 133 – 4.2. *Le sfide della società aperta*, 136 – 4.2.1. *Il paradosso della democrazia e della sovranità*, 136 – 4.2.2. *Il paradosso della libertà e della tolleranza*, 137 – 4.3. *Tolleranza, pluralismo, multiculturalismo*, 139 – 4.3.1. *Tolleranza e pluralismo*, 140 – 4.3.2. *La relatività dei valori fonda il pluralismo come valore e istituzione sociale: oltre l'etica*, 141 – 4.3.3. *Pluralismo e multiculturalismo*, 144.

149 **Bibliografia**

## Introduzione

Questo saggio, inquadrabile entro un perimetro disciplinare in cui si intersecano teoria sociale, sociologia della cultura e sociologia della conoscenza, nasce dalla considerazione di come le nozioni umane siano artificiali e arbitrarie. E una simile considerazione porta con sé l'esigenza di comprendere *fino a che punto* l'arbitrarietà dei concetti per i quali si articola il nostro pensiero, e nei quali si sostanziano le differenze e le divergenze tra le culture, comporti relatività dal punto di vista dei valori.

Se l'arbitrarietà del pensiero e del linguaggio postula che tutte le idee, e così in particolare quelle astratte di "bene", "male", "giustizia", "ingiustizia", non abbiano che un'essenza *nominale*, non esistendo in natura alcun modello univoco cui possano essere riferite, l'interesse sociologico è trovare una legittimazione che sia più che storica e/o filologica per il contenuto che sostanzia questi termini morali e giuridici attraverso i quali identifichiamo e descriviamo diversi modi di pensare, diverse visioni del mondo, diverse culture, e sui quali si pretende infine di fondare il consenso nelle diverse società. Posto dunque che si accetti che non soltanto il *nomen* che si dà a una data cosa, o, meglio, a una certa collezione di idee, bensì anche la collezione medesima sia un prodotto artificiale, culturale, umano, dettato da alcunché di innato o trascendente, l'interrogativo che ci si pone è: fin dove può spingersi la discrezionalità o arbitrarietà degli uomini nel formare una nozione o un concetto quale ad esempio quello di "giustizia", o quello ancor più lato di "bene" o, in altri termini, qual è, se c'è, l'argine alla assoluta relatività dei valori che ne discende?

Se Boudon (1995) lamentava e rilevava come pecca fondamentale nella nuova sociologia della conoscenza cosiddetta "post-moderna" una carenza di attenzione per le relazioni tra il linguaggio e il mondo<sup>1</sup>, si ritiene qui di partire proprio da quest'ultimo, e nello specifico dalla teoria del linguaggio di John Locke e dalla linguistica generale di Ferdinand de Saussure — i cui contributi, oggetto del primo capitolo

1. «I concetti di scienza e progresso [esattamente come quelli di vero e giusto] non possono essere definiti in maniera tanto semplice come quello di *sedia*» (Boudon, 1995: 296).

del lavoro, risultano imprescindibili per comprendere la nozione di arbitrarietà — per indagare poi più in generale i rapporti tra linguaggio, pensiero e ontologia, realtà *naturale* e realtà *culturale* e sociale, nella consapevolezza del ruolo fondamentale che ha il linguaggio nel legare insieme le persone, permettendo loro di comprendersi concordando su concetti sui quali è essenziale accordarsi, affinché all'arbitrio e all'anarchia si sostituiscano il patto sociale e il vivere civile.

Se l'interesse del sociologo per il linguaggio è dunque interesse per la lingua in quanto convenzione e istituzione sociale, l'evidenza del suo carattere arbitrario gli offre la possibilità di ragionare in particolare su origine e natura del convenzionalismo, ciò che può rappresentare per la sociologia il punto di partenza di una riflessione che, nell'ancorare la stessa azione sociale all'accordo e alla convenzione tra gli individui che interagiscono, sia volta a rintracciare il *sensu intenzionato* dell'agire che spinge verso la convenzione medesima, così legittimandola.

E se è vero, come Karl Popper sosteneva, che ogni teoria non può che nascere da un *pregiudizio*, da un'ipotesi già presente nella nostra mente, la teoria che qui s'intende presentare nasce dal pregiudizio che se l'arbitrarietà di cui l'uomo dispone nel costruire le idee, nel dare loro un contenuto piuttosto che un altro, implicasse una totale relatività dei valori, allora non si riuscirebbe a trovare un modo che possa dirsi pienamente legittimo per fondare un'etica e un ordine comuni. Il totale relativismo etico al quale cioè conducono, a rigore di logica, l'arbitrarietà del pensiero e con essa quella del linguaggio, che della prima è corollario e indizio, potrebbe a sua volta comportare una deriva anarchica tale per cui la convivenza civile e la sopraffazione gioverebbero della medesima giustificazione: un relativismo assoluto, infatti, distrugge la nozione stessa di valore, poiché se tutto vale, allora nulla vale, il valore perde ogni valore. Se Habermas aveva avvertito l'esigenza di rifondare un criterio di razionalità in grado di orientare l'agire nella direzione di una prassi etico-politica non relativistica (Crespi e Fornari, 1998: 129) la teoria culturale che si tenta di articolare si propone similmente di rintracciare qualcosa che *valga*, non già per orientare l'agire ma per giustificare e legittimare il contenuto che siamo abituati ad attribuire alla parola "bene" o al termine "giustizia", qualcosa che non risieda nella mera evidenza che *per cultura* si esprimono taluni orientamenti anziché altri, ma che motivi il manifestarsi di un certo agire, il delinarsi di una certa cultura, risalendo alle *ragioni* individuali.

Se una visione individualista in senso stretto non potrebbe che portare tante ragioni (motivi, interessi, *sensi*) quanti sono gli individui,<sup>2</sup> anche fermarsi alla convenzione culturale quale dato di realtà ultimo non consente altro che visioni relativistiche,<sup>3</sup> quali sono in effetti preponderanti nelle sociologie contemporanee, a partire dalla sociologia della scienza giunta a disconoscere una qualsiasi obiettività ai valori cognitivi (“il vero”) fino a quella generale che non ritiene di fondare la legittimità dei termini morali e giuridici su alcunché di oggettivo. Quello che si sosterrà qui invece è che proprio il pluralismo dei valori (etici), quindi la molteplicità di ragioni e visioni soggettive, pone un argine alle conseguenze del loro essere sempre relative e mai assolute, poiché nel pluralismo si sostanzia quel “senso intenzionato dell’agire” (Weber, 1922), quell’intenzione che è alla base dell’azione sociale, che conduce l’individuo alla sottomissione a elementi normativi esterni (ancorché interiorizzati) e strutturali, i.e. al convenzionalismo medesimo. Si ritiene, infatti, che a sottendere l’interazione tra gli individui siano da un lato la tensione verso la libertà, dall’altro la razionalità che — al di fuori di una sua concezione puramente individualistico-utilitaristica o strumentale (tratta da Bentham, ed erroneamente anche da Weber) o viceversa di convenienza socialmente determinata (Parsons), ma piuttosto secondo un’ottica e un’etica “conseguenzialista” culturalmente vincolata e responsabile

2. Una interpretazione stringente del cognitivismo vorrebbe la soggettività intesa in termini assoluti, quindi gli interessi, i motivi, le buone ragioni e il senso intenzionato dell’azione quale dato ultimo di realtà: ma gli interessi dei singoli «non sono fatti ultimi, non si fondano su una costituzione psicologica indipendente, bensì sui rapporti materiali e sulla situazione complessiva reale del gruppo sociale al quale l’individuo appartiene» (Horkheimer, 1933: I, 86), ciò che sostanzialmente coincide con il pensiero di Mead e Goffman per cui la stessa soggettività può intendersi, senza volerle negare autonomia valutativa e intenzionalità, come un prodotto dell’interazione sociale, per cui il significato quale stato mentale del soggetto, l’interpretazione soggettiva, sono costruzioni astratte e vuote al di fuori del loro contesto fenomenologico. Ugualmente Bordieu, con Giddens, ha sostenuto la indistinguibilità fenomenica di struttura e azione, e Simmel, con Weber, l’esistenza di un tipo di influenza circolare tra forme cognitive e dimensioni sociali. Sono, quelle richiamate, prospettive di mediazione tra individualismo e collettivismo metodologico le quali sostanziano anche l’orientamento preponderante nella sociologia della conoscenza contemporanea, configurando una terza via tra convenzionalismo e iper-cognitivismo.

3. Benché la convenzione culturale e sociale, in quanto tale, configuri un’evidenza normativa, strutturale, e, quindi, *oggettiva*, se viene invece osservata in opposizione agli elementi cognitivi propri di una ineludibile soggettività individuale, è essa stessa relativa e, in qualche modo, soggettiva, ove definita nel quadro della comparazione con convenzioni proprie di altre culture e società, considerate in un’ottica sincronica o diacronica.

(Bonolis, 2010)<sup>4</sup> — permette di eleggere il pluralismo quale modello o ordine sociale preferibile proprio al fine della tutela della libertà individuale: il pluralismo dei valori si configura quindi esso stesso quale valore etico, capace di connotarsi di una certa obiettività non solo perché largamente condiviso e fondante un certo tipo di organizzazione sociale, ma anche perché discendente da un'inclinazione naturale e, diremo, universale.

La libertà contro l'oppressione e la schiavitù, la pace contro la guerra, il benessere contro gli stenti e la privazione, l'amore contro la violenza, in definitiva la vita contro la morte, sono infatti bisogni innati, naturali e insopprimibili dell'essere umano, dell'individuo. È, questa, un'evidenza che ci viene consegnata dalla coscienza storica, e benché come ogni idea complessa i suddetti termini siano variamente concepibili, l'opposizione di ciascuno al suo contrario ne offre già di per sé una basilare definizione. Oppressi o affermati dalle organizzazioni sociali — le quali possono realizzare forme di controllo coincidenti con la sopraffazione anziché con la convenzione, negando anziché rispettare le libertà individuali —, beni conquistati attraverso le peggiori manifestazioni del male, quelli ricordati sono valori che esistono da che esiste l'uomo, precisamente perché sono le sue *inclinationes*: è la natura umana la prima dichiarazione dei diritti. Si sosterrà in definitiva che sia la natura umana, con le sue *inclinationes*, e con la sua potenzialità tutta razionale di sostituire il *bellum omnia contra omnes* con convenzioni sociali tali da permettere la convivenza civile, a tracciare la prima, pur generalissima, ma imprescindibile, linea di demarcazione tra i due universi del bene e del male, del giusto e dell'ingiusto. In questo quadro, la teoria delineata si inserisce nel solco di una tradizione sociologica che, mirando a legare insieme elementi di strutturalismo e individualismo, convenzionalismo e cognitivismo, concepisce le strutture normative come *enablers* (Giddens, 1976), condizioni di esistenza e garanzia della soggettività,

4. Il consequenzialismo non deve essere confuso con l'utilitarismo: esso è anzitutto un'istanza metodologica e si collega all'etica weberiana della responsabilità che «pone l'accento sulla questione dell'opportunità dei mezzi in relazione a un dato scopo», poiché si fonda sul riconoscimento del fatto che ogni azione comporta delle conseguenze (da cui la valutazione di opportunità o meno proprio in relazione alle stesse). Sempre sulla base di tale riconoscimento, si è sostenuto che la responsabilità sia da intendersi quale dimensione soggettiva della *social reliability*, dell'affidabilità delle istituzioni sociali — si pensi, precisamente, alla convenzione linguistica — tale per cui gli individui vi affidano le possibilità della loro interrelazione, e verso le stesse sono responsabili di non comprometterne il funzionamento (Sideri, 2018).

libertà e creatività del singolo, entro cui l'azione sociale si realizza e senza le quali non può darsi, e non già fattori di oppressione delle stesse.

E si sosterrà che sia la *società aperta*, in quanto pluralista, il modello di ordine e organizzazione sociale entro il quale la natura umana può esprimersi e realizzarsi, poiché nella società aperta si considera l'individuo un fine in sé stesso. Una società *aperta* alla fallibilità della conoscenza e ispirata dalla consapevolezza che, per quel che riguarda i valori ultimi, viviamo e vivremo in un mondo politeista: ma per essere tale questo mondo ha bisogno che si rispetti ogni valore, e dunque ogni individuo che ne è portatore, nel suo fondamentale diritto di pensare, credere e agire in base alle proprie ragioni, conoscendo come limite la medesima libertà dell'altro.

In altri termini, nella società aperta i *significati* dei *significanti* "bene" e "giustizia" contemplano il rispetto del patrimonio inalienabile del singolo prima definito, e la coesistenza di una *pluralità* di valori e orientamenti in contrasto e talora anche in conflitto tra di loro, purché rimanga fermo e saldo il pieno consenso a livello dei fondamenti, cioè sul diritto di ciascun orientamento di esistere nel rispetto degli altri, ciò da cui traggono linfa e legittimazione il confronto, il dibattito, il conflitto medesimi (Sartori). Laddove, invece, si conceda "diritto di cittadinanza" a visioni che sono apertamente nemiche del pluralismo, questo correrà il grave rischio di negare sé stesso: per paradossale, tollerando l'intollerante, si rischia di compromettere la sopravvivenza stessa della società aperta, e di minare con essa la ragion d'essere del pluralismo, quella che ne fa il senso intenzionato dell'agire sociale, e che risiede nella volontà razionale dei singoli di garantirsi un ordine sociale fondato sul rispetto dei diritti fondamentali o naturali propri e dei propri simili, primi tra tutti la vita e la libertà di fruirne secondo i propri valori, definiti entro un comune orizzonte di senso.



## L'arbitrarietà del linguaggio come questione sociologica

Dalla teoria del linguaggio di John Locke  
alla linguistica generale di Ferdinand De Saussure

Le idee astratte, o, se preferite, le essenze, delle varie specie di modi misti sono prodotte dall'intelligenza, nel che differiscono da quelle delle idee semplici, poiché in quest'ultima specie la mente non ha il potere di produrre alcuna idea, ma solo riceve quelle che le sono offerte dall'esistenza reale delle cose che operano sopra di essa.

[...] queste essenze delle specie dei modi misti, non soltanto son fatte dalla mente, ma sono fatte in modo molto arbitrario, senza modelli e senza riferimento ad alcuna esistenza reale. Nel che differiscono dalle idee delle sostanze, che portano con sé la supposizione di un qualche essere reale, da cui sono tratte, e cui sono conformi. Ma, nelle sue idee complesse dei modi misti, la mente prende la libertà di non seguire con esattezza l'esistenza delle cose.

[...] Per vedere con quanto arbitrio la mente produca queste essenze dei modi misti non abbiamo che da esaminare una qualunque di esse. Anche un breve esame ci convincerà essere la mente quella che combina varie idee indipendenti e sparse a formarne una sola complessa; e, mediante il nome comune che essa dà loro, ne fa l'essenza di una certa specie, senza regolarsi sulla base di alcuna connessione che esse abbiano in natura. E infatti, in natura, forse che l'idea dell'uomo, più che quella di una pecora, ha rapporto con l'uccidere, per cui dell'uccidere si fa una particolare specie di azione, significata dalla parola omicidio, e con l'altra no? [...] Così la mente, nei modi misti, unisce arbitrariamente, a formare idee complesse, ciò che le conviene [...]. È evidente dunque che la mente, di sua libera scelta, pone una connessione tra un certo numero di idee, le quali in natura non sono più unite fra loro di quanto lo siano altre, che essa invece lascia fuori.

[...] È facile osservare in una data lingua un gran numero di parole che non ne hanno nessuna che risponda loro in un'altra. Il che dimostra chiaramente che gli abitanti di un dato paese, per i loro costumi e modo di vita, hanno trovato occasione di foggare varie idee complesse, e hanno dato loro dei nomi, benché altri mai le abbiano riunite a formare idee specifiche.

John LOCKE  
*Saggio sull'intelligenza umana*

### 1.1. Dall'arbitrarietà al convenzionalismo: una questione sociologica sostantiva e metodologica

Il brano sopra riportato, tratto dal *Saggio sull'intelligenza umana* di John Locke<sup>1</sup>, esprime con estrema chiarezza e lucidità quelli che sono gli spunti da cui trae origine il presente lavoro. Il commento degli stralci di testo selezionati permetterà di chiarire subito il perché la teoria sociale possa e debba interessarsi a un tema che a prima vista parrebbe più prettamente filosofico, o linguistico, anziché sociologico.

#### 1.1.1. Generalità dei termini ed essenza nominale delle idee astratte

Locke immediatamente distingue la natura di quelle essenze che il linguaggio comunica ma non crea (idee semplici), dalla natura di quelle idee che il linguaggio crea (idee complesse, a loro volta suddivisibili in modi misti e relazioni) al fine di rendere possibili la comunicazione e, con essa, la vita sociale, *i.e.* l'azione sociale che è specifico oggetto di indagine della sociologia.

Il filosofo inglese stigmatizza precisamente l'arbitrarietà o, se si vuole, la *non necessità* del legame tra parola e concetto, in particolare nel caso di quelle idee complesse che egli definisce modi misti. Parliamo nello specifico dei concetti *astratti*, e dei termini cosiddetti *generali* che li designano: «le parole diventano generali per il fatto che ne facciamo i segni di idee generali» (Locke, 2006: 463), le quali idee generali diventano tali «per il fatto di aver lasciato fuori qualcosa che è peculiare a ciascun individuo, e avere invece ritenuto tutte quelle idee complesse particolari di molte particolari esistenze in cui si trova che queste concordano» (Locke, 2006: 463-464). In questi casi, è la parola a creare il concetto, non trovandosi in natura alcun esemplare particolare cui la si possa concretamente riferire, alcuno specifico referente empirico da cui possa trarre legittimazione: da qui la definizione lockiana di *essenza nominale*.

Parafrasando il filosofo inglese, che scrive più di trecento anni fa con una pregnanza e una chiarezza che lo rendono oggi molto comprensibile e a tratti illuminante, noi coniamo i termini generali dove troviamo che più cose particolari possano essere accomunate, ma, ed è proprio questo il passaggio chiave, lo facciamo sulla base di

1. J. LOCKE, *Saggio sull'intelligenza umana*, Editori Laterza, Roma-Bari 2006, pp. 483-487.

una determinazione arbitraria, giacché si potrà constatare facilmente che non tutti concorderanno nel ritenere una singola cosa particolare necessariamente espressione della categoria generale all'interno della quale altri l'hanno inserita.

### 1.1.2. *Convenzioni (linguistiche e non) e patto sociale*

Si dimostra così come l'arbitrarietà del segno linguistico sia l'interfaccia di un'arbitrarietà più profonda, che è prioritariamente relativa alla formazione del concetto medesimo di cui la parola si fa espressione. Se, come già chiarito nell'introduzione a questo saggio, l'interesse del sociologo per il linguaggio si sostanzia anzitutto nell'interesse per la lingua in quanto convenzione e istituzione sociale, l'evidenza del suo carattere arbitrario gli offre altresì la possibilità di ragionare sulla natura delle medesime convenzioni sociali, diventando punto di partenza per una riflessione che, nell'ancorare la stessa azione sociale all'accordo e alla convenzione tra gli individui che interagiscono, sia volta a rintracciare quel senso che, *intenzionato*, dato, dall'agente, orienta l'agire in direzione del rispetto della convenzione medesima.

È il convenzionalismo che — tramutando il linguaggio, facoltà umana naturale, in codice, sistema, o macro-semiotica (a seconda delle prospettive scientifico-disciplinari da cui al linguaggio si guarda), in ogni caso in artificio culturale, proprio di un contesto storico-sociale e non necessariamente di un altro — può contribuire a spiegare perché determinati concetti non siano universalmente accettati e condivisi, né ugualmente concepiti e intesi, o perché non esista, per una data parola, in una data lingua, alcun corrispettivo in un'altra. Entrando nel cuore e nella concretezza della questione, e pur non pretendendo di esaurirne qui le molteplici implicazioni, un esempio sarà sufficiente a fornire un'idea della sua problematicità: il concetto di giustizia è indubbiamente un concetto astratto. Ora, all'interno dell'insieme delle cose giuste gli uomini possono a loro piacere far rientrare quelle che credono siano in effetti giuste. Restando nell'ambito di un'analisi riferita alle collettività e non ai singoli, si vedrà allora come, all'interno di una determinata cultura, "giusta" sarà la pena di morte, mentre all'interno di un'altra "giusto" sarà il principio di reintegrazione del condannato nella società una volta scontata la pena. Senza volersi addentrare ora nel merito della questione, cosa che implicherebbe la valutazione del rapporto tra legalità e giustizia (portandoci fuori dall'ambito dell'attuale analisi),

nonché un'anticipazione delle considerazioni circa la relazione che intercorre tra giustizia ed etica, quanto detto valga a titolo esemplificativo perché si comprenda come il *contenuto* di un'espressione — uso qui i due termini in accezione strettamente semiotica — varia, e anche di molto, a seconda delle concezioni e delle visioni del mondo: un'evidenza che potrà risultare forse ovvia e scontata, ma che comporta invece l'obbligo intellettuale di indagare *come* le concezioni e le visioni del mondo si formino nella mente umana, articolandosi in termini intellegibili per il tramite del linguaggio, il che a sua volta comporta l'obbligo di chiedersi, e capire, in che misura sia «il cervello a creare il linguaggio o piuttosto il linguaggio a fare il cervello» (Baldini, 2002: 114).

Locke definisce il linguaggio «il grande vincolo che tiene assieme la società e la condotta comune» (Locke, 2006: 573): perciò stesso, per la fondamentale rilevanza che il linguaggio ha nel legare insieme le persone permettendo loro di comprenderci e concordare su concetti sui quali è essenziale accordarsi affinché all'arbitrio e all'anarchia si sostituiscano il patto sociale e il vivere civile, si parte dal linguaggio per riuscire a capire come le società possano auto-mantenersi (Parsons, 1951) e gli uomini in esse convivere.

### 1.1.3. *La ricerca sociale qualitativa come processo arbitrario di astrazione*

Ma non soltanto la riflessione sociologica può, interrogandosi sul modo in cui l'intelletto umano produce le idee — vale a dire soggettivamente, *i.e. arbitrariamente*, e convenzionalmente insieme — e sul modo in cui il linguaggio viene a riflettere tale processo, comprendere il convenzionalismo e la vita delle società, indagare le differenze tra le culture. La sociologia può anche riflettere su sé stessa e sui metodi della propria ricerca (qualitativa), giacché essa stessa produce idee complesse, e lo fa precisamente attraverso un processo induttivo o abduttivo di categorizzazione tale per cui *nomina* cose, fenomeni, fatti o azioni sociali, diversi, ricomprendendoli in uno stesso insieme.

Fatte salve queste premesse, intese a chiarire perché la teoria sociale si interessi al tema dell'arbitrarietà del linguaggio dal duplice punto di vista sostantivo e metodologico, e prima di sviluppare una riflessione propriamente sociologica, varrà la pena di adempiere l'obbligo didascalico di approfondire la trattazione del linguaggio come problema filosofico, e di inquadrare il tema all'interno dei campi disciplinari che, come la linguistica, lo eleggono a loro specifico og-

getto di indagine. Proprio agli ambiti della filosofia e della linguistica la sociologia è debitrice poiché da questi provengono due delle più autorevoli sistematizzazioni del tema dell'arbitrarietà e/o relatività del segno linguistico, del nominalismo e del convenzionalismo, alle quali si possa far riferimento nell'approcciarvisi pur con rinnovati intenti. Si tratta della filosofia del linguaggio di John Locke, dalle cui parole questo lavoro ha preso le mosse, e della linguistica generale di Ferdinand de Saussure, alla quale il presente saggio approda, in un *continuum* che, pur attingendo a ambiti formalmente diversi e distinti, evidenzia una sostanziale convergenza proprio sui temi dell'arbitrarietà e del convenzionalismo.

## 1.2. **Dallo sguardo semiologico all'approccio ermeneutico: le scienze del linguaggio al confine con la sociologia**

Per individuare il punto di convergenza tra la linguistica (generale) e la filosofia del linguaggio propriamente detta, bisogna tracciare brevemente un quadro il più possibile esaustivo delle discipline, o meglio delle branche della filosofia, per le quali il linguaggio è argomento di indagine e riflessione, in modo da poter anche, infine, rintracciare il punto di intersezione con la stessa sociologia.

### 1.2.1. *Estetica, gnoseologia, semiotica*

Una disciplina filosofica a forte vocazione linguistica è l'estetica. Ciò vale per la poetica classica, vale nel caso delle teorie sei-settecentesche dell'immaginazione come facoltà intermedia tra senso e intelletto, vale per l'identificazione idealistica di linguaggio e opera d'arte, nonché per gli sviluppi semiotici dell'estetica contemporanea (Formigari, 2011: 16–17). Ma tra le partizioni della filosofia è soprattutto la *gnoseologia*, o teoria della conoscenza, a trovare inevitabilmente al suo centro il tema della mediazione linguistica: la teoria del linguaggio diventa perciò indissolubile da una teoria della mente, il legame tra linguaggio e pensiero diviene imprescindibile.

Proprio dall'interno della riflessione gnoseologica emergono e si formano settori di ricerca che poi hanno assunto con il tempo la fisionomia di autonomi campi del sapere. Tra questi, come si vedrà, la stessa filosofia del linguaggio, e, accanto ad essa, la *semiotica*, che vi è strettamente legata (Formigari, 2001: 17). Il nome semiotica ven-

ne infatti applicato alla scienza dei segni, già parte della tradizione filosofico-linguistica, proprio da John Locke, per il quale tutto ciò che riguarda la logica e il linguaggio rientra di diritto sotto il termine generale di semiotica come teoria dei segni (Auroux, 1998: 93-94): questa nuova prospettiva evidentemente pone il problema della collocazione della linguistica nel quadro della suddetta scienza dei segni, e in generale il problema della definizione degli stessi confini che delimitano il campo della semiotica. Quale che sia la risposta a tali interrogativi, che in fondo esula dagli obiettivi della nostra analisi, ci basti evidenziare come per il tramite della semiotica come scienza derivata dalla gnoseologia il legame imprescindibile tra linguaggio e pensiero si riproponga nei termini di legame tra due diversi sistemi di segni.

Al riguardo Locke è chiaro, e varrà la pena anticipare qui ciò che sarà argomento specifico dei successivi paragrafi: esistono due diversi tipi di segni, la parola e l'idea, e la caratteristica stabile ed essenziale del segno, come abbiamo visto, è di essere arbitrario, da cui tale arbitrarietà nel caso della parola potrà definirsi come «segno che non somiglia al proprio significato», mentre nel caso dell'idea sarà concepita nei termini di un «segno il cui significato è liberamente istituito dall'uomo» (Auroux, 1998: 102). Questo ci riporta alla conclusione lockiana per cui non solo il linguaggio è arbitrario, ma primariamente lo è il pensiero, e lo è in particolare nella formazione di quelle idee di modi misti di cui non troviamo alcun modello in natura e che hanno un'essenza non già reale ma, appunto, nominale.

### 1.2.2. Dalla linguistica storica alla linguistica generale

Il settore relativamente meno controverso nell'ambito degli studi sul linguaggio è quello della linguistica propriamente detta, una scienza empirica, o empirico-normativa, che si occupa della struttura e della storia delle cosiddette lingue naturali sulla base delle *pratiche linguistiche* passate e presenti, verbali e scritte (Fomigari, 2001: 5).

Istituzionalizzata fin dai primi anni dell'Ottocento in Germania, questa linguistica, definita descrittiva, o storica, si distingue dalla linguistica generale, che, praticata fin dagli ultimi decenni dell'Ottocento e consacrata dalla fortuna del *Corso di linguistica generale* di Ferdinand de Saussure, si configura come un'area del sapere linguistico dotata di statuto e metodi propri: come nel Sei e Settecento

la grammatica generale era stata distinta dalle grammatiche delle diverse lingue e destinata a studiare i principi a tutte comuni, così alla linguistica generale viene ora affidato lo studio delle condizioni generali delle lingue e della facoltà di linguaggio. Non deve determinare le leggi storiche delle lingue, ma le leggi valide per ogni lingua e per ogni periodo di sviluppo di una lingua; deve valersi dell'apporto di scienze come l'anatomia, la fisiologia, la psicologia, sovrapporre ai fatti storici una dottrina d'insieme (Formigari, 2011: 6). Insomma, se lo studio del linguaggio fino ad allora era stato annoverato tra le scienze storiche e lo si era perciò identificato con la ricerca comparativa, con la nascita e l'istituzionalizzazione della linguistica generale ci si trovava di fronte all'esigenza di coniugare storia e teoria: in quanto teoria delle lingue, infatti, essa doveva sì registrare tutti i risultati provenienti dalla linguistica storica, ma sempre più risultava evidente la necessità di coniugare quei dati con altri, provenienti dagli studi di psicologia cognitiva, di fisiologia, di antropologia, nonché con principi e metodi di natura filosofica.

Come tale, la linguistica generale è parente strettissima della semiotica, della quale è precedente storico e metodologico, ma nella quale — come prima si accennava senza tuttavia voler definire una volta per tutte la disputa — finisce logicamente per confluire, nella misura in cui la lingua è un sistema segnico, *il sistema segnico per eccellenza*, rispondente alle stesse “leggi” fondamentali che contraddistinguono ogni macrosemiotica“, la prima delle quali è l'unione di un significante a un significato che viene definito per connotazioni successive.

### 1.2.3. *Verso una filosofia del linguaggio*

Se filosofia e linguistica erano rimaste a lungo due branche del sapere distinte e separate, poiché la “linguistica” dei filosofi si occupava dello studio del linguaggio come aspetto della teoria della mente e della conoscenza, mentre i linguisti “storici” tendevano a concentrarsi sulla ricerca empirica relativa alle prassi linguistiche, invece, proprio in parallelo alla nascita della linguistica generale e allo sviluppo della semiotica, si ha una reintegrazione dello studio del linguaggio nel corpo della filosofia, al quale non poteva certamente dirsi estraneo, essendo stato comunque oggetto di infinite speculazioni e di grandi dibattiti, dai presocratici in poi. Pure, un'autonoma branca definibile “filosofia del linguaggio” va delineandosi solo in età moderna, anche

se non sembra corrispondere a un'omogenea unità concettuale, talché l'espressione può servire a designare anche cose tra loro molto diverse.

Anzitutto, come la linguistica generale, anche la stessa filosofia del linguaggio deve trarre informazioni e dati dalla linguistica descrittiva, ciò che fa della filosofia del linguaggio una filosofia *applicata*, per la quale si intende «un insieme di riflessioni e di teorie che assumono come proprio oggetto primario un aspetto specifico dell'attività teorica o della prassi umana». Una filosofia del linguaggio applicata assume come oggetto di indagine il linguaggio e le lingue, occupandosi delle loro diverse funzioni e delle condizioni biologiche e sociali per la loro realizzazione, vale a dire, in una parola, della facoltà di linguaggio: l'esiguità del confine in questo senso non deve turbare, giacché è tratto distintivo della filosofia applicata il rapporto di permeabilità con le scienze che si occupano del suo oggetto (Formigari, 2001: 11). Nella sua opera dedicata alla filosofia del linguaggio J.J. Katz è chiaro al riguardo:

È per il bisogno di comprendere i sistemi concettuali che comincia la ricerca filosofica. [...] I filosofi perseguono questo obiettivo descrivendo la struttura di questi sistemi concettuali. [...] Questa descrizione, questa analisi e questa valutazione dei sistemi concettuali particolari oggi vengono condotte da differenti branche della filosofia: filosofia della scienza, filosofia della matematica, filosofia dell'arte, filosofia della morale, filosofia delle religioni e così via. (Katz, 1966: 2-3)

Pure, come si è anticipato, questa prospettiva, che si può considerare come quella della *filosofia al genitivo* o *filosofia degli ambiti*, non è la sola da cui si può guardare alla filosofia del linguaggio.

Un approccio opposto al precedente è quello che vuole la filosofia del linguaggio come una *filosofia prima*, e che difende perciò l'idea che la filosofia, quale che sia l'oggetto della speculazione, possiede una propria specifica autonomia: in questo senso, sotto la definizione di "filosofia del linguaggio" stanno tutte quelle riflessioni che, con intento fondativo, sono volte a chiarire la natura del linguaggio e il suo ruolo nell'esperienza umana (Auroux, 1998: 12). Karl Otto Apel sintetizza molto bene il senso di questa differente prospettiva, per cui la lingua non è oggetto della filosofia, ma sua condizione di possibilità: «[La filosofia del linguaggio] non si limita a sistematizzare l'ambito oggettuale della linguistica empirica o a sintetizzarne e interpretarne i dati, ma diventa *prima philosophia*, studio delle condizioni del signi-