

Iste ego sum. Specchi, materialità ed enunciazione

Luigi Lobaccaro

Abstract. Starting from Eco's and Fabbri's theories on mirror image status, this paper aims to construct a theoretical framework that redefines the intricate relationship between subjectivity, enunciation, and mirror prosthetic status. If we consider the mirror in its material characteristics, it will be possible to state how its first function is space reduplication. This function is possible because the mirror does something to the observing subject, *bringing forth* possible worlds through the *material agency* (Malafouris, Koukouti 2022). In this framework, self-image recognition is only one of the possible enunciative relations that mirrors shape and facilitate (Lobaccaro, Bacaro 2021). I will argue that the possibility of recognising one's own image, is the result of a form of impersonal enunciation that the mirror image opens through its material attributes (Paolucci 2020). The engagement with the reflective surface distributes *simulacra* that serve as enunciative instances of different kinds: the self, me, you, and the other interchange within the mirror, concealing the catoptric nature of the phenomenon.

1. Introduzione

Questo articolo affronterà due temi centrali nel dibattito della semiotica contemporanea quali la materialità e l'enunciazione, mostrando i possibili legami tra queste due dimensioni attraverso un oggetto, una materia, che accompagna *homo sapiens* da almeno ottomila anni (Pendergast 2003), che ossessiona la cultura occidentale da sempre, almeno a partire dai miti greci di Medusa e di Narciso, e che ha interessato la semiotica sin dai dibattiti sull'iconismo degli anni 70 (Eco 1975): lo specchio.

Sullo specchio e sullo statuto semiotico dell'immagine speculare si è molto discusso e numerose sono le posizioni emerse che hanno cercato di individuare nello specchio un punto centrale e dirimente per evidenziare il legame che unisce semiosi, percezione e soggettività. Tuttavia, non è mai stato riscontrato un accordo generale sulle modalità attraverso cui lo specchio esibisce i rapporti tra queste dimensioni, rendendo l'oggetto un campo di conflitto teorico e il terreno di prova per i diversi approcci e modelli semiotici che si sono di volta in volta cimentati nel tentativo di rintracciare le logiche attraverso cui il senso si articola e si manifesta. In queste pagine tenteremo di fornire una integrazione di due delle posizioni semiotiche per noi più interessanti sul rapporto tra specchio e semiosi, quelle di Eco e Fabbri, evidenziando come solo un'attenta riflessione sullo statuto materiale dello specchio e uno studio delle modalità cognitivo-percettive attraverso cui esso è capace di generare i suoi effetti di senso possano permetterci un avanzamento nella comprensione del più misterioso degli artefatti.

2. Lo specchio come *fenomeno-soglia*

La più nota teoria semiotica circa lo statuto dell'immagine speculare è certamente quella di Umberto Eco, che del tema si è occupato sin dal *Trattato di semiotica generale* (1975) fino all'ultima formulazione in *Kant e l'ornitorinco* (1997).



La tesi di Eco, riassunta brevemente, è che l'immagine speculare abbia uno *statuto pre-semiotico*, in quanto essa si manifesta sempre in presenza del suo referente (che è causa necessaria dell'immagine), ed è strettamente dipendente dalla superficie riflettente (Eco 1984). Più che essere un segno vero e proprio, l'immagine speculare si configura come una sorta di doppio, di "icona assoluta" legata al fatto che lo specchio non traduce ma registra ciò che lo colpisce, restituendolo in una forma veridica. Proprio per questa ragione ci fidiamo degli specchi e li utilizziamo come delle *protesi* affidabili, essi fungono cioè da "apparecchio che estende il raggio di azione di un organo" (Eco 1997, p. 380). Lo specchio dice la verità: esso è un canale protesico, può creare illusioni, certo, ma solo illusioni percettive e non semiotiche, in quanto si può mentire sugli specchi, attraverso gli specchi, o circa gli specchi, ma l'immagine speculare in sé non è in grado di mentire, proprio perché impossibilitata a permanere in assenza del suo referente.

La proposta di uno statuto pre-semiotico dell'immagine speculare è stato oggetto di un dibattito acceso nella semiotica cognitiva, che ha visto oppositori come Sonesson (2003), il quale ha tentato di ribaltare le argomentazioni di Eco modificando la nozione di segno verso una direzione fenomenologica, e sostenitori come Brandt (2017), il quale invece ha sostenuto che il requisito necessario per parlare di semiosi è la presenza dell'intento di veicolare un contenuto attraverso una determinata espressione da parte di un produttore. È possibile notare come entrambi gli autori approfittino del dibattito sullo statuto dell'immagine speculare per modificare la nozione di segno e semiosi, l'uno in una direzione psicologica e fenomenologica, e l'altro in direzione di una pragmatica legata alla situazione di discorso comunicativo tra due soggetti. Allo stesso tempo, è da sottolineare come questo dibattito "cognitivo" abbia portato a una estrema semplificazione della teoria echiana sullo specchio riducendola a una sterile posizione sulla tipologia dei segni. In realtà la riflessione di Eco nasce sì dalla stranezza dell'immagine speculare, ma la usa come base per una più profonda e radicale riflessione sul segno e la semiosi.

Per Eco, infatti, l'immagine speculare non è semplicemente un fenomeno pre-semiotico, ma un fenomeno del tutto particolare che funge da *crocevia strutturale* per la semiosi:

Che l'immagine speculare sia, tra i casi di doppi, il più singolare, ed esibisca caratteri di unicità, spiega appunto perché gli specchi abbiano ispirato tanta letteratura: questa virtuale duplicazione degli stimoli (che talora funziona come se ci fosse una duplicazione e del mio corpo oggetto, e del mio corpo soggetto che si sdoppia e si pone di fronte a sé stesso), questo furto di immagine, questa tentazione continua di ritenermi un altro, tutto ciò fa dell'esperienza speculare una esperienza assolutamente singolare, sulla soglia tra percezione e significazione. È proprio da questa esperienza di iconismo assoluto che nasce il sogno di un segno che abbia le stesse caratteristiche (Eco 1985, p. 24).

L'immagine speculare rappresenta il "*sogno di un segno*" (*ibidem*) perché presenta in maniera assoluta i tratti che tutti i segni recano in modo minore e ai quali in un certo modo aspirano. Lo specchio non interpreta, riproduce il campo stimolante senza ribaltarlo; è un doppio, una icona assoluta, che è indistricabilmente legata al suo referente, tale da essere un designatore rigido assoluto o un nome proprio assoluto, o un pronome assoluto.

Per Eco, quindi, lo specchio non è solo non semiotico, ma è trans-semiotico, è un fenomeno-soglia che si situa tra percezione e significazione. La riflessione che rende particolarmente evidente questa caratteristica di crocevia strutturale dello specchio è, secondo Eco, la teoria di Lacan (1966) sullo stadio dello specchio del bambino:

Che l'uomo sia animale semiosico pare assodato, ma il dirlo non esclude che esso lo sia proprio in virtù di una ancestrale esperienza speculare. Certo il mito di Narciso sembra mettere in scena un animale già parlante, ma quanto ci si può fidare dei miti? [...] Da un lato siamo incerti se la semiosi fondi la percezione o la percezione la semiosi (e quindi se la semiosi fondi il pensiero o viceversa). Le riflessioni di Lacan sullo stadio dello specchio ci suggeriscono che percezione (o almeno percezione del proprio corpo come di una unità non frammentata) ed esperienza speculare vadano



di pari passo. Ed ecco che percezione, pensiero, coscienza della propria soggettività, esperienza speculare, semiosi, appaiono come momenti di uno nodo abbastanza inestricabile, come punti di una circonferenza a cui sembra arduo assegnare un punto di inizio (Eco 1985, p. 12).

Stando a Eco, quindi, lo specchio emerge come fenomeno-soglia per almeno due ragioni, che non vengono però connesse all'interno di una teoria unificata: 1) lo specchio permette il passaggio da uno stato pre-semiotico ad uno semiotico della soggettività e 2) lo specchio è fenomeno che si colloca tra percezione e significazione.

Cercheremo allora di mostrare come, se si vuole approfondire lo statuto di soglia dell'immagine speculare è necessario approfondire esattamente cosa accade nel momento in cui il bambino sviluppa l'immagine speculare. Si tratta, infatti, del punto in cui la dimensione della soggettività, della semiosi e della percezione si fondono, ed è proprio in questo stadio che sarà possibile rintracciare il forte legame tra materialità ed enunciazione. Prima sarà però necessario analizzare come queste due dimensioni siano profondamente connesse già nella riflessione di Paolo Fabbri sugli specchi.

3. Giochi di specchi: istanza dell'enunciazione, istanza di sostanza e statuto protesico.

Il tema dello specchio è affrontato da Fabbri in un contributo del 1999, poi confluito nel volume *Eco in fabula* (Musarra *et al.* 2002), proprio a partire dalle idee di Eco sullo statuto dell'immagine speculare. In questo intervento Fabbri dimostra di essere uno dei pochissimi ad aver compreso fino in fondo lo spirito della riflessione echiana sullo specchio come “sogno di un segno” e come fenomeno-soglia di accesso alla semiosi. È chiaro per il semiologo che sullo specchio non si gioca una semplice battaglia sulla tipologia dei segni, ma l'intera riflessione semiotica sul rapporto tra realtà, percezione e semiosi (Fabbri 2002). L'idea che lo specchio sia in qualche modo una forma pura di semiosi, talmente pura da non essere un segno, affascina Fabbri, il quale ritiene che lo specchio rappresenti molto più di un'icona assoluta o di un nome proprio assoluto, come in Eco, ma che esso possa essere assunto come il prototipo assoluto di ogni sistema pronominale:

A mon avis, le miroir est un pronom, et je dirais même plus : il est le prototype du mécanisme de l'énonciation elle-même. Nous nous retrouvons devant le miroir à une sorte de degré zéro minimal du mécanisme d'énonciation. *Nous sommes devant quelque chose qui est un tu, qui nous dit tu.* Dès lors, notre rapport avec le miroir prend la forme d'une relation je-tu (Fabbri 2002, p. 49).

Davanti allo specchio, quindi, noi ritroviamo il grado zero del meccanismo di enunciazione. Per Fabbri siamo di fronte a un qualche cosa che è un tu, che ci dice tu.

Dunque, per testare l'ipotesi di uno statuto pronominale assoluto Fabbri indaga come l'*istanza dell'enunciazione* si manifesta di fronte allo specchio operando una serie di esperimenti mentali a partire da quello fatto da Eco del soggetto che si rade la barba la mattina, in cui il soggetto assume perfettamente attraverso un *embrayage* l'immagine speculare, passando per tutti quei casi in cui vi sono giochi di *débrayage* ed *désembayage*, da Proust a Van Eyk, da *Alice nel Paese delle meraviglie* agli esperimenti sull'autoriconoscimento allo specchio delle scimmie. A partire dallo specchio è insomma possibile individuare in diverse occorrenze testuali tutti quei rapporti tra istanza dell'enunciazione e oggetto e i tipi di soggettività che essi possono co-articolare.

Un'altra dimensione che bisogna considerare è quella dell'*istanza della sostanza*. Fabbri fa infatti notare come Eco consideri lo specchio come un fenomeno puramente visivo, quando le caratteristiche materiali dell'artefatto sono ugualmente importanti per la comprensione dei fenomeni di senso che può produrre: esso è fragile, è duro, si rompe, si frammenta in diverse direzioni. Tale inattenzione nei confronti della materialità dello specchio riflette anche una forma di ingenuità sulla funzione cognitiva del percepire. Infatti, citando gli studi a lui contemporanei sulla percezione (Gregory 1997), Fabbri mostra come la



percezione sia lontana dall'essere un'attività passiva che ci colpisce, ma sia una forma di attività che coinvolge la sensomotricità e la palpazione, per cui lo specchio non è semplicemente un oggetto che riflette una immagine che noi subiamo, come sembra invece suggerire Eco, ma è un oggetto che *ci costringe* a costruire un'immagine.

Lo statuto protesico dello specchio consiste allora proprio nella sua forma di *agency* che ci costringe a proiettarci nel mondo che esso riproduce attraverso l'*istanza di sostanza* e alla modalità attraverso cui si articola il suo rapporto con l'*istanza dell'enunciazione*. A seconda dei rapporti che il soggetto nel suo sforzo percettivo è in grado di articolare con lo strumento protesico, allora, avremo la produzione di determinati rapporti enunciativi da esaminare: si può inglobare la protesi o rigettarla. In questa prospettiva, Fabbri propone di utilizzare la nozione di enunciazione per pensare lo specchio in particolare e le protesi in generale.

Proprio a partire da queste riflessioni che pongono in profonda relazione la soggettività, cioè l'istanza della enunciazione, la materia, cioè l'istanza della sostanza, e lo statuto protesico dello specchio credo sia possibile fare un passo avanti nella riflessione.

Nei saggi di Eco è evidente come, di fronte allo specchio, il soggetto sia l'unico responsabile della semiosi e che l'immagine speculare sia poco più che un elemento del mondo che colpisce il suo sistema percettivo. In Fabbri, invece, nonostante l'istanza di sostanza abbia un suo ruolo, è l'istanza dell'enunciazione a essere responsabile del tipo di articolazione che determina tanto i rapporti soggettivi quanto lo statuto protesico dell'oggetto. Ma cosa accadrebbe se ribaltassimo o rivalutassimo il rapporto che lega fra loro questi termini? Se fossero la protesi e l'istanza di sostanza il punto di partenza per leggere l'enunciazione e la soggettività, e non l'enunciazione e la sua istanza il punto di partenza per comprendere lo statuto della protesi?

Questa strada può essere intrapresa guardando al *material turn* nella semiotica contemporanea (Dondero 2020), a una semiotica cognitiva fondata sulle *4E Cognition* (Paolucci 2021) e a una teoria semiotica dell'enunciazione evenemenziale (Paolucci 2020).

4. Protesi, 4E cognition e Material Engagement

Proprio come hanno fatto sia Eco che Fabbri a loro tempo, è il caso di dare uno sguardo alle scienze cognitive contemporanee per vedere come il rapporto tra percezione, cognizione e protesi viene pensato oggi. Nelle *4E cognition* (*embodied, embedded, enactive, extended*) si è da tempo mostrato come la cognizione sia un fenomeno distribuito tra il cervello, il corpo, l'ambiente e la nicchia socioculturale. Si pensi alle analisi di Hutchins (1994) che affrontano i casi di cognizione distribuita sulle navi militari e nelle cabine di pilotaggio degli aerei: l'idea in questo caso è estremamente latouriana, la cognizione è il risultato di una rete di attori umani e non umani che contribuiscono alla riuscita di un tipo di compito complesso. Continuamente la cognizione è scaricata su segni esterni dell'ambiente, che fungono da materiale protesico o implementativo che fa qualcosa per noi e a noi: questa è l'idea della mente estesa di Andy Clark (2008). Gli oggetti esterni con cui entriamo quotidianamente in contatto non solo possono sostituire le nostre funzioni cognitive (in questo senso siamo vicini alla nozione di protesi di Eco), ma possono fungere da elementi complementari che spingono la cognizione oltre i suoi limiti imposti dai vincoli dell'organismo e del cervello.

A partire dalle idee della mente estesa, e della cognizione enattiva (Varela *et al.* 1991) che vede la cognizione come un processo di *sense-making* generato dalla circolarità dinamica delle interazioni tra corpo, cervello e mondo, Lambros Malafouris (2013) ha sviluppato la sua idea di *material engagement*. La teoria di Malafouris tenta di mostrare come la cultura materiale ha un ruolo fondamentale nel plasmare la nostra cognizione e nel generare processi di *sense-making*. L'artefatto materiale non è un oggetto semplicemente utilizzato dal soggetto, ma è una parte di un processo cognitivo che attraverso



una *agentività materiale* è capace di generare una forma di intenzionalità dinamica con l'individuo che lo manipola, manipolandolo a sua volta e guidandolo nell'interazione. Da questo incontro tra la materialità e la corporeità si genera una modalità di pensiero che è definita *thinging* e una forma di semiosi enattiva, in cui la materialità degli artefatti è in grado di generare e allo stesso tempo istanziare un concetto generato nel corso dell'interazione.

In due saggi fondamentali per noi, Malafouris (2008a, 2008b) ha spiegato come il *material engagement* sia profondamente coinvolto anche nelle forme di cognizione e di semiosi legate alla soggettività: prendendo come casi esemplari reperti archeologici come le conchiglie di Blombos o l'anello e la spada micenea, è possibile ricostruire come questi oggetti personali non costituiscano solo il segno di una raggiunta forma di soggettività, ma come essi siano stati degli agenti attivi nel favorire il raggiungimento di forme di soggettività e identità (2008b).

Questo tipo di ricognizione mostra come al momento le scienze cognitive stiano virando verso una profonda riconcettualizzazione del rapporto tra mente e strumenti, evidenziando come l'intera nicchia ambientale nel quale gli individui sono inseriti sia in grado di intervenire attivamente nei processi cognitivi plasmandoli e arricchendoli. Tutto ciò è ancor più rilevante se si pensa che attraverso concetti come quello di *sense-making* (Paolucci 2021), le scienze cognitive contemporanee si avvicinino a una sensibilità semiotica riconoscendo come l'intera cognizione umana, a partire dalla sensomotricità fino ad arrivare alle forme di riflessività che caratterizzano lo sviluppo dell'autocoscienza, sia il risultato di processi di produzione e trasformazione di senso (Fusaroli, Paolucci 2011; Lobaccaro 2022).

5. Protesi speculari e tecnologie del sé

Torniamo allora alla questione aperta da Fabbri sul rapporto tra protesi ed enunciazione alla luce di questi studi contemporanei. Se è certamente vero che in una prospettiva testualista è possibile vedere come l'istanza dell'enunciazione sia in relazione con le protesi attraverso processi di incorporamento o di rigetto, da un punto di vista connesso alla *semiosi in atto* e ai processi di *sense-making* è invece possibile indagare lo statuto dell'enunciazione a partire dagli effetti generati proprio dalla protesi. Infatti, seguendo Malafouris, è la materialità della protesi a generare i modi di darsi del soggetto e non le operazioni di *débrayage* e *désebrayage* dell'istanza dell'enunciazione a gestire lo statuto della protesi. Non è quindi un caso che nel loro ultimo libro dedicato agli specchi Koukouti e Malafouris sviluppino una riflessione proprio a partire dalle caratteristiche materiali della protesi speculare, mostrando come queste permettano allo specchio di fungere da "powerful attractor within a dynamic semiotic field of subjectification and self-identification" (Koukouti, Malafouris 2021, p. 104).

Proprio grazie a questa ipotesi è possibile oggi indagare la relazione tra specchio, percezione, semiosi e soggettività durante lo stadio infantile del riconoscimento allo specchio, strada che Eco a suo tempo aveva ritenuto impervia.

Le teorie contemporanee della psicologia dello sviluppo (Rochat 2009) presentano lo stato dello specchio come un processo graduale che passa per diverse fasi dai sei ai ventiquattro mesi: una prima fase dell'ignoranza dello specchio, in cui l'immagine dello specchio è assunta come un "tu", come un altro soggetto, che passa da una fase di disaccoppiamento dal tu (che vede il bambino indagare lo specchio come un gioco legato alle proprie contingenze sensorimotorie) fino ad arrivare alle forme di identificazione e della permanenza dell'immagine corporea. A partire da questi dati, è stata recentemente fornita una lettura semiotico cognitiva dello stadio dello specchio infantile (Lobaccaro, Bacaro 2021) dove facendo appello alle riflessioni di Merleau-Ponty (1964) e Zazzo (1993), si è mostrato come il passaggio tra i diversi livelli di consapevolezza dell'immagine speculare sono legati proprio all'esplorazione fisica delle caratteristiche materiali dello specchio e all'esplorazione sensorimotoria delle caratteristiche di quella che Fabbri chiama *istanza della sostanza*: la sua durezza, la sua bidimensionalità,



la sua freddezza. Nei primi mesi di vita il bambino si interfaccia con lo strumento girandogli attorno, toccando, abbracciando invano, leccando e baciando l'immagine speculare. In questa serie di operazioni lo specchio agisce attivamente sul bambino: l'illusione di un prolungamento spaziale del mondo si perde per effetto della materialità dello strumento (del resto è quello che accade ogni volta agli adulti che corrono in una casa degli specchi: è proprio il contatto con la superficie solida del vetro a smascherare l'illusione di un prolungamento spaziale). L'immagine speculare diviene dunque per il bambino uno strano oggetto, una materia magica da cui si dipartono infinite e alternate dinamiche di significazione con sentimenti inquietanti legati a quello che è chiamato il *me-but-not-me paradox*. In questa fase il bambino è preda dello specchio, non riesce a capire perché quell'immagine inquietante è un "io" che non è un "io", si tratta di una fase di indistinzione in cui ognuno dei due attori sembra volersi appropriare dell'altro: il bambino sente che la sua immagine non dovrebbe trovarsi altrove e che se quell'immagine lo osserva allora non può trattarsi di sé stesso. In questo rimando tra dimensione egocentrica e dimensione allocentrica, elementi come la coordinazione visuo-motoria, il ruolo dei caregiver¹ e soprattutto l'esplorazione tattile (oltre all'impossibilità di passare dall'altra parte dello schermo, lusso non concesso a Narciso e Alice) permettono al bambino di comprendere quale sia la sua immagine corporea vista dall'esterno².

6. Il qui-altrove: lo specchio come grado zero dell'enunciazione impersonale

Il caso del riconoscimento allo specchio del bambino ci pare quindi confermare completamente la tesi di Fabbri, cioè l'idea che lo specchio sia in qualche modo la forma di un grado zero di enunciazione in quanto esibisce esattamente i rapporti che permettono a un "io" di riconoscersi in un "tu" che dice "io". Allo stesso tempo, il ruolo dei caregivers e della materialità in questo processo ci porta a dubitare che essa sia la forma di enunciazione per come classicamente pensata dalla semiotica, cioè come la forma di *débrayage* dalla situazione di comunicazione io-tu all'egli, ma di una forma di enunciazione come forma di passaggio, di invio, come allestimento di un campo che alloca posti tanto di soggetto quanto di oggetto. Ci pare insomma che sarebbe meglio inquadrare il rapporto tra la materialità dello specchio e l'enunciazione non appoggiandoci alla teoria classica benvenistiana che vede l'atto di enunciazione come una produzione di un enunciato da parte di un soggetto localizzato in un dato contesto pragmatico (Benveniste 1966). Al contrario, dovremmo intendere l'atto di enunciazione per come è stato recentemente modellizzato da Paolucci (2020), cioè come un evento, un atto impersonale legato a un concatenamento di istanze eterogenee che apre posizioni che i singoli individui possono occupare identificandosi come *istanze dell'enunciazione* e soggetti.

¹ È importante sottolineare le riflessioni psicologiche sullo stadio dello specchio abbiano spesso sottolineato l'importanza dell'intersoggettività come guida nella fase dello specchio (Rochat 2009), cosa quasi completamente dimenticata dalle riflessioni semiotiche. Questo dato risulta ancora più rilevante se si tiene conto di come già Lacan, autore fondamentale per lo sviluppo della riflessione semiotica sugli specchi, in una riflessione del *Seminario X* tematizzi il ruolo del movimento del bambino e dell'interazione con il *caregiver* per l'acquisizione dell'immagine speculare (Lacan 2004; cfr. anche Cimatti 2016). Seguire la riflessione lacaniana su questo punto permetterebbe di raffinare ulteriormente una comprensione semiotica dell'acquisizione dell'immagine speculare. Ci ripromettiamo di farlo in futuro, ringraziando il *reviewer* che ci ha fornito questo spunto di riflessione.

² Non è un caso che quando la coordinazione sensorimotoria, la dimensione intersoggettiva e di conseguenza l'engagement con lo strumento sono profondamente inficiati come in alcuni casi di disturbi psichiatrici si verificano fenomeni molto simili alla fase del *me-but-not-me paradox*. Ad esempio, alcuni pazienti schizofrenici colpiti da deliri di transizione non vogliono specchiarsi per paura di essere rapiti dalla propria immagine speculare e finire intrappolati nella superficie riflettente (cfr. Parnas 2003).

La teoria dell'enunciazione di Paolucci (2020) ha una posizione antitetica rispetto a quella sostenuta da Benveniste: dove per il linguista francese l'*io linguistico* è il motore del meccanismo di enunciazione, per Paolucci è il meccanismo di enunciazione a produrre l'*io linguistico*. Infatti, l'enunciazione è una caratteristica propria dei sistemi semiolinguistici e consiste nella "proprietà dei linguaggi di allestire delle posizioni di soggetto che stabiliscono i ruoli per chi, fuori dai linguaggi, viene di volta in volta a occupare" (Paolucci 2020, p. 13). In altre parole, la posizione di soggetto non è aperta dal pronome "io" che può in seguito proiettarsi in un "egli"; al contrario, la posizione di soggetto è già sempre un "egli" impersonale che può essere variamente occupata da *io*, *tu* ed *egli*. Questo può accadere perché sono gli stessi sistemi semiotici a prevedere una topologia di relazioni volte alla loro trasformazione e non necessitano di operatori incarnati per la costruzione di tali topologie. L'utilità degli attori è quella di prendere posizione in un campo attanziale definito a monte dalle strutture semiotiche.

Questo vuol dire che non ci sono nella lingua delle categorie specialissime, come lo sono i *pronomi io tu* per Benveniste, tali da permettere l'ancoramento in prima e seconda persona del discorso, ma ci sono solo posizioni virtuali allestite dalle strutture semiolinguistiche, che costituiscono un'alterità rispetto all'attore concreto di discorso e che il parlante dovrà imparare a occupare. Tant'è che nella sua teoria Paolucci propone, nel caso dei sistemi semiotici fondati sull'audiovisivo, di sostituire la categoria di *embrayeur* e quindi dei pronomi "io", "qui" e "ora" (che rimane perfettamente valida per i sistemi fondati sul linguaggio) con la categoria di *protesi*.

Quando parliamo di una struttura protesica e non simulacrale dell'enunciazione intendiamo esattamente questo: nell'enunciato non ci sono i simulacri dell'enunciazione, ma ci sono elementi che, senza essere parti dell'enunciazione, si sostituiscono a essa, prolungandola, completandola o garantendo nuove funzioni (posso vedere cose che non vedevo prima, posso sapere di più etc.). Inoltre, senza essere davvero fatte a immagine dell'enunciazione (per questo nell'audiovisivo non ci sono simulacri dell'enunciazione nell'enunciato), le protesi posseggono una certa autonomia tecnica, modale e morfologica. Si pensi per esempio ai punti percettivi diffusi dentro a un film o agli avatar del giocatore in un videogioco: il loro statuto tecnologico non è pressoché mai a immagine di un soggetto esterno di cui rappresenterebbe il simulacro, ma è dell'ordine di una protesi tecnologica che ne aumenta o ne diminuisce le capacità (Paolucci 2020, p. 333).

L'enunciazione è insomma un atto impersonale attraverso cui si installano diversi elementi (forme e posti) che possono permettere vari ingressi all'interno del mondo semiotico per gli individui in carne e ossa. L'enunciazione è una modalità di passaggio contenuta nel sistema semiotico stesso per riprodursi dinamicamente, una realtà pre-individuale fatta solo di differenze e relazioni in cui diverse grandezze prendono posto, e concatenandosi aprono lo spazio che può essere occupato dal soggetto attraverso una mediazione tra il proprio punto di vista e quello degli altri. In altre parole, in un atto di enunciazione non vi è la sola *istanza dell'enunciazione* costituita dal soggetto che prende in carico solipsisticamente il sistema semiolinguistico, al contrario vi è una *polifonia di voci*, una serie diverse di *istanze enuncianti* fatte da istituzioni, leggi, artefatti, tecnologie etc. che permettono agli individui di concatenare la propria voce alla loro e di poter prendere parola e dire io come una "voce in un'assemblea" (Paolucci 2020, p. 254).

È insomma la forma impersonale della terza persona, dell'*illeità* che abita il sistema semiotico, che garantisce al soggetto di agganciarsi all'interno del sistema e guardarsi dall'esterno potendo modulare il proprio punto di vista con quello di un altro. Ma non è forse quello che accade nello specchio?

Se guardiamo allo statuto protesico con gli occhi della *Material Engagement Theory*, possiamo ancora concordare con Eco sul fatto che l'immagine speculare non sia un segno, ma dobbiamo anche considerare come essa sia un elemento che permette grazie alla sua *agency materiale* di produrre segni³: l'immagine fornita dallo specchio diviene un agente capace di entrare in una forma di

³ Per approfondire lo statuto semiotico dell'immagine speculare per una semiotica cognitiva che si fonda sul *material engagement* si consulti il commento "Ridentem dicere verum: quid vetat?" in Koukouti *et al.* (2022, pp. 239-244).



assemblaggio con noi e fornirci un punto di vista privilegiato da cui guardarci come se fossimo altri, creando allo stesso tempo un punto di fuga capace di reduplicare i piani di realtà e immaginare mondi possibili (Koukouti, Malafouris 2021).

Si può quindi dire che l'istanza di sostanza, che Fabbri ha individuato, è anche, a questo punto, una delle grandezze che pulsa nell'enunciazione allo specchio, anzi è il motore principale di tale forma di enunciazione e permette tanto all'immagine di fungere da *tecnologia del sé* (Koukouti, Malafouris 2021) e allo specchio di essere protesi della soggettività (Paolucci 2017, 2020) quanto di aprire lo spazio per il magico, per il *doppleganger*, per regni delle ombre, e per stimolare l'immaginazione. In pratica, non è affatto l'istanza dell'enunciazione a gestire i *débrayage* e i *désebrayage* che determinano lo statuto protesico, si tratta piuttosto del contrario, è l'engagement con l'istanza della sostanza a determinare le modalità attraverso cui la *protesi* assiste e partecipa agli atti di enunciazione.

Possiamo quindi tranquillamente dire, grazie agli studi sullo stadio dello specchio, che lo specchio molto prima di lavorare come un "tu" che dice "io" (cioè prima di arrivare allo stadio di auto-riconoscimento speculare che si è sinora indebitamente eletta a funzione principe dello specchio) funziona come un pronome impersonale, un terzo che permette all'io, al tu e all'egli di posizionarsi e strutturarsi relazionalmente. Se assumiamo questa prospettiva, lo specchio perde completamente la forma dell'io-tu, e diventa la forma stessa dell'illeità dell'enunciazione, dell'evento che permette l'allocatione di posti. Per prendere coscienza della propria immagine corporea, il bambino è costretto a una serie di passaggi enunciativi che consistono proprio nella sospensione della forma di percezione immediata di fronte allo specchio. L'incontro tra la propria corporeità e la materia (guidata anche dal ruolo del caregiver) allontana il bambino dalla percezione immediata di un "tu" e lo proietta in un gioco, un gioco semiotico, che assumerà le sue fattezze definitive dopo una lunga storia di interazioni, in un processo di rinvii e di deleghe in cui hanno un ruolo fondamentale anche le strutture socioculturali che gestiscono e implementano tali pratiche di interazione. In questo sdoppiamento, in questo sganciarsi dal piano percettivo per favorire un nuovo ordine di relazioni, nella disillusione dalle costrizioni percettive, lo specchio funge da supporto e spinge attivamente verso quella dimensione semiotica che Basso Fossali (2009) definisce il *fittivo*: il primo ingresso guidato dal piano percettivo a quell'illeità che è la forma dei giochi semiotici.

Non si può quindi non essere d'accordo con Fabbri quando dice che lo specchio è "le lieu privilégié de la manifestation sémiotique" (2002, p. 50) in cui possono darsi tutti gli altrove, gli altri e gli allora, aggiungendo però che esso è anche il luogo in cui possono apparire tutti i qui, tutti gli ora e tutti gli io, come dice Eco. Solo così possiamo spiegare tutti gli effetti di senso che lo specchio è in grado di creare, non perché un soggetto può *embrayarsi* o *désebrayarsi* a suo piacimento, ma perché la struttura della relazione con lo strumento è costitutivamente impersonale e capace di aprire a un'infinità di giochi semiotici, da quello che dice "io" di Eco, agli innumerevoli *Gedankexperiment* presi in considerazione da Fabbri. Forse non v'è termine migliore di quello utilizzato da Michel Serres proprio parlando dell'enunciazione strutturale per descrivere il grado 0 dell'enunciazione rintracciabile nello specchio: un "luogo qui-altrove" (Serres 1972, p. 150).

7. Conclusione

Diventiamo animali catottrici, come afferma Eco, non perché assoggettiamo lo specchio, ma perché impariamo ad interagire con esso, a farci guidare in uno dei tanti percorsi enunciativi che propone grazie alle sue proprietà materiali. Ci riconosciamo nello specchio solo in quanto lo specchio ci permette di riconoscerci allestendo una posizione di soggetto che può essere o meno occupata. Le posizioni di Eco e Fabbri sullo statuto dell'immagine speculare e una loro integrazione con una teoria dell'enunciazione impersonale e con le scienze cognitive contemporanee ci hanno quindi permesso di mettere in luce il



ruolo della materialità dello specchio nel generare e favorire la proiezione nel dominio del fittivo e dei giochi semiotici. Ma in fondo una tale proposta non si configura certo come una novità, chiare indicazioni le aveva già fornite Ovidio nelle *Metamorfosi*, quando nel narrare il mito di Narciso, racconta come siano le lacrime del giovane cacciatore che infrangono lo specchio d'acqua a generare l'inquietante consapevolezza di un non-tu, di un indistinto, che infine diventa io. Lo specchio non è il tu che ci dice io, è il *questo* a partire dal quale nasce la consapevolezza di sé. “*Iste ego sum*” (Ov. *Met.* v.463), pensa Narciso mentre affoga nello specchio d'acqua, “questo son io” pronuncia il bambino dopo aver poggiato il viso contro il più misterioso degli artefatti.



Bibliografia

Nel testo, l'anno che accompagna i rinvii bibliografici è quello dell'edizione in lingua originale, mentre i rimandi ai numeri di pagina si riferiscono alla traduzione italiana, qualora sia presente nella bibliografia.

- Basso Fossali, P., 2009, *La tenuta del senso: per una semiotica della percezione*, Roma, Aracne.
- Benveniste, E., 1966, *Problèmes de linguistique générale*, Paris, Gallimard; trad. it. *Problemi di linguistica generale*, Milano, Il Saggiatore 1971.
- Brandt, P. A., 2017, "From Mirrors to Deixis – Subjectivity, Biplanarity, and the Sign", in T. Thellefsen, B. Sørensen, eds, *Umberto Eco in His Own Words*, Berlin-Boston, De Gruyter Mouton, pp. 11-18.
- Cimatti, F., 2016, "Il corpo dell'Altro. Note per una psicoanalisi delle istituzioni", in *Gli argonauti*, 1/2016, pp. 37-50.
- Clark, A., 2008, *Supersizing the Mind*, Cambridge, Oxford University Press.
- Dondero, M. G., 2020, *The language of images. The forms and the forces*, Dordrecht, Springer.
- Eco, U., 1975, *Trattato di semiotica generale*, Milano, Bompiani.
- Eco, U., 1985, *Sugli specchi e altri saggi*, Milano, Bompiani.
- Eco, U., 1997, *Kant e l'ornitorinco*, Milano, Bompiani.
- Fabbri, P., 2002, "Jeux de miroirs : un rétroviseur sur la sémiotique", in F. Musarra *et al.*, a cura, 2002, pp. 45-55.
- Fusaroli, R., Paolucci, C., 2011, "The external mind. A semiotic model of cognitive integration", in *Versus*, n. 112-113, pp. 3-32.
- Gregory, R., 1997, *Mirrors in Mind*, New York, Freeman.
- Hutchins, E., 1995, *Cognition in the Wild*, Cambridge-London, The MIT Press.
- Koukouti M. D., Malafouris L. 2021, *An Anthropological Guide to the Art and Philosophy of Mirror Gazing*, London, Bloomsbury.
- Koukouti, M. D., *et al.*, 2021, "Book Forum: On Maria Danae Koukouti, Lambros Malafouris. An Anthropological Guide to the Art and Philosophy of Mirror Gazing", in *Studi di estetica*, anno XLIX, IV serie, 3/2021, pp. 225-256.
- Lacan, J., 1966, "Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je" in Id., *Ecrits*, Paris, Seuil, pp. 93-100; trad. it. "Lo stadio dello specchio come formatore della funzione dell'io", in *Scritti vol. I*, Torino, Einaudi 2002, pp. 87-94.
- Lacan, J., 2004, *Le Séminaire. Livre X. L'angoisse (1962-1963)*, Paris, Seuil; trad. it. *Il seminario. Libro x. L'angoscia. 1962-1963*. Torino, Einaudi 2007.
- Lobaccaro, L., 2022, "La semiotica cognitiva in Italia. Genesi, diramazioni, evoluzioni", in G. Marrone, T. Migliore, a cura, *Cura del senso e critica sociale. Ricognizione della semiotica italiana*, Milano, Mimesis, pp. 61-94.
- Lobaccaro, L., Bacaro, M., 2021, "What is in the mirror? on mirror self-recognition, semiotics and material engagement", in *Reti Saperi Linguaggi*, 8, pp. 103-124.
- Malafouris, L., 2008a, "Beads for a plastic mind: The «blind man's stick» (BMS) hypothesis and the active nature of material culture", in *Cambridge Archaeological Journal*, 18(3), pp. 401-414.
- Malafouris, L., 2008b, "Between Brains, Bodies and Things: Tectonoetic Awareness and the Extended Self", in *Philosophical Transactions of the Royal Society of London Series B*, 363, pp. 1993-2002.
- Malafouris, L., 2013, *How Things Shape the Mind. A Theory of Material Engagement*, Cambridge, The MIT Press.
- Merleau-Ponty, M., 1964, "Les relations avec autrui chez l'enfant [Inter-personal relationships in the child]", in *Bulletin de Psychologie*, 18(20), pp. 295-336.
- Musarra, F., *et al.*, a cura, 2002, *Eco in fabula. Umberto Eco nelle scienze umane*, Lovanio, Leuven University Press.
- Paolucci, C., 2017, "Prothèses de la subjectivité. L'appareil formel de l'énonciation dans l'audiovisuel", in M. G. Dondero *et al.*, eds, *Les plis visuels. Réflexivité et énonciation dans l'image*, Limoges, Lambert-Lucas Editions, pp. 53-68.
- Paolucci, C., 2020, *Persona. Soggettività nel linguaggio e semiotica dell'enunciazione*, Milano, Bompiani.
- Paolucci, C., 2021, *Cognitive Semiotics: Integrating Signs, Minds, Meaning and Cognition*, Berlin-New York, Springer.
- Parnas, J., 2003, "Self and schizophrenia: a phenomenological perspective", in T. Kircher, A. S. David, a cura, *The Self in Neuroscience and Psychiatry*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 217-241.



- Pendergrast, M., 2003, *Mirror Mirror: A History of the Human Love Affair with Reflection*, New York, Basic Books.
- Rochat, P., 2009, *Others in mind*, New York, Cambridge University Press.
- Sonesson, G., 2003, "Why the Mirror Is a Sign – and Why the Television Picture Is no Mirror. Two Episodes in the Critique of the Iconicity Critique", in *S. European Journal for Semiotic Studies*, 15(2-4), pp. 217-232.
- Varela, F., Thompson, E., Rosch, E., 1991, *The Embodied Mind. Cognitive Science and Human Experience*. Cambridge, The MIT Press.
- Zazzo, R., 1993, *Reflets de miroir et autres doubles*, Paris, PUF.