

STORIA DELLA FILOSOFIA DEL LINGUAGGIO

Eugenio Coseriu

Edizione italiana

a cura di Donatella Di Cesare



Carocci

Filosofia

La *Storia della filosofia del linguaggio* – forse il libro più famoso di Coseriu – è il risultato di una serie di lezioni tenute a più riprese, a partire dal 1968. Più che una storia, è un grande dialogo con i filosofi da cui si delinea la sua riflessione. Dopo una parte introduttiva volta a legittimare, sui sentieri di Heidegger, ma anche di Humboldt e di Hegel, la domanda filosofica sul linguaggio, Coseriu accompagna il lettore in una esplorazione affascinante che comincia nella Grecia di Platone. I capitoli su Aristotele, su Leibniz e su Vico sono senza dubbio i momenti culminanti; celebre è la critica a Chomsky.

Eugenio Coseriu (Mihăileni, Romania, 1921 – Tübingen, Germania, 2002) è uno dei grandi protagonisti della linguistica e della filosofia del linguaggio dell'ultimo secolo. Con una originalissima lettura dello strutturalismo ha fondato una nuova "linguistica integrale" che, al di là del sistema, guarda anche ai fenomeni individuali del linguaggio in una prospettiva sempre filosofica. In Italia, per i nostri tipi, è stato pubblicato *Linguistica del testo* (5ª ristampa 2008).

Donatella Di Cesare è professore ordinario di Filosofia del linguaggio alla Facoltà di Filosofia della "Sapienza" di Roma. Tra i suoi ultimi libri: *Utopia del comprendere* (Genova 2003); *Ermeneutica della finitezza* (Milano 2004); *Gadamer* (Bologna 2007); *Grammatica dei tempi messianici* (Milano 2008).

€ 41,00



ISBN 978-88-430-5350-6



I lettori che desiderano
informazioni sui volumi
pubblicati dalla casa editrice
possono rivolgersi direttamente a:

Carocci editore
via Sardegna 50,
00187 Roma,
telefono 06 42 81 84 17,
fax 06 42 74 79 31

Visitateci sul nostro sito Internet:
<http://www.carocci.it>

Eugenio Coseriu

Storia della filosofia del linguaggio

Edizione italiana a cura di Donatella Di Cesare



Carocci editore

Eugenio Coseriu, *Geschichte der Sprachphilosophie.*
Von den Anfängen bis Rousseau.

Neu bearbeitet und erweitert von Jörn Albrecht.

Mit einer Vor-Bemerkung von Jürgen Trabant

© 2003 A. Francke Verlag, Tübingen und Basel

1ª edizione italiana, aprile 2010

© copyright 2010 by Carocci editore S.p.A., Roma

Realizzazione editoriale: Omnibook, Bari

Finito di stampare nell'aprile 2010
dalle Arti Grafiche Editoriali Srl, Urbino

ISBN 978-88-430-5350-6

Riproduzione vietata ai sensi di legge
(art. 171 della legge 22 aprile 1941, n. 633)

Senza regolare autorizzazione,
è vietato riprodurre questo volume
anche parzialmente e con qualsiasi mezzo,
compresa la fotocopia, anche per uso interno
o didattico.

Indice

Coseriu e la domanda filosofica sul linguaggio di <i>Donatella Di Cesare</i>	13
Pre-messa – trent'anni dopo di <i>Jürgen Habermas</i>	25
Prefazione all'edizione tedesca di <i>Jörn Albrecht</i>	33
1. La problematica filosofica	35
1.1. Tre tipi di scienze	35
1.2. La struttura della domanda filosofico-scientifica	36
1.3. Tre tipi di domande filosofico-scientifiche	37
1.3.1. La domanda storica / 1.3.2. La domanda scientifica / 1.3.3. La domanda filosofica, ovvero la domanda sul senso dell'essere	
1.4. Problemi e domande ulteriori	41
1.4.1. Domande che possono essere poste, ma che di regola non ven- gono poste / 1.4.2. Domande scientifiche <i>versus</i> domande pre- scientifiche / 1.4.3. Linguaggio, scienza e filosofia / 1.4.4. Il signifi- cato oggettuale e il significato dell'essere / 1.4.5. La domanda sulle parti di un tutto	
1.5. "Perché chiede?" La questione di chi interroga	44
2. Che cos'è la filosofia del linguaggio?	45
2.1. La linguistica generale	45
2.2. La teoria del linguaggio	46
2.3. La filosofia del linguaggio	46
2.3.1. Filosofia del linguaggio "mediata" e "immediata" / 2.3.2. L'au- tonomia del linguaggio	

3.	La filosofia del linguaggio nella tradizione indiana	53
3.1.	Indicazioni bibliografiche	54
4.	Eraclito	55
4.1.	La filosofia del linguaggio di Eraclito	55
	4.1.1. Il frammento B1: il concetto di <i>lógos</i> e le difficoltà ermeneutiche più rilevanti / 4.1.2. Il rapporto nome-oggetto / 4.1.3. Il problema della "giustezza dei nomi"	
4.2.	Linguaggio e conoscenza. Tra Eraclito e Parmenide	62
4.3.	Indicazioni bibliografiche	62
5.	Platone	63
5.1.	Linguaggio e conoscenza	65
	5.1.1. Le forme fenomeniche del "linguaggio"	
5.2.	Il rapporto tra "parola" e "oggetto"	66
	5.2.1. Il rapporto tra parola e oggetto sotto il profilo ontologico / 5.2.2. Il rapporto tra parola e oggetto sotto il profilo segnico	
5.3.	La preistoria delle dottrine discusse nel <i>Cratilo</i>	69
5.4.	Il <i>Cratilo</i>	73
	5.4.1. Il tema e i destinatari del dialogo / 5.4.2. La struttura del dialogo / 5.4.3. Il <i>Cratilo</i> : sintesi dei risultati	
5.5.	Altre questioni sul linguaggio nei testi di Platone	89
	5.5.1. Linguaggio e conoscenza nella <i>Settima lettera</i> / 5.5.2. "Vero" e "falso" nel <i>Sofista</i>	
5.6.	Indicazioni bibliografiche	94
6.	Aristotele	95
6.1.	Il contributo di Aristotele alla filosofia del linguaggio	97
	6.1.1. Aristotele nella <i>communis opinio</i> : gli innumerevoli fraintendimenti / 6.1.2. I testi sul linguaggio / 6.1.3. Il ruolo di Aristotele nella storia della filosofia del linguaggio / 6.1.4. Lo sviluppo e il superamento delle questioni platoniche	
6.2.	Il contributo di Aristotele alla filosofia del linguaggio: uno sguardo d'insieme	100
	6.2.1. La triplice differenziazione del rapporto parola-oggetto / 6.2.2. Il passaggio dalla causalità alla finalità / 6.2.3. <i>Katà synthéken</i> / 6.2.4. Il <i>lógos apophantikós</i> : una forma particolare del <i>lógos semantikós</i>	

6.3.	Il contributo di Aristotele alla filosofia del linguaggio: una retrospettiva	113
	6.3.1. Ancora sul rapporto fra parola (linguaggio) e oggetto (realtà extralinguistica) / 6.3.2. Modalità di attualizzazione del <i>lógos semantikós</i> / 6.3.3. La giustezza dei nomi e il problema della definizione / 6.3.4. <i>Lónoma</i> come nome comune: significato <i>versus</i> designazione / 6.3.5. L'unità del significato nell'intuizione dell'essere / 6.3.6. La dimensione "oggettiva" e "intersoggettiva" del linguaggio in Aristotele / 6.3.7. Aristotele e la storicità del linguaggio. Una scoperta incompleta / 6.3.8. Ricezione e ripercussioni	
6.4.	Indicazioni bibliografiche	135
7.	Gli stoici	137
7.1.	Il significato della Stoà per lo sviluppo della logica e della grammatica	139
	7.1.1. L'indagine linguistica dell'antica Stoà e la controversia tra analogisti e anomalisti	
7.2.	Il significato della Stoà per la filosofia del linguaggio	141
	7.2.1. La distinzione tra origine e funzione del linguaggio / 7.2.2. Considerazione logica <i>versus</i> considerazione grammaticale / 7.2.3. La teoria del segno	
7.3.	Le teorie linguistiche di Aristotele e degli stoici a confronto	147
7.4.	Indicazioni bibliografiche	147
8.	Agostino	149
8.1.	Sulla scia degli stoici: la teoria del linguaggio e del segno	150
8.2.	Imparare e insegnare. Il dialogo <i>De magistro</i>	154
	8.2.1. La teoria del segno / 8.2.2. Accenni di una distinzione tra linguaggio-oggetto e metalinguaggio / 8.2.3. Insegnare con le parole. Il valore conoscitivo del linguaggio	
8.3.	Osservazioni critiche sulla teoria del linguaggio di Agostino	168
8.4.	Aspetti ulteriori della teoria linguistica di Agostino	171
8.5.	Indicazioni bibliografiche	172
9.	La filosofia del linguaggio medievale	173
9.1.	Tommaso d'Aquino (1224/25-1274)	174
	9.1.1. Aristotele nell'ottica di Tommaso: le tre operazioni dell'intelletto e il loro riflesso nell' <i>Organon</i> / 9.1.2. Tre tipi di verità / 9.1.3. La di-	

	menzione intersoggettiva del linguaggio / 9.1.4. Il linguaggio come possibilità di emancipazione dall' <i>hic et nunc</i> dell'esperienza / 9.1.5. Linguaggio-oggetto e metalinguaggio / 9.1.6. Tommaso e Aristotele: aspetti ulteriori	
9.2.	La dottrina dei <i>modi significandi</i> nel Medioevo	181
	9.2.1. Alberto Magno e Sigieri di Courtrai / 9.2.2. Tommaso di Erfurt (<i>alias</i> Duns Scoto) / 9.2.3. Il modello dei <i>modi significandi</i> nella successiva teoria grammaticale	
9.3.	La dottrina delle <i>suppositiones</i>	189
9.4.	Note sulla teoria dei segni	192
9.5.	Indicazioni bibliografiche	194
10.	Juan Luis Vives: la filosofia del linguaggio del Rinascimento	197
10.1.	Un nuovo accesso al linguaggio nell'età del Rinascimento	198
10.2.	Vives e il rinnovamento della filosofia del linguaggio	199
	10.2.1. Teorie del segno, grammatica, semantica lessicale e stilistica / 10.2.2. Grammatica descrittiva o prescrittiva? / 10.2.3. Il primato della storicità sull'universalità / 10.2.4. Il rifiuto della generalizzazione delle regole grammaticali attraverso l'analogia / 10.2.5. Il primato della dimensione intersoggettiva rispetto a quella oggettiva della lingua / 10.2.6. Il rifiuto del logicismo / 10.2.7. La "ragione" contro le antinomie argute	
10.3.	Indicazioni bibliografiche	204
11.	René Descartes e l'idea della lingua universale	207
11.1.	Esiste una linguistica "cartesiana"?	210
11.2.	Il linguaggio come segno distintivo dell'uomo	212
11.3.	L'idea della lingua universale in Cartesio	213
11.4.	Il progetto di una lingua universale da Raimondo Lullo a Leibniz	215
	11.4.1. Le lingue universali <i>a posteriori</i> / 11.4.2. Le lingue universali <i>a priori</i> / 11.4.3. Leibniz e la <i>lingua rationalis</i>	
11.5.	Indicazioni bibliografiche	223
12.	John Locke	225
12.1.	La filosofia del linguaggio di Locke	227
	12.1.1. La funzione del linguaggio / 12.1.2. Lo <i>status</i> del segno linguistico	

12.2.	La semantica di Locke	232
12.2.1.	Critica a Locke	
12.3.	I meriti di Locke	235
12.4.	Il sistema delle scienze secondo Locke	237
12.5.	L'importanza di Locke per lo sviluppo della filosofia del linguaggio	238
12.6.	Indicazioni bibliografiche	239
13.	Gottfried Wilhelm Leibniz	241
13.1.	Il confronto di Leibniz con Locke	243
13.2.	Linguaggio, conoscenza, "realtà" e scienza in Locke e Leibniz	245
13.2.1.	Astrazione e linguaggio / 13.2.2. "Essenza" e definizione / 13.2.3. Le specie e i loro nomi / 13.2.4. Linguaggio e scienza	
13.3.	Il contributo di Leibniz alla filosofia del linguaggio. Uno sguardo d'insieme	251
13.4.	Indicazioni bibliografiche	251
14.	Continuità e discontinuità nella storia della filosofia del linguaggio	253
14.1.	Continuità, diramazioni e "sentieri interrotti"	253
14.2.	La filosofia del linguaggio moderna e la suddivisione in correnti diverse	256
14.3.	Indicazioni bibliografiche	257
15.	Il Settecento in Gran Bretagna. La filosofia del linguaggio tra empirismo, platonismo e psicologismo	259
15.1.	George Berkeley (1685-1753)	259
15.2.	David Hume (1711-1776)	268
15.3.	James Harris (1709-1780)	271
15.4.	Altri filosofi del linguaggio nel Settecento inglese	280
15.4.1.	Adam Smith (1723-1790) / 15.4.2. Joseph Priestley (1733-1804) / 15.4.3. James Burnet, Lord Monboddo (1714-1799) / 15.4.4. John Horne Tooke (1736-1812)	
15.5.	Indicazioni bibliografiche	305
16.	Giambattista Vico	307
16.1.	Diverse prospettive storiche nell'interpretazione di Vico	309

16.2.	Le difficoltà dell'interpretazione di Vico	313
16.3.	Due cornici interpretative	314
16.4.	Il linguaggio in Vico	322
	16.4.1. Filosofia del linguaggio e linguistica / 16.4.2. La filosofia del linguaggio di Vico nei suoi lineamenti / 16.4.3. I principi della filo- sofia del linguaggio di Vico e le loro conseguenze / 16.4.4. L'inter- pretazione di Antonino Pagliaro e Benedetto Croce / 16.4.5. Il gra- duale sviluppo della riflessione linguistica negli scritti di Vico	
16.5.	Indicazioni bibliografiche	346
17.	Il Settecento in Germania. Teoria dei segni, grammatica generale, teorie sull'origine del linguaggio	347
17.1.	Christian Wolff (1679-1754)	347
17.2.	Johann Heinrich Lambert (1728-1777)	355
17.3.	Johann Werner Meiner (1723-1789)	362
	17.3.1. La <i>Grammatica di Port-Royale</i> e la teoria della grammatica uni- versale / 17.3.2. Meiner e la grammatica universale	
17.4.	La questione dell'origine del linguaggio	377
	17.4.1. Johann Peter Süßmilch (1707-1767) / 17.4.2. Dietrich Tiede- mann (1748-1803)	
17.5.	Indicazioni bibliografiche	381
18.	Il Settecento in Francia. Dall'Illuminismo al Preroman- ticismo	383
18.1.	La teoria linguistica e la filosofia del linguaggio nell'Illu- minismo francese. Uno sguardo d'insieme	384
18.2.	Étienne Bonnot de Condillac (1714-1780)	391
18.3.	Denis Diderot (1713-1784)	406
18.4.	Jean-Jacques Rousseau (1712-1778)	412
18.5.	Indicazioni bibliografiche	416
19.	Prospettive	419
	Bibliografia	421
	Indice dei nomi	439

Coseriu e la domanda filosofica sul linguaggio

di Donatella Di Cesare

1. Ho tradotto in italiano la *Geschichte der Sprachphilosophie* di Coseriu per i miei studenti della Sapienza, convinta che queste lezioni del mio maestro saranno decisive anche per loro. È stato questo il libro che mi ha fatto scoprire il mondo della filosofia del linguaggio, sino allora solo intuito e vagheggiato. Avevo letto la *Geschichte der Sprachphilosophie* qualche mese prima di partire per Tübingen. Negli anni dell'università avevo acquisito – com'è tradizione in Italia – una buona preparazione storico-filosofica; non avevo ancora incontrato né la fenomenologia né l'ermeneutica. Mi ero laureata – è vero – in filosofia del linguaggio. Ma quella che passava per “filosofia del linguaggio” non era altro che una linguistica basata, senza innovazioni critiche, sul modello strutturalistico e concentrata quasi esclusivamente sulle applicazioni pratiche dell'italiano. Impregnata di un inconsapevole positivismo, questa linguistica, ben lontana dalle altezze della glottologia e della indoeuropeistica, non poteva non essere fortemente antifilosofica o, meglio, antifilosofica. Non sorprende che gli esponenti attuali praticino perlopiù le cosiddette “scienze cognitive”. Per quanto mi riguarda ero già allora lontana da tutto ciò. Senza abbandonare il linguaggio, che mi sembrava ben più “fondamentale” dell'arte, anche sotto l'aspetto politico ed etico, non volevo rinunciare alla filosofia. Ma non riuscivo in nessun modo a giustificare la domanda filosofica sul linguaggio. Il contesto non mi agevolava: ero circondata da persone che disprezzavano la filosofia, ne conoscevano poco la storia, per nulla gli esiti contemporanei. Heidegger era solo un nome dalla connotazione negativa, Wittgenstein era ridotto ad un improbabile pragmatismo linguistico, Merleau-Ponty non era neppure menzionato e Husserl non costituiva certo un punto di riferimento. La filosofia del Novecento era *terra incognita*; ma in fondo anche quella dei secoli precedenti era guardata con ostilità. Avevo scritto una tesi sul *semáinein*, sul “significare” nella filosofia greca. Ricordo ancora la riunione in cui si decidevano i nomi di coloro che avrebbero esposto i risultati del proprio lavoro; non mi stupì che un argomento di glottodidattica venisse preferito alla mia ricerca.

2. La *Geschichte der Sprachphilosophie* è un libro scaturito dalle lezioni tenute da Coseriu a Tübingen nel 1968-69 e nel 1970-71; gli appunti, fedeli al dettato, sono stati quindi pubblicati in due volumi, nel 1969 e nel 1971, da Rudolf Windisch e Günter Narr. Perciò non si tratta di un “vero e proprio libro” – come nota giustamente Jürgen Trabant nella sua *Pre-messa*. Ma ci sono “veri e propri” libri, chiusi, conclusi e definitivi? Per Coseriu i suoi libri sono sempre stati null’altro che il precipitato, quasi occasionale e provvisorio, di un pensiero sempre in divenire che non smetteva di interrogare e interrogarsi. Il che non ne diminuisce, ma al contrario ne accresce la profondità, l’intensità, la complessa e stimolante produttività. Ne è un esempio la *Linguistica del testo*, già tradotta in italiano. Il grande rammarico è che Coseriu abbia pubblicato così poco rispetto alla vastità enorme della sua produzione – raccolta oggi nell’“Archivio Coseriu” dell’Università di Tübingen. Chi potrà mai curare l’edizione di tanti inediti, libri, articoli, saggi? E chi potrà farlo con l’attenzione dovuta, senza cadere nella tentazione di mettersi nei panni dell’autore? Dove trovare tanti specialisti negli ambiti più diversi, dalla tipologia linguistica alla semantica lessicale, dalla teoria grammaticale alla filosofia del linguaggio, tutti quegli ambiti in cui Coseriu si muoveva con eccezionale disinvoltura? La questione riguarda anche questo libro.

3. I due volumi sono stati unificati nell’edizione curata da Jörn Albrecht e pubblicata nel 2003. Ma l’intervento di Albrecht, che pure ha il merito di averli rielaborati in forma di libro, è stato eccessivo. A lui si deve – è bene precisarlo – l’inserimento, in ogni capitolo, di una biografia del filosofo trattato, di Platone, Aristotele, ecc., nonché di ulteriori indicazioni bibliografiche alla fine che dovrebbero rendere attuale il volume. Anzi, a proposito di queste ultime, Albrecht si affretta a giustificarsi, nel caso il lettore non le trovasse abbastanza recenti, sostenendo che i “limiti tra scienza e storia della scienza sono fluidi”.

Tutto scaturisce da un grande equivoco: quello di considerare questa *Storia della filosofia del linguaggio* come una qualsiasi storia, come una storia del pensiero linguistico se non addirittura della linguistica. Incorre nell’equivoco anche Trabant che, per un verso la riconduce a precedenti come quelli di Steinthal e di Benfey, per l’altro la paragona alle storie del pensiero linguistico europeo o alle storie della riflessione epistemologica sulla linguistica messe insieme da Auroux, Schmitter, Dascal. Sennonché la *Storia della filosofia del linguaggio* di Coseriu non ha nulla a che vedere con tutto ciò. Ed è bene chiarirlo. Dubito che i manuali di Auroux, Schmitter, Dascal, per non parlare di quelli pubblicati in italiano, avranno lunga vita. In fondo già adesso sono dimenticati e superati – come accade a qualsiasi manuale che introduca alla storia di una scienza. Già solo la pubblicazione

di letteratura più recente li condanna al passato, li rende grottescamente superflui e inservibili. Per contro siamo qui a leggere la *Storia della filosofia del linguaggio* di Coseriu che è ormai, a tutti gli effetti, un “classico”. E, nel senso in cui l’hanno inteso Hegel e poi Gadamer, “classico” non è un modello soprastorico, ma è un modo “eminente dell’essere storico”, perché nel trascorrere del tempo conserva del passato un “non-passato” che lo rende contemporaneo ad ogni tempo. È questo che può e deve dirsi della *Storia della filosofia del linguaggio* di Coseriu che, a ben guardare, non è davvero una “storia” ma è piuttosto una “filosofia del linguaggio”. Sta qui dunque l’equivoco.

Coseriu non ha scritto né voleva scrivere una storia del pensiero linguistico oppure una storia della linguistica. Non aveva nessuna velleità di fornire una giustificazione epistemologica della linguistica, sia perché non concepiva la linguistica come una “scienza”, al modo delle scienze naturali, sia perché non aveva nessun interesse né per l’epistemologia né tanto meno per una considerazione epistemologica della linguistica. Era semmai preoccupato – come è evidente nelle prime pagine di questo volume – per la confusione sempre latente tra una considerazione epistemologica della linguistica, e delle sue basi metodiche, da un canto, ed una riflessione filosofica sul linguaggio dall’altro. Le opere di Saussure, Bloomfield, Chomsky, volte a fondare epistemologicamente la linguistica, sono contributi alla filosofia della scienza. Ma è necessario appunto distinguere tra filosofia della scienza e filosofia del linguaggio senza ridurre quest’ultima alla prima.

4. Questa *Storia della filosofia del linguaggio* è in realtà una *Filosofia del linguaggio*. E come tale va letta. Non è insomma la ricostruzione, più o meno puntuale, di dottrine linguistiche ricavabili, non senza sforzo, dal pensiero europeo. Al contrario è un grande dialogo con i filosofi. In tal senso è un grave errore, una banale riduzione, prendere questo dialogo per una storia. Ha contribuito a ciò lo stesso Coseriu, cattivo manager di se stesso, poco incline alla “promotion” della sua opera, troppo europeo, forse, e troppo legato alla tradizione. Quella sua provenienza, mai dimenticata, dalla periferia dell’Europa, dalla Romania, anzi dalla Moldavia, avrà influito sulle sue scelte (o non-scelte). Avrebbe potuto scrivere e pubblicare una sua *Filosofia del linguaggio*. Ha preferito invece elaborarla in forma dialogica interrogando Platone, Tommaso, Leibniz, Husserl, per cercare una risposta alle sue domande sul linguaggio. Ma anche per riconoscere ogni volta il suo debito. E che cosa si presta di più al fraintendimento in tempi come questi di appropriazione egocentrica, di boria e presunzione scientifica? L’habitus di Coseriu era esattamente l’opposto. Anche negli ultimi anni, ad esempio in una conferenza tenuta nel 1999 all’Università autonoma di Ma-

drid, dove aveva ricevuto la *laurea honoris causa*, continuava a ribadire la necessità di ammettere il debito verso chi ha reso chiara “quella verità che avvertivamo solo oscuramente”. Perciò diceva: “non mi costa riconoscere maestri ideali”, linguisti o filosofi, “non mi sminuisce per nulla”; anzi vuol dire che “grazie allo stimolo altrui ho compiuto il passaggio dal sapere intuitivo al sapere filosoficamente riflessivo”.

Anche in seguito non mutò posizione. Il 9 aprile del 2002, poco prima di morire, tenne a Roma una lezione – se non l’ultima, tra le ultime – intitolata: *Che cos’è la filosofia del linguaggio?* Finalmente ero riuscita ad invitarlo ed ero stata io, un po’ provocatoriamente, a decidere il titolo. Ma in un’aula affollatissima e silenziosa Coseriu cominciò la sua lezione – che resta ancora inedita – dicendo: “vorrei esporre la mia concezione della filosofia del linguaggio facendo una specie di passeggiata attraverso la storia della filosofia del linguaggio, nella misura in cui questa storia è entrata a far parte della mia concezione”.

Senza dimenticare i maestri reali, come Antonino Pagliaro e Antonio Banfi, i “maestri ideali” di Coseriu sono stati molti: Platone, Aristotele, Tommaso, Leibniz, Vico, Hegel, Humboldt, Husserl, Heidegger, ma anche Dewey e Merleau-Ponty – per menzionarne solo alcuni. È con Platone che Coseriu vede nella parola o, meglio, nel “nome”, un “organo dia-critico”, non indifferente all’essere degli enti, una delimitazione dell’essere; è con Aristotele che si pone la questione della “semanticità”, dello *hèn semáinein*, di quel significato unitario dell’essere della cosa, quale emerge ad una lettura attenta della *Metafisica* e del *De anima*; è con Tommaso che scorge nel linguaggio il fondamento della convivenza umana. Hume gli indica la sfuggente complessità di quell’accordo tra i parlanti di una lingua, tacitamente presupposto nel parlare di ciascuno. E se il linguaggio è una attività, una *enérgeia* – secondo il suggerimento di Aristotele e di Humboldt – e come tale si dà sempre concretamente nel parlare, è però una attività creativa, che non si limita ad applicare regole e usare significati, ma crea costantemente il nuovo riarticolando ciò che è già articolato. Giambattista Vico con la sua “logica poetica” costituisce qui il punto di riferimento. Ma se ogni atto linguistico può essere “esemplare” – riprendendo l’espressione di Kant nella terza *Critica* – e dare regola alla lingua, la creatività linguistica, a differenza di quella artistica, trova un limite nella storicità della lingua, nella forma storica di ciascuna; così la creatività linguistica – ed è di nuovo Humboldt ad essere interrogato – si dispiega tra legalità storica e libertà individuale del parlante. Se ci sono però dei tratti, come la creatività, la storicità o la materialità, che il linguaggio condivide con altre attività umane, è il suo essere-per-l’altro, la sua *alterità* a definirlo. Parlare è sempre un parlare per gli altri, e dunque è quel primo uscire da sé – come insegna Hegel – è quell’estraniamento talmente quotidiano,

da apparirci quasi ovvio, senza il quale non potremmo esistere. A questo proposito Coseriu era solito ricordare la *Fenomenologia del linguaggio* tracciata da Merleau-Ponty: “quando parlo o quando comprendo, sperimento la presenza dell’altro in me, di me nell’altro”. Ma non poteva fare a meno di richiamarsi a Heidegger, perché è attraverso il linguaggio che l’esserci si manifesta come un con-esserci (*Mit-Dasein*), dal momento che il parlare, mentre fa affiorare ciò che accomuna, permette di procedere nella condivisione, nel rendere comune. Il linguaggio è il fondamento della comunità; non permette la proprietà se, come ha visto Montaigne, la parola è metà tua, metà mia, e forse non è né tua, né mia, passa dall’uno all’altro e, se non ci fosse la parola che “fa ritorno all’orecchio dell’io preferita dal tu” – secondo la celebre formula di Humboldt – non ci sarebbe neppure una effettiva oggettività; le cose potrebbero essere una illusione, un abbaglio della nostra coscienza. È la reciprocità del linguaggio a renderci certi; ma il mondo così oggettivato resta, proprio per questo, sempre nel “tra” dei parlanti, resta un inter-mondo.

In questa grande polifonia, in questo suggestivo e complesso dialogo a più voci, si dispiega la filosofia del linguaggio di Coseriu. D’altronde le ultime parole della sua lezione sono state queste: “dobbiamo concludere rispondendo alla domanda ‘che cos’è la filosofia del linguaggio?’”. Diremmo: *la filosofia del linguaggio è tutta la filosofia dal punto di vista del linguaggio*”.

5. Il grande merito di Coseriu è stato quello di aver giustificato la *domanda filosofica sul linguaggio*. L’attualità di questa giustificazione appare tanto più evidente dal momento che negli ultimi anni il cognitivismo da un canto e la filosofia analitica dall’altro hanno tentato di pregiudicare e delegittimare tale domanda. Sulla strada aperta da John Dewey nella sua logica Coseriu sceglie la domanda come criterio per distinguere l’ambito della filosofia da quello della scienza e della storia. Si può introdurre qui l’esempio di cui si serviva di solito Coseriu. Dinanzi ad una “nave” ci si può chiedere: che nave è questa? Ad essere presa in considerazione è la singola nave nella sua unicità. Per rispondere occorrerà risalire all’anno di costruzione, raccogliere testimonianze sui viaggi che ha compiuto e ovviamente descriverla così come si presenta; non sussiste contrasto tra ricostruzione del passato e descrizione del presente. In breve: è questa la *domanda storica*. Ci si può però anche chiedere: che cos’è una nave? La nave armeggiata nel porto è quella di prima. A cambiare è la domanda. La nave singola diviene esponente di una classe, ovvero della specie a cui appartiene. Questa volta non è richiesta una descrizione della nave, ma una enumerazione, possibilmente esauriente, delle caratteristiche dell’essere nave, della “navità”. Si tratta della *domanda scientifica*. Stiamo infatti esercitando una scienza: la “navologia”. Infine, sempre nel porto,

sempre di fronte alla stessa nave, se ci interroghiamo sul senso dell'essere nave, sul perché del suo esserci, poniamo una *domanda filosofica*. Sia nella domanda storica sia in quella scientifica l'"esserci" della nave è accettato tacitamente. Nella domanda filosofica, invece, l'"esserci" della nave, nonché il suo essere-così, non è accettato ed è anzi messo in discussione. Ciò rinvia alla profondità della domanda filosofica ma anche alla sua marginalità – suscettibile di fraintendimenti che finiscono per emarginarla, se non per estrometterla o annullarla. Coseriu mette però in guardia dal pericolo di ridurre semplicemente la domanda filosofica ad una domanda scientifica. Perché la filosofia si interroga sul risultato a cui la scienza perviene. Il che non vuol dire che non si possa porre la domanda filosofica già prima di quella scientifica e in modo autonomo. La differenza è che la prospettiva della scienza è per così dire interna all'oggetto in questione, mentre la prospettiva filosofica si situa su quel limite che è già esterno e a partire dal quale vengono considerati i rapporti dell'oggetto in questione con altri oggetti, con altre specie, con l'esserci dell'uomo e con la posizione di quest'ultimo nell'universo.

In relazione al linguaggio occorre non solo giustificare e difendere, ma anche rilanciare la domanda filosofica. È qui che incombe infatti la minaccia di ridurre la filosofia del linguaggio alla linguistica generale o alla linguistica teorica. Un disprezzo per la dimensione filosofica, detestata o ignorata, può condurre e ha condotto – ad esempio in Italia – ad una confusione tra filosofia del linguaggio e linguistica. Chi si occupa di linguistica pretende già per questo di occuparsi di filosofia del linguaggio. Non è così. Una cosa è lavorare sulla tipologia dei costituenti sintattici, altra è delineare la struttura del segno linguistico, altra ancora è riflettere sul rapporto tra linguaggio e arte. La prima ricerca rientra nell'ambito della linguistica generale, la seconda in quello della teoria del linguaggio, la terza infine in quello della filosofia del linguaggio. La domanda filosofica mira ad andare sempre oltre, mette in dubbio ciò che linguistica generale e teoria del linguaggio accettano tacitamente, comincia là dove queste finiscono. Ma a ben guardare le precede, dato che solleva a problema filosofico il "fondamento" del linguaggio che linguistica generale e teoria del linguaggio si limitano ad assumere. Queste ultime si basano dunque sulla filosofia del linguaggio, la presuppongono. La domanda filosofica sul linguaggio è così la domanda sul "senso dell'essere del linguaggio". Dato che è sempre "oltre", la domanda filosofica è anche sempre "in cammino verso il linguaggio". La storia della filosofia del linguaggio è interpretata da Coseriu come questo "cammino"; di qui anche il nesso inscindibile tra la riflessione filosofica sul linguaggio e la storia di questa riflessione.

"Grandi parole"? – come osserva Trabandt. Forse. Certo, parole di Martin Heidegger, a cui d'altronde Coseriu esplicitamente si richiama. Non so-

lo per indicare una appartenenza, quella cioè alla filosofia che, con un riduttivo e discutibile aggettivo geopolitico, si suole chiamare “filosofia continentale”. E neppure solo per riconoscere il suo debito verso Heidegger che compare in alcuni passi decisivi di questo volume, a proposito di Eraclito, di Aristotele, ma anche di Duns Scoto (dove viene ricordata la sua eccellente tesi di abilitazione). Piuttosto il richiamo a Heidegger, che fra l’altro dice quanto fuorvianti siano le etichette di “storicismo”, “idealismo”, ecc., applicate a Coseriu, ha un duplice significato.

Da un canto è un rinvio preciso al contesto in cui la *Geschichte der Sprachphilosophie* è andata prendendo forma, quello cioè della filosofia tedesca degli anni Sessanta e Settanta in cui i “sentieri” di Heidegger avevano già segnato la *Kehre*, la “svolta”. Nell’orizzonte dell’ermeneutica il “problema del linguaggio” era venuto alla ribalta della scena filosofica. Ed era anche il terreno d’incontro fra discipline diverse: linguistica, letteratura, filologia classica, filosofia. Particolarmente felice era la costellazione che Coseriu aveva trovato a Tübingen dove aveva molti interlocutori: dai filosofi, come Josef Simon e Helmut Fahrenbach, ai filologi classici, in particolare gli esponenti della famosa Scuola di Tübingen, cioè Konrad Gaiser, Heinz Happ e Hans Joachim Krämer. Il confronto con Simon, del quale era uscito nel 1966 *Das Problem der Sprache bei Hegel*, e con Gaiser, che nel 1972 pubblicò il bellissimo libro *Name und Sache in Platons Kratylos*, fu per Coseriu sempre un confronto serrato e produttivo. In tal senso la sua opera si inserisce nella svolta linguistica della filosofia tedesca; ma assume questa svolta nel senso della *Kehre* di Heidegger, come un tornante che rende più consapevoli del grande contributo allo studio del linguaggio di tutta la riflessione tedesca, da Hamann a Humboldt, senza dimenticare Hölderlin. Lo stesso Heidegger nell’ultimo capitolo di *Unterwegs zur Sprache* cita Humboldt ricordandone la “oscura profondità degli sguardi gettati nell’essenza del linguaggio”.

Dall’altro canto Coseriu si richiama a Heidegger anche con il proposito di mostrare di prendere in seria considerazione i dubbi, i sospetti, le perplessità del filosofo sulla possibilità di parlare del linguaggio senza finire per abbassarlo ad “oggetto”, senza farne cioè uno strumento come un altro. Del timore di ricadere nella metafisica, manifestato da Heidegger con chiarezza talvolta esasperata, Coseriu intende farsi carico nella sua filosofia del linguaggio. Il che non vuol dire però abbandonare o respingere la teoria del linguaggio o, peggio, la linguistica. Senza rinunciare alla riflessione filosofica sul linguaggio, in tutta la sua abissale complessità, Coseriu non ha mai trascurato l’indagine empirica delle lingue e del parlare. L’indagine si chiuderebbe in una settorializzazione asfittica senza la filosofia; ma d’altra parte la riflessione filosofica, non sostenuta e non supportata da un’indagine empirica, rischierebbe – come in effetti accade ad alcuni filosofi – di eva-

porare nella nebbia di vuote fantasie e fittizie osservazioni. Sotto questo aspetto Coseriu è stato una figura eccezionale e unica nel panorama non solo tedesco e non solo europeo.

6. Il nesso inscindibile tra riflessione filosofica e indagine empirica delle lingue è provato dalle ripercussioni che la filosofia del linguaggio ha avuto, per Coseriu, sulla sua linguistica. Ecco perché è un errore prendere in considerazione solo quest'ultima mettendo tra parentesi o addirittura ignorando – come fanno alcuni – la filosofia. Basterà un esempio, forse tra i più celebri. Coseriu accoglie, com'è noto, lo strutturalismo classico, nella versione di Saussure, ma anche in quella di Hjelmslev; scorge però un limite nelle dicotomie tra *langue/parole*, forma/sostanza, espressione/contenuto. Se non vengono ripensate alla luce della realtà concreta del parlare, queste dicotomie rischiano di diventare opposizioni riduttive e insufficienti. Perché le lingue non sono sistemi formali separabili dalle comunità linguistiche e dai parlanti. L'antinomia *langue/parole* non esaurisce la realtà complessa del linguaggio o, per farlo, deve riunire aspetti eterogenei sotto una stessa etichetta. Non si tratta solo del ruolo del tutto marginale della "parole", né dell'oblio della storia; piuttosto in Saussure non c'è traccia della alterità del linguaggio. L'individuo è separato dalla "collettività", il suo parlare finisce per essere giudicato un accidente della lingua. Per contro l'individuo è sempre anche interindividuale, membro della comunità che non si dà senza il parlante – e viceversa. La riflessione filosofica sull'alterità, che non coinvolge solo Humboldt, ma anche la fenomenologia e l'ermeneutica filosofica del Novecento, spinge Coseriu ad introdurre nella dicotomia saussuriana il nuovo concetto di "norma": l'insieme delle regole assunte da una comunità linguistica che, pur non essendo strettamente funzionali, hanno una loro peculiare cogenza. La filosofia del linguaggio si traduce in teoria del linguaggio ed in linguistica: la attenzione fenomenologica per il parlante-ascoltatore fa implodere – produttivamente – la dicotomia sclerotizzata. Si potrebbero ricordare molti altri esempi: dalla concezione del significato alla rivalutazione della "sostanza" dei suoni, dalla linguistica del testo alla tipologia. Correggere lo strutturalismo a partire dalla storia delle lingue e dalla concretezza del parlare apre la via alla "linguistica integrale" di Coseriu, incomprensibile senza la sua complessa riflessione filosofica sul linguaggio. Ma il nesso è reciproco.

Il linguaggio dischiude l'ambito di quel che Vico ha chiamato "mondo civile", dove inevitabilmente si intersecano e si contaminano tutte le discipline diverse che oggi diciamo *humanities*. Chi studia il linguaggio non può limitarsi ad un settore, a meno di non svuotare e in parte delegittimare la propria ricerca, ma deve sapersi muovere con disinvoltura nel "tra", nel "framezzo", nell'*inter* di quelle discipline che convergono per mettere

allo scoperto quel fenomeno per noi tutti ovvio al punto da sfuggirci: il linguaggio. Perché prima di essere linguisti o filosofi del linguaggio, siamo tutti parlanti. In tal senso, dato che il linguaggio è bene comune, tutti già sappiamo che cos'è il linguaggio. A questo proposito Coseriu parla con Husserl di "conoscenza previa", che è il sapere del parlante. Questo sapere viene assunto come punto di partenza dell'indagine già nel celebre saggio del 1954 *Forma e sostanza nei suoni del linguaggio*, forse la più alta interpretazione della linguistica nel Novecento. Studiare il linguaggio vuol dire trasporre la conoscenza previa e intuitiva in una conoscenza riflessiva e giustificata. Il che vale tanto più per la filosofia del linguaggio che sta proprio in questo "riconoscere" ciò che è già conosciuto, nel muovere insomma dal *Kennen* all'*Erkennen* – per ricordare i termini di Hegel, a cui Coseriu era legato – o ancora nel giungere dalla *cognitio clara confusa* di Leibniz, dove *confusa* vuol dire "non fondata", cioè da una conoscenza sicura di sé, ma che non sa giustificarsi, ad una *cognitio clara distincta*, che sa invece giustificarsi, almeno fino alle ultime istanze possibili. Di nuovo: è la raffinata riflessione filosofica a smascherare la finzione formale del linguista che può essere solo momentanea e funzionale. Il linguista non può dimenticare di essere sempre anche un parlante, di essere, anzi, al servizio del parlante; non può dimenticare che la sua indagine non è una scienza, ma una ermeneutica.

Nulla dunque di più lontano da Coseriu di una impostazione epistemologica (per non parlare dello scadimento rappresentato dalle scienze cognitive) o di una impostazione logico-analitica. È bene sottolinearlo, dato che sono affiorati di recente tentativi per trascinarlo in una di queste direzioni. Il che non vuol dire che Coseriu non sia aperto ad altri modi di intendere la filosofia del linguaggio. Lo dice con chiarezza nelle prime pagine di questo volume. Ci sono altre filosofie del linguaggio. Sarebbe assurdo non accettarle, ignorarle o disprezzarle. Ma la questione è un'altra. Ed è una questione filosoficamente rilevante. Così, si può ad esempio analizzare il linguaggio come un "oggetto formale"; il metodo della formalizzazione, seguito dalle scienze matematiche, che guarda all'oggetto formale per eccellenza, cioè al numero, può essere senz'altro applicato al linguaggio. Lo stesso vale per lo studio del linguaggio assunto come un "oggetto naturale", considerato nella sua consistenza fisica, nella sua sostanza. Anche in questo caso non c'è nulla da obiettare; il linguaggio viene indagato nella sua materialità e concepito – anche solo tacitamente – come un oggetto di natura. Senonché in entrambi i casi si tratta di modi di intendere il linguaggio che non sono erronei, ma semplicemente parziali. Lo sono perché assumono solo una parte del complesso fenomeno che è il linguaggio e procedono ad una riduzione: lo riducono ad una forma oppure ad una sostanza. Ma il linguaggio non è so-

lo forma né solo sostanza – e a ben guardare non è neppure un oggetto come un altro da indagare. Non è anzi un oggetto. Perché noi non abbiamo con il linguaggio il rapporto che avremmo con qualsiasi altro oggetto che ci circonda. Parzializzazioni del genere non sono state rare nel passato. Al contrario. Spesso il linguaggio è stato studiato *come se* fosse un oggetto formale oppure *come se* fosse un oggetto naturale. Si pensi agli esercizi dei logici oppure allo sforzo dei neogrammatici per scoprire le leggi evolutive del linguaggio concepito come una pianta. Finché si resta nella finzione del “come se”, non sussistono problemi. Può darsi anzi che parzializzazioni del genere possano mettere più in luce alcuni aspetti del linguaggio. Ma le cose cambiano se una riduzione del genere presume di cogliere l'essenza dell'“oggetto” linguaggio. La riduzione inadeguata diventa semplicemente un errore da respingere.

È quanto è avvenuto e avviene con la filosofia analitica. Coseriu è stato tra i pochi filosofi, che oggi chiameremmo “continentali”, ad aver preso sul serio la filosofia analitica, senza per nulla sottovalutarla. Frege e Russell non sono solo nomi, ma interlocutori. È anche vero però che Coseriu, insieme ad Aristotele e a Heidegger, ha posto le basi teorico-filosofiche per mettere in discussione l'intera filosofia analitica che poggia sulla riduzione del *lógos semantikós* al *lógos apophantikós*, del linguaggio nella sua complessità all'“enunciato” (*Aussage*), che è sempre secondario e derivato. Anche per ciò sono importanti queste lezioni di storia della filosofia del linguaggio: per rileggere, seguendo Coseriu, la grande tradizione, da Aristotele a Hegel, da Humboldt a Heidegger, un potenziale che attende di essere riscoperto e interrogato. Le amare parole di Trabant nella sua *Pre-messa* sono condizionate dalla situazione tedesca, triste quanto isolata, dove per motivi connessi non da ultimo con la storia della Germania, la scena filosofica appare sterilmente analiticizzata. Le cose stanno diversamente nel resto del continente e soprattutto al di là, cioè negli Stati Uniti, dove invece va aumentando l'esigenza di una nuova filosofia del linguaggio che esca dall'impasse analitica e smetta di essere monologica e monolingvistica. Sotto questo aspetto assume rilievo anche il dibattito di Coseriu con Chomsky che ha sbagliato non solo per quella davvero banale appropriazione di Humboldt e Cartesio, ma anche e soprattutto per quell'universalismo pericolosamente innatistico e per quella così deludente concezione della creatività linguistica, intesa come applicazione di regole, che finisce per essere politicamente se non reazionaria, certo conservatrice.

L'impostazione antilogicistica di Coseriu, la sua domanda filosofica sul senso dell'essere del linguaggio, non esprime solo una protesta periferica contro la grammatica universale. Mentre dà voce alla resistenza contro l'uniformazione analitico-globalizzante, indica un modo di pensare il linguaggio, segna un cammino ancora da percorrere.

7. Mentre traducevo la *Geschichte der Sprachphilosophie* – un corso che Coseriu tenne anche all’inizio degli anni Ottanta, quando io ero a Tübingen – mi risuonavano le sue parole. Non è stato difficile perciò risalire dal tedesco alla parola “romanza” che c’era dietro. Soprattutto non è stato difficile sfoltire le parti forzatamente introdotte da Albrecht. Non potevo tornare al testo delle lezioni – l’originale, per così dire, manca; ma attraverso il ricordo potevo lasciar emergere con più chiarezza il dettato di Coseriu. Ed è quello che ho cercato di fare. Questo testo ha un prosieguo. Ci sono altre lezioni di storia della filosofia del linguaggio, ancora inedite, che comprendono fra l’altro capitoli decisivi, ad esempio su Hegel e su Humboldt, fino ad arrivare alla filosofia del Novecento. Sarebbe auspicabile una edizione, che possa essere pubblicata in tempi rapidi, non però una edizione con intromissioni e forzature che – come questa di Albrecht – snaturerebbero di nuovo la riflessione di Coseriu.

Sono grata ad Arianna Buttinelli che ha collaborato alla parte bibliografica del testo con la competenza che le deriva da anni di studio dei testi di Coseriu, tema del suo dottorato. Ho cercato di rendere il testo della *Geschichte* accessibile ai lettori italiani. Rileggendo le bozze, e ricordando l’italiano di Coseriu, non so fino a che punto questa, più che una traduzione, sia una riparazione anamnesticamente delle sue lezioni.

Pre-messa – trent'anni dopo

di Jürgen Trabant

1. La *Storia della filosofia del linguaggio*, che qui viene presentata nell'edizione curata da Jörn Albrecht, è certamente uno dei libri di maggior successo di Eugenio Coseriu. Eppure inizialmente non era un vero libro. Erano piuttosto gli appunti delle lezioni che Coseriu aveva tenuto all'Università di Tubinga nei semestri 1968-69 e 1970-71 e che Rudolf Windisch e Günter Narr avevano pubblicato nel 1969 e nel 1972 in due volumi dattiloscritti, lacunosi e frammentari. La *Storia della filosofia del linguaggio* si interrompe là dove dovrebbe iniziare la vera e propria filosofia del linguaggio, cioè prima di Herder, Humboldt e Hegel. Coseriu in seguito trattò il periodo che dal Settecento giunge fino al 1835 (l'anno della morte di Humboldt) in lezioni successive che non furono però mai pubblicate. Per giunta in quest'opera non c'è traccia di quel che oggi, a trent'anni di distanza, si intende con "filosofia del linguaggio".

Non è questo l'unico libro di Coseriu a d'essere scaturito dagli appunti delle sue lezioni. Alcuni dei suoi libri più famosi – e basterà per questo ricordare la *Linguistica del testo* – sono trascrizioni di lezioni. In un certo senso si può dire che, ad eccezione dei primi lavori, l'opera complessiva di Coseriu è il risultato del suo insegnamento. Anche i suoi saggi, che pure non portano traccia della oralità come le lezioni, sono stati tuttavia dettati a chi poteva capirli, trascriverli e pubblicarli. Non credo che Coseriu abbia mai lavorato con una macchina da scrivere. Per lavorare aveva bisogno della sua voce e soprattutto aveva bisogno dell'ascolto. In tal senso le sue opere scritte sono essenzialmente acroamatiche, sono nate cioè anche dal contributo di chi ascoltava. Questo dispositivo complicato fa sì che lo scritto conservi i tratti dell'oralità. L'aspetto acroamatico di questi testi è un motivo essenziale della loro intensità.

2. I due volumi sulla *Storia della filosofia del linguaggio*, entrambi sotto molti aspetti incompiuti, hanno avuto una fortuna non paragonabile a quella di altre sue opere. Hanno contribuito anzitutto a fondare un nuovo ambito di ricerca che, a trent'anni ormai dalla prima pubblicazione dell'ope-

ra, si è sviluppato assumendo contorni internazionali: l'ambito della riflessione storica sul pensiero linguistico europeo (e anche extraeuropeo). Se si guarda alla sua fortuna, quest'opera può essere paragonata solo alla sua semantica strutturale.

Ovviamente la *Storia della filosofia del linguaggio* di Coseriu non è né la prima né l'unica pubblicazione di questo tipo. Basterà menzionare solo alcuni classici famosi come i libri di Benfey, Steinthal o Cassirer. Il successo del libro non dipende solo dal fatto che si indirizza ai filosofi e ai linguisti, ai letterati e agli umanisti. Decisiva per la fortuna di quest'opera sono stati a mio avviso due motivi. Anzitutto le lezioni di Coseriu e la pubblicazione degli appunti hanno trovato una costellazione storica favorevole. Gli anni Sessanta e Settanta sono stati caratterizzati per un verso da uno sviluppo, non privo di crisi, della linguistica che, per accertarsi dei propri obiettivi, guardava alla propria storia, per l'altro da una trasformazione della filosofia in "filosofia del linguaggio" che in Germania coincideva con l'incontro con la filosofia anglosassone. Da un canto occorrerà ricordare la famosa quanto controversa leggenda aurea della linguistica generativa di Chomsky che allora aveva appena pubblicato i *Saggi linguistici* e la *Linguistica cartesiana*. La *Storia della filosofia del linguaggio* di Coseriu, come pure i suoi numerosi saggi di storia della linguistica, sono anche una reazione a questo tipo di appropriazione, molto problematica, dei grandi nomi del passato (in Chomsky soprattutto quelli di Cartesio e di Humboldt). D'altro canto vanno ricordati i lavori di Apel e di Liebrucks nonché una esplosiva attività di pubblicazione sul tema "linguaggio e filosofia" occasionata anche dalla svolta della filosofia analitica.

Il secondo e più importante motivo che spiega il successo del libro sta ovviamente nella sua qualità, nella presenza di un pensiero e di una scrittura davvero magistrali, di una incredibile erudizione, di una passione per la lettura puntuale dei testi, di uno sguardo complessivo sulla filosofia e la linguistica. I testi del passato, dischiusi con sottigliezza ermeneutica, vengono letti alla luce dell'esperienza storica accumulata attraverso il linguaggio. Ma la *Storia* di Coseriu non è una esposizione che miri ad un obiettivo specifico, linguistico o filosofico-linguistico, come lo sono indubbiamente i libri di Chomsky che, a partire dai testi del passato, ha ricostruito una sorta di storia monumentale della sua ricerca. Questo modo di procedere non si confà a Coseriu la cui concezione del linguaggio si contraddistingue perché sviluppa una sistematica complessiva del linguaggio in cui le questioni del passato vengono insieme superate e conservate. Perciò permette anche di chiedere con precisione quale problema un autore del passato abbia davvero esaminato e quale rilevanza – sulla base dello sviluppo storico della riflessione linguistica – abbiano le sue questioni, che cosa abbia visto e che cosa abbia invece trascurato. Così, ad esempio, Coseriu ha chiarito che il linguaggio si-

no a Vico, a Herder e alla filosofia del linguaggio classica tedesca, almeno per quanto riguarda il problema della conoscenza, è sempre stato tematizzato in relazione ad altro e che solo attraverso questi autori è stato scoperto come ambito dello spirito umano e come oggetto autonomo della riflessione filosofica e scientifica. E ha chiarito anche che la storicità e la particolarità della semantica – e con ciò una comprensione adeguata della “diversità” linguistica – è un’idea che solo Humboldt riprende sistematicamente nella sua riflessione sul linguaggio. Ma ha altresì messo in luce che Vico, che per primo ha scorto nel linguaggio un ambito peculiare della spiritualità umana, riconducendo il linguaggio al testo, e non cogliendo dunque il piano costitutivo della parola, ebbe un concetto strutturalmente insufficiente del linguaggio. Coseriu presenta dunque la *Storia della filosofia del linguaggio* sullo sfondo di un sapere sul linguaggio inteso come accumulazione di conoscenze storiche.

I punti culminanti dei due volumi sono evidentemente l’esposizione di Aristotele e quella di Vico. Coseriu è senza dubbio uno dei grandi conoscitori della filosofia aristotelica, sempre presente nel suo pensiero linguistico. Quando Coseriu tenne la sua lezione, Vico era ancora poco noto in Germania come filosofo del linguaggio. Ne avevano parlato Karl-Otto Apel e Bruno Liebrucks, mentre in Italia erano già stati pubblicati i saggi di Pagliaro. In Europa Vico è stato recepito a partire da Michelet soprattutto come filosofo della storia ovvero, nella tradizione di Dilthey, come fondatore delle scienze del “mondo civile”. Come tale è ora una colonna portante delle “scienze della cultura”. Senza negare le idee storico-filosofiche ed epistemologiche di Vico, Coseriu ha consolidato la lettura filosofico-linguistica che da allora costituisce la vera novità dei più recenti studi vichiani.

È certo che a trent’anni di distanza ci sarebbe non poco da rivedere in questa *Storia della filosofia del linguaggio*. Come maestro, d’altronde, Coseriu si augurava che suoi allievi continuassero a lavorare autonomamente. Ed è quanto è avvenuto anche grazie agli stimoli offerti dalla sua *Storia della filosofia del linguaggio*. Perciò in questa riedizione la letteratura secondaria è stata integrata. Nondimeno la lettura che Coseriu dà dei classici della filosofia del linguaggio non solo non è superata, ma ha per così dire a sua volta assunto lo statuto di un classico. È questo ciò che affascina delle sue lezioni.

3. Malgrado ciò, la rinnovata lettura delle lezioni riserva alcune sorprese. Ne vorrei menzionare solo tre. Sorprendente è anzitutto il tracciato del discorso. Quando ascoltavo le lezioni nell’aula dell’università, non ne ero consapevole. Il tracciato del discorso è uno degli elementi che all’inizio ho definito “magistrali”. A parlare qui non è solo qualcuno che con competenza e con autorità impressionante esprime dubbi e articola giudizi; qui parla qualcuno che è sicuro di ciò che dice e per il quale le cose umane e cosmiche hanno un ordine. Perciò non si trattiene dal pronunciare frasi che oggi pochi avrebbero

sulla bocca, quando ad esempio indica il compito della filosofia e quello della scienza. La filosofia si interroga sul senso dell'essere. La filosofia del linguaggio si interroga dunque sul senso dell'essere del linguaggio. Così è dunque – si pensa. Ma chi oserebbe oggi formulare una frase del genere? Forse abbiamo smarrito le grandi parole, ma anche il gesto del discorso magistrale.

Sorprendenti sono dopo trent'anni anche le discrepanze che in alcuni casi separano la mia interpretazione da quella del mio maestro. Sono sempre stato convinto che la mia lettura di Aristotele coincidesse con quella di Coseriu. Rileggendo queste lezioni scopro invece che ho letto alcuni passi di Aristotele in modo diverso dal mio maestro. In un passo molto famoso del *De interpretatione* Coseriu interpreta i rapporti tra le cose (*prágmata*), i contenuti della coscienza (*pathémata tês psychês*) e i suoni (*tà en tēi phonēi*) in modo analogo al modello saussuriano del segno per cui le rappresentazioni e i suoni costituiscono insieme la parola e in questa unità si contrappongono alle cose *katà synthéken*. Questa unità però secondo me è una grande idea che si deve a Humboldt. Per contro in Aristotele vedo una netta separazione tra il rapporto cognitivo – alla fin fine alinguistico – tra le cose e i contenuti della coscienza, da una parte, e il rapporto comunicativo tra i suoni e i contenuti della coscienza dall'altra. Da un canto i contenuti della coscienza sono simili alle cose, uguali per tutti gli uomini (qui dunque ha luogo un processo mimetico universale). D'altro canto i suoni, che sono diversi nelle diverse comunità, designano queste immagini universali della coscienza secondo la tradizione storica al fine della comunicazione (perché servirebbero altrimenti “simboli” e “segni” quando Aristotele parla dei suoni?). In ogni caso la tradizione europea ha interpretato in modo molto banale questo passo. Quando ad esempio Vico polemizza contro Aristotele e gli aristotelici (Scaligero), attacca proprio la concezione secondo la quale le parole – sono intesi evidentemente solo i significanti (voci) – dovrebbero essere arbitrarie (*a placito*) rispetto alle idee. Vico voleva infatti ampliare la rappresentabilità, che in Aristotele è limitata al rapporto tra cose e idee, anche al rapporto tra idee e significanti (che questi siano gesti, segni visuali, suoni, voci). Non mi preme sapere chi abbia ragione in questa disputa. E inoltre, per quanto mi riguarda, la mia conoscenza di Aristotele non è né ampia né profonda. Quel che m'interessa, però, è la sorpresa che questa lettura delle lezioni di Coseriu risveglia.

Vorrei ancora attirare l'attenzione sull'espressione “scienze della cultura”. Un paio di anni fa il termine è stato propagato come alternativa – non idealistica – all'espressione “scienze dello spirito” che avrebbero così dovuto essere salvate. Intere università hanno sbandierato la loro modernità rivoluzionaria sostituendo le arrugginite scienze dello spirito con le scienze della cultura. Questa innovazione non mi ha molto impressionato perché la formula mi era nota da tempo. La rinnovata lettura della *Storia della filoso-*

fia del linguaggio mi ha ricordato che nella sfera dei “coseriani” abbiamo sempre parlato di “scienze della cultura”. Per quanto si trattasse di un contesto consapevolmente ed espressamente “idealistico”, nel quale nessuno temeva lo spirito, nella sistematica delle scienze delineata da Coseriu l’opposizione alla natura non era lo spirito, bensì la cultura. “Scienza dello spirito” sarebbe semmai la matematica che costituisce però un terzo ambito.

4. La storia del pensiero linguistico europeo, la storia della linguistica e della filosofia del linguaggio prese insieme, si è sviluppata, come già si è osservato, diventando un ambito di ricerca straordinariamente produttivo. Già la miscellanea dedicata a Coseriu nel 1981 presentava uno spettro molto ampio di studi che in un certo modo erano una risposta a questa *Storia della filosofia del linguaggio*. Da allora sono venute alla luce, in quattro lingue europee, alcune grandi sintesi storiche curate da Giulio Lepschy, in inglese e in italiano, da Peter Schmitter in tedesco e da Sylvain Auroux in francese, oltre al monumentale manuale curato da Dascal e Lorenz. Si sono formate società nazionali e internazionali che hanno organizzato molti convegni. Esistono inoltre tre riviste scientifiche nell’aria linguistica inglese, tedesca e francese, dedicate esclusivamente alla storia della riflessione linguistica.

Questo sviluppo, che ovviamente non può essere ricondotto solo a questo libro, né alla costellazione storico-scientifica delineatasi nella filosofia e nella linguistica, è tuttavia sorprendente se lo si guarda in retrospettiva. Il salto compiuto dalla storia della riflessione linguistica – e ciò è stato a stento riconosciuto finora – si compie parallelamente all’impressionante sviluppo della storia della scienza (e con questo si intende in particolare la storia delle scienze naturali). Lo sviluppo dinamico, in questo ambito scientifico, è dovuto al fatto che, in un mondo caratterizzato dalla scienza, a quest’ultima è stata riconosciuta una parte importante della cultura umana e che la storia delle condizioni e dei modi di produzione della conoscenza scientifica e del commercio degli uomini con la natura, dinanzi alla minaccia estrema che incombe, è divenuto istruttivo per la vita degli uomini. Il parallelo con la storia della scienza è importante perché chiarisce anche i tentativi intrapresi nell’ambito della riflessione linguistica: anzitutto mostra che il linguaggio – assolutamente analogo alla natura – è una delle datità fondamentali dell’essere uomo su cui gli uomini hanno sempre riflettuto e che negli ultimi duecento anni è stato indagato scientificamente e pensato filosoficamente. Come la storia delle scienze naturali si interroga sul commercio degli uomini con la natura, così nella storia della riflessione linguistica ci si interroga sul rapporto che gli uomini hanno avuto con il linguaggio nel corso dello sviluppo dell’umanità. La riflessione linguistica si rivela un momento significativo della cultura umana che – come la scienza della natura – è radicata nella prassi sociale. Se i greci – come gli americani oggi – non hanno

mostrato interesse per le lingue straniere, è per via del loro successo globale, della loro capacità d'azione. Le altre nazioni impararono il greco, per cui non fu necessario per i greci imparare le lingue degli altri. Perciò la riflessione linguistica dei greci fece riferimento essenzialmente alla propria lingua, percepita come lingua universale.

Tuttavia il parallelo con la storia della scienza sembra trovare un limite nel fatto che le conoscenze della filosofia del linguaggio o della linguistica sembrano avere un influsso minore sul mondo della vita umana di quanto ne abbiano invece le scienze della natura. Ma questo modo di vedere non è del tutto esatto. Dipese ad esempio dalle idee linguistiche e filosofiche del tempo la convinzione, diffusa durante la rivoluzione francese, per cui il mutamento dell'ordine va di pari passo con il mutamento del linguaggio. Se il linguaggio – come si scoprì allora – è connesso strettamente con il pensiero, allora il nuovo ordine politico deve lottare contro un pensare e un parlare che si oppone alle nuove condizioni, cioè contro il linguaggio di corte dell'antico regime e contro le altre lingue che, non essendo illuminate, non consentono di pensare il nuovo ordine. *L'old speak* in tutte le sue forme doveva dunque scomparire. Il modello francese fece poi scuola nell'organizzazione politica dell'Europa e del mondo. Se invece nella nostra epoca la linguistica si preoccupa soprattutto della grammatica universale, che è alla base di tutte le lingue e che è la disposizione genetica che abbiamo ereditato dall'evoluzione biologica, allora le lingue esistenti passano in secondo piano, diventano semplici tecniche secondarie di comunicazione che non hanno una grande rilevanza politico-culturale. La grammatica universale è per così dire la teoria linguistica della globalizzazione economica.

Infine la storia della riflessione linguistica è una componente genuina dell'indagine scientifica attuale nella misura in cui le conoscenze del passato non invecchiano e non vengono semplicemente superate, come accade nelle scienze della natura: così, ad esempio, la questione della "giustizia dei nomi", che Platone pone nel *Cratilo* è ancora attuale nella linguistica di oggi in cui si discute della "iconicità" o della "naturalità" del linguaggio. Ovviamente molte etimologie di Vico sono sbagliate, ma è giusta l'ipotesi secondo cui la forma e il significato delle parole possono essere spiegate attraverso la loro storia. In tal senso non era sbagliato ricercare dei precursori, come ha fatto Chomsky, data l'attualità di alcune posizioni teoriche del passato. Anche il suo tentativo ricollegarsi a Cartesio si è rivelato giusto perché, come Coseriu ha mostrato in questo libro, non c'è una linguistica cartesiana, ma solo una teoria dello spirito (alinguistico) non molto dissimile dalla grammatica universale di Chomsky.

5. La grande differenza rispetto alla situazione del 1970 è la necessità di spiegare oggi il titolo *Storia della filosofia del linguaggio*. Ciò è connesso a un mu-

tamento decisivo nel canone della filosofia. Quando i filosofi tedeschi parlano oggi di “filosofia del linguaggio”, si riferiscono ai nomi di Frege, Russell, Wittgenstein, Carnap, Quine, Putnam, Davidson, Wittgenstein II, Austin, Searle. È la tradizione della filosofia del linguaggio analitica. Trent'anni fa “filosofia del linguaggio” evocava una tradizione ben più ampia e molti più autori: Platone, Aristotele, gli stoici, Agostino, gli scolastici, gli umanisti (Valla e Vives), Locke, Leibniz, Condillac, Vico, Herder, Hegel, Humboldt, Cassirer, Heidegger, Jaspers. Questa tradizione, che non da ultimo era anche una tradizione tedesca, ha oggi un ruolo molto limitato nella sfera linguistica tedesca. Le eccezioni, come il bel volume *Klassiker der Sprachphilosophie*, curato da Tilman Borsche, confermano la regola. Il che è tanto più sorprendente in quanto negli anni Sessanta, quando il linguaggio fu riscoperto come oggetto filosofico, ad esempio nei già menzionati lavori di Apel e di Liebrucks, anche in Germania ci si riferiva alla tradizione europea quando si parlava di filosofia del linguaggio. Forse che la “dimora dell'essere”, che dovrebbe essere il linguaggio, è stata abbandonata precipitosamente dai filosofi tedeschi perché si è rivelata un rifugio rurale nella Foresta Nera che emanava un fetore millenario? L'incontro con la filosofia analitica anglo-americana ha in ogni caso portato a una soppressione della propria tradizione.

Ma così, accanto ai fiori del male, sono stati anche estirpati i fiori belli di quel giardino europeo che, nelle isole e al di là del mare, si chiama filosofia “continentale” – vorrei dire “letteraria”, cioè incomprensibile, e perciò da non prendere sul serio. Così, ad esempio, in un recente “manuale” di filosofia del linguaggio a Humboldt è dedicata una pagina su duecentocinquanta, Heidegger non viene neppure menzionato, mentre Frege, il fondatore della filosofia analitica occupa venti pagine e a partire dalla pagina 50 si parla solo della filosofia del linguaggio analitica. Questo è quanto accade in quasi tutte le recenti introduzioni alla filosofia del linguaggio in Germania, benché il manuale ricordato conceda comunque all'antichità e al Medioevo un certo spazio. Ma è indicativo che l'antichità e il Medioevo vengano presentati come “preistoria” della filosofia del linguaggio e che non venga menzionato quello spazio tra il Medioevo e Frege in cui ha avuto luogo la vera e propria scoperta del linguaggio. Del passato vengono cioè ricordati solo quei tentativi che rispondono ai propri: la teoria della conoscenza scientifica (e del logo apofantico) in cui il linguaggio non è che un disturbo. Perché si inserisce tra coloro che pensano e il mondo da pensare. Come già aveva detto Platone. Alla fine del *Cratilo* Socrate afferma: «le cose devono essere imparate e ricercate non a partire dai nomi, bensì a partire dalle cose stesse, molto più che dai nomi». L'epoca della scoperta del linguaggio, una delle novità davvero rilevanti del pensiero europeo tra l'antichità e oggi, viene semplicemente messa tra parentesi. Si tratta di quell'epoca i cui grandi nomi sono Vico, Condillac, Herder, Humboldt, Hegel e

in cui il linguaggio viene scoperto come forma di pensiero degna di uno studio filosofico autonomo. In breve, la filosofia del linguaggio oggi è la filosofia analitica e questo vuol dire che non è neppure la filosofia che, come dice Coseriu, riflette sul “senso dell’essere del linguaggio”. La filosofia del linguaggio è semplicemente filosofia, e cioè quell’indirizzo filosofico a cui – detto in modo informale – il linguaggio dà ai nervi e che perciò se ne vuole sbarazzare, come già Socrate, il quale pensava fosse meglio non considerare il linguaggio nella conoscenza degli enti, ma avvicinarsi alle cose stesse – senza le parole. *Pháinetai, o Sókrates!*

Questa *Storia della filosofia del linguaggio* non giunge fino all’epoca della *linguistic philosophy*. Si chiude intorno al 1800 e non tratta neppure Humboldt. Ma quel che va notato è che la filosofia del linguaggio analitica è del tutto estranea a questa *Storia*. Mi sembra ancora di sentire le parole arroganti di Horkheimer, appena rientrato dall’emigrazione, quando diceva in modo molto “continentale” che si occupava non di *philosophy*, ma di “filosofia” (*Philosophie*). Altrettanto avrebbe potuto dire Coseriu. Tuttavia, sarebbe stato auspicabile che Coseriu, con la sua profonda erudizione e la sua chiarezza critica, analizzasse la filosofia analitica. Sarebbe stato di certo un confronto pari a quello con Chomsky. Anche se la linguistica di Chomsky – anche grazie all’effetto globalizzante della lingua inglese – ha conquistato per così dire il dominio del mondo (mentre le opere di Coseriu non sono quasi per nulla tradotte in inglese), la protesta di Coseriu ha generato scetticismo e critica nel mondo non ancora dominato dalla lingua inglese impedendo una completa uniformazione della linguistica. E anche con la filosofia del linguaggio, cioè con la filosofia analitica che viaggia altresì in inglese, nessuno avrebbe potuto discutere meglio di lui. Se non lo ha fatto, è perché l’ha sottovalutata. Guardando alla vittoria completa di questo indirizzo filosofico, si deve oggi dire che questa è stata la deplorabile miopia di un pensiero che superbamente ha posto la questione “sul senso dell’essere del linguaggio”, ma non ha saputo vedere che la filosofia analitica avrebbe minato nel fondamento tale questione.

6. Infine, vorrei osservare che la *Storia della filosofia del linguaggio* è uno dei libri a cui più è legato il successo della casa editrice Narr. La mia copia della *Filosofia del linguaggio* consiste da un canto in un volume fotocopiato del 1969 e dall’altro in un volume già rilegato del 1972, numero 28 dei “Tübinger Beiträge zur Linguistik” della casa editrice Narr. La nuova edizione del libro dell’autore più famoso della casa editrice Narr è una conferma del successo di entrambi. Teniamo in mano il libro di una grande casa editrice, tristi però perché Coseriu, scomparso il 7 settembre del 2002, non ha potuto vivere questo momento.

Prefazione all'edizione tedesca

di Jörn Albrecht

Il 15 giugno 1991 incontrai Eugenio Coseriu a Heidelberg, in un piccolo ristorante cinese nelle immediate vicinanze dell'Accademia delle scienze. Fu un incontro denso di conseguenze. Coseriu mi spiegò come si immaginava una nuova edizione dei due volumi della sua *Storia della filosofia del linguaggio* che erano stati pubblicati presso la casa editrice Narr. Presi accuratamente appunti e decisi di iniziare quanto prima il lavoro. Per molti, troppi anni, dovetti privilegiare altri progetti e altre incombenze. Pur raccogliendo diligentemente le indicazioni bibliografiche e le recensioni su libri tematicamente affini, non iniziai a lavorare alla vera e propria redazione. Solo nell'autunno del 2000, un anno prima dell'ottantesimo compleanno di Coseriu, mi concentrai seriamente sul lavoro. Presto emersero due grandi difficoltà. Avendo a disposizione da un canto i miei appunti e dall'altro una copia del manoscritto originale, avevo pensato che sarebbe stato possibile terminare il lavoro in tempi brevi¹. Era però un'ipotesi irrealistica. Già la lettura delle fonti prese più tempo del previsto. Inoltre dovevo considerare la letteratura secondaria che era uscita negli ultimi trent'anni. E tuttavia mancheranno qui, come si avrà modo di vedere, molti lavori che menzionano nel titolo la "filosofia del linguaggio". Ho cercato di introdurre la letteratura recente nella misura del possibile, senza tuttavia violare le convinzioni scientifico-teoriche di fondo dell'autore. E questo vale anche per la letteratura più antica presa in considerazione nella versione originale. Ciononostante alcuni lettori troveranno superati i lavori qui introdotti. Giudizi di questo tipo si riveleranno però spesso frettolosi. I limiti tra scienza e storia della scienza sono fluidi – almeno nelle nostre discipline.

I due volumi della storia della filosofia del linguaggio sono stati rielaborati qui in un volume unitario. A questo scopo sono state eliminate al-

1. Per uno sguardo d'insieme sui materiali e gli inediti di Eugenio Coseriu ordinati nell'archivio di Tubinga cfr. J. Kabatek, *Die unveröffentlichte Manuskripte Eugenio Coserius – eine Projektiskizze*, in A. Murgía (a cura di), *Sprache und Welt. Festgabe für Eugenio Coseriu zum 80. Geburtstag*, Narr, Tübingen 2002, pp. 111-24.

cune sovrapposizioni ed è stato cambiato l'ordine di alcuni capitoli. La maggior parte dei capitoli contiene nell'ultimo paragrafo delle indicazioni bibliografiche molto brevi; le indicazioni bibliografiche complete sono state inserite nella *Bibliografia* finale costituita da tre parti. Per agevolare un pubblico più vasto di lettori sono state introdotte alcune informazioni biografiche e storiche. Questa versione del libro presuppone minori conoscenze di quella originaria. Quelli che conoscono la prima edizione identificheranno subito le aggiunte del curatore.

Anche nella forma più ampia, questo volume non ha la pretesa di essere una vera e propria storia della filosofia del linguaggio. Si tratta piuttosto di uno sguardo storico d'insieme che presenta anzitutto i testi dei filosofi più significativi. Allora mancava un'opera del genere; dopo la pubblicazione del manoscritto originario sono uscite alcune utili esposizioni storiche influenzate da quest'opera e che, a loro volta, hanno avuto ripercussioni sulla redazione finale.

Nel dicembre 2001, durante una commemorazione accademica, ebbi modo di presentare a Coseriu la versione provvisoria dei primi otto capitoli di questo libro. Durante la redazione della seconda parte invece riuscii a consultarlo soltanto per questioni particolarmente complesse. Quando stavo già correggendo le bozze, appresi della sua morte. Anche se libera da dolori insopportabili, la morte giunge perlopiù inopportuna. E nel caso di Coseriu giunse davvero troppo presto.

La problematica filosofica

Anzitutto occorre chiedersi – ed è una domanda di principio – che cosa si debba intendere con “problematica filosofica”. È sempre ancora largamente diffusa la tesi secondo la quale le diverse scienze si sarebbero via via emancipate e rese autonome dalla filosofia. È necessario prendere posizione contro questa tesi perché, da un canto una emancipazione di questo genere non è possibile (né si è mai realizzata), dato che i principi della scienza sono contenuti nella filosofia nella misura in cui la filosofia è la base di ogni scienza; d’altro canto la scienza non è mai stata filosofia e perciò non può essersi separata da quest’ultima.

Molti filosofi hanno posto domande scientifiche, pur non raggiungendo sempre risultati filosofici. Ma qui si tratta di una semplice constatazione empirica: anche i filosofi affrontano questioni scientifiche. In generale è la scienza a rispondere alle domande; ma occorre precisare di quali domande si tratta.

I.I

Tre tipi di scienze

Bisogna distinguere in primo luogo tra “scienza” in un senso molto generale (inclusa cioè la filosofia) e “scienze” al plurale. Queste ultime corrispondono all’incirca a ciò che comunemente si intende con “scienza”. La scienza in generale è caratterizzata da un tipo di conoscenza non intuitiva, bensì fondata in modo metodico e sistematico. In questo senso anche la filosofia deve rispondere alla esigenza di “scientificità”. Ciò che però, nell’ambito di questa scientificità, differenzia la filosofia dalle scienze viene alla luce attraverso la domanda che viene posta. A seconda della domanda possono essere distinti tre tipi di scienza:

1. una scienza come storia;
2. una scienza dell’universale;
3. una scienza nel senso di “filosofia”.

Prima di esaminare le diverse domande che corrispondono a questi tipi di scienza, e le situazioni in cui vengono poste, bisognerà soffermarsi sulla struttura della domanda e sugli elementi da cui è costituita.

I.2

La struttura della domanda filosofico-scientifica

Guardando alla struttura della domanda si possono distinguere tre elementi:

1. colui che pone la domanda;
2. l'oggetto della domanda (il perché della domanda);
3. lo scopo della domanda (ciò in vista di cui la domanda è posta).

Gli ultimi due forniscono il criterio per delimitare la filosofia rispetto alle scienze. Il primo, ovvero colui che pone la domanda, potrebbe essere un criterio per delimitare un particolare tipo di filosofia¹.

Si potrebbe obiettare che questa analisi della domanda non è completa, perché non vengono considerati tutti i suoi componenti. Così, ad esempio, manca lo strumento, il mezzo con cui viene formulata. È ovvio che le domande vengono espresse sempre con l'ausilio del linguaggio o di altre forme di espressione linguistica. Proprio per ciò il carattere linguistico della domanda non può essere determinante per la definizione della sua essenza. Questo punto deve essere sottolineato con forza, perché è stata sostenuta, sebbene in forme diverse, la tesi secondo cui chi si interroga sul mezzo linguistico starebbe già esercitando una "filosofia del linguaggio". L'intera filosofia di Platone sarebbe una sorta di filosofia del linguaggio perché Platone si interroga sul significato delle parole: che cosa intendi per "virtù", oppure che cosa chiami "bello"?

Questa concezione è sbagliata per almeno due aspetti. Da un canto Platone si interroga non sul significato delle parole, ma solo sulla realtà extralinguistica. Quel che gli interessa non è il significato della parola *areté*, "virtù", in greco, bensì l'essenza della virtù. Non ha l'intenzione di scrivere un dizionario greco e di definire perciò i significati delle parole. Se fosse stata questa la sua intenzione, allora la sua indagine sarebbe una indagine linguistica e non filosofico-linguistica.

1. Ne parleremo solo in linea generale, perché non è il tema di questo lavoro.

I.3

Tre tipi di domande filosofico-scientifiche

Ma torniamo ai tipi di domande che corrispondono ai tipi di scienza che abbiamo prima identificato (cfr. PAR. I.1)².

I.3.1. LA DOMANDA STORICA

La domanda storica riguarda l'essere di un individuo nella sua unicità e singolarità. Questa domanda ci conduce alla scienza del particolare che deve essere considerato in modo autonomo e non ordinato in una classe di oggetti. Fenomenicamente tutti gli oggetti si presentano singolarmente. Ma decisivo qui è piuttosto che il singolo viene preso in considerazione come tale e non in quanto fa parte di una classe. Il che peraltro non esclude che si possa anche trattare di un gruppo di individui (ad esempio di popoli) o di gruppi di oggetti (ad esempio famiglie linguistiche). Ma nella misura in cui vengono descritti nella loro unicità, sono trattati come individui e non come classi. È attraverso questo tipo di domanda che sorge dunque la "storia". Spetta alla storia, nel senso qui inteso, non solo delineare lo sviluppo di un individuo storico nel corso del tempo, considerare cioè un oggetto singolo per un certo lasso di tempo, ma anche descriverlo sino a un determinato momento. Nell'ambito della domanda storica non sussiste contrasto tra storia e descrizione, come hanno invece affermato ripetutamente molti linguisti. Un individuo storico (ad esempio Lutero, la Germania, la lingua tedesca) non può essere definito. Lo si può descrivere fino a un certo punto oppure accertarne lo sviluppo e "spiegarlo" – sebbene non nel senso causale che viene di solito attribuito a questa parola. Con "scienza storica" si deve qui dunque intendere la considerazione di oggetti singoli e la loro descrizione.

I.3.2. LA DOMANDA SCIENTIFICA

Con "scienza" ci riferiamo qui non alla "scienza in generale", ma alla "scienza dell'universale". La domanda scientifica riguarda le classi di oggetti e il loro essere (non gruppi o "famiglie"). Si tratta dunque di *species* nel senso usuale del termine, le cui caratteristiche possono essere enumerate in modo esauriente, al contrario di quanto avviene nella descrizione degli individui, a seconda dalla precisione richiesta. Anche qui ci si può

2. Cfr. J. Dewey, *Logica, teoria dell'indagine*, trad. it. di A. Visalberghi, Einaudi, Torino 1973, pp. 463 ss.

interrogare concretamente su un singolo oggetto; ma nella domanda scientifica l'oggetto singolo è esponente della classe o della specie a cui appartiene. Non ci si chiede dunque: «chi è Fido?»; piuttosto ci si chiede: «che cos'è un cane?». Questa domanda sarebbe allora alla base della cinologia, della scienza dei cani. Una scienza che si interroga sull'essenza delle classi è una "scienza dell'universale".

1.3.2.1. SCIENZE MATEMATICHE,
SCIENZE NATURALI, SCIENZE DELLA CULTURA

A seconda del tipo di oggetto trattato si possono distinguere tre ambiti all'interno della scienza dell'universale:

1. le scienze matematiche;
2. le scienze naturali;
3. le scienze della cultura.

Queste tre forme di scienza possono essere esercitate o per fini puramente conoscitivi oppure guardando a determinate applicazioni; è dunque in questo senso che, per ogni scienza, occorre distinguere di nuovo tra gli esiti teoretici e quelli applicati.

1.3.2.1.1. *Oggetti formali. Le scienze matematiche* Se la sostanza di un oggetto non svolge alcun ruolo nella considerazione di quest'ultimo, allora abbiamo a che fare con oggetti formali di cui si occupano le scienze matematiche. Così, ad esempio, è possibile che dinanzi a due alberi oppure a due uccelli non abbiamo interesse né per quei determinati alberi né per quei determinati uccelli (domanda storica) e neppure per gli alberi o per gli uccelli in generale (domanda scientifica). Quel che ci interessa è solo la modalità di configurazione che i due alberi hanno in comune con i due uccelli e la cui somiglianza viene più nitidamente alla luce se un uccello è poggiato su ciascuno dei due alberi. Ordiniamo così dapprima i singoli oggetti in una classe, assumendoli come esemplari di una specie e formiamo quindi una "classe di classi", ovvero la configurazione osservata "2", che è comune a entrambe le classi. Possiamo quindi fare un passo ulteriore e costituire la "classe di classi di classi" che contiene tutte le configurazioni immaginabili della modalità osservata. Per tale via giungiamo all'oggetto formale per eccellenza, cioè al concetto di numero. Questo procedimento, che qui abbiamo delineato solo per larghi tratti, corrisponde a quei tentativi che vengono intrapresi per avvicinarsi al concetto di numero non solo attraverso l'operazione dell'enumerare, ma anche per un cammino logico-concettuale. Lo stesso può dirsi nel caso di altri oggetti formali, ad esempio le figure geometriche. In un quadrato la riproduzione materiale (gesso su lavagna, penna su carta, ecc.) e la dimen-

sione della figura non hanno alcun ruolo. Importanti sono solo le sue caratteristiche formali.

1.3.2.1.2. *Oggetti naturali. Le scienze naturali* Gli oggetti che percepiamo nel mondo fisico, e che interpretiamo non da ultimo anche guardando alla loro consistenza fisica, alla loro sostanza, sono gli oggetti naturali di cui si occupano le scienze naturali.

1.3.2.1.3. *Oggetti intenzionali. Le scienze della cultura* Gli oggetti che percepiamo e interpretiamo guardando sia alla loro sostanza che alla loro forma e alla loro funzione sono oggetti intenzionali, oggetti che sono stati creati con una determinata intenzione e per un determinato scopo. Di questi oggetti si occupano le scienze della cultura. Sono dunque gli artefatti nel senso più ampio di questa parola, anche dunque le opere d'arte. Tra il marmo e la statua fatta di marmo sussiste una differenza fondamentale. Ci imbattiamo nel marmo percependolo separatamente come materia a cui non attribuiamo alcuna intenzionalità. Per spiegare la sua consistenza, la sua genesi, siamo tenuti a risalire a principi causali. Per contro riconduciamo la statua ad una intenzione che ne è alla base, ad un agire intenzionale di un soggetto che ha operato finalisticamente. Interpretando questa intenzione prendiamo in considerazione sia la forma che la sostanza dell'oggetto, dato che la sostanza in questo caso non è semplicemente data per natura, ma è stata scelta guardando alla realizzazione della forma.

Non sempre il "tipo" di questi oggetti corrisponde al modo effettivo in cui vengono trattati dalla cultura e dalla scienza. Si può affermare che i differenti oggetti, così come ce li porge immediatamente l'esperienza, richiedono di essere trattati come oggetti formali, come oggetti naturali o come oggetti culturali. Ma ciò tuttavia non è indispensabile; è possibile, ad esempio, considerare gli oggetti della cultura come se fossero oggetti della natura, oppure gli oggetti della natura e gli oggetti della cultura come se fossero oggetti formali. Chi consideri il linguaggio come pura sostanza, cioè guardando solo alla sua materialità e indagando solo quest'ultima, fa del linguaggio un oggetto naturale. Un tentativo in questa direzione è stato intrapreso ad esempio negli Stati Uniti dalla scuola di Bloomfield (descrittivismo). Chi consideri invece il linguaggio come "pura forma", che si manifesta più o meno casualmente in una determinata sostanza, lo tratta come un oggetto formale. I glossematici (Hjelmslev, Uldall e altri) hanno avanzato l'esigenza di esaminare il linguaggio esclusivamente in relazione alla forma, lasciando da parte la sostanza.

Infine gli oggetti naturali possono essere concepiti come oggetti culturali se ad essi viene ascrivita una intenzionalità. È quanto ad esempio accade nella mitologia; qui gli oggetti naturali, come i fiumi, gli alberi o le stelle, vengono percepiti e interpretati come oggetti intenzionali.

1.3.2.1.4. *Domande “sbagliate” e domande “inadeguate”* Dovremo distinguere tra domande “sbagliate” e domande “inadeguate” a seconda che, rispetto a uno degli oggetti qui considerati, una domanda venga posta in modo giusto ma trovi una risposta sbagliata, oppure venga posta in modo sbagliato, o almeno unilaterale, e in questa unilateralità trovi per via delle circostanze una risposta giusta. “Falso” è ciò che viene affermato di un oggetto a cui non compete; “inadeguate” sono invece quelle domande che non considerano l’oggetto nella sua complessità, lo parzializzano, tralasciando alcuni aspetti e focalizzandone solo altri. Ciò non esclude che, guardando all’aspetto considerato, non si possano dire cose fondate. Parzializzazioni di questo genere – quando gli oggetti culturali vengono trattati come oggetti formali o naturali – non sono false, bensì “inadeguate”, a meno che sin dall’inizio non fosse accettata per un determinato scopo una riduzione dell’oggetto. Nel caso in cui però ciò non avvenga, e si affermi che l’aspetto indagato corrisponde all’essenza dell’oggetto complessivo, si tratterà allora di una tesi sbagliata. False sono in tal senso le tesi che affermano che il linguaggio è un oggetto naturale oppure un oggetto formale.

Sulla base di uno schema indicheremo quali domande possano essere poste rispetto ai differenti oggetti; solo in seguito passeremo a chiarire la domanda filosofica di cui finora non abbiamo parlato.

OGGETTO \ DOMANDA	storica	scientifica	filosofica
	formale	-	+
naturale	(+)	+	+
culturale	+	+	+

Ad essere esclusa, tra le possibili combinazioni, è solo la domanda storica in relazione agli oggetti puramente formali che non hanno una sostanza e un proprio sviluppo. In tale ambito possono infatti essere poste solo domande scientifiche o filosofiche. In linea di massima si possono porre domande storiche anche in relazione a oggetti naturali (ad esempio nel caso della geografia o della geologia). Tuttavia ciò non si verifica spesso, perché tali domande sulla natura non risvegliano un interesse immediato (cfr. 1.4.1). La cultura, in tutte le sue forme fenomeniche, può essere invece oggetto di tutti e tre i tipi di domanda, non da ultimo anche di quella filosofica.

1.3.3. LA DOMANDA FILOSOFICA, OVVERO LA DOMANDA SUL SENSO DELL'ESSERE

La domanda filosofica, la domanda sul senso dell'essere, può essere posta in relazione a tutti gli oggetti e classi di oggetti. Ciò include anche la domanda sul *perché* di questo essere. Ma le scienze storiche e la scienza dell'universale non pongono questa domanda, accettando tacitamente l'"esserci" degli oggetti e delle classi di oggetti nel modo in cui li cogliamo intuitivamente. La domanda filosofica va invece al di là dell'accettazione tacita dell'essere degli oggetti e mette in questione il loro "esserci" e il loro "essere-così".

1.4 Problemi e domande ulteriori

In quel che segue dovremo ancora affrontare alcuni problemi che integrano le distinzioni sistematiche sin qui sviluppate.

1.4.1. DOMANDE CHE POSSONO ESSERE POSTE, MA CHE DI REGOLA NON VENGONO POSTE

Come abbiamo visto sulla base dello schema introdotto, quasi ogni tipo di domanda può essere posta a proposito di ogni tipo di oggetto. Tuttavia queste domande spesso sono insensate sotto l'aspetto pratico e non risvegliano un interesse conoscitivo immediato. Certo, ogni albero di un bosco ha la sua storia, ma dovranno pur esserci particolari motivi affinché qualcuno sia spinto a indagarla e a raccontarla. Spesso la domanda non viene sviluppata perché – di nuovo sotto un profilo pratico – appare più sensato porre una domanda più generale. Chi ad esempio si interroghi sull'"essere-nave", verrà immediatamente rinviato alla domanda sull'essere dei mezzi e degli strumenti in generale, cioè alla domanda sull'essere della "strumentalità".

1.4.2. DOMANDE SCIENTIFICHE VERSUS DOMANDE PRESCIENTIFICHE

Anche nella vita quotidiana vengono poste domande quali quelle che abbiamo menzionato in precedenza, come «chi è Pietro?», oppure «che cos'è un albero?». Ma queste domande trovano una risposta sufficiente non appena abbiamo imparato come trattare l'oggetto in una determinata situazione. Molto spesso ci accontentiamo di risposte non esaurienti: «un al-

bero è abbastanza alto, dà ombra e fornisce legno»; «un albero produce frutti, protegge dal vento, ma impedisce anche la vista». E, a proposito di Pietro, a seconda delle circostanze sarà spesso sufficiente sapere che si tratta dell'amico di Anna. Risposte di questo tipo sono considerate "prescientifiche" perché non esauriscono in modo sistematico tutti gli aspetti della domanda o perché, a seconda dei casi, seguono criteri differenti. Perciò non si deve dimenticare che, pur partendo da queste domande, si deve poi giungere alle domande scientifiche.

1.4.3. LINGUAGGIO, SCIENZA E FILOSOFIA

Molti oggetti, su cui ci si può interrogare nella filosofia o nella scienza, ci sono già dati in modo prescientifico attraverso le parole che ci offre la nostra lingua.

1.4.3.1. NOMI PROPRI

I nomi propri (*nomina propria*) designano per definizione gli individui, gli oggetti della storia. Tutto ciò che ha ricevuto un nome – e non rientra in un concetto – è identificato linguisticamente come individuo di cui si può esaminare la storia. Con una domanda come «che nave è questa?» si chiede di indagare l'oggetto e il linguaggio serve come strumento per identificarlo. Ma se si chiede «chi è Pietro?», non si cerca evidentemente l'oggetto della domanda, che è già dato attraverso il linguaggio. Una tale domanda non mira all'identificazione dell'oggetto, bensì a dare quelle informazioni richieste da chi pone la domanda per inserire l'oggetto nel mondo della sua esperienza. Lo stesso dicasi per domande come «che cos'è Berlino?»; «chi sono i tedeschi?»; «che cos'è la lingua tedesca?». Chi pone una domanda del genere sulla lingua tedesca ha già in mente un oggetto storico identificato linguisticamente – non però un "concetto" da definire. La risposta a una domanda del genere non concerne la scienza dell'universale, bensì la storia intesa qui come una disciplina che dà informazioni sull'individuo storico. Occorre tuttavia considerare che la delimitazione degli oggetti storici nel e attraverso il linguaggio non è sempre univoca. È il caso dei generi letterari. Una espressione come "tragedia" può riferirsi o a un individuo storico oppure alla tradizione in cui questo individuo è situato. Ma talvolta può anche designare una forma concreta di questa tradizione. Anche generi letterari come "romanzo", "ballata", ecc. sono individui storici che vengono tramandati come le lingue, le religioni e le istituzioni analoghe. Una delimitazione risulta sempre difficile là dove l'individuo storico e la forma fenomenica concreta vengono designati da una stessa parola.

I.4.3.2. NOMI DI CLASSI

Nel lessico di una lingua vi sono numerose designazioni generali (*appellativa*), e cioè espressioni come “albero”, “pesce”, “ponte”, “parola”, ecc., di cui si occupa la scienza dell’universale. Non si tratta di nomi propri, bensì di designazioni di classi, ed è da queste classi così designate che prende le mosse la scienza dell’universale.

I.4.3.3. NOMI PER OGGETTI FORMALI

Fanno parte degli oggetti che il linguaggio fornisce alla scienza anche i nomi degli oggetti formali come “circolo”, “linea”, “triangolo”, “rettangolo”, ecc.

I.4.3.4. NOMI PER L’ESSERE DEGLI OGGETTI

Inoltre il linguaggio predispone anche oggetti di un altro tipo, “oggetti” cioè sui quali non si possono porre le domande che si pongono ad esempio per gli alberi, i pesci o i ponti. E sono espressioni come “arte”, “tecnica”, “verità”, “virtù”, “storia”, “linguaggio”, che si riferiscono immediatamente all’essere degli oggetti intesi. In questioni come «che cos’è la verità?» oppure «che cos’è la virtù» la copula è ha un senso diverso da quello che ha nella domanda «che cos’è un ponte?». Chi pone la domanda sulla verità non si interroga su un essere che rientrerebbe nell’ambito della scienza dell’universale. La domanda non riguarda l’oggetto “verità”, ma piuttosto l’essere della verità; in tal senso è una domanda filosofica. Viene così alla luce che il linguaggio non dispone solo di nomi di oggetti, ma anche di nomi per l’essere degli oggetti.

I.4.4. IL SIGNIFICATO OGGETTUALE E IL SIGNIFICATO DELL’ESSERE

Spesso non si distingue, sotto il profilo linguistico, tra il significato oggettuale e il significato dell’essere. Nel linguaggio troviamo nomi che possono riferirsi o agli oggetti intesi con tali nomi, oppure al loro essere. La domanda «che cos’è una parola?» può essere una domanda scientifica, se riguarda solo le parole, cioè la definizione dell’unità “parola” in una o più lingue. Può essere però anche una domanda filosofica quando quel che si chiede è il *sensu dell’essere parola*. La differenza tra i due tipi di domande non può essere direttamente inferita dall’espressione linguistica. Domande scientifiche e filosofiche possono avere la stessa forma linguistica e procedere tuttavia per direzioni diverse.

1.4.5. LA DOMANDA SULLE PARTI DI UN TUTTO

Non di rado le domande filosofiche riguardano oggetti che, a ben guardare, sono parti di un tutto. In tal caso la parte è l'esponente, la forma fenomenica del tutto. Così, ad esempio, la domanda sul "senso" del linguaggio è contemporaneamente la domanda sull'essere del linguaggio. Come abbiamo appena visto, la domanda «che cos'è una parola?» può rientrare nella scienza dell'universale, ma può anche essere intesa filosoficamente. Nella parola si può infatti scorgere la forma fenomenica più piccola del linguaggio; la funzione delle parole rispetto alla realtà extralinguistica concerne dunque il linguaggio nel suo complesso. È del tutto legittimo chiedersi perché i mezzi espressivi del linguaggio si articolino in parti del discorso e perché il linguaggio si manifesti sempre nelle singole lingue storiche.

1.5

“Perché chiede?” La questione di chi interroga

Dopo aver distinto tra le questioni scientifiche e le questioni filosofiche, occorre affrontare brevemente un problema a lungo trascurato nella storia della filosofia. Considerando di nuovo la struttura della domanda filosofico-scientifica si potrà osservare che un elemento di questa domanda è rimasto finora tra parentesi, vale a dire colui che pone la domanda. Ciò non è avvenuto per una svista. Fa parte della tradizione scientifica e filosofica porre una domanda su un oggetto perseguendo un determinato scopo. Non fa parte invece di questa tradizione ricondurre la domanda a chi la pone. La filosofia tradizionale che, mettendolo tra parentesi, separa chi pone la domanda dall'oggetto e dallo scopo della domanda, può essere chiamata una *filosofia dell'essenza*³.

La domanda filosofica può essere però riferita anche a colui che la pone. Ad esempio quando ci si pongono queste domande: «perché chiede?», «che cosa lo spinge a chiedere?». Una filosofia che per così dire si interroga sull'interrogante è una *filosofia dell'esistenza*⁴.

Ma è pensabile anche una sintesi di questi due tipi di filosofia, cioè una filosofia che, pur guardando tradizionalmente all'oggetto e indirizzandosi allo scopo, non dimentica tuttavia colui che pone la domanda e non separa dunque la domanda filosofica da chi la pone, ma cerca di rispondere anche guardando alle circostanze del chiedere.

3. M. Müller, *Existenzphilosophie. Von der Metaphysik zur Metahistorik*, Karl Alber, Freiburg-München 1986, pp. 22 ss.

4. Ivi, pp. 68 ss.

Che cos'è la filosofia del linguaggio?

Il *linguaggio* e le *lingue*, come abbiamo visto, possono essere oggetto di tutti i tipi di domande filosofico-scientifiche che abbiamo fin qui delineato. Occorre perciò chiarire anzitutto in che cosa consista la specificità della domanda filosofica sul linguaggio. È evidente che la storia di una lingua non può essere oggetto di tale domanda (può esserlo invece la storicità del linguaggio). Non sussiste dunque il pericolo di confondere tra storia linguistica e filosofia del linguaggio, nella misura in cui viene introdotta questa distinzione ancora da motivare. Per contro sussiste il pericolo di confondere linguistica generale e teoria del linguaggio. Ci sono infatti linguisti che vorrebbero ridurre la filosofia del linguaggio alla linguistica generale e alla linguistica teorica. Ma la filosofia del linguaggio, nel modo in cui viene qui intesa, non appartiene ai compiti della linguistica e va al di là della competenza di numerosi esponenti di questa disciplina che avanzano invece la pretesa di occuparsi, fra l'altro, anche di filosofia del linguaggio. Non prenderemo quindi in esame, se non eventualmente al margine, molte opere che in tal senso contengono nel titolo "filosofia del linguaggio".

2.1

La linguistica generale

Come dice già il termine, la linguistica generale fa parte dell'ambito della scienza dell'universale. In senso proprio rappresenta una disciplina empirica che procede induttivamente e il cui ambito di lavoro è delineato dalle lingue già "prescientificamente" identificate e delimitate l'una rispetto all'altra. Il compito principale della linguistica generale sta nell'accertare le analogie e i tratti in comune fra lingue diverse, operando quindi generalizzazioni induttive. La linguistica generale si muove sul piano empirico-universale.

2.2

La teoria del linguaggio

Come la linguistica generale, anche la teoria del linguaggio rientra nell'ambito della scienza dell'universale e muove dall'"interno del linguaggio", procedendo cioè dal linguaggio e dalle lingue assunti già come oggetti identificati e delimitati. Tuttavia, nel porre le domande, e nel rispondere, prende una direzione opposta: all'inizio sta la teoria con i suoi concetti reciprocamente correlati, come "linguaggio in generale", "lingua", "parola", "frase", ecc., dai quali vengono dedotte teoricamente determinate caratteristiche. Le caratteristiche derivate per questa via hanno il carattere di criteri definitivi, sono cioè – nella terminologia qui usata – gli "universali linguistici". Parleremo dunque di "generalità" (*Allgemeinheit*) nell'ambito dell'empiria e dell'induzione e di "universalità" (*Universalität*) nell'ambito della teoria e della deduzione. La linguistica generale stabilisce quello che vale *in generale* (*allgemein*), mentre la teoria del linguaggio propone quel che deve valere *universalmente* (*universell*).

2.3

La filosofia del linguaggio

La filosofia del linguaggio, a differenza della linguistica generale e della teoria del linguaggio, guarda all'essenza del linguaggio e perciò la domanda filosofica non può essere posta (o non può essere posta solo) all'"interno del linguaggio". Perché dovrà andare sempre al di là del linguaggio. Il linguaggio deve essere considerato infatti in connessione con le altre attività umane e con l'essenza dell'uomo in generale. Il che è invece impossibile sia per la linguistica generale che per la teoria del linguaggio. Queste discipline si occupano del "come" del linguaggio e delle lingue, mentre la filosofia del linguaggio si concentra sul "che cosa", sul senso del linguaggio. La delimitazione dell'oggetto "linguaggio" viene assunta tacitamente sia dalla linguistica generale che dalla teoria del linguaggio, mentre nella filosofia del linguaggio è proprio questa delimitazione a diventare problematica. Perciò, a seconda dell'angolazione, si può affermare che le discipline linguistiche iniziano là dove finisce la filosofia del linguaggio oppure, viceversa, che un bravo linguista, consapevole dei limiti delle sue possibilità, potrebbe al termine del suo lavoro dire: «qui finisce il mio compito e tutto ciò che l'oltrepassa è un problema della filosofia del linguaggio». Ma idealmente la filosofia del linguaggio precede sia la linguistica generale sia la linguistica teorica, anche nel caso in cui, per alcuni particolari, dovesse avvalersi dei

risultati della linguistica. Perché la filosofia del linguaggio solleva a problema filosofico quel che è la base assunta – esplicitamente o implicitamente – dalla linguistica. Sotto questo aspetto, ogni linguistica trova fondamento nella filosofia del linguaggio. Al filosofo del linguaggio spetta il compito di riflettere sull'essere del linguaggio colto intuitivamente, proprio l'essere che anche nella linguistica viene colto, ma non problematizzato.

Sarebbe interessante tentare di mettere in luce i fondamenti filosofico-linguistici delle diverse forme di linguistica; ma un tale tentativo non può essere identificato con la filosofia del linguaggio, perché si tratterebbe di far affiorare convinzioni manifestate oscuramente, non di delineare una ricerca sistematica.

Il carattere linguistico o filosofico-linguistico di una questione non dipende certo dall'attività professionale di chi la pone. Nessuno può impedire a un linguista di porre domande “filosofiche” e nessuno può impedire a un filosofo di sollevare domande “linguistiche”. Sebbene i linguisti “di professione” di rado si cimentino nel campo della filosofia del linguaggio (per quanto non di rado credano di farlo), filosofi come Platone e Aristotele hanno posto domande prettamente linguistiche.

Infine occorre indicare un ulteriore rischio di confusione. Il tentativo di fondare la linguistica, e le sue basi metodiche, guardando al fine gno-seologico potrebbe essere erroneamente interpretato come un problema genuinamente filosofico-linguistico. Non è così. Si tratta infatti di una questione filosofica, ma non filosofico-linguistica. Questioni di tal genere appartengono alla filosofia della scienza, non alla filosofia del linguaggio. Così, ad esempio, le opere sull'essenza della linguistica quali sono state concepite e scritte fra gli altri da Ferdinand de Saussure, Leonard Bloomfield o anche da Noam Chomsky, sono contributi all'epistemologia (indipendentemente dal fatto che questi contributi siano accettabili)¹.

2.3.1. FILOSOFIA DEL LINGUAGGIO “MEDIATA” E “IMMEDIATA”

Se si guarda al suo percorso storico, si può affermare che la filosofia del linguaggio fino a Giambattista Vico, e fino al Romanticismo tedesco, non si è occupata davvero del linguaggio in sé e per sé. Nella filosofia del linguaggio dell'antichità il linguaggio viene considerato sempre in relazione a qualcos'altro che, a ben guardare, è il vero scopo dell'indagine. Per motivi metodologici occorrerà delineare già qui, prima della parte storica, il passag-

1. F. de Saussure, *Corso di linguistica generale*, trad. it. di T. De Mauro, Laterza, Roma-Bari 1993; L. Bloomfield, *Il linguaggio*, trad. it. di F. Antinucci e G. Cardona, Il Saggiatore, Milano 1996; N. Chomsky, *Linguistica cartesiana*, in Id., *Saggi linguistici*, 3 voll., trad. it. di A. De Palma, Boringhieri, Torino 1969-70, vol. III, pp. 43-130.

gio da una filosofia del linguaggio “mediata” ad una filosofia del linguaggio “immediata”.

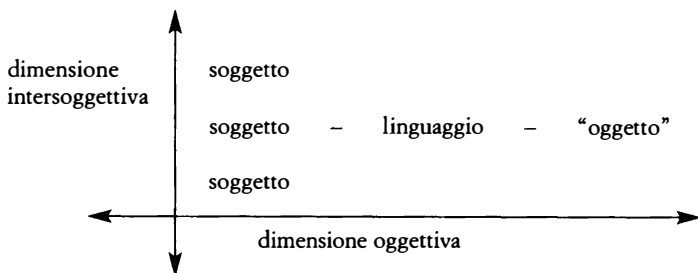
Fino a Vico e al Romanticismo tedesco la filosofia del linguaggio non tematizza il linguaggio come tale. Non ci si interroga cioè solo sul senso del linguaggio, ma sul senso del linguaggio in riferimento a qualcos'altro: sul ruolo strumentale del linguaggio nell'espressione del pensiero, della sua funzione mediatrice nella rappresentazione della realtà extralinguistica o della realtà come tale. Si può dunque affermare – ed è quanto hanno già fatto altri, sebbene non con le stesse parole – che la filosofia del linguaggio fino a Vico e fino al Romanticismo tedesco è stata sempre “in cammino” verso il problema del linguaggio².

Qui si nasconde peraltro uno specifico problema filosofico-linguistico. Perché la questione filosofica del linguaggio acquista solo molto tardi una sua autonomia? Nella lunga storia della filosofia del linguaggio dell'antichità il linguaggio viene sempre considerato infatti come un passaggio – inevitabile – verso ciò a cui mira l'indagine. Come si può raggiungere la conoscenza con l'aiuto del linguaggio? Il linguaggio ha in sé un valore conoscitivo? Qual è il suo valore rispetto alla dialettica e alla logica? Possiamo affidarci al linguaggio? Sono queste le domande prevalenti. Ancora John Locke nel terzo libro della sua opera principale *Saggio sull'intelligenza umana* (questo libro ha il titolo sintomatico *On Words, Sulle parole*), si interroga sul senso e sul valore del linguaggio per la filosofia. Si tratta dunque perlopiù di questioni epistemologiche. Il linguaggio viene trattato solo come strumento, come stadio intermedio inevitabile – e qui sta il suo carattere inquietante – verso qualcos'altro.

Nel ricostruire le prime tappe della filosofia del linguaggio occorrerà perciò procedere con cautela. Solo dopo il Romanticismo tedesco il problema del linguaggio è divenuto un problema centrale della filosofia; e questo vale ancora per il presente. Dobbiamo dunque evitare di proiettare sulle epoche più antiche questioni sollevate in epoche più recenti. Spesso si ha l'impressione che un problema trattato nella modernità sia emerso, più o meno nella stessa forma, già nei primi stadi della storia della filosofia. Ma a ben guardare ciò si rivela un'illusione dato che la prima filosofia del linguaggio, e le domande che pone, si collocano in un contesto del tutto diverso. Considerano il linguaggio un inciampo, un *medium* che devono attraversare, ma non aspirano a determinare il senso di questa attività umana.

Tutto sarà forse più chiaro se, con l'aiuto di uno schema, delineiamo le due dimensioni fondamentali del linguaggio:

2. Cfr. M. Heidegger, *In cammino verso il linguaggio*, trad. it. di A. Caracciolo, Mursia, Milano 1999.



Per quanto riguarda anzitutto la dimensione "oggettiva" del linguaggio, come si vede dallo schema il linguaggio è indirizzato ad un oggetto. Attraverso il suo lato semantico corrisponde ad un fenomeno che sta di fronte al "soggetto": il linguaggio raffigura la realtà o corrisponde all'essere. In un qualche modo (che sarà ancora da precisare) il linguaggio è l'intuizione della realtà, l'intuizione dell'essere. Ci si potrebbe accontentare di questa definizione, se il linguaggio come attività umana avesse un soggetto assoluto. Ma come si può inferire dal nostro schema, il linguaggio è attività di un soggetto che proprio attraverso questa attività è connesso con altri soggetti. A questo soggetto, che rispetto alla sua attività, il parlare, è sin dall'inizio solo uno tra i tanti possibili soggetti, e che attraverso tale attività è connesso con altri, spetta una dimensione peculiare, una dimensione che con Pagliaro vorrei chiamare *alterità*³. Questa alterità può essere determinata in due modi: noi parliamo "come gli altri" per poter parlare "per gli altri"; il soggetto di un'attività riconosce accanto a sé altri soggetti per poter rivolgersi a loro. Per un'altra attività umana, per l'arte, ciò è valido solo in un senso pratico, non in senso teorico. L'arte può essere concepita come attività di un soggetto assoluto e universale che non si indirizza ad altri soggetti. Non così il linguaggio. Perfino là dove il soggetto del linguaggio si rivela un soggetto creativo, dove non si accontenta di applicare ciò che è già creato, riconosce "accanto a sé" altri soggetti come soggetti di una stessa attività.

La dimensione dell'alterità porta con sé una relativizzazione dei soggetti in gioco. Il soggetto riconosce che altri soggetti possono intenderlo e coglierlo come oggetto, così come a sua volta percepisce gli altri soggetti anzitutto come oggetti. Una percezione immediata dell'altro come soggetto è assolutamente impossibile. Gli altri sono oggetti della sua percezione, come tutti gli altri oggetti. Solo attraverso il linguaggio, che attraverso la sua dimensione intersoggettiva, la dimensione dell'alterità, congiunge i soggetti l'uno con l'altro, un soggetto viene posto in condizione di avvertire gli

3. A. Pagliaro, *Il linguaggio come conoscenza*, Studium Stampa, Roma 1951; E. Coseriu, *Sincronia, diacronia e storia. Il problema del cambio linguistico*, trad. it. di P. Mura, Borinighieri, Torino 1981.

altri soggetti non solo come oggetti, bensì di riconoscere loro, seppure non immediatamente, una soggettività.

Si può affermare che queste due dimensioni e il loro reciproco rapporto – in combinazioni e variazioni sempre nuove – costituiscono il problema principale della filosofia del linguaggio. Per un verso si tratta del significato del linguaggio per l'uomo sotto un aspetto oggettivo: quale ruolo svolge il linguaggio per l'uomo nella sua intuizione della realtà? Qui la questione riguarda il linguaggio in generale – mentre la singola lingua funge solo da esempio per il linguaggio. Ma per altro verso riguarda anche la funzione del linguaggio nei rapporti dell'uomo con gli altri. E non appena viene presa in considerazione questa seconda dimensione, non si può non vedere che il linguaggio si manifesta sempre in forma di lingue storiche diverse. Perciò insieme al problema dell'intersoggettività si pone sempre al contempo anche il problema della storicità, cioè la questione della molteplicità delle lingue e del ruolo che il linguaggio svolge nella fondazione di una comunità.

Solo una volta che siano state considerate le due dimensioni emergerà un terzo problema: la possibilità di coniugare la funzione universale del linguaggio nella sua dimensione oggettiva con quella intersoggettiva laddove la seconda sembra relativizzare la prima rivelandosi storica e perciò particolare. Vuol dire allora che cogliere la realtà attraverso il linguaggio è possibile non universalmente, ma storicamente, in una lingua? L'intuizione linguistica della realtà sarà diversa da comunità a comunità? Oppure è possibile superare la relatività del linguaggio nella sua dimensione intersoggettiva riconducendola alla fin fine all'universalità del linguaggio nella sua dimensione oggettiva? È possibile risolvere la contraddizione che sembra sussistere tra il linguaggio in generale e le sue molteplici forme fenomeniche, le lingue storiche? Il problema si pone anche sul piano della linguistica dove vengono discusse questioni grammaticali o in contesti storici, cioè nel contesto della grammatica di una lingua storica, oppure in un contesto che pone l'accento su ciò che è universalmente valido, cioè nell'ambito della grammatica universale. Le discussioni che nascono dall'assunzione di questi diversi punti di vista sono spesso ingenui; eppure viene alla luce proprio qui un'aporia del linguaggio che giace in profondità e che non investe solo la linguistica, ma costituisce una delle difficoltà principali della filosofia del linguaggio.

2.3.2. L'AUTONOMIA DEL LINGUAGGIO

Occorrerà infine accennare ad un problema ulteriore della filosofia del linguaggio che non gioca un ruolo significativo nel lasso di tempo che prenderemo in considerazione: la questione dell'autonomia del linguaggio. La

questione si pone sia sotto l'aspetto oggettivo sia anche sotto l'aspetto intersoggettivo: il linguaggio è un'attività umana autonoma oppure è riconducibile ad altre attività umane? Se si nega l'autonomia del linguaggio, allora ci si dovrà chiedere a quale attività dovrà essere ricondotto. È un'attività pratica, anzitutto strumentale, oppure un'attività teoretica? E se si vuole concedere al linguaggio un posto fra le attività teoretiche, allora ci si dovrà di nuovo chiedere se appartenga alla poesia oppure alla logica, al pensiero intuitivo oppure al pensiero razionale. Se invece si afferma l'autonomia del linguaggio, allora ci si deve chiedere qual è il suo posto fra le altre attività pratiche e teoretiche dell'uomo.

La filosofia del linguaggio nella tradizione indiana

In una storia della filosofia del linguaggio come questa dovrà essere menzionato, almeno di passaggio, il contributo che a questa disciplina è stato offerto dagli indiani, sebbene la loro riflessione sul linguaggio non abbia quasi avuto influsso sullo sviluppo della tradizione occidentale. A confronto con quest'ultima, la riflessione degli indiani comincia relativamente tardi. Se si prescinde dalle interpretazioni linguistiche contenute nei *Veda*, una raccolta dei più antichi testi sacri, la filosofia del linguaggio ha inizio con il *Mahābhāṣya*, il "grande commento" che Patañjali scrisse intorno al 150 a.C. sull'opera del grammatico Pāṇini (V-IV secolo a.C.)¹. Solo alcuni secoli dopo viene dispiegandosi l'epoca "classica" della filosofia indiana del linguaggio che si muove quasi esclusivamente nell'ambito della teoria grammaticale. Il maggiore esponente fu probabilmente Bhartṛhari, nato intorno al 450 d.C., che a sua volta commentò il grande commento di Patañjali².

Dato che qui non potremo trattare questo tema in modo esteso, dovremo accontentarci di sottolineare che non solo le questioni poste, ma anche le soluzioni indicate nella tradizione indiana e in quella occidentale sono molto simili. Ad esempio anche nella logica indiana viene esaminato il rapporto tra linguaggio e conoscenza. La conoscenza (*jñāna*), viene definita la «causa [finale] di tutte le espressioni linguistiche [*śabda*]». Vengono distinti quattro tipi di conoscenza intesa come acquisizione del nuovo; una di queste è la conoscenza attraverso le parole/il linguaggio (*śabda*), la *anubhava*. Nel cosiddetto sistema *Nyāya-Vaiśeṣika* che Annambhaṭṭa (forse XVII secolo d.C.) ebbe a riassumere più tardi nel suo *Tarkasamgraha* si distingue, come in Aristotele, tra *pada* (cioè voce, significante) e *vākya* (frase, enunciato)³. Il primo

1. D. S. Ruegg, *Contributions à l'histoire de la philosophie linguistique indienne*, de Boccard, Paris 1959, pp. 15-21; G.-J. Pinault, *Patañjali*, in H. Stammerjohann (a cura di), *Lexicon Grammaticorum. Who's Who in the History of World Linguistics*, Niemeyer, Tübingen 1996, pp. 704-6.

2. T. Patnaik, *Śabda. A Study of Bhartṛhari's Philosophy of Language*, Printworld, New Delhi 1994.

3. K. Chakrabarti, *The Nyāya-Vaiśeṣika Theory of Universals*, in "Journal of Indian Philosophy", III, 1975, pp. 363-82.

ha significato (*śakti*) ma non serve come mezzo di conoscenza, dato che al contrario della frase non può essere vero e falso. Anche la discussione sul rapporto intorno al rapporto tra forma segnica (significante) e contenuto del segno (significato) che ha svolto un ruolo così importante nella filosofia del linguaggio occidentale, è già presente nei seguaci di Bhartṛhari⁴.

A differenza di quanto avviene in India, in Europa si sviluppa prima la filosofia del linguaggio (nel senso che abbiamo già indicato nei due precedenti capitoli) e solo dopo la teoria grammaticale. La riflessione sul linguaggio ha inizio con la filosofia. Ma la filosofia del linguaggio come disciplina autonoma nasce molto più tardi. Filosofi importanti come Cartesio oppure Kant non hanno considerato il linguaggio come problema filosofico.

3.1

Indicazioni bibliografiche

Una sintesi sistematica eccellente è quella offerta da Giuseppe Tucci nel capitolo della sua *Storia della filosofia indiana* che è intitolato *La parola*. David Seyfort Ruegg fornisce molte informazioni nelle sue *Contributions à l'histoire de la philosophie linguistique indienne* (una raccolta di singoli saggi che, come il lavoro di Ganeri, contiene un utile registro dei termini tecnici del sanscrito). P. Ch. Chakravarti espone da un punto di vista indiano la teoria grammaticale del sanscrito e le speculazioni che ne nascono nei teorici successivi⁵.

Le esposizioni moderne sono state scritte spesso da indiani molto influenzati dalle teorie linguistiche occidentali, soprattutto anglosassoni, e che perciò non possono essere considerati del tutto affidabili. Il saggio di Bimal K. Matital compreso nel manuale di filosofia del linguaggio offre un primo orientamento⁶. Il lavoro di Tandra Patnaik sulla filosofia del linguaggio di Bhartṛhari offre spaccati della preistoria e mostra paralleli con la moderna linguistica occidentale. Il tema dell'opera *Semantic Powers* di Jonardon Ganeri è costituito dal ruolo del significato linguistico come mezzo di conoscenza nei filosofi del linguaggio indiani.

4. Cfr. Ruegg, *Contributions à l'histoire*, cit., p. 10.

5. G. Tucci, *Storia della filosofia indiana*, Laterza, Roma-Bari 1981; Ruegg, *Contributions à l'histoire*, cit.; P. C. Chakravarti, *The Philosophy of Sanskrit Grammar*, University of Calcutta, Calcutta 1930; Id., *The Linguistic Speculations of the Hindus*, University of Calcutta, Calcutta 1933.

6. B. K. Matital, *Indian Philosophy of Language*, in M. Dascal et al. (a cura di), *Sprachphilosophie. Ein internationales Handbuch zeitgenössischer Forschung*, 2 voll., De Gruyter, Berlin-New York 1992-96, vol. 1, pp. 75-94; Patnaik, *Śabda*, cit.; J. Ganeri, *Semantic Powers. Meaning and the Means of Knowing in Classical Indian Philosophy*, Clarendon Press, Oxford 1999.

Eraclito

Il primo importante filosofo che ha contribuito non solo a fondare la tradizione della filosofia occidentale, ma soprattutto a inaugurare, attraverso la sua scuola, la riflessione sul linguaggio è stato Eraclito di Efeso (550-480 a.C. circa). Dagli scritti di Diogene Laerzio si può inferire che, intorno al 500 a.C., Eraclito entrò in contatto con il re persiano Dario I (550-486 a.C.). Apparteneva infatti al patriziato della città di Efeso, in Asia Minore. Secondo gli storici antichi gli fu dato il soprannome l'“oscuro”, *ho skoteinós*, perché si esprimeva intenzionalmente in modo nascosto onde evitare che la sua dottrina fosse comunicata ai plebei del *dêmos*, incapaci di giudicare. Ma come vedremo, sussistono in realtà altri motivi per questo soprannome; in ogni caso Eraclito ha esercitato un grande influsso su pensatori ai quali a loro volta si confà la fama della oscurità, ad esempio Hölderlin e Heidegger. Per Martin Heidegger, in realtà, Eraclito costituisce il punto di partenza della sua filosofia e in tal senso i suoi due saggi non possono essere considerati “letteratura secondaria” in senso usuale (cfr. PAR. 4.3).

4.1

La filosofia del linguaggio di Eraclito

Sebbene fosse soprannominato l'“oscuro”, il modo di esprimersi di Eraclito non è forse così oscuro come in genere si sostiene. Per un verso dei suoi scritti sono stati conservati solo dei frammenti, per l'altro Eraclito è stato reinterpretato (o mal interpretato) dai suoi allievi per cui oggi gli vengono attribuite dottrine che, a ben guardare, non gli appartengono. Non sorprende dunque che quel po' che di lui che è stato tramandato non sia immediatamente comprensibile.

Il testo più importante di Eraclito, di cui disponiamo, è un breve frammento tramandato nell'*Adversus Mathematicos* VII, 132 di Sesto Empirico (II secolo d.C.). Da quando Hermann Diels ha curato l'edizione dei cosiddetti *Fragmente der Vorsokratiker* (*Frammenti dei presocratici*), rendendoli co-

sì accessibili ad una ricerca sistematica, si è soliti seguire l'ordinamento dei testi proposto in questa edizione. Il frammento B1 di Eraclito si trovava all'inizio dello scritto *Sulla natura (Peri phýseos)*. È presumibile che prima ci fosse un altro capoverso, dato che il frammento inizia con la particella *δέ* che di frequente ha un valore lievemente avversativo rispetto al testo che precede e vuol dire "invece", "d'altronde". Il testo dunque recita:

Di questo *lógos* che è sempre gli uomini non hanno intelligenza, sia prima di averlo ascoltato, sia subito dopo averlo ascoltato; benché infatti tutte le cose accadano secondo questo *lógos*, essi assomigliano a persone inesperte, pur provandosi in parole e opere tali quali sono quelle che io spiego, distinguendo secondo natura ciascuna cosa e dicendo com'è. Ma agli altri uomini rimane celato ciò che fanno da svegli, allo stesso modo che non sono coscienti di ciò che fanno dormendo¹.

L'espressione decisiva per l'intelligenza del testo è la parola *lógos* che qui non è stato tradotto, perché il significato, in questo frammento, deve essere discusso in modo approfondito. Quando affronteremo le difficoltà ermeneutiche più rilevanti discuteremo anche le proposte e le controproposte dei diversi interpreti.

4.1.1. IL FRAMMENTO B1: IL CONCETTO DI LÓGOS E LE DIFFICOLTÀ ERMENEUTICHE PIÙ RILEVANTI

1. Con l'espressione *lógos* non si deve intendere solo la dottrina di Eraclito. Sarebbe del tutto inusuale che della sua dottrina, che ritiene vera, un filosofo dica all'inizio che nessuno potrebbe intenderla. La determinazione avverbiale *aeí*, che vuol dire "costantemente", "eternamente" deve essere riferita a *eóntos*, non ad *axýnetoi ghírontai*; quindi vuol dire «il *lógos* è eterno e costante», e non già «gli uomini non ne acquisiranno intelligenza per tutta l'eternità». Ma d'altra parte deve essere relativizzata la tesi di Pagliaro secondo il quale il *lógos* potrebbe essere solo la legge obiettiva del mondo, e non la dottrina di Eraclito². Qui bisogna concordare con Hoffmann quando nel suo famoso saggio *Die Sprache und die archaische Logik (Il linguaggio e la logica arcaica)* sostiene che non è possibile neppure porre la rigorosa alternativa tra la "dottrina di Eraclito" e la "legge obiettiva del mondo", dato che entrambe le interpretazioni non sono che aspetti diversi di uno stesso fenomeno³. Per

1. Eraclito, B1.

2. Così, osserva Pagliaro, «è assolutamente da escludere che il *lógos* possa essere anche il senso del libro *Peri phýseos*». Cfr. A. Pagliaro, *Saggi di critica semantica* [1953], D'Anna, Messina-Firenze 1961, p. 137.

3. E. Hoffmann, *Il linguaggio e la logica arcaica*, trad. it. di L. Guidetti, Spazio libri, Ferrara 1991, pp. 53-9 (trad. modificata dalla curatrice, d'ora in poi N.d.C.).

Eraclito la sua dottrina coincide con la “legge del mondo”; il *lógos* di cui parla è al contempo il *lógos* oggettivo e come tale eterno. In tal senso è il *lógos* stesso a parlare – come suggerisce Heidegger nella sua interpretazione del frammento B50⁴.

2. Si deve concordare con Pagliaro quando afferma che *peirómenoi* va interpretato non – come molti traduttori propongono – nel senso di «mentre sperimentano», bensì nel senso di «sperimentano prendendo parte alle stesse parole e alle stesse cose». Nel testo le espressioni greche *apeírosin eoi kasi* e *peirómenoi* vengono contrapposte in uno *schêma*, in una figura retorica. Il che, in connessione con il presente, suggerisce l’interpretazione che «pur sperando gli uomini restano inesperti»⁵.

3. *Érga* non va inteso nel senso di “azioni, opere (degli uomini)”, bensì in quello di “fatti, stati di cose”. Con ciò si possono intendere tra l’altro anche azioni, fatti non linguistici a cui il *lógos* può riferirsi. Si tratta della realtà nella sua fatticità, in contrasto con ciò che è apparente e immaginario.

4. Con *épea* vanno intese non le parole singole isolate, bensì le parole legate, le enunciazioni linguistiche (gli “atti linguistici”, come oggi si direbbe). Con *épos* si deve dunque intendere “parola”, quando ad esempio si dice «prendere qualcuno in parola».

Ricapitoliamo quel che viene detto sul *lógos* nel frammento di Eraclito B1. Anzitutto il *lógos* è eterno (costante, sempre già presente); in secondo luogo è udibile; in terzo luogo deve essere percepibile anche con altri sensi (non solo con l’udito), altrimenti non potrebbe essere mosso agli uomini il rimprovero di non comprenderlo né prima né dopo averlo udito; infine gli uomini, avendolo esperito, sia in forma linguistica sia in forma extralinguistica, agiscono in base a questo *lógos*.

Che cosa significa dunque *lógos*? Hoffmann e Pagliaro sono concordi in un punto: il *lógos* è inteso come il processo espositivo che si manifesta come discorso. In quanto è pensiero articolato nelle parole, il *lógos* è il momento soggettivo della realtà stessa. Il *lógos* è anzi la realtà – realtà pensata e articolata dagli uomini. Che per Eraclito proprio il momento soggettivo sia il momento decisivo emerge con chiarezza nel frammento B101 dove il filosofo dice: «ho indagato me stesso».

Si può giustamente ipotizzare che il punto di avvio di questa indagine di sé sia stata la struttura del linguaggio (ovvero del pensiero articolato e proferito), proprio perché il *lógos* per Eraclito resta – anche etimologicamente (derivando da *légo*) – nell’ambito di ciò che è linguistico. La necessità che venga udito è d’altronde la prova della linguisticità del *lógos*. Si de-

4. M. Heidegger, *Logos*, in Id., *Saggi e discorsi*, a cura di G. Vattimo, Mursia, Milano 2007, pp. 141-7, p. 141.

5. Pagliaro, *Saggi di critica semantica*, cit., p. 141.

ve dunque dare ragione a Hoffmann quando sostiene che come frase il *lógos* è per Eraclito qualcosa di proferito e udito e perciò è il rispecchiamento dell'ordine del mondo, dato che anche la frase, come la realtà, è movimento e divenire. Il *lógos* è sintesi di soggetto e predicato, dato che la frase può portare ad espressione proprio l'unità dei contrari. Sotto questo aspetto il *lógos* dice l'unità dei contrari che costituisce la realtà:

Dato che il *lógos* riesce a sollevarsi al di sopra dei singoli vocaboli (*épea*) [...] e a usare la contraddittorietà dei singoli vocaboli per metterne in luce l'opposto (ad esempio per il vocabolo "vita" il suo l'opposto "morte"), guadagnando da questa contraddittorietà l'unità e l'identità del senso ("vita e morte sono la stessa cosa"), sia il discorso sia la legge del mondo possono portare lo stesso nome: *lógos*⁶.

L'identificazione che Hoffmann propone tra *lógos* e discorso, in particolare frase, è però accettabile solo entro certi limiti. Proprio qui deve essere presa in considerazione quella "logica arcaica" che, per un'identificazione che compie, non ne esclude necessariamente altre. L'identificazione del *lógos* con la frase non significa che non possa essere al contempo identificato anche con qualcos'altro. Il *lógos* è eterno, già sempre presente – il che difficilmente può valere per il discorso o per la frase. Come abbiamo visto, deve essere possibile conoscerlo, prima che venga detto, altrimenti non avrebbe senso il rimprovero contenuto nel primo verso del frammento B1. Si può esperire anche il *lógos* non detto; il che vuol dire che deve essere già dato, cioè nei fatti stessi. Il *lógos* è la legge della realtà e al contempo la sua espressione linguistica: la stessa *ratio*, la stessa norma, lo stesso principio ordinatore, scorto nella realtà, viene individuato da Eraclito anche nell'articolazione linguistica della realtà, nel discorso, e perciò *lógos* può significare al contempo sia discorso sia legge universale del mondo.

Hoffmann sviluppa la sua interpretazione, su cui dovremo ritornare, guardando alla opposizione tra *lógos* e *épos*:

È indubbio che il *lógos* significhi la legge del mondo; ma in Eraclito la legge del mondo ha anche altri nomi: Dike, *nómos*, saggezza, ragione, necessità, destino, l'uno, il comune; il *lógos* è anche identico al fuoco, anzi al cosmo stesso [seguono rinvii a diversi frammenti]. Ciascuno di questi nomi è giusto e nessuno è giusto [...]. Caratteristica essenziale del *lógos* (dunque del "discorso") è di non essere esaurito nel suo contenuto da un semplice *épos*, da un vocabolo, e neppure da molti⁷.

Hoffmann contrappone da un canto il *lógos*, "frase", "discorso", dall'altro *épos*, "vocabolo". Ma questa interpretazione non è accettabile per diversi motivi.

6. Hoffmann, *Il linguaggio e la logica*, cit., p. 56 (trad. modificata, N.d.C.).

7. Ivi, pp. 53-4 (trad. modificata, N.d.C.).

4.1.1.1. DIFFICOLTÀ NELL'INTERPRETAZIONE DI HOFFMANN

Contro l'interpretazione di Hoffmann si possono addurre almeno quattro argomenti; due sono di natura storica, mentre gli altri due si riferiscono al testo.

1. Già Pagliaro ha indicato una difficoltà storico-linguistica: il concetto di "parola" assunta come elemento della frase compare molto più tardi. Perciò *épos* va interpretato nel senso di discorso, enunciato linguistico; corrisponderebbe dunque al francese *parole*. Ma l'interpretazione di Hoffmann si basa sul significato di "vocabolo".

2. L'interpretazione di Hoffmann è però problematica anche sotto un profilo storico-filosofico. A proposito degli *épea* Hoffmann osserva:

Questa inadeguatezza dei singoli vocaboli rispetto al compito ad essi assegnato dalla moltitudine, ma che per Eraclito erroneo, di essere una denominazione esauriente e una designazione univoca di un oggetto, è la loro *phýsis* che secondo Eraclito si specchia evidentemente nella plurivocità di molte parole⁸.

Senonché una tale critica alle parole non fu mai esercitata né da Eraclito né dalla sua scuola che anzi sostennero la tesi della "giustizia dei nomi"; i nomi sono per Eraclito sempre "per natura".

3. A ben guardare Eraclito non afferma che gli *épea*, le parole, sono contraddittorie o inadeguate; semmai dice il contrario, e cioè che sono motivate. Il che vale altresì per il *lógos*, che potrebbe essere chiamato anche ragione, saggezza, l'uno, ecc. L'unico testo di Eraclito (citato anche da Hoffmann) in cui compaia una contraddizione non riguarda il rapporto tra *lógos* ed *épos*, bensì il rapporto tra *érgon* e *ónoma*. "Nome" identifica semplicemente *ónoma* ed *épos*. Il frammento in cui compare una contraddizione tra *érgon* e *ónoma* è il frammento B48:

Il nome dell'arco (*biós*) è vita (*bíos*), ma il suo effetto è morte.

Il nome non è l'*épos*, il dire, bensì è la parola intesa come designazione; la parola materiale come designazione può essere inadeguata, errata, per Eraclito, ma non può essere errato l'*épos*, il dire.

4. Infine, se l'uomo esperisce il *lógos* come *épea* ed *érga*, non è possibile che gli *épea*, che contengono il *lógos*, siano contraddittori.

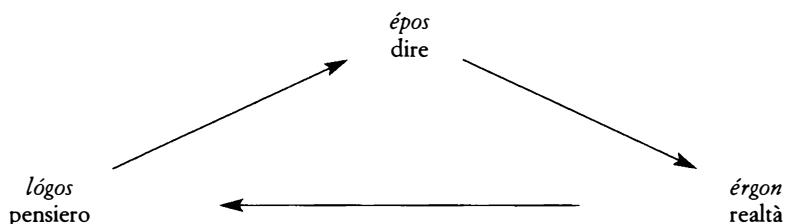
4.1.1.2. LA CONTROPROPOSTA DI PAGLIARO

Sarà dunque opportuno ripercorrere l'interpretazione di Pagliaro che propone di vedere negli *épea* e negli *érga* due differenti aspetti di un processo unitario, ossia dello sviluppo parallelo del *lógos*. Vengono così distinti tre piani:

8. Ivi, p. 55 (trad. modificata, N.d.C.).

- a) *érgon*, il piano ontologico, il dispiegamento del reale;
 b) *épos*, il piano linguistico, l'espressione linguistica del dispiegamento del reale;
 c) *lógos*, la sintesi di entrambi i piani, il dispiegamento del reale nella sua espressione e l'articolazione di ciò che è il processo reale nella misura in cui questo processo è conosciuto e proferito.

Dunque *érgon* ed *épos* sono le due forme fenomeniche del *lógos* che perciò non si manifesta soltanto linguisticamente⁹. Dato però che il *lógos* significa al contempo anche pensiero, ragione, si possono qui ipotizzare, attraverso una distinzione che Eraclito non introduce, tre piani: il piano della realtà, il piano del pensiero e il piano del dire:



Il *lógos* è la legge unitaria che dà luogo a questi tre piani, è l'ordine interno a tutti e tre i piani. Per Eraclito e per la sua scuola l'uomo pensa ciò che è e dice ciò che pensa. E nella misura in cui il dire si riferisce agli *érge*, secondo Eraclito e la sua scuola si pensa quel che si dice e si dice quel che si pensa; inoltre il dire ritorna alla realtà nella misura in cui si riferisce agli *érge* e ciò avviene grazie allo stesso *lógos* che unifica i tre momenti. Secondo la cosiddetta logica arcaica i tre piani in Eraclito non sono differenziati. Per Eraclito si tratta di sottolineare l'unità dei tre piani, non la loro differenziazione. È possibile che abbia pensato questi tre piani come qualcosa di unitario materialmente. Secondo una tradizione, il *lógos* per lui è una sorta di alito che circola nella realtà delle cose, le ordina e plasma, comparando poi nella testa degli uomini e nella bocca dei parlanti e garantendo così lo stesso ordine nella realtà nel pensiero e nel linguaggio¹⁰.

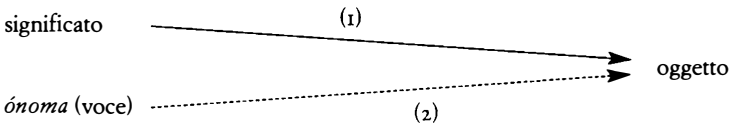
4.1.2. IL RAPPORTO NOME-OGGETTO

I piani ontologico, logico e linguistico costituiscono per Eraclito una unità. Si comprende quindi una peculiarità della sua dottrina, tramandata dalla sua scuola: per Eraclito non è possibile dire ciò che non è, ossia non è possibile

9. Cfr. Pagliaro, *Saggi di critica semantica*, cit., pp. 142-3.

10. G. W. F. Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia*, 3 voll., trad. it. di E. Codignola e G. Sanna, La Nuova Italia, Firenze 1998, vol. I, p. 322.

dire il falso, in quanto non esiste. Quando si parla, si dice sempre ciò che è, anche se gli uomini non lo comprendono. L'eracliteo Cratilo osserva a questo proposito nell'omonimo dialogo di Platone: «E difatti, o Socrate, se uno dice quello che dice, come può non dire quello che è?» (429d). Socrate aveva osservato poco prima che secondo alcuni non si può dire il falso. Sulla base dunque di queste testimonianze si può ricostruire la tesi di Eraclito per il quale ciò che è detto corrisponde al vero e il vero corrisponde al reale. Perciò non possono esserci nomi falsi: un nome, come ad esempio *tavolo*, o designa il tavolo, e dunque in tal senso è vero, oppure non lo designa, e in questo senso non è il suo nome o comunque è un nome falso. Come risulta da questo schema ciò non esclude che vengano usati nomi non giusti:



In questo rapporto tutti i nomi sono giusti e veri per quel che riguarda la relazione (1). Per contro, falso, o logicamente incongruente, può essere il rapporto tra il nome e l'oggetto designato (relazione 2) anche laddove questo nome viene usato abitualmente in modo "non conveniente". Così, nel dialogo platonico, Cratilo concede senza riserve che "Ermogene" sia un nome giusto, quando però venga attribuito correttamente. Questa "verità" del nome viene dunque accettata da Cratilo, che tuttavia nega che "Ermogene" sia il nome giusto in senso ontologico per Ermogene. Infatti Ermogene non appartiene alla dinastia di *Hermes*, come indica l'etimologia, e in tal senso non merita il nome di "Ermogene" che per natura dovrebbe invece convenire a un altro.

4.1.3. IL PROBLEMA DELLA "GIUSTEZZA DEI NOMI"

A ben guardare non è Eraclito ad aver posto la questione ontologica della giustezza dei nomi. Come abbiamo visto, tale questione ha un'eco ad esempio nel frammento sull'arco. La soluzione che ne viene data è però negativa. Nonostante la somiglianza tra *biós* "arco" e *bíos* "vita", l'effetto dell'arco, *érgon*, è la morte. Con ciò non viene però toccata la verità logico-linguistica della parola. Si può dunque ipotizzare che Eraclito abbia negato una congruenza naturale, causale, tra parola e oggetto designato. Diverso è il pensiero dei suoi allievi che pongono proprio la questione del rapporto tra nomi e oggetto e cercano la verità dell'oggetto nel nome attraverso l'indagine etimologica che deve risalire infatti all'*étymon*, cioè alla verità compresa nei nomi.

4.2

Linguaggio e conoscenza. Tra Eraclito e Parmenide

Eraclito e Parmenide sollevano dunque la questione del valore gnoseologico del linguaggio. Tale questione, il rapporto tra linguaggio e conoscenza, o tra essere, pensiero e linguaggio resterà la più importante e determinerà lo sviluppo successivo della filosofia del linguaggio nell'età moderna almeno fino a Hegel.

4.3

Indicazioni bibliografiche

L'edizione dei frammenti dei presocratici, curata da Diels e Kranz, costituisce la fonte primaria più importante.

Per quel che riguarda l'interpretazione dei testi, vale sempre ancora la pena consultare le pagine che Hegel ha dedicato a Eraclito nelle sue *Lezioni sulla storia della filosofia*; l'interpretazione di Hegel è impressionante soprattutto se si considera che non disponeva ancora di tutti i frammenti¹¹. Si è già parlato delle interpretazioni di Hoffmann e di Pagliaro. I due scritti di Martin Heidegger su altrettanti frammenti di Eraclito, *Logos (Eraclito, frammento 59)* e *Aletheia (Eraclito, frammento 16)*, che sono contenuti nel volume *Saggi e discorsi*, non possono essere considerati una interpretazione nel senso usuale della parola¹².

Negli ultimi anni sono stati pubblicati molti saggi su Eraclito. Anzitutto si devono ricordare due studi: il saggio *Heraklit und die Sprache* di Donatella Di Cesare e il capitolo su Eraclito contenuto nella *Geschichte der Sprachphilosophie* di Hennigfeld¹³. La miscellanea curata da Hans-Georg Gadamer contiene studi che delineano alcuni concetti centrali dei presocratici e forniscono perciò un contributo anche per la filosofia del linguaggio.

11. Ivi, pp. 306-28.

12. Cfr. Heidegger, *Logos*, cit.; Id., *Aletheia*, in Id., *Saggi e discorsi*, cit., pp. 176-92.

13. Cfr. D. Di Cesare, *Heraklit und die Sprache*, in B. Mojsisch (a cura di), *Sprachphilosophie in Antike und Mittelalter: Bochumer Kolloquium, 2-4. Juni 1982*, Grüner, Amsterdam 1986, pp. 1-16.

Platone

Platone nacque ad Atene nel 428/427 a.C., nel pieno della guerra del Peloponneso. Sia il padre che la madre appartenevano all'aristocrazia ateniese. Platone sembrava predestinato ad una carriera politica; ma già da giovane cominciò a dedicarsi alla filosofia. Secondo la testimonianza di Aristotele fu l'eracliteo Cratilo il suo primo maestro; certo è comunque che Platone, che proveniva da un ceto nobile, da giovane fece la conoscenza di Socrate, un originale di condizioni modeste, che nelle strade di Atene coinvolgeva i passanti in dispute complicate. E Platone fu suo allievo fin quando Socrate, davanti ad una autorità solo debolmente legittimata, sulla base di accuse discutibili – dopo la guerra perduta volgeva infatti già alla fine la breve fase della dittatura – fu condannato a bere l'ormai proverbiale bicchiere di cicuta.

Il nome di Platone è connesso soprattutto con la dottrina delle idee e con la filosofia politica, che risalgono alla sua età matura. Anche il dialogo *Cratilo*, che prenderemo qui di seguito in esame, fa parte del periodo centrale della produzione di Platone; si presume che sia stato scritto dopo il *Gorgia* e prima del *Parmenide*, del *Teeteto* e del *Sofista*. Sono opere tarde anche la *Settima lettera* (l'unica autentica fra le tredici lettere attribuite a Platone) così come il dialogo *Sofista*, di cui si farà cenno nelle ultime pagine, dopo l'esame del *Cratilo*. Platone morì nel 348/347 nella sua città natale.

Mentre il suo maestro Socrate aveva lasciato solo di rado Atene, Platone fece molti viaggi che lo portarono nelle colonie greche dell'Italia meridionale e in Sicilia. Dopo il ritorno dal suo primo viaggio a Siracusa, fondò una scuola filosofica che fu chiamata Accademia, perché era poco distante dai giardini dedicati all'eroe Academo, nei pressi di Atene, e, restando un modello per tutte le accademie successive, fu chiusa solo nel 529 d.C. dall'imperatore Giustiniano. Dato che la dottrina del suo fondatore fu a lungo tenuta in grande considerazione, gli scritti di Platone sono stati conservati quasi interamente – il che nell'antichità è accaduto di rado. Sulla dottrina di Platone disponiamo inoltre di numerose fonti ulteriori provenienti dalla cerchia dell'Accademia, come ad esempio gli scritti del neoplatonico

co Proclo che guidò l'Accademia nel V secolo d.C. per quasi quarantacinque anni.

Pur avendo vissuto in un'epoca già fortemente segnata dalla scrittura, Platone sembrò mantenere un certo legame con i tempi antichi in cui, non essendoci scrittura, solo la memoria, sostenuta da una elaborata mnemotecnica, assicurava la trasmissione della cultura; erano i tempi in cui il pensiero filosofico e scientifico non si era ancora irrigidito nei testi scritti, indifesi ed esposti a numerosi equivoci. Le osservazioni critiche di Platone sulla scrittura, non da ultimo il breve *excursus* contenuto nella *Settima lettera*, hanno spinto molti filosofi e storici della filosofia a ritenere che ci dovesse essere una "dottrina non scritta" di Platone, una sorta di testamento da ricostruire.

Sebbene qui vengano considerate solo le questioni filosofico-linguistiche delineate negli scritti di Platone, non si può fare a meno di sottolineare un aspetto positivo della supposta o effettiva scempi di Platone verso la scrittura – un aspetto che è rilevante per la comprensione delle pagine successive. Una gran parte degli scritti di Platone si presenta in una forma che contrasta con l'idea che oggi di solito abbiamo di un saggio scientifico. Si tratta infatti di dialoghi nei quali il processo che fa emergere la verità viene ricostruito plasticamente attraverso un vivace dialogo che ha talvolta il carattere della disputa. Lo stile sembra spesso risentire della lingua orale; Schleiermacher è stato uno dei primi a cercare di imitare questo stile in tedesco. I protagonisti del dialogo fanno osservazioni al margine che, pur non essendo direttamente pertinenti, aiutano però il lettore a farsi un quadro della situazione. Di rado in questi dialoghi vengono date risposte univoche alle domande sollevate ed è spesso difficile capire a quale delle tesi presentate l'autore dia la sua preferenza. Dobbiamo nondimeno supporre che in molti casi (sebbene non in tutti) Platone abbia messo in bocca a Socrate le sue idee.

Il modo in cui Platone tratta il problema del linguaggio rappresenta il secondo importante momento nella storia della filosofia – un momento critico, negativo. Attraverso Platone vengono criticate le questioni filosofico-linguistiche poste sino ad allora. Già con i sofisti, ma al più tardi con Socrate, il filosofo cessa di essere "filosofo" in senso etimologico, cioè un profeta amante della saggezza. La filosofia non è più l'annuncio della visione di un singolo, essendosi piuttosto sottomessa a regole metodiche. Le domande poste vengono prese seriamente e non servono più, come le cosiddette domande retoriche, a rivelare una risposta che si annuncia come soluzione definitiva.

Per comprendere non solo le questioni che Platone solleva, ma soprattutto il modo in cui discute il problema del linguaggio, occorrerebbe conoscere il contesto storico, che però non è facile da ricostruire e, almeno in parte, deve essere desunto dai testi. Le testimonianze sull'ambiente storico-culturale sono incerte e frammentarie.

5.1

Linguaggio e conoscenza

Prima di esaminare dunque gli scritti di Platone, occorrerà anzitutto delineare questo contesto storico, perché è la condizione per una più precisa comprensione dei dialoghi, in particolare del *Cratilo*. Come per Eraclito e per altri presocratici, anche per Platone e per i suoi successori si pone la questione del valore conoscitivo del linguaggio. Tale questione va esaminata sotto tre aspetti.

5.1.1. LE FORME FENOMENICHE DEL "LINGUAGGIO"

a) *Il linguaggio in generale*. È il fenomeno complessivo del linguaggio, e cioè il linguaggio come forma fenomenica dell'universo che viene messa a confronto con altre forme fenomeniche, per un verso con il pensare, per l'altro con gli oggetti, con la cosiddetta "realtà extralinguistica". Si profila allora qui una alternativa: se viene affermata l'isomorfia fra le strutture di linguaggio, pensiero e realtà, allora può essere attribuita "verità" al linguaggio; se invece si mette in dubbio che linguaggio, pensiero e realtà abbiano una struttura analoga, allora deve essere negata la "verità" al linguaggio. In tal caso il linguaggio non può essere la via della conoscenza.

b) *Il linguaggio come frase*. Il confronto è tra la frase e lo stato di cose a cui si riferisce; se in entrambi viene riconosciuta una struttura analoga, allora il linguaggio che si manifesta in forma di frase è "vero"; se viene negata l' analogia, allora è "falso".

c) *Il linguaggio come parola*. La questione è qui la corrispondenza della parola all'oggetto ovvero alla classe di oggetti, che designa. Che cosa si debba intendere con "corrispondere" verrà chiarito più avanti (cfr. PAR. 5,2).

In Eraclito il problema del rapporto tra linguaggio e conoscenza viene trattato sul piano del *linguaggio in generale*. Come abbiamo visto (cfr. PAR. 4.1.1.2), Eraclito afferma che le strutture del linguaggio sono analoghe a quelle del pensiero e della realtà. Ciò viene assicurato dal *lógos* unitario che inerisce alle tre forme fenomeniche dell'universo nelle quali l'unità dei contrari viene garantita dal movimento e dal divenire. Il *linguaggio come frase* viene tematizzato solo indirettamente; la frase è per Eraclito piuttosto un simbolo che una rappresentazione di un fatto. Si tratta di una analogia, di una somiglianza, non di "verità" o "falsità". Sarà più tardi Aristotele a distinguere tale questione dalle altre: "verità" e "falsità" saranno trattate come prerogative del *lógos apophantikós*, non delle parole o del linguaggio in generale. Per quel che riguarda il *linguaggio come*

parola, il problema non viene posto da Eraclito che solo di passaggio ammette – come possiamo desumere anche dal *Cratilo* di Platone – che un *ónoma* può essere usato in modo inadeguato (cfr. PAR. 4.1.2). Solo più tardi i suoi allievi, gli eraclitei, e i loro oppositori, solleveranno questa domanda; a tal fine però le parole dovranno essere analizzate in componenti elementari (cfr. PAR. 5.2.2).

5.2

Il rapporto tra “parola” e “oggetto”

In Eraclito la questione del valore conoscitivo del linguaggio non viene ancora distinta nei suoi tre aspetti. Benché si concentri sul linguaggio in generale, non si può escludere che Eraclito intenda anche gli altri aspetti. In seguito, quanto più emergeranno le distinzioni, tanto più la discussione si concentrerà sul rapporto tra parola e oggetto. Anche qui si possono indicare tre diverse prospettive a seconda dell’interesse conoscitivo.

5.2.1. IL RAPPORTO TRA PAROLA E OGGETTO
SOTTO IL PROFILO ONTOLOGICO

Che cosa si intende quando ci si interroga sul rapporto tra parola e oggetto designato? La questione può essere intesa in un senso *ontologico*: una parola corrisponde effettivamente all’essere dell’oggetto che denomina? Che la risposta sia positiva o negativa, il senso della domanda non muta.

La questione può essere inoltre posta in un senso *logico-funzionale*: qual è il fine del nome? Per qual via il suono articolato diviene un nome? Quale rapporto sussiste tra l’oggetto designato dal nome e ciò che su di esso viene affermato?

Infine la questione può guardare all’origine dei nomi ed essere dunque interpretata in senso *glottogonico*: perché sono stati dati tali nomi per questi oggetti? Qual è l’origine delle parole e del linguaggio?

Anche qui, come nel caso della relazione tra linguaggio e conoscenza, non vengono ben distinte le diverse possibilità di interpretare la questione. Questo vale per la filosofia preplatonica (“presocratica”), come per l’epoca di Platone. L’aspetto della questione che più interessa è quello ontologico. Sebbene Platone rinvii più volte all’aspetto *logico-funzionale*, sarà Aristotele il primo a farlo emergere con chiarezza. L’aspetto *glottogonico* dominerà infine la discussione in tutta la filosofia post-aristotelica e, con formulazioni analoghe, si ripresenterà nella filosofia del linguaggio fino a Leibniz.

5.2.2. IL RAPPORTO TRA PAROLA E OGGETTO
SOTTO IL PROFILO SEGNICO

La questione del rapporto tra parola e oggetto può inoltre venire discussa in un senso che, pur essendo strettamente connesso con gli aspetti già considerati, sposta l'attenzione sul segno. Ci si chiede allora se il rapporto tra parola e oggetto vada considerato come un rapporto "naturale" (necessario, motivato), oppure non necessario (per natura). Ne risultano due possibili soluzioni che torneranno a riproporsi nella storia della filosofia del linguaggio. I termini in cui il problema è formulato appaiono simili; ma a ben guardare il loro significato è diverso; perciò vanno distinte tre fasi nello sviluppo della terminologia.

Rapporto	"necessario"	"non necessario"
1. Fase	<i>phýsei</i>	<i>nómoi, éthēi, homologhía, xynthékei</i>
2. Fase	<i>phýsei</i>	<i>katà synthéken</i>
3. Fase	<i>phýsei</i>	<i>thései</i>

La prima coppia concettuale (con le sue varianti sul versante del non necessario) compare prima di Platone, che la discute nel *Cratilo*. La seconda coppia concettuale viene elaborata da Aristotele, che la connette però con una problematica del tutto diversa da quella originaria – il che non sempre è stato visto con chiarezza dai commentatori successivi¹. La terza coppia concettuale caratterizza la filosofia post-aristotelica, anche se è possibile che l'espressione *thései* sia stata già usata prima da Democrito (seconda metà del V secolo a.C.)².

Molte opere dedicate alla storia della linguistica (al contrario di quelle dedicate alla storia della filosofia del linguaggio) danno l'errata impressione che l'opposizione tra la tesi naturalistica e la tesi convenzionalistica, malgrado i termini diversi in cui affiora, sia una dicotomia unitaria che con continuità va dall'antichità al Rinascimento. Ma a ben guardare espressioni come *nómoi, katà sunthéken* e *thései* non vengono usate con lo stesso significato e perciò anche *phýsei* cambia a seconda dell'opposizione concettuale in cui compare.

Questa opposizione si incentra inizialmente sulla *orthótes tôn onomáton*, ossia sulla "giustezza dei nomi". Sussiste una corrispondenza naturalmente

1. Cfr. E. Coseriu, *L'arbitraire du signe. Zur Spätgeschichte eines aristotelischen Begriffs*, in "Archiv für das Studium der neueren Sprachen und Literaturen", 204, 1967, pp. 81-112, pp. 90-1; E. Coseriu-B. K. Matilal, *Der φύσει-θέσει Streit. Are Words and Things Connected by Nature or by Convention?*, in M. Dascal et al. (a cura di), *Sprachphilosophie. Ein internationales Handbuch zeitgenössischer Forschung*, 2 voll., De Gruyter, Berlin-New York 1992-96, vol. II, pp. 880-900. Cfr. anche PARR. 6.2.3 e 6.3.8.5.

2. Cfr. PAR. 5.3.

motivata tra il nome e l'oggetto designato? È nella natura dell'oggetto che il nome debba essere così e non altrimenti? Coloro che sostengono la tesi secondo cui i nomi sono *phýsei* danno una risposta positiva, coloro che sostengono la tesi per cui i nomi sono *nómoi* danno invece una risposta negativa.

L'alternativa si volge più tardi in un rifiuto della tesi naturalistica: non è più l'alternativa tra *phýsei* o *nómoi*, ma l'affermazione che i nomi sono per tradizione, *katà sunthéken*, non per natura, non *phýsei*. Si tratta dell'aspetto intenzionale-funzionale del segno, cioè della tesi secondo cui può essere nome di un oggetto solo ciò che è stato "pensato" come nome, indipendentemente dal fatto che questo nome "convenga" o no all'oggetto designato.

Infine, nella sua terza versione, l'alternativa acquista una valenza glot-tonica, guarda cioè alla origine dei nomi e, più tardi, al sorgere delle lingue storiche. I sostenitori della tesi convenzionalistica possono allora affermare che i nomi sono *théseis*, sono dunque stati stabiliti diversamente presso i diversi popoli.

5.2.2.1. IL SIGNIFICATO DI PHÝSEI

L'espressione *phýsei*, presa alla lettera, ha sempre lo stesso significato e vuol dire "per natura", "necessario per natura"; assume tuttavia accezioni differenti a seconda dei contesti in cui compare. Nell'ambito della discussione sulla "giustizia dei nomi" viene riferita agli oggetti e alla loro *phýsis*. Chi afferma che i nomi sono necessari per natura, cerca nell'oggetto la causa efficiente (*causa efficiens*) del nome.

L'espressione *phýsei* potrebbe tuttavia essere riferita anche ai nomi (parole) e al linguaggio. Già in Platone e in Aristotele sono presenti spunti in tal senso, che non vengono però sviluppati; perciò non è chiaro che cosa in tale contesto si debba intendere con "natura" (essenza) della parola (o del linguaggio).

Infine *phýsei* può riferirsi all'essenza dell'uomo, del parlante. Ma così la discussione viene spostata su un piano diverso, dato che si tratta della opposizione tra *phýsis* e *téchne* (*natura* e *ars*). Se questa opposizione non viene riferita alla facoltà del linguaggio, ma alla lingua, la concezione naturalistica – come ad esempio in Epicuro – servirà per spiegare le differenze tra le diverse lingue; allora i nomi non corrispondono agli oggetti designati, ma ai parlanti che li usano.

5.2.2.2. DAI NOMI "GIUSTI" AI "PRIMI" NOMI

Ma ritorniamo al primo significato di *phýsei* che abbiamo qui delineato. Se viene affermata la concezione naturalistica, se viene cioè sostenuta la tesi

secondo cui i nomi corrispondono alla natura (*phýsis*) degli oggetti designati, allora risultano di nuovo diverse possibilità interpretative.

Il nome non può essere vero o falso. Solo una frase può essere vera o falsa. Di ciò si aveva solo una vaga intuizione nella filosofia preplatonica. I filosofi presocratici che si interrogavano sulla giustezza dei nomi trattavano la parola come se fosse un discorso, una sorta di definizione. A tal fine il nome doveva essere smembrato in parti più piccole, a loro volta significative. Nel caso delle parole derivate, in particolare dei composti, ciò doveva sembrare relativamente semplice, mentre nelle parole non composte questo procedimento conduceva spesso a risultati del tutto arbitrari (cfr. PAR. 5.4.3.1).

Attraverso la scomposizione della parola nei suoi componenti elementari il problema non veniva risolto, ma solo rinviato. Si trattava infatti di stabilire i componenti di base delle parole, i “primi” nomi o i nomi “originari”: *tà prôta onómata*. Per questi ultimi fu necessario postulare una somiglianza con le cose affinché potessero essere interpretati come la imitazione delle cose.

Si rese perciò spesso indispensabile muovere dal piano delle unità significative a quello delle unità semanticamente distintive – come si direbbe oggi. I “primi” nomi furono scomposti in fonemi (*stoicheîa, litterae*) a cui fu ascritta una funzione direttamente onomatopeica, oppure indirettamente icastica (cfr. PAR. 5.4.3.1)³.

5.3

La preistoria delle dottrine discusse nel *Cratilo*

Ricapitoliamo i risultati più importanti delle considerazioni fatte sin qui.

- a) Prima di Platone la questione del rapporto tra linguaggio, conoscenza e realtà viene discussa soprattutto sul piano della parola, ossia come questione riguardante la relazione tra parola e oggetto designato.
- b) Tra le diverse possibilità di intendere tale questione viene privilegiata l'interpretazione ontologica: o le parole corrispondono alla natura delle cose (*phýsei* – concezione naturalistica) oppure non corrispondono (*nómoi* – concezione convenzionalistica).
- c) I sostenitori della concezione naturalistica si riferiscono alla natura, alla *phýsis* degli oggetti designati e non alla *phýsis* – in un significato che deve ancora essere chiarito – delle parole o dei parlanti. Si interrogano cioè sulla “giustezza dei nomi”, che trattano come discorsi o definizioni. Ne na-

3. Il fonetista Abercrombie ha mostrato che il concetto di *littera* è una sorta di amalgama dei moderni concetti di “fonema” e “grafema”. Cfr. D. Abercrombie, *What Is a “Letter”?*, in “Lingua”, 2, 1949-50, pp. 54-63.

sce l'esigenza di analizzare le parole in componenti elementari o di giungere sino al piano dei fonemi a cui viene quindi attribuita una funzione onomatopeica o icastica.

Come si è giunti dunque a tale discussione di cui Platone ci parla nel *Cratilo*? Finora abbiamo esposto le questioni soprattutto in una prospettiva sistematica; sarà ora necessario fornire alcune indicazioni storiche.

Seguaci e oppositori di Eraclito, fra questi ultimi soprattutto Parmenide, pur ponendosi le stesse domande sono giunti a risultati opposti. Dato che il linguaggio è movimento e divenire, non è possibile che, come suppone invece Eraclito, corrisponda alla realtà, all'essere, dal momento che questo è immobile e resta sempre identico a sé:

È necessario che il dire e il pensare restino fedeli all'ente: perché l'essere è e il nulla non è⁴.

Questa esigenza viene soddisfatta dal pensiero, ossia dal pensiero non ancora proferito, dalla intuizione unitaria dell'essere:

il pensiero e l'oggetto del pensiero sono lo stesso⁵.

Non viene tuttavia soddisfatta dal dire, dal linguaggio, che implica una scomposizione e dunque non corrisponde al tutto immobile. Parmenide parla a dir vero di nomi, ma sceglie come esempi verbi o espressioni che designano processi come "essere nati", "morire", "essere" e "non essere", "mutare condizione e colore", e assicura che tali nomi non corrispondono al *nóema*, al pensiero che coglie l'ente, ma alla *dóxa*, all'opinione degli uomini che si accontentano dei fenomeni esteriori.

In Eraclito tutto ciò viene riferito al linguaggio in generale. Solo più tardi la questione della corrispondenza tra realtà, pensiero e linguaggio viene spostata al piano delle *léxeis*, delle parole. Si tratta presumibilmente di un ulteriore sviluppo interno, di una ulteriore differenziazione delle questioni delineate da Eraclito e da Parmenide.

Sembra però che, prima di Eraclito, già Pitagora (nel VI secolo a.C.) si fosse posto il problema delle parole. Su ciò abbiamo tuttavia solo testimonianze indirette. Nel commento di Proclo al *Cratilo* di Platone, redatto comunque un millennio dopo Pitagora, si legge:

Pitagora ad esempio, interrogato su quale fosse, secondo lui, il più saggio fra gli enti, rispose «il numero»; e quale fosse il secondo in saggezza, rispose «colui che im-

4. Parmenide, B6.

5. Parmenide, B8, 34.

pone i nomi alle cose» [...]. Con l'espressione «colui che impone i nomi», Pitagora alludeva invece all'Anima, la quale sussiste in virtù dell'Intelletto⁶.

Perciò le parole sarebbero *phýsei*, per natura, e anche l'imposizione dei nomi (*onomatourgeîn*) sarebbe non già l'opera di un uomo, ma quella di un istitutore di nomi (*onomathêtes*) che guarda allo stesso tempo alle cose e alla loro essenza espressa dai numeri.

Secondo Proclo è stato Pitagora a distinguere così due modi di conoscenza:

- la conoscenza autentica (*nóesis*), che appartiene alla ragione (*noûs*); una sorta di conoscenza matematica indirizzata ai rapporti astratti tra le cose che sono esprimibili attraverso i numeri;
- la conoscenza secondaria che appartiene all'anima (*psychê*), una conoscenza che coglie solo la forma esteriore delle cose (*ágalma*) e viene espressa nelle parole⁷.

Democrito (nato ad Abdera intorno al 460 d.C.) avrebbe invece sostenuto – così si legge in Proclo – la concezione convenzionalistica per cui i nomi sono *thései*.

Democrito dice che i nomi sono per convenzione...⁸

E avrebbe addotto i seguenti motivi:

- la *omonimia*: se cose diverse vengono denominate con lo stesso nome, allora il nome non potrà essere per natura;
- la *polinomia*: quando uno stesso oggetto può ricevere più nomi, quali di questi ne esprimerà l'essenza?
- la *mutabilità dei nomi*: come può un nome essere per natura, *phýsei*, se si modifica nel corso del tempo mentre l'oggetto designato resta lo stesso?
- l'*assenza di analogia nella composizione delle parole*, cioè la formazione irregolare delle famiglie lessicali: se il rapporto sostantivo-verbo corrisponde a qualcosa di reale, allora per ogni sostantivo dovrebbe esserci un verbo – il che però non si verifica⁹.

Per Democrito le lingue sarebbero sorte da suoni inarticolati attraverso una istituzione casuale del rapporto tra suono e oggetto; questo rappor-

6. P. Diadochus, *In Platonis Cratylum Commentaria*, edidit G. Pasquali, in Proclo, *Lezioni sul "Cratilo" di Platone*, trad. it. di F. Romano, Symbolon, Catania-Roma 1989, pp. 5-6.

7. Ivi, p. 6.

8. *Ibid.*

9. Cfr. H. Steinthal, *Geschichte der Sprachwissenschaft bei den Griechen und Römern mit besonderer Rücksicht auf die Logik* [1863], Olms, Hildesheim 1890², vol. 1, pp. 176-7; Diadochus, *In Platonis Cratylum*, cit., pp. 5-6; A. Pagliaro, *Sommario di linguistica arioeuropea* [1930], Novecento, Palermo 1993, p. 21.

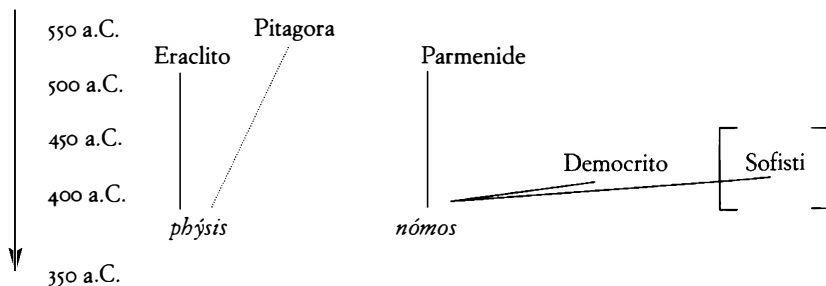
to si sarebbe poi consolidato nella tradizione presso diversi stirpi e popoli. Per questo motivo ci sarebbero lingue diverse.

Resta aperta la questione se Pitagora e Democrito abbiano davvero usato i termini *phýsei* e *thései*. Proclo avrebbe potuto impiegare tali espressioni, ai suoi tempi usuali, per caratterizzare le posizioni sostenute dai due filosofi.

Presso i seguaci di Eraclito la discussione non si incentra più tanto sul rapporto tra linguaggio e realtà, quanto su quello tra parola e oggetto. Come ci viene testimoniato da Platone, l'argomentazione doveva essere all'incirca questa: se il linguaggio corrisponde alla realtà, allora ciò dovrà valere anche per i singoli elementi del linguaggio, cioè per le parole, per cui ogni parola dovrebbe corrispondere all'essenza dell'oggetto designato. Alla base di questa argomentazione vi è un sofisma che non tutti sono in grado di riconoscere subito (cfr. PAR. 5.4.3.1).

I sofisti furono pronti a riprendere questo tipo di argomentazione per raggiungere tuttavia il fine opposto: negando il valore conoscitivo del linguaggio, mettevano in discussione la possibilità di comunicare la conoscenza. Gorgia (all'incirca 483-375 a.C.), che dalla Sicilia si era recato ad Atene, condusse all'assurdo questa argomentazione. Nel suo scritto *Sul non essere*, di cui ci dà testimonianza Sesto Empirico (cfr. PAR. 4.1), Gorgia passa da un relativismo e soggettivismo conoscitivo ad un radicale agnosticismo. La verità non può essere conosciuta né comunicata; nel migliore dei casi può essere "pattuita". Il che, in termini moderni, sfocia in una sorta di teoria del consenso della verità. Gli altri sofisti, come Protagora (circa 455-360 a.C.), Prodicò (nato all'incirca nel 456 a.C.) o Antistene (circa 455-360), allievi prima di Gorgia e poi di Socrate, furono sotto questo aspetto meno radicali. Secondo Pagliaro ancora in Protagora si trovano elementi della dottrina di Eraclito¹⁰.

In modo schematico la genesi di queste due tesi principali, che vengono discusse nel *Cratilo* di Platone, possono essere rappresentate nel modo seguente:



10. Cfr. Pagliaro, *Sommario di linguistica arioeuropea*, cit., p. 23.

5.4 Il *Cratilo*

Le due tesi vengono esposte in modo circostanziato nel *Cratilo* con cui Platone dischiude nuove vie alla riflessione sul linguaggio. Dall'antichità fino ai tempi più recenti questo testo è stato discusso e commentato per cui la letteratura secondaria è ovviamente molto ampia.

5.4.1. IL TEMA E I DESTINATARI DEL DIALOGO

Prima di passare alla vera e propria interpretazione del dialogo, dovremo letteralmente sgomberare il cammino da due problemi sollevati dai primi commentatori.

Qual è il vero tema del *Cratilo*? Si tratta forse, come si è supposto in parte nell'Ottocento, dell'origine del linguaggio? Già il sottotitolo greco *Cratilo, ovvero sulla giustezza dei nomi*, indica che qui non viene trattato un problema glottogonico, ma un problema conoscitivo. Che questa giustezza, *orthótes*, sia stata interpretata dagli esegeti più tardi come "originarietà", è una questione diversa che riguarda la storia della ricezione dell'opera, non il dialogo.

Contro chi si indirizza il dialogo? Contro lo stesso Cratilo, il primo maestro di Platone? Contro Democrito, Protagora, Prodicò o Antistene? "È questa una delle domande che viene di solito posta dagli storici e dai filologi. Ma dal punto di vista della filosofia del linguaggio è una domanda irrilevante e insensata. Vedremo infatti che nel dialogo di Platone non si polemizza contro qualcuno, ma si discute piuttosto un problema. Certo anche Eraclito e gli eraclitei vengono criticati, ma non in relazione alle soluzioni che indicano, bensì alle domande che pongono. Si potrebbe inoltre far risalire a Eraclito sia la concezione naturalistica sia quella convenzionalistica. Per un verso infatti Cratilo, l'allievo di Eraclito, sostiene la tesi che Eraclito aveva espresso sul linguaggio; per altro verso Ermogene, sostenitore della tesi opposta, afferma sulle parole esattamente quello che Eraclito aveva detto del nome (*ónoma*) nel frammento sull'arco¹².

5.4.2. LA STRUTTURA DEL DIALOGO

Il dialogo è costituito da tre parti non uguali. La prima parte (383a-384c) rappresenta una sorta di preambolo: Cratilo ed Ermogene, che hanno appena discusso il problema della giustezza dei nomi, chiedono che da arbi-

11. Cfr. fra gli altri Steinthal, *Geschichte der Sprachwissenschaft*, cit., pp. 80-1; L. Méridier (a cura di), *Platon: Cratyle*, Les Belles Lettres, Paris 1969, pp. 38-9.

12. Cfr. Eraclito, B48; cfr. PAR. 4.1.1.1.

tro funga Socrate che è appena giunto. È per questo che le due opposte visioni devono essere presentate.

La seconda parte (385a-427d) è senz'altro la più ampia ed è costituita da una lunga conversazione fra Socrate e Ermogene. Socrate difende contro Ermogene la concezione di Cratilo secondo la quale i nomi dovrebbero in qualche modo essere "giusti", cioè dovrebbero corrispondere all'essenza delle cose che designano. A tal proposito vengono addotti gli argomenti generalmente noti al tempo del dialogo per sostenere la concezione naturalistica: l'etimologia delle parole, che a loro volta vengono concepite come definizioni; la scomposizione delle parole nelle loro componenti elementari o "originarie" (*prôta onómata*) e infine l'ulteriore scomposizione di questi elementi in fonemi/grafemi (*stoicheîa*) a cui viene quindi ascritta una funzione onomatopeica o icastica.

Nella terza parte (428b-439b; 428a rappresenta solo una sorta di passaggio in cui viene motivato il cambio dell'interlocutore) a dialogare sono Socrate e Cratilo ed è Socrate a difendere d'un tratto la tesi di Ermogene. Le idee di Cratilo vengono sottoposte ad un esame severo. Se i nomi sono imitazioni delle cose, potrebbero anche essere mal riusciti. Ma soprattutto: se dai nomi si apprende la natura delle cose, come ci si comporta allora con i primi nomi? Perché ad un certo punto sarà inevitabile ricorrere alle cose stesse. Negli ultimi capoversi della terza parte non si tratta più di polemizzare contro la tesi di Cratilo; piuttosto la questione è se e in che misura il nome sia un mezzo per la conoscenza. Trovano qui in parte conferma le tesi che Parmenide aveva portato contro le affermazioni di Eraclito. Nella discussione intorno alla figura del *nomothêtes*, dell'istitutore di nomi, viene rovesciato il rapporto tra parola e oggetto: non sono i nomi a essere decisivi per la natura delle cose, ma al contrario è la natura delle cose a determinare i nomi. E infine Socrate conclude che sbagliano quanti credono che i nomi esprimano un movimento perenne, un divenire continuo. Ci deve essere una realtà in sé, che resti la stessa. Se tutto fosse concepito in un mutamento continuo, non potrebbe ricevere un nome, né essere conosciuto.

5.4.2.1. I TERMINI DELLA QUESTIONE

Per introdurre alla discussione Socrate, che è stato chiamato come arbitro, Ermogene riassume all'inizio del dialogo le due tesi cominciando da quella del suo contendente:

Cratilo qui, sostiene questo, Socrate: che la correttezza del nome è per ciascuna delle cose che sono già predisposte per natura e che nome non è ciò con cui alcuni, che convengano di chiamare, chiamano, emettendo una parte della loro vo-

ce¹³, ma già è predisposta una certa correttezza dei nomi per greci e per barbari, la stessa per tutti (383a).

Cratilo ammette che il suo nome sia “Cratilo” e quello di Socrate sia “Socrate”, mentre non ammette che *Hermogbénénes* sia il nome di Ermogene, anche se tutti lo chiamano così, perché questo nome non corrisponde alla sua essenza, non le inerisce¹⁴.

La tesi di Ermogene è invece la seguente:

Non posso convincermi che ci sia una qualche altra correttezza del nome se non la convenzione e l'accordo. A me pare infatti che se qualcuno pone un nome ad un oggetto, questo sia il nome corretto, e che se poi lo cambia con un altro e non chiama più l'oggetto con quello di prima, il nuovo nome non stia per nulla in modo meno corretto dell'antico, come accade quando noi cambiamo nome ai servi (il nome introdotto non è per nulla meno corretto del nome dato prima): infatti non per natura già predisposto per ciascun oggetto è il nome – nessun nome per nessun oggetto –, bensì per legge e per uso di coloro che così usano e chiamano (384c-d).

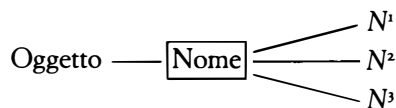
Nel *Cratilo* l'opposizione tra le due tesi è già elaborata anche per quanto riguarda la terminologia:

“necessario”
phýsei, “per natura”
hekástoi ónoma péphyke = a ciascuno un nome per natura

“non necessario”
nómoi, éthei, xynthékei, homologíai = per legge, uso, convenzione, accordo

Ne risulta che non tutti i nomi sono giusti; ci sono nomi giusti, ma tra le designazioni usate dagli uomini vi sono anche nomi falsi che non sono neppure nomi. Schematicamente:

Ne risulta che tutti i nomi sono giusti dato che sono sottoposti alla convenzione, sono imposti secondo un accordo e rispetto alle “cose” sono tutti “arbitrari”.



N è il nome dato “per natura”; N^1 , N^2 , N^3 sono i diversi nomi empirici che ad esso corrispondono.

13. Un'altra interpretazione sarebbe: «che chiamano poi una parte della loro lingua». Nel primo caso il nome è dato attraverso la lingua, nel secondo è la lingua a sorgere per accordo.

14. Il nome “Ermogene” vuol dire “appartenente alla stirpe di Hérmes”.

Come abbiamo già visto, queste due tesi opposte sono state riprese in seguito; la formulazione della domanda è stata però sempre modificata. La questione sulla giustezza dei nomi si è mutata via via nella questione sulla corrispondenza originaria, ossia sull'origine del linguaggio. Così il latinista danese Johan Nicolai Madvig (1804-1886) e l'indoeuropeista americano William Dwight Whitney (1827-1894) hanno sostenuto entrambi una tesi che può essere ricondotta alla concezione convenzionalistica: il linguaggio è sin dall'inizio arbitrario, creato intenzionalmente allo scopo della comunicazione. Per l'anglista danese Jens Otto Jespersen (1860-1943), che può essere perciò ritenuto un tardo sostenitore della tesi naturalistica, il linguaggio si sarebbe invece sviluppato a partire da una imitazione "naturale".

Sia la concezione naturalistica sostenuta da Cratilo, sia quella convenzionalistica sostenuta da Ermogene, si basano su intuizioni giuste, che tuttavia vengono articolate in forma non accettabile perché le relazioni in questione non sono colte correttamente.

La tesi sostenuta da Cratilo poggia su due intuizioni. La prima riguarda la necessità del rapporto tra piano dell'espressione e piano del contenuto (in termini moderni: tra significante e significato): il nome può esistere solo se sono dati espressione e contenuto, significato e significante. In caso contrario il nome non sarà "falso", ma non sarà per nulla un nome. Un semplice suono articolato, a cui non inerisce un significato, non è un nome. Per altro verso Cratilo è convinto che le parole corrispondano all'essere delle cose, che ad esempio la parola *albero* significhi "essere-albero" o, riprendendo la terminologia scolastica, "arboreità". Entrambe le intuizioni non vengono formulate in modo chiaro perché il problema è mal posto. Il rapporto "necessario", o "dato per natura", tra parola e oggetto viene cercato nella relazione tra la forma fonica e l'oggetto, come se l'essere delle cose dovesse rispecchiarsi nell'immagine fonica:

(a) *ónoma* (*vox, signifiant*, immagine fonica);

(b) *prâgma* (*res, chose réelle*, oggetto).

L'*ónoma* viene dunque trattato come se non avesse un significato. Ma si tratta di qualcosa d'altro:

(a) *semaînon*

(*vox, signifiant*, forma segnica)

(c) *prâgma*
(*res, chose réelle*,
oggetto)

(b) *semainómenon*

(*conceptus, signifié*, contenuto segnico)

Quando si parla della corrispondenza dei nomi all'“essere” delle cose, il riferimento è allora ad (a) e (b) del secondo schema. Cratilo parla tuttavia del rapporto tra la forma segnica (a) e l'oggetto designato (c). Perciò nella terza parte del dialogo Socrate ha gioco facile nel portare Cratilo a contraddirsi.

Anche la concezione convenzionalistica sostenuta da Ermogene si basa su una intuizione giusta, quella cioè della storicità del linguaggio. I nomi sorgono e vengono trasmessi nelle comunità storiche. Ne risulta una necessità di ordine del tutto diverso che concerne le componenti (a) e (b) del nostro schema rispetto alla componente (c). Si tratta dunque di una relazione complessa in cui ciascuno dei due membri costituisce già una relazione in sé: da un canto vi è il segno linguistico compiuto come unità di espressione e contenuto, dall'altro la realtà extralinguistica. Come Cratilo, anche Ermogene parla però del rapporto tra forma segnica (a) e oggetto (c) e perciò finisce in contraddizioni altrettanto insolubili.

5.4.2.2. SOCRATE DISCUTE CON ERMOGENE E DIFENDE LA POSIZIONE DI CRATILO

Nella seconda parte del dialogo, in cui Socrate discute con Ermogene, la tesi di quest'ultimo viene sottoposta a una critica serrata. Socrate sostiene che i nomi dovrebbero essere “giusti” in qualche modo e che dovrebbe esserci la possibilità di riconoscere i nomi falsi. Per convincere di ciò Ermogene, deve anzitutto spingerlo ad ammettere che parlando si possa dire qualcosa di vero o di falso:

SOCRATE: È dunque possibile dire con il discorso le cose che sono e quelle che non sono?

ERMOGENE: Certo (385b).

Nel prosieguo della discussione Socrate induce Ermogene a dare il suo assenso ad una serie di conclusioni che si riveleranno a ben guardare dei sofismi.

Il *primo sofisma* si nasconde nell'affermazione secondo la quale le componenti di un discorso dovrebbero essere vere come è vero il discorso nel suo complesso:

SOCRATE: Ma il discorso vero è vero per l'intero, mentre le sue parti sono non vere?

ERMOGENE: No, anche le sue parti (385c).

Costituisce un sofisma già l'affermazione secondo la quale la caratteristica di un tutto dovrebbe essere presente nelle sue parti. L'affermazione è an-

cor più problematica in questo caso specifico, perché la verità di un discorso non può semplicemente essere ricondotta alla verità delle parole da cui è costituita¹⁵.

Il *secondo sofisma* deriva dalla discussione che fa immediatamente seguito. Attraverso domande suggestive ben formulate Socrate riesce ad allontanare sempre di più Ermogene dalla tesi relativistica di Protagora. Non è l'uomo ad essere misura di tutte le cose (*pánton chremáton métron*), ma sono le cose ad avere la loro natura (*phýsis*) che noi non possiamo arbitrariamente negare o attribuire ad esse.

Lo stesso può dirsi per le azioni (*hai práxeis*), che vengono compiute in accordo con la loro natura e non secondo la misura del nostro modo di vedere; gli strumenti necessari a tal fine devono essere adeguati allo scopo. Ciò vale anche per i nomi; perché parlare è un'azione, nominare una parte di questa azione, e gli strumenti necessari sono i nomi. Questo viene sostenuto esplicitamente da Socrate:

SOCRATE: Quindi anche il nome è uno strumento? (388a)

Il secondo sofisma consiste dunque in una equazione tacita tra strumento e azione; Socrate non fa distinzione tra lo strumento necessario per compiere un'azione e l'azione stessa:

Quindi il nome è uno strumento atto a insegnare qualcosa e a distinguere l'essenza (388b).

Il *terzo sofisma* è di natura puramente linguistica. Gli strumenti vengono approntati da esperti – così suggerisce Socrate. Contro questa tesi Ermogene non ha nulla da opporre. Ma se dunque i nomi vengono approntati dal *nómos*, dall'uso linguistico, allora dovranno essere l'opera di un *nomothétes*, di un "istitutore di nomi", un legislatore¹⁶. Qui Socrate gioca con la polisemia di *nómos*: "costume", "uso", "legge". Il *nómos* inteso nel senso di *usus* non presuppone necessariamente un legislatore o un istitutore di costumi, come la coppia di parole *nómos-nomothétes* sembra suggerire.

Il *quarto sofisma* poggia – per dirla in termini moderni – su una non distinzione fra *type* e *token*. Un artigiano che sostituisca uno strumento rotto con uno nuovo – così osserva Socrate – appronta quello nuovo non secondo il modello del vecchio strumento, ma secondo un tipo ideale, se-

15. Cfr. J. Derbolav, *Platons Sprachphilosophie im Kratylus und in den späteren Schriften*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1972, p. 113.

16. Cfr. Platone, *Cratilo*, 388d.

condo il modello dello “strumento in sé”. Così anche nomi, che sono strumenti devono essere costruiti secondo il modello del “nome in sé” (389d). I nomi di lingue diverse sarebbero costruiti secondo il modello di questo nome in sé dato per natura. Se due fabbri producono lo stesso oggetto, non usano lo stesso ferro. Così anche per i nomi il materiale è decisivo; non è necessario che siano presenti le stesse sillabe e le stesse lettere. Importante è solo che nel formare i nomi il legislatore si serva della stessa forma (*eidos*), sia presso i greci che presso i barbari. Il paragone zoppica, come molti commentatori hanno sottolineato¹⁷. I due fabbri non usano solo materiali diversi, ma anche pezzi diversi dello stesso materiale. Riferito al linguaggio questo vuol dire che le parole di diverse lingue sono costituite non da un materiale fonico diverso, ma unicamente da parti differenti dello stesso materiale. Si vedrà più avanti che questo quarto sofisma costituisce la base per le speculazioni etimologiche nella parte successiva del dialogo.

Prima dunque di discutere il problema della “giustizia dei nomi” sotto un profilo puramente tecnico, Socrate parla dell’istanza che giudica l’adeguatezza dello strumento “nome”. Che una lira sia ben fatta può deciderlo solo un esercitato suonatore di questo strumento, mentre sulla funzionalità di una nave a decidere è il timoniere. Così sulla giustizia dei nomi può giudicare solo colui che domanda e risponde, cioè il dialettico (*dialektikós*). È infatti il dialettico che può garantire e sorvegliare il lavoro del legislatore.

Socrate riassume ancora una volta tutti gli argomenti e giunge alla seguente conclusione:

E Cratilo dice il vero quando afferma che le cose hanno i nomi per natura e che non tutti sono artigiani dei nomi, ma solo quello che volge lo sguardo verso il nome che per natura ha ciascun oggetto, e ha la capacità di trasporre l’idea di quello nelle lettere e nelle sillabe (390d-e).

Socrate non è dunque riuscito a minare la convinzione del suo interlocutore al punto che questi accetti la concezione naturalistica. Gli argomenti vengono presentati in forma di sillogismi sciolti. Che Socrate non prenda sul serio la tesi di Cratilo, anche quando la difende, è dimostrato dal fatto che il passaggio dalle premesse alle conclusioni avviene sempre in forma di un sofisma, di un ragionamento capzioso.

Nello sviluppo ulteriore del dialogo Ermogene invita Socrate a indicare in che cosa dovrebbe consistere la giustizia dei nomi. Socrate controbatte sostenendo di non aver mai affermato di saperlo. Non resta altro perciò che esaminare insieme la questione. A tal fine si potrebbero ovviamente interrogare i sofisti, ma com’è noto il prezzo sarebbe alto. Perciò sareb-

17. Cfr. ad esempio Méridier (a cura di), *Platon*, cit., pp. 59-60.

be meglio non rivolgersi ai filosofi abili negli affari, ma fermarsi invece a Omero e agli altri poeti. Socrate ricorda perciò a Ermogene alcuni versi di Omero nei quali si parla di nomi diversi per una stessa cosa. Dapprima vengono confrontati i nomi che, da un canto gli dei, dall'altro gli uomini, usano per le stesse essenze o cose. Viene con ciò presupposto che i nomi degli dei siano più giusti di quelli degli uomini.

Il fiume che scorre dinanzi a Troia e che ha opposto una resistenza così tenace a Efesto viene chiamato dagli dei *Xánthos* e dagli uomini *Skámandros*. Il notturno uccello rapace che Zeus inviò dal monte Ida alla pianura è chiamato *chalkís* dagli dei e *kýminds* dagli uomini¹⁸. Ma Socrate sostiene che è troppo difficile per lui giudicare i nomi degli dei e per questo vorrebbe dedicarsi a compiti più semplici. Così, del figlio di Ettore si dice che i troiani lo avrebbero chiamato *Astyánax*, le troiane invece *Skamándrios*¹⁹. Sia per Socrate che per Ermogene non può sussistere dubbio sul fatto che gli uomini siano più esperti delle donne e che anche Omero abbia condiviso questa idea. Con poco entusiasmo Socrate si appresta perciò a dimostrare che anche il nome, che a suo avviso hanno dato gli uomini, è il migliore. Il che non gli risulta difficile nel caso di una parola "trasparente" come *Astyánax*, "dominatore, difensore della città". Inoltre indica che la seconda componente *ánax* "dominatore, difensore" e *Héktor* più o meno significano la stessa cosa, perché il nome Ettore viene dal greco *échei*, "tiene fermo" (393a-b). Entrambi i nomi sarebbero appropriati per un re.

Quanto abbiamo detto sarà sufficiente per illustrare lo stile argomentativo. In quel che segue occorre invece portare alla luce i principi secondo i quali si procede a stabilire la forma (*eîdos*) dei nomi.

Primo principio: tra l'oggetto e i nomi realmente usati vi è il "nome naturale" (cfr. PAR. 5.4.2.1).



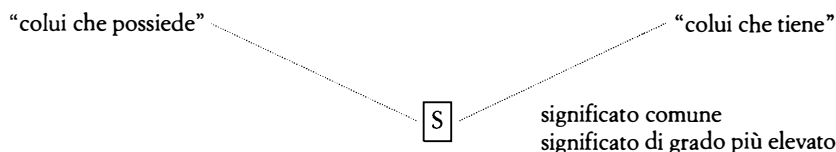
Non è possibile identificare semplicemente i significanti constatati nell'uso linguistico con il nome naturale; quest'ultimo deve in certo modo venire "ricostruito".

Secondo principio: la "forma" del nome può essere un significato di grado più elevato, e cioè il concetto generale pertinente a due sinonimi, ovvero, formulato in modo estensivo, l'oggetto o lo stato di cose che può essere designato con due differenti espressioni. *Héktor*, "colui che tiene" e

18. Cfr. Platone, *Cratilo*, 391e-392a; cfr. Omero, *Iliade*, XX, 73 ss. e XXIV, 291.

19. Cfr. Platone, *Cratilo*, 392b-e; Omero, *Iliade*, XXII, 506e; VI, 402-3.

ánax, “il signore, colui che ordina”, sono riconducibili ad un significato comune di grado più elevato nel quale si manifesta la “forma” del nome:



Terzo principio: la “forma” del nome può essere data in modo associativo. Così *Héktor* viene connesso con *échei*, “ha, tiene”, e *Astyánax* – in modo più plausibile da un punto di vista moderno – con *ánax*, “il signore, colui che ordina”. Entrambi i nomi sarebbero appropriati per un re:

Astyánax (ánax)

oggetto ————— “re”

Héktor (échei)

Quarto principio: il nome può essere concepito in un modo o nell’altro come definizione. Di regola questa definizione è riposta nel significante e dovrebbe venire decifrata attraverso adeguati procedimenti. Nel caso di composti trasparenti come *Astyánax* questo sarebbe un compito risolvibile, mentre in altri casi oltrepasserebbe le possibilità dell’intelligenza umana (392a). Il nome di Zeus costituirebbe una eccezione, dal momento che rappresenta una definizione nel senso vero e proprio (396a).

Quinto principio: nella decifrazione del “nome naturale” è possibile che le sillabe vengano cancellate, aggiunte o modificate. L’importante è che l’essenza delle cose si manifesti nel nome (393d). Come esempio tipico vengono adottati i nomi della maggior parte delle lettere. Nella maggior parte dei casi queste non parlano per se stesse. Nel nome *bêta* per β si rivelerebbe l’essenza di questa lettera, per quanto tuttavia sia stato aggiunto *-êta* (393e). E la *téchne*, il “sapere come si fa”, l’“arte”, appare ben presto un *héxis nou̓*, un “possesso della ragione”, se solo si lascia da parte la τ e tra χ e ν e tra ν e η si aggiunge una “o” ogni volta. Si tratta dunque di scoprire nei nomi effettivamente usati i “nomi naturali”, cioè la nominabilità delle cose stesse.

In tal modo vengono esaminate 112 parole per le quali vengono offerte 140 diverse etimologie, di cui 120 sono più o meno giuste. Ad esempio:

- *Oréstes* per *oreinós*, “selvaggio, montanaro” (394e).
- *Agamémnon* da *agastós*, “ammirevole”, per la sua *epimone̓*, “perseveranza” (395a-b).

- *Pélops*, “colui che vede le cose vicine”, da *pélas*, “presso” e *ópsis*, “vista” (395c).
- *ánthropos*, “uomo”, cioè “colui che osserva attentamente ciò che ha visto”, *anathrôn hâ ópope* (399c).

Spesso vengono presentate due o tre diverse etimologie per una stessa parola: così il nome di Zeus sarebbe una definizione, cosa che sarebbe tuttavia difficile da riconoscere immediatamente, perché gli uni dicevano *zêna* (per *zên*, “vivere”), gli altri invece *Día* (per *diá*, “attraverso”). Solo componendo entrambe le parti verrebbe alla luce la vera natura del designato, come sarebbe da attendersi per ogni vero nome: “colui per il quale vivere (*di'hôn zên*)” (396a).

L’“eroe”, *héros*, sarebbe sorto con una piccola variazione da *éros*, “eros, amore”. Ciò sarebbe facilmente spiegabile dato che gli eroi sarebbero il frutto dell’amore di un dio con una mortale o di un mortale con una dea. Se però si prende in considerazione l’antico dialetto attico, allora gli eroi sarebbero anche oratori eruditi o grandi dialettici, maestri del domandare (*erotân*) e del parlare (*eírein*) (398c-d).

Atréús, il progenitore della casa degli Atridi, viene anzitutto ricondotto a *aitérés*, “indomabile, durevole”, quindi a *átrestos*, “intrepido”, e quindi a *aterós*, “sciagurato, rovinoso” (395b-c).

La parola *sôma*, “corpo”, viene derivata in generale da *sêma*, “tomba”, cioè “segno di una tomba”. Così il corpo viene definito “tomba dell’anima”. In tal caso, tuttavia, *sêma* si potrebbe anche intendere come segno; il corpo sarebbe allora la “rivelazione dell’anima”. Più plausibile è la derivazione dagli orfici che, senza essere costretti a modificare alcuna lettera, riconducono *sôma* al suo vero significato di “carcere”. Il corpo sarebbe allora la prigione in cui l’anima espia i suoi peccati (400b-c).

Così, seguendo un’antica tradizione, vengono etimologizzati prima i nomi degli dei e degli eroi, quindi le designazioni astronomiche e infine una serie di concetti astratti. Quando il greco in uso al tempo di Platone non basta, allora si riprendono “barbarismi” (cioè parole non greche) o arcaismi e regionalismi, oppure la lingua delle donne, ritenuta evidentemente più arcaica di quella degli uomini.

Nel complesso le etimologie proposte nel *Cratilo* presentano tre caratteristiche:

- a) Sotto un profilo *formale*, si tratta di ricondurre parole ad altre parole. A tal fine vengono operate cancellazioni arbitrarie, cambiamenti, scomposizioni, oppure si opera con paronomasie (somiglianze di suoni).
- b) Per quel che riguarda il *senso*, si tratta di una allusione alla tesi di Eraclito o di un gioco con questa tesi secondo la quale – come si ricorderà – le cose sono in movimento perenne, in un divenire continuo:

– *hoi theoí*, “gli dei”, vengono ricondotti a *théo*, “correre”; gli antichi avrebbero infatti adorato solo il sole, la luna e le stelle, contemplandoli nel loro continuo movimento (397c-d);

– *phrónesis*, “ragionevolezza”, risale a *phorâs kai rhoû nóesis*, “pensiero del movimento e del flusso” (411d);

– *árren*, “maschile”, *anér*, “uomo”, vengono spiegati tramite *áno roé*, “il flusso, la corrente in su” (414a);

– *aér*, “aria”, perché *aei rheî*, “sempre scorre” (410b);

– *alétheia*, “verità”, consiste in una *theía ále*, “divina agitazione” (421b);

– *areté*, “virtù”, è ciò che *aei rhéon*, “scorre sempre” (415c-d);

– *thelé*, “seno”, viene da *tethelénai*, “germogliare”, e questo verbo viene a sua volta da *theîn*, “correre” e da *hállesthai*, “saltare” (414a-b);

– *ón*, “ciò che è”, è a dir vero *ión*, “ciò che va” (421a).

La motivazione può essere anche negativa:

– *ouk ón*, “ciò che non è”, è *ouk íon*, “ciò che non va” (421b);

– *blaberón*, “dannoso”, viene interpretato come *tò blápton tôn rhoûn*, “ciò che danneggia il flusso” (417d-e);

– *aischrón*, “brutto”, è *aei íschon tôn rhoûn*, “ciò che sempre arresta il flusso” (416a-b).

Anche nel resto si fa riferimento esplicito al pensiero di Eraclito. Così Socrate spiega che i primi istitutori di nomi avrebbero creduto evidentemente, come Eraclito, che tutto scorre e nulla permane (401d); agli antichi sarebbe dunque accaduto quello che capita agli odierni ricercatori:

per quel loro continuo girarsi intorno cercando come stiano le cose, sono colti dalle vertigini; così a costoro sembra che le cose girino e si muovano in ogni senso. E spiegano che la causa di questa opinione non sta nella loro affezione interna, ma nelle cose stesse (411b-c).

Secondo Socrate le cose sarebbero state nominate sulla base del tacito presupposto che tutto scorre:

i nomi sono applicati alle cose in tutto e per tutto come se esse si muovessero e scorressero e si generassero (411c).

Come abbiamo già visto, c'è una allusione a Eraclito anche in senso negativo. Se tutto il reale è colto perennemente nel divenire, allora il “falso”, *pseudos*, può essere solo l'opposto di ciò, vale a dire il movimento assopito. Occorre allora muovere dai “dormienti”; per questo non si deve far altro che cancellare *kath* e aggiungere *ps* (421b).

c) Ciò che contraddistingue la posizione dell'autore rispetto alle sue formulazioni è il distanziato tono ironico con cui vengono presentate argo-

mentazioni spesso molto complicate. Socrate si richiama ad autorità estranee e si allontana spesso da ciò che viene formulando²⁰.

Nella parte conclusiva Socrate giunge a parlare dei nomi che non sono più derivabili da altri, dei cosiddetti “primi nomi”. Così fornisce un contributo al problema della funzione icastica dei segni linguistici, contributo che fino ad oggi non è stato ancora ripreso in modo opportuno²¹. Sarebbe interessante sviluppare in modo sistematico i lavori su questo tema complesso confrontandoli con i risultati a cui giunge Platone nel *Cratilo*.

Alla fine delle sue indagini etimologiche in cui Ermogene, che è il suo interlocutore, svolge un ruolo subordinato, Socrate giunge nell’ambito dei “primi nomi” a: *ión*, “ciò che va”, *rhéon*, “ciò che scorre”, *doûn*, “ciò che lega” (421c). Ermogene vuole sapere come sia possibile mostrarne la “giustezza” (421c). Per questo – sostiene Socrate – ci sarebbero due possibilità. Si potrebbero ascrivere agli dei o ai barbari e si avrebbe così una buona scusa per non rompersi più il capo; ma questo non sarebbe naturalmente un metodo affidabile (425d-426a). Piuttosto bisognerebbe ricondurre i “primi nomi”, che non sono derivabili da altre parole, alle cose stesse. La possibilità sarebbe insomma quella di concepire queste parole come imitazioni delle cose. A differenza dei pittori, che con l’aiuto di forme e colori imitano la forma esteriore delle cose, gli istitutori di nomi possono operare con le possibilità offerte dalla voce umana. Così però, guardando alla imitazione degli aspetti esterni degli oggetti, non si va molto avanti. La mera imitazione del belato della pecora, del canto del gallo o degli altri suoni animali non è un nominare (423c). Il nominare non è infatti una imitazione di colori e suoni dei fenomeni, come avviene nella pittura e nella musica, perché è invece con l’articolazione dei suoni che si deve pervenire alla ricostruzione della essenza, *ousía*, delle cose. Per giungere a ciò non resta altro che fare ciò che dapprima è apparso azzardato o ridicolo – sostiene Socrate (425d) – e cioè concepire l’articolazione dei suoni come “gesti”. Così sarebbe

- ρ espressione del movimento,
- ι espressione della leggerezza,
- δ, τ espressione di ciò che si trattiene,
- λ espressione di ciò che è liscio e scivola,
- ο espressione della rotondità (cfr. 426c-427d).

20. Almeno in quattordici passi diversi, tra cui 413d; 426a-b; 428a; 428d.

21. Cfr. E. Coseriu, *Linguistica del testo*, trad. it. di D. Di Cesare, Carocci, Roma 1997, pp. 110-5; cfr. anche P. Delbouville, *Poésie et sonorités*, Les Belles Lettres, Paris 1961; R. Posner (a cura di), *Ikonomismus in den natürlichen Sprachen*, in “Zeitschrift für Semiotik”, II, 1-2, 1980; J. Trabant, *Onomato-Poetik*, in J. Lüdtke (a cura di), *Energeia und Ergon*, vol. III, *Das sprachtheoretische Denken Eugenio Coserius in der Diskussion*, Narr, Tübingen 1988, pp. 253-64.

Di più Socrate non vuole e non può dire sul problema della giustezza dei nomi. Perciò invita Cratilo ad esprimere senza esitazione la sua opinione su tale questione. Alla fin fine è lui l'esperto in questo campo, mentre Socrate è pronto a mettersi fra gli allievi (428a-b).

5.4.2.3. SOCRATE DISCUTE CON CRATILO
E DIFENDE LA TESI DI ERMOGENE

Socrate riassume ancora una volta la tesi di partenza: la giustezza del nome, nella misura in cui ci può essere qui accordo, consiste nella capacità del nome di mostrare il genere a cui la cosa nominata appartiene:

Correttezza del nome [...] è quella che indicherà la cosa quale è (428e).

Cratilo ammette che ci sono imitazioni più o meno riuscite nella pittura, ma per quanto riguarda i nomi non vuole concedere che ci sia nulla di paragonabile. Non ci sarebbero nomi migliori o peggiori. Tutti i nomi, che sono realmente tali, sono anche giusti:

SOCRATE: Allora tutti i nomi sono stati attribuiti correttamente?

CRATILO: Quanti, almeno, sono nomi (429b).

Cratilo resta fermo nella sua convinzione che *Hermogènes* non sia il nome di Ermogene, ma sia il nome di un altro e che sia impossibile dire qualcosa di falso:

Infatti, come potrebbe qualcuno, dicendo quello che dice, dire non ciò che è? (429d)

Se qualcuno impiegasse nomi “falsi” – Socrate introduce esempi ipotetici – allora questi sarebbero solo suoni privi di significato.

L'affermazione secondo la quale un discorso è o vero o privo di significato poggia su due non-distinzioni:

- i significati del verbo greco *eînai*, “essere presente” ed “essere vero”, non vengono distinti; *ésti* vuol dire sia “c'è, è presente” sia “è vero”;
- l'assoluto non essere di un oggetto (che non c'è) e il relativo non essere, cioè il non-essere-così, restano non distinti²².

Nel prosieguo del dialogo Socrate torna di nuovo sulla tesi di fondo secondo la quale il nome è una imitazione della cosa nominata. Le imitazioni, come mostra la pittura, potrebbero riuscire meglio oppure peggio. Questo dovrebbe valere anche per i nomi. Ma Cratilo non concorda con lui. Resta testardamente fermo nella convinzione che i nomi siano sempre giusti:

22. Cfr. Platone, *Sofista*, 260a; cfr. anche PAR. 5.5.2.

sulla base dei nomi è necessario che [l'attribuzione] avvenga sempre correttamente (430e).

Socrate tenta di nuovo di convincere Cratilo che una imitazione non può in nessun modo essere completa. Se a un dio riuscisse di imitare lui, Cratilo, completamente, ossia in tutti i suoi aspetti immaginabili, allora questa non sarebbe una imitazione, bensì un rifacimento. Allo stesso modo una denominazione sarebbe una reduplicazione dell'oggetto. Se non si vuole accettare il carattere graduale della imitazione, si deve considerare un altro criterio per giudicare la "giustezza" dei nomi. E si affretta a mostrare che le parole usuali possono in effetti essere inadeguate. La parola *sklēros*, "duro", contiene una lambda, λ; ma poco prima si era d'accordo nel ritenere che la λ esprime l'opposto della "durezza". In realtà sarebbe meglio in questo caso sostituire la λ con una ρ – ammette Cratilo. Tuttavia comprende la parola – gli obietta Socrate. Sì, la riconosce attraverso l'uso linguistico (*dià* [...] *tò éthos*) – assicura Cratilo. Questo *éthos*, l'"uso", non è però alla fine altro che la *xynthéke*, l'"accordo", obietta Socrate (434e). Questo accordo stabilito attraverso l'uso linguistico rende possibile che tra colui che proferisce il nome e colui che lo ascolta sorga una rappresentazione della cosa denominata indipendentemente dal fatto che la forma fonica assomigli ad essa oppure no (435a-b).

Si tratta dunque di due relazioni che vengono confuse l'una con l'altra, o almeno non vengono distinte con chiarezza, e cioè (a) il rapporto del significante con il significato e (b) il rapporto del significante con l'oggetto designato²³: per Cratilo (a) è soggetto alla convenzione mentre (b) è "necessario per natura". Solo se (b) soddisfa l'esigenza di adeguatezza o di somiglianza il nome è "giusto". Per Socrate invece (a) è necessario, per quanto non necessario per natura, mentre (b) non è necessario, cioè la condizione dell'adeguatezza può essere soddisfatta ma non è necessario che lo sia. Così si chiarisce perché significanti materiali adeguati e inadeguati possano svolgere la loro funzione nell'uso linguistico. La parola "lungo" viene compresa come la parola "corto", sebbene secondo l'idea che Cratilo ha del "nome giusto" dovrebbe essere più lunga della parola che designa "corto". Solo in rari casi l'"inadeguatezza" nell'ambito della relazione (b) viene percepita realmente come un disturbo. Così Roman Jakobson ha ricordato che il poeta francese Stéphane Mallarmé ha accusato la sua lingua madre di essere illusoriamente contro natura perché attribuisce alla parola *nuit*, "notte", una tonalità chiara e alla parola *jour*, "giorno", una tonalità scura²⁴.

23. Cfr. PARR. 4.1.2 e 5.4.2.1.

24. Cfr. Coseriu, *Linguistica del testo*, cit., p. 111.

Alla fine del dialogo Socrate e Cratilo passano ad un altro tema. Si tratta ora di determinare il ruolo dei nomi o, più in generale, del linguaggio nel processo della conoscenza. Chi conosce i nomi, sostiene Cratilo, conosce anche le cose:

[I nomi] insegnano, mi sembra, o Socrate; e [...] chi conosce i nomi, conosce anche le cose (435d).

Questo riguarderebbe tuttavia solo il nome in sé – obietta Socrate. Ci si dovrebbe chiedere se i nomi effettivamente usati concordino sempre con il nome in sé. In tal senso si dovrebbe distinguere tra cercare e scoprire. Se qualcuno indagando si affidasse a ciò che scopre, potrebbe facilmente essere fuorviato. Si dovrebbero fare due considerazioni.

Da un canto è possibile che il nomoteta si sia sbagliato ripetutamente. Per procedere con sicurezza si dovrebbero però indagare le cose stesse (436b-d). Questo emerge già nei nomi che offrono un'immagine contraddittoria e non sono riconducibili a un principio unitario. Alcuni di essi confermano infatti la tesi sostenuta da Parmenide, quella cioè del permanere eterno delle cose nello stesso stato, più che quella di Eraclito del mutamento continuo. Ciò verrebbe alla luce nei seguenti casi:

- *epistéme*, “scienza” dovrebbe essere interpretata come *hístesis*, “pauza” dell'anima nella contemplazione delle cose;
- *historía*, “ricerca, investigazione”, si chiama così *hóti hístesi tôn rhoûn*, “ferma il flusso”;
- *mnéme*, “memoria”, indica una *moné*, “permanenza” nell'anima (437b).

Lo stesso vale anche in senso negativo:

- *amathía*, “ignoranza”, è *háma theò ióntos*, “ciò che va insieme al dio” (437b-c).

Anche se i nomi “eracliteici” dovessero essere più numerosi, come presume Cratilo, non è certo quali siano quelli giusti. La maggiore quantità, ritiene Socrate, non è un criterio di verità (437d).

D'altro canto, anche l'istitutore di nomi ha preso le mosse dalla conoscenza delle cose, dal momento che nel suo lavoro non poteva fondarsi sui nomi. Dinanzi al sospetto che possano esserci nomi falsi che, come Cratilo afferma, non sono neppure nomi, si dovrà evitare, indagando le cose, di muovere dalla conoscenza dei nomi. Piuttosto bisognerebbe cercare di procurarsi un accesso diretto alla conoscenza delle cose:

dobbiamo però rallegrarci anche solo di aver concordato questo: che non dai nomi, ma le cose stesse da loro stesse sono da imparare e da cercare, molto più che dai nomi (439b).

Nello sviluppo ulteriore del dialogo, proprio attraverso le parole che designano valori assoluti come il “bello” o il “buono” in sé, viene messa in que-

stione la tesi del movimento perenne delle cose sostenuta da Eraclito. Come potrebbero essere vincolanti queste parole se sono concepite anche loro nel mutamento? Non sarebbero oggetti conoscibili. Lo stesso vale anche per la conoscenza stessa: se non restasse sempre la stessa non potrebbe esserci né soggetto né oggetto della conoscenza (440a-b).

Con queste riflessioni si chiude il dialogo, come un pezzo musicale con un accordo non suonato. Una risposta definitiva alle domande sollevate non viene data. Pur avendo dovuto fare alla fine alcune ammissioni, Cratilo non sembra disposto a rinunciare alla sua tesi di partenza.

5.4.3. IL CRATILO: SINTESI DEI RISULTATI

Platone riconosce che il linguaggio non rappresenta un insieme arbitrario di parole che riproduce regole e principi extralinguistici, ma che – in modo per ora non chiaro – il linguaggio è a sua volta *nómos*, “legge”. Ciò appare evidente già all’inizio della seconda parte, quando Socrate nel dialogo con Ermogene sottolinea la differenza tra *idíai* «in privato, solo per la propria persona», e *demósiai* «in pubblico, per tutti» (385a).

La questione del valore conoscitivo del linguaggio trova una risposta negativa. Non è possibile solo attraverso l’analisi delle parole conseguire una conoscenza sulla natura delle cose. Alcune parole sembrano supportare la concezione naturalistica, altre sembrano rinviare all’opposto. Entrambi i generi di parole sono divenuti usuali attraverso l’uso linguistico e svolgono allo stesso modo il loro compito. Così le parole non dischiudono alcun accesso sicuro alla natura delle cose che designano.

Anche sotto il profilo filosofico-linguistico il dialogo non offre una soluzione per i problemi indicati. La funzione del linguaggio non viene identificata, per quanto vengano ricavate indirettamente conoscenze importanti sul linguaggio, come ad esempio la definizione del segno linguistico come “organo diacritico dell’essenza”, una delimitazione dell’essere. Il vero e proprio risultato del dialogo sta nella sua aporeticità. Nel *Cratilo* non vengono date risposte alle domande, ma vengono piuttosto messe in questione le domande stesse. Platone non si decide né per l’una né per l’altra tesi. Segue i cammini che entrambe le tesi dischiudono sino alle conseguenze ultime e mostra così che nessuna delle due conduce alla meta. Se Platone rifiuta senza ombra di dubbio la concezione naturalistica, non approva però neppure la concezione convenzionalistica.

Il famoso filologo classico Ulrich von Wilamowitz-Möllendorff (1848-1931) ha sostenuto questa interpretazione nel suo libro su Platone uscito subito dopo la prima guerra mondiale:

Il dialogo *Cratilo* è stato scritto da Platone per salvaguardare se stesso e i suoi allievi dalla mania di trovare sempre un senso nelle lettere o nel suono di una parola; Platone dichiara questa via impraticabile, ma resta a crogiolarsi non senza compiacersi, come fa solo uno che si è avventurato, percorrendola a lungo, prima di convincersi che fosse un sentiero interrotto²⁵.

In una nota aggiunge:

l'opposizione tra natura e convenzione (legge) non è poi applicabile al modo in cui Platone tratta il linguaggio²⁶.

Platone si rende conto che dovrebbe esserci una adeguatezza delle parole. Ma si tratterebbe di determinarla più precisamente. La *orthótes*, la "giustizia", va definita secondo criteri diversi da quelli proposti da Cratilo. E tuttavia i nomi devono avere una qualche "verità". Non possono semplicemente essere arbitrati o "falsi"; Platone non riesce ad accettarlo. Il vero e proprio risultato del dialogo sta nel riconoscere che l'opposizione tra le due tesi non conduce ad una risposta alla domanda sull'essenza del linguaggio e che il problema deve dunque essere posto in modo diverso. Sarà Aristotele a far ciò.

Ma Platone giunge davvero ad una distinzione tra significante e significato, come Pagliaro sembra supporre? Probabilmente no²⁷. Platone ha soltanto notato che qualcosa non va nel modo in cui il problema viene discusso ai suoi tempi. I suoi argomenti pro e contro la giustizia dei nomi concernono in parte il rapporto tra il significante e l'oggetto, in parte la relazione interna al segno tra significante e significato. Si tratterebbe forse allora di una confusione apportata intenzionalmente e con intenzione retorica? Anche di questo è lecito dubitare. Piuttosto si tratta solo di una non-distinzione a cui rinvia la conclusione aporetica del dialogo.

5.5

Altre questioni sul linguaggio nei testi di Platone

Anche in due dialoghi successivi, il *Teeteto* e il *Sofista*, come pure nella cosiddetta *Settima lettera*, vengono trattate questioni filosofico-linguistiche. La valutazione negativa del ruolo che il linguaggio svolge nel processo della conoscenza, a cui Platone giunge nel *Cratilo*, viene rafforzata nella *Settima lettera*.

25. U. von Wilamowitz-Möllendorff, *Platon. Sein Leben und seine Werke*, a cura di B. Snell, Weidmann, Berlin-Frankfurt am Main 1948³, p. 223.

26. Cfr. anche E. Coseriu, *Die Sprache zwischen φύσει und θέσει*, in R. Brinkmann (a cura di), *Natur in den Geistes-wissenschaften 1. Erstes Blaubeurer Symposium vom 23. bis 26. September 1987*, Attempto, Tübingen 1988, pp. 89-106, p. 93.

27. Pagliaro, *Sommario di linguistica arioeuropea*, cit., pp. 15-6.

5.5.1. LINGUAGGIO E CONOSCENZA NELLA *SETTIMA LETTERA*

Nella *Settima lettera* Platone sviluppa la sua considerazione del ruolo che il linguaggio svolge nel processo di conoscenza all'interno della sua celebre critica alla scrittura di cui qui non si potrà parlare²⁸. Dopo aver insistentemente indicato il pericolo della profanazione delle verità più alte a cui si espone, attraverso la scrittura, chiunque non ne sia esperto, Platone delinea il processo di conoscenza.

Ciascuna delle cose che sono ha tre elementi attraverso i quali si perviene a conoscerla; quarto è la conoscenza; come quinto si deve porre l'oggetto conoscibile e veramente reale. Questi sono gli elementi: primo è il nome, secondo la definizione, terzo l'immagine, quarto la conoscenza²⁹.

Gli elementi sono dunque i seguenti:

1. *ónoma*, il nome
2. *lógos*, la definizione
3. *éidolon*, l'immagine
4. *epistéme*, la conoscenza
5. *autò tò ón*, l'oggetto (l'ente) stesso

Il cerchio (*kýklos*) deve servire come esempio per mostrare come tutto questo vada inteso:

1. *Ónoma: kýklos*. Il nome non costituisce una base sicura per la conoscenza perché non ha una stabilità. Si potrebbe chiamare "rotondo" ciò che è rettilineo e "rettilineo" ciò che è rotondo senza con ciò cambiare nulla nella sostanza. Con "nome" si intende dunque il significante materiale:

Quanto ai loro nomi, diciamo che nessuno ha un briciolo di stabilità, perché nulla impedisce che quelle cose che ora sono dette rotonde vengano chiamate rette (343b).

2. *Lógos*, la definizione, la determinazione essenziale del cerchio

formata di nomi e di verbi: [il cerchio è] "quella figura che ha tutti i punti estremi ugualmente distanti dal centro" (342b).

28. Per la critica cfr. Platone, *Fedro*, 257c-259d e 274b-279c; cfr. anche W. J. Ong, *Oralità e scrittura. Le tecnologie della parola*, trad. it. di A. Calanchi, riv. da R. Loretelli, il Mulino, Bologna 1986, pp. 24-8; J. Hennigfeld, *Geschichte der Sprachphilosophie. Antike und Mittelalter*, De Gruyter, Berlin-New York 1994, pp. 66-7; M. Kraus, *Platon (428/27-348/47 v. Chr.)*, in T. Borsche (a cura di), *Klassiker der Sprachphilosophie. Von Platon bis Noam Chomsky*, Beck, München 1996, pp. 15-32, pp. 29-31.

29. Platone, *Settima lettera*, 342a-b.

La definizione non è più affidabile del nome perché è costituita a sua volta da nomi e verbi. Questo argomento rappresenta evidentemente un sofisma. Si lascia intendere che il rapporto tra l'oggetto e il nome sia dello stesso genere del rapporto tra la rappresentazione dell'oggetto e la sua espressione linguistica. Se in determinate condizioni per il cerchio anziché "cerchio" diciamo "linea", questo non significa per nulla che ciò che intendiamo con "cerchio" non lo possiamo esprimere una volta con questi elementi e un'altra con quegli altri elementi linguistici. Per Platone la nostra rappresentazione è più strettamente connessa con l'oggetto di quanto lo sia la forma fonica con cui lo etichettiamo.

3. *Eídolon*, l'immagine, la rappresentazione materiale del cerchio:

ciò che si disegna e si cancella, che si costruisce al tornio e che perisce (342c).

La rappresentazione di un cerchio (che sia disegnata o scolpita sul legno) contiene tratti della linea che contraddicono l'essenza del cerchio.

4. *Epistéme*, la conoscenza:

la conoscenza, l'intuizione e la retta opinione (342c).

I primi tre elementi hanno solo un valore euristico per la conoscenza delle cose reali. Anche il sapere, la conoscenza che è riposta nell'anima, sarebbe completamente diversa dalla cosa stessa, nel nostro caso dal cerchio; tuttavia sarebbe più vicina alla cosa di quanto non lo siano i primi tre elementi, perché si fonda su una intuizione immediata dell'oggetto³⁰.

5. *Autò tò ón*, l'oggetto (l'ente) stesso.

La cosa stessa, nel nostro caso il cerchio, dovrebbe essere delucidata nel contesto della dottrina platonica delle idee. Ma sarà sufficiente ricordare che i primi tre elementi sono per Platone soltanto ausili sul cammino verso la conoscenza, verso il sapere (343b-344a).

Come già nel *Cratilo*, anche nella *Settima lettera* viene giudicato negativamente il ruolo del linguaggio nel processo conoscitivo. Sebbene siano dati i presupposti per una distinzione tra significante e significato, la distinzione non viene introdotta.

5.5.2. "VERO" E "FALSO" NEL SOFISTA

Il contributo positivo più importante offerto da Platone alla filosofia del linguaggio – della massima importanza per la storia del pensiero occiden-

30. Su questo cfr. K. Gaiser, *Name und Sache in Platons Kratylus*, Winter, Heidelberg 1974, p. 112.

tale – si trova in un famoso *excursus* del *Sofista* (259d-264b). Quando nel corso della conversazione fra Teeteto e lo Straniero di Elea viene sollevata l'antica domanda se sia possibile dire o pensare il falso – una domanda alla quale i presocratici avevano dato una risposta negativa – viene delineandosi una nuova soluzione del problema. Com'è possibile il falso? Pensare o dire il falso non vuol dire pensare o dire ciò che non è. Ma è allora evidente che compare anche il falso, che c'è una specie di essere per ciò che non è. Si tratterà di un essere che è un non-essere-così, un essere-altro. Ogni ente nega infatti anche l'altro, il non-ente. L'essere-albero (l'arborescenza) esclude il non-essere-albero. L'altro, il non-ente, è sempre relativo a un ente. Il falso è il non-essere pensato e detto. Come nel *Cratilo*, si ritiene anche qui che il discorso vero dica ciò che è e il discorso falso dica ciò che non è:

Quello che di essi è vero dice le cose come sono (263b)³¹.

Opinare o discorrere delle cose che non sono, questo è, direi, il falso nel pensiero e nei discorsi (260c).

Platone resta sempre di questa idea per quanto riguarda il “vero” e il “falso”, ma non fa più l'errore commesso nel *Cratilo* (o non usa più il sofisma che compare lì), e cioè quello di identificare il falso con il non-ente. La verità del discorso non viene dunque ricondotta più alla verità delle parole; verità e falsità sono dunque categorie del discorso. Dire il vero significa dire le cose come sono; dire il falso significa dire le cose come non sono; il che però non significa che queste non siano, cioè che non esistano.

Sul piano del discorso viene introdotta una distinzione che per la successiva riflessione sul linguaggio (non solo sul piano filosofico) è di rilevanza decisiva: la distinzione tra *ónoma* e *rhêma*. Vengono a coincidere così momenti concettuali che noi oggi siamo soliti distinguere:

ónoma: nome, sostantivo, soggetto;

rhêma: verbo, predicato.

Nomi come *léon*, “leone”, *élahphos*, “cervo” o *híppos*, “cavallo”, non possono costituire da soli un discorso, come non possono costituirlo neppure i verbi da soli, come *badízei*, “va”, *tréchei*, “corre”, *katheúdei*, “dorme”:

I segni fonici infatti non indicano nessuna azione, né nel primo né nel secondo caso, e neppure l'assenza di azione, non indicano né l'essere di ciò che è, né di ciò che non è, fino a che ai nomi non vengono collegati dei verbi (262c).

31. Cfr. E. Coseriu, *Antrittsrede an der Heidelberger Akademie der Wissenschaften*, in “Jahrbuch der Heidelberger Akademie der Wissenschaften”, 1977, pp. 107-8.

Subito dopo Platone distingue tra “nominare” e “dire” (262d):

<p><i>onomázein</i>, “denominare attraverso un nome”</p>	<p><i>légein</i>, “dire qualcosa collegandolo a un <i>rhêma</i>”</p>
--	--

L'enunciato nella sua forma minima consiste in un soggetto e un predicato che vengono di volta in volta rappresentati da un nome e da un verbo: «l'uomo impara».

Il *lógos* che è costituito da *ónoma* e *rhêma* concerne sempre un “soggetto” di cui viene detto qualcosa (262e). Questo nuovo *lógos* può comparire in forma di *phásis*, “affermazione”, oppure di *apóphasis*, “negazione” (263e).

Lo straniero sollecita Teeteto, il suo interlocutore, a giudicare due diversi discorsi: «Teeteto siede» e «Teeteto vola» (263a). Teeteto concede che in entrambi i discorsi si dice qualcosa su di lui, ma mentre il primo è giusto, il secondo è falso. Il primo dice infatti «le cose come sono» (*tà ónta hós éstin*) in riferimento a lui, Teeteto, che in quel momento è seduto; il secondo invece dice «cose diverse da quelle che sono» (263b). Il discorso falso afferma dunque qualcosa che potrebbe essere, ma che nel momento in cui il discorso è pronunciato non riguarda Teeteto. Questo discorso riguarda l'altro dall'essere, il non-essere-così. In tal modo è dimostrata l'esistenza del falso. Un discorso è falso non perché affermi ciò che non è, ma perché afferma di un soggetto ciò che non è, che non è valido per lui. Lo stesso può dirsi all'inverso anche per il discorso negativo e per il pensiero, l'opinione e infine per la fantasia (*diánoia*, *dóxa*, *phantasia*), che sono solo «discorso interiore» (263d-e).

Tutto questo può essere interpretato come segue: le parole significano l'essere. Il *lógos*, costituito da soggetto e predicato, può essere tuttavia falso quando afferma il relativo non-essere, un essere che è altro da ciò che viene affermato. Ciò vale per Platone solo per il *lógos*. Così nella filosofia occidentale viene per la prima volta alla luce la differenza tra non-essere e non-essere-così.

Il *Sofista* ha influenzato in modo decisivo il corso della filosofia occidentale per cui sarà necessario di nuovo riassumerne i risultati:

– Al riconoscimento che ciò che non è può essere detto come ciò che di volta in volta è altro, fa seguito la scoperta e la determinazione del non-essere inteso come delimitazione dell'essere che si dà volta per volta e della delimitazione di questo essere-così dall'altro essere-così. Non si tratta dunque più di affermare l'esistenza degli oggetti, ma di delimitarli attraverso il linguaggio.

– Sia l'essere che il non-essere vengono detti nel *lógos* e solo così possono essere colti. Platone non distingue altri tipi di discorso.

- La qualità del *lógos* di dire ciò che è giusto o non è giusto non viene più ricondotta alle caratteristiche delle parole usate, che come tali non esprimono una azione e neppure un non-agire. La funzione delle singole parole non viene ulteriormente determinata; viene soltanto introdotta la distinzione estremamente importante tra il “nominare” e il “dire”. Non è chiaro, però, in che misura la parola significhi un essere.
- La possibilità di dire qualcosa di falso non viene più messa in discussione come avveniva ancora presso i presocratici. Linguaggio ed essere non vengono più a coincidere; vero e falso restano però sempre ancora peculiarità del dire.

5.6

Indicazioni bibliografiche

A prescindere dalle opere già menzionate di storia della filosofia in generale e di storia della filosofia del linguaggio, le opere sulla vita e sull'opera di Platone di Ulrich von Wilamowitz-Möllendorff e di A. E. Taylor sono classici che meritano ancor oggi di essere letti. E un classico resta anche l'opera in due volumi di Stefanini. Il saggio di Karl Jaspers, pensato originariamente come capitolo dell'opera monumentale *Große Philosophen*, è destinato ad un vasto pubblico, come pure la monografia di Gottfried Martin del 1969.

Per quel che riguarda la vasta letteratura sul *Cratilo* vanno menzionati i saggi di Deuschle, Benfey, Schäublin, Abramczyk, la prefazione di Méridier alla sua edizione in due volumi del dialogo, e ancora i libri di Haag, Büchner, Derbolav, Gaiser e infine i saggi di Pagliaro e di Guzzo.

Sulla filosofia del linguaggio in Platone cfr. Di Cesare, Rehn, Hennigfeld, Borsche, Kraus.

Aristotele

Aristotele nacque nel 384 a.C. a Stagira, piccola città-Stato sulla costa orientale della penisola calcidica, nelle immediate vicinanze della Macedonia. Il padre di Aristotele era medico alla corte macedone; sua madre veniva dall'isola di Eubea. Sulla vita di Aristotele abbiamo solo poche testimonianze certe. Le descrizioni, non proprio lusinghiere, del suo aspetto e del suo carattere contraddicono l'immagine che possiamo farci di lui attraverso i suoi scritti. Probabilmente risalgono a leggende al cui sorgere devono aver contribuito i suoi nemici, tra cui gli oratori Demostene e Isocrate, nonché il suo amico e compagno di studi Senocrate. A diciassette anni Aristotele si recò ad Atene per studiare all'Accademia di Platone, dove poi insegnò. Questo primo soggiorno ad Atene durò circa vent'anni. Il rapporto con il suo maestro Platone è stato molto presto misurato all'adorazione che quest'ultimo aveva per il suo maestro Socrate e quindi giudicato in modo critico. Secondo quanto ci riferisce la tradizione latina, sembra che Aristotele a questo proposito abbia detto: *Amicus Plato, magis amica veritas* (amo Platone, ma ancor più amo la verità). In questa espressione felice viene alla luce un rapporto tra maestro e allievo fatto di rispettosa distanza.

Dopo la morte di Platone, Aristotele lasciò Atene e trascorse alcuni anni nella città dell'Asia Minore Asso, il cui capo, il tiranno Ermia, lo accolse generosamente fornendogli i mezzi per le sue varie e numerose ricerche. Aristotele ne sposò la nipote Pizia. Quando Ermia fu vittima di un attentato, Aristotele si ritirò per alcuni anni nella vicina isola di Lesbo, da dove fu poi chiamato da Filippo il Macedone come educatore del successore al trono Alessandro. Questo incontro tra il filosofo più importante e il re e condottiero più famoso di quei tempi stimolò la fantasia degli scrittori e degli storici. Ma in realtà sembra che il rapporto tra maestro e allievo non sia stato particolarmente intenso. Certo è invece che Aristotele insegnò al suo allievo la cultura greca (allora i macedoni non erano considerati greci) e soprattutto i poemi omerici. Quando dopo la distruzione di Tebe, nell'anno 335 a.C., la resistenza greca contro le ambizioni egemoniche dei macedoni si affievolì, Aristotele poté far ritorno ad Atene. Fu però circondato dalla fama di essere un amico dei macedoni, per quanto non concordasse con i fini po-

litici di Alessandro, e dovette essere perciò guardingo in quanto meteco che aveva la cittadinanza, ma non tutti i diritti. Dopo che Senocrate assunse la guida dell'Accademia platonica, Aristotele si trasferì nel cosiddetto Liceo, perché aveva sede in un luogo sacro ad Apollo licio, o anche Peripato, per il viale di passeggio che circondava l'edificio. Perciò i seguaci di Aristotele furono presto chiamati "peripatetici". Questa istituzione entrò ovviamente presto in concorrenza con l'Accademia platonica; solo il suo allievo Teofrasto ottenne l'autorizzazione a dirigere autonomamente la scuola.

Dopo la morte improvvisa di Alessandro Magno, evento che scatenò la resistenza contro il dominio macedone, la situazione divenne pericolosa per Aristotele ad Atene. Non volendo dare occasione agli ateniesi di commettere un secondo crimine contro la filosofia – così sembra aver detto, alludendo alla condanna di Socrate – Aristotele si ritirò nella casa della famiglia materna a Calcide, nell'isola di Eubea, dove alcuni mesi dopo, nell'anno 322 a.C., morì di una malattia di cui non si sa nulla di preciso. Più corrispondente alla sua vita di ricercatore è invece la leggenda secondo cui si sarebbe gettato nello stretto di Euripo, tra l'Eubea, la Beozia e l'Attica, non potendo spiegare i mutamenti regolari e continui delle sue correnti.

Il *corpus* delle opere aristoteliche che ci è rimasto è lacunoso e incerto. Sono andati perduti soprattutto i cosiddetti scritti "essoterici", destinati alla circolazione pubblica, che avevano una forma letteraria più raffinata. Furono invece tramandati in gran parte i cosiddetti scritti "esoterici", cioè interni alla scuola, costituiti perlopiù da appunti di lezioni. Solo intorno al 70 a.C. Andronico da Rodi, che allora guidava il Peripato, pubblicò i testi che lui stesso aveva raccolto e che costituiscono il nucleo centrale dell'attuale *corpus* aristotelico¹. Ad Andronico, e ai commentatori successivi, come Ammonio e Boezio (VI secolo d.C.), risale la suddivisione degli scritti: a) *Organon* (logica); b) etica, politica, retorica e poetica; c) scienza della natura e psicologia; d) *philosophia prima*, in generale chiamata metafisica, perché si trovava dopo gli scritti di fisica.

Nell'alto Medioevo, dopo le iniziali resistenze da parte di circoli ecclesiastici, si procedette a una vera e propria canonizzazione di Aristotele che fu ritenuto il filosofo per eccellenza: *philosophus dicit* significava "Aristotele dice". I termini tecnici che Aristotele aveva coniato sulla base del greco parlato quotidianamente costituirono a lungo la struttura della filosofia scolastica. L'allontanamento dalla tradizione scolastica aristotelica fu senza dubbio l'emancipazione da un indirizzo di pensiero irrigidito, il cui irrigidimento tuttavia non può essere imputato al suo autore.

1. Cfr. P. Moraux, *Der Aristotelismus bei den Griechen*, vol. I, *Von Andronikos bis Alexander von Aphrodisias*; vol. II, *Der Aristotelismus im I. und II. Jahrhundert n. Chr.*, De Gruyter, Berlin-New York 1973-84.

6.1

Il contributo di Aristotele alla filosofia del linguaggio

Il titolo dei tre sottocapitoli successivi non deve essere frainteso: Aristotele non ha fornito un contributo alla filosofia del linguaggio che possa essere inteso *expressis verbis* come tale. Nei testi che qui verranno considerati (cfr. PAR. 6.1.2), persegue in effetti altri scopi, esterni al linguaggio, che non perde di vista anche quando parla del linguaggio.

6.1.1. ARISTOTELE NELLA *COMMUNIS OPINIO*:
GLI INNUMEREVOLI FRAINTENDIMENTI

Sebbene nelle sue *Lezioni sulla storia della filosofia* Hegel abbia offerto una interpretazione dei testi aristotelici che ha dato impulso a un rinnovamento e a un approfondimento degli studi su Aristotele, su quest'ultimo circolano ancora molte opinioni false. Soprattutto nei contesti scolastici vengono ancora diffuse le opinioni più bizzarre. Come accade per molti classici, anche in questo caso ciò dipende dal fatto che pochi consultano direttamente i testi; la maggior parte si accontenta di una informazione di seconda o terza mano.

Ma anche nella letteratura specialistica ci si imbatte in affermazioni insostenibili. Non si può non essere sorpresi quando si confronta ciò che Aristotele avrebbe detto con ciò che si può leggere nei testi che ci sono stati tramandati.

Un esempio eloquente è fornito dalle cosiddette tre unità (unità di luogo, unità di tempo, unità di azione) che hanno avuto un ruolo così significativo nella tragedia classica francese. Ma dell'unità di luogo non si parla nella *Poetica* di Aristotele, mentre sull'unità di tempo vengono fatte alcune osservazioni che hanno più che altro il carattere di suggerimenti pratici; solo l'unità d'azione compare davvero nella *Poetica* in forma di una sollecitazione estetica. Quest'ultima va intesa tuttavia nel senso di una motivazione interiore, di una necessità interna unitaria dell'opera d'arte.

Anche nella logica si incontrano le opinioni più bizzarre. Così si è affermato che Aristotele nella sua sillogistica non ha scorto la differenza tra i termini individuali e quelli di classe e non ha usato variabili per le espressioni linguistiche. Il che può dirsi tutt'al più per l'Aristotele "periferico", cioè per i commenti aristotelici più tardi, nei quali si opera esclusivamente con gli esempi che Aristotele aveva introdotto per aiutare la comprensione. Può sorgere così l'impressione che a una designazione di classe come quella di "uomo" venga riconosciuta la stessa modalità che spetta al nome proprio "Socrate", e che il predicato "è/sono mortali" abbia in entrambi i

casi lo stesso statuto². In realtà Aristotele negli *Analitica priora* opera con variabili e delinea una logica enunciativa puramente formale all'interno della quale non si pone neppure la questione dei postulati di esistenza³. Il vero nucleo della sillogistica inizia con la frase: «se *a* si dice di ogni *b*, e *b* si dice di ogni *c*, allora *a* si dirà anche di ogni *c*»⁴.

Nell'ambito della teoria linguistica Aristotele viene spesso tacciato di "logicismo" e annoverato fra i sostenitori della convenzionalità del segno linguistico. Da un canto Aristotele avrebbe identificato le categorie linguistiche con quelle logiche, considerando il linguaggio un prodotto del pensiero logico, dall'altro nell'ambito della discussione tra la tesi naturalistica e quella convenzionalistica si sarebbe senza equivoci deciso per quest'ultima.

Nell'ambito della teoria linguistica Aristotele in realtà né sostiene una posizione logicistica né si pronuncia per una teoria convenzionalistica. Semmai è il contrario: Aristotele afferma esplicitamente che il linguaggio come tale sotto il profilo logico è indeterminato e necessariamente precede il pensiero logico. "Verità" e "falsità" non sono per lui categorie del linguaggio, bensì caratteristiche di un determinato modo di parlare, dunque categorie dell'uso linguistico. Inoltre non prende le parti dei convenzionalisti; la controversia *nómoi/phýsei* si rivela per lui priva di senso, dato che Aristotele si interroga non tanto sul motivo (sulla causa efficiente) del linguaggio, quanto sullo *scopo* (sulla *causa finale*) e aspira a chiarire il linguaggio a partire da qui.

6.1.2. I TESTI SUL LINGUAGGIO

È possibile che si giunga a equivoci di questo genere soprattutto perché le esposizioni storiche più diffuse attingono quasi sempre alle fonti secondarie trascurando quelle primarie. In quel che seguirà verranno esaminate le questioni decisive sulla base degli scritti di Aristotele. Occorrerà considerare anzitutto i seguenti testi:

1. *Peri hermeneías* (*De interpretatione, Dell'espressione*);
2. *Analytikà prótera e hýstera* (*Analytica priora e posteriora, Analitici primi e secondi*), appartenenti all'*Organon*;
3. *Peri poietikês* (*Poetica, Poetica, XX, 1456b-1457c*).

2. Cfr. B. Russell, *Storia della filosofia occidentale*, 3 voll., trad. it. di L. Pavolini, Longanesi, Milano 1948, vol. I, pp. 270-9; J. Łukasiewicz, *La sillogistica di Aristotele dal punto di vista della logica formale moderna*, in J. Łukasiewicz-C. Negro, *La sillogistica di Aristotele*, trad. it. di C. Negro, Morcelliana, Brescia 1957², pp. 107-224, p. 109.

3. Cfr. J.-M. Bocheński, *La logica formale*, 2 voll., trad. it. di A. Conte, Einaudi, Torino 1972, vol. I, pp. 90-114 e 130.

4. Cfr. Aristotele, *Analitici primi*, 25b; cfr. Bocheński, *La logica formale*, cit., vol. I, p. 90.

Di tanto in tanto sarà anche necessario far riferimento ad altri testi, cioè alla *Metafisica*, alla *Fisica*, al *De anima*, come pure alle *Confutazioni sofistiche*. Verrà ripresa anche la *Retorica*.

In nessuno di questi testi Aristotele si concentra sul linguaggio. Nel *De interpretatione* vuole ad esempio determinare il *lógos apophantikós*, cioè quel tipo di enunciato a cui si può riconoscere verità o falsità. Questo scopo viene perseguito anche nei due *Analitici* in cui è contenuta la “logica” di Aristotele. Nel capitolo XX della *Poetica* si tratterà di esaminare il discorso nelle sue parti; in termini moderni verrà delineata una morfologia sintassi. Sebbene, in tutti questi testi, del linguaggio si parli quasi sempre indirettamente, nondimeno è possibile portare alla luce una filosofia del linguaggio.

6.1.3. IL RUOLO DI ARISTOTELE NELLA STORIA DELLA FILOSOFIA DEL LINGUAGGIO

Le risposte che Aristotele dà alle questioni filosofico-linguistiche sono significative sia dal punto di vista storico sia dal punto di vista teorico per almeno tre motivi:

- a) alcune di queste soluzioni sono ancor oggi valide e fanno ormai parte del patrimonio comune della filosofia del linguaggio;
- b) tutte le soluzioni proposte, anche quelle non soddisfacenti, hanno influenzato in modo decisivo lo sviluppo ulteriore della filosofia del linguaggio;
- c) quello che non è chiaro in Aristotele resta ancor oggi in gran parte controverso, mentre quello che manca non è stato per molto tempo – fino a Hegel e in alcuni casi addirittura fino a oggi – preso in considerazione o lo è stato solo in margine. Questo vale soprattutto per l’aspetto storico-sociale del linguaggio, radicato nella sua dimensione intersoggettiva (cfr. PAR. 2.3.1).

6.1.4. LO SVILUPPO E IL SUPERAMENTO DELLE QUESTIONI PLATONICHE

Per quanto riguarda il rapporto tra Platone e Aristotele, è necessario anzitutto confutare due affermazioni opposte. Da un canto è stato affermato – ad esempio da Steinthal – che Aristotele ripete grosso modo quello che aveva già detto Platone e che si richiama dunque a lui in forma succinta, come si è soliti fare quando si riferiscono opinioni note di cui non si intende mettere in dubbio la validità⁵. Per altro verso si è sostenuto che Aristotele ha

5. H. Steinthal, *Geschichte der Sprachwissenschaft bei den Griechen und Römern mit besonderer Rücksicht auf die Logik* [1863], Olms, Hildesheim 1890², p. 186.

confutato il suo maestro e ha sostenuto idee opposte. Anche questo non è giusto. Aristotele riprende la discussione dal punto in cui l'aveva lasciata Platone che era giunto a questi risultati provvisori:

a) Non è possibile concordare né con l'ipotesi naturalistica né con l'ipotesi convenzionalistica; erroneo è il modo stesso in cui la domanda è posta, che dunque va modificato.

b) Le parole corrispondono all'essere delle cose e tuttavia ha torto Eraclito quando afferma che non è possibile dire nulla di falso, che sarebbe come dire il non-essere delle cose. Per provare ciò Eraclito aveva introdotto la distinzione tra *légein*, "dire" qualcosa, e *onomázein*, "nominare" qualcosa (cfr. PAR. 5.5.2). Resta da chiarire che cosa voglia dire "nominare", quale sia la vera funzione del "nome".

c) Se le parole corrispondono all'essere – e Platone non solleva su questo seri dubbi – allora devono avere un rapporto "necessario" (non arbitrario) con le cose. Tuttavia non è possibile dimostrare l'esistenza di un tale rapporto che può sempre essere messo in discussione con buoni argomenti.

È riprendendo queste domande di Platone, rimaste aperte, che Aristotele fornisce il suo contributo alla filosofia del linguaggio.

6.2

Il contributo di Aristotele alla filosofia del linguaggio: uno sguardo d'insieme

Le domande che finora sono state delineate nel loro contesto storico devono essere trattate separatamente non più sotto un profilo storico bensì sotto un profilo più sistematico.

6.2.1. LA TRIPLICE DIFFERENZIAZIONE DEL RAPPORTO PAROLA-OGGETTO

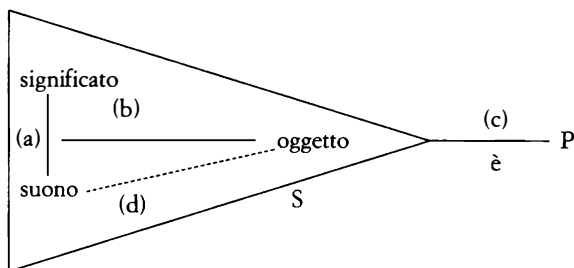
All'interno del rapporto tra parola e oggetto, tra linguaggio e realtà extralinguistica, dove Platone non aveva introdotto distinzioni, Aristotele individua tre relazioni:

a) la relazione puramente linguistica (intralinguistica) tra suono e significato (forma fonica e contenuto ovvero significante e significato);

b) la relazione ontologica tra nome e oggetto, tra parola e realtà extralinguistica;

c) la relazione logica tra soggetto e predicato, intesi qui rispettivamente come l'oggetto rappresentato da un "nome" di cui viene detto qualcosa, e da ciò che viene detto, a sua volta rappresentato dal *rhêma* (cfr. PAR. 5.5.2).

La triplice relazione può essere rappresentata attraverso il seguente schema:



In questo schema vengono individuate quattro possibili relazioni con (a), (b), (c) e (d). La relazione (d), che ha svolto un ruolo così importante nella filosofia del linguaggio più antica (cfr. la relazione 2 nello schema compreso nel PAR. 4.1.2) non viene più presa in considerazione da Aristotele. La questione del rapporto tra suono (forma fonica) e oggetto (realtà) non lo interessa più; Aristotele considera infatti solo le relazioni (a), (b) e (c). Le prime due sussistono all'interno di un ambito che precede l'ambito della logica e dunque la questione della "verità" o della "giustizia". Solo nell'ambito della terza relazione (c) il linguaggio è più che un solo *lógos semantíkós*. E peraltro, come si vedrà, il linguaggio non è sempre determinabile sotto l'aspetto logico. Tra le diverse forme del *lógos*, solo quello "enunciativo" assume la forma $S[\text{oggetto}] = P[\text{redicato}]$, come si vede nello schema (cfr. PARR. 6.2.4.1 e 6.3.2).

6.2.2. IL PASSAGGIO DALLA CAUSALITÀ ALLA FINALITÀ

Già Platone aveva intuito che interrogarsi sulla causa da cui si origina il linguaggio non porta a nulla. Che Platone abbia riconosciuto ciò è desumibile almeno in parte dal modo in cui definisce il nome come strumento diacritico dell'essenza, delimitazione, articolazione dell'essere. In Aristotele ciò viene detto a chiare lettere. Infatti Aristotele sposta il problema del linguaggio dal piano causale a quello finalistico, nell'ambito dei fatti che sono riconducibili a scopi, e cioè dall'ambito della natura a quello della società umana e della storia. Questo spostamento fa sì che vengano a perdere validità sia la questione sulla "giustizia dei nomi" sia la controversia tra *phýsei* e *nómoi*.

6.2.2.1. LA GIUSTEZZA DEI NOMI

Aristotele non si interroga più sul *perché* dei nomi; piuttosto si chiede *a che fine* i nomi siano dati. In tal modo la questione della "giustizia dei nomi", nel modo in cui sino ad allora era stata posta, diventa priva di senso. Non

si tratta più di discettare se vi sia o no una corrispondenza tra il nome e l'oggetto, ma piuttosto di chiedere quale funzione abbiano i nomi nell'ambito della società umana e per l'uomo. Così per Aristotele il nome appare connesso a una intenzione, un segno, *sêma*, o un simbolo, *sýmbolon*, per qualcosa. Non è più sufficiente per Aristotele dire che un suono (o una serie di suoni) esprime qualcosa per poter essere interpretabile, per poter essere considerato un nome. A tal fine il suono deve essere proferito con una intenzione. Solo così può essere un segno o un simbolo.

Il nome è così suono della voce, significativo *katà synthéken* [...], in quanto nessun nome è tale per natura. Si ha un nome, piuttosto, quando un suono della voce diventa simbolo, dal momento che qualcosa viene altresì rivelato dai suoni inarticolati – ad esempio delle bestie – nessuno dei quali costituisce un nome (*Peri hermeneías*, 16a, 19-20 e 26-29).

Le grida degli animali non sono perciò interpretabili; sono infatti “segni” per qualcosa, ma non sono segni intenzionali, simboli nel modo inteso da Aristotele, perché non sono proferiti con l'intenzione di denominare qualcosa. L'introduzione del concetto di “simbolo” è in questo contesto decisiva.

Altrettanto importante è l'affermazione secondo cui nessun nome è *phýsei*, per natura; questo vale anche per le interdizioni e per le parole onomatopeiche che ancor oggi alcuni studiosi considerano date per natura. Anche queste parole non significano sulla base di una somiglianza, per quanto distorta, con gli oggetti nominati, bensì nella misura in cui devono assomigliare a tali oggetti; la loro relativa somiglianza va derivata dall'intenzione espressiva.

Aristotele usa qui l'espressione *katà synthéken* contrapposta all'espressione *phýsei*. Potrebbe sorgere perciò l'impressione che venga ripresa la dicotomia tradizionale *phýsei-xynthékei*. Ma non è così. Si deve anzitutto sottolineare che Aristotele si riferisce alla *phýsis* dei suoni, non a quella delle cose. Aristotele vuol dire che nessun suono in sé, “secondo la sua natura”, è un nome; della natura delle cose invece non parla affatto. Quale sia poi il significato *katà synthéken* è questione che verrà affrontata nel paragrafo seguente.

Anche gli *stoicheía*, cioè gli “elementi”, ovvero i “suoni elementari” (*cum grano salis*: fonemi-grafemi), sono finalistici per Aristotele che guarda alla loro funzione:

la lettera è una voce indivisibile: non ogni voce, ma quella dalla quale per natura se ne può produrre una composta. Infatti, vi sono voci indivisibili anche delle bestie, ma nessuna di esse dico che è una lettera (*Poetica*, 1456b 22-24).

L'essenza degli *stoicheia* non viene dunque determinata sulla base del loro rapporto con le cose designate, ma in relazione al fatto che possono costituire parole che – in termini moderni – contribuiscano a distinguere i significati.

6.2.2.2. IL SUPERAMENTO DELLA CONTROVERSIA *PHÝSEI-NÓMOI*

Dato che non sussiste un rapporto causale tra il suono (forma fonica) e l'oggetto, Aristotele non prende più in considerazione la concezione naturalistica. Ci si potrebbe allora chiedere se Aristotele non creda che il rapporto tra la parola e l'oggetto designato si basi sulla convenzione. Per approfondire questo tema, si dovranno leggere attentamente i testi. Secondo Aristotele le forme delle parole non sono infatti simboli degli oggetti, perlomeno non immediatamente, bensì stanno per i *pathémata tês psychês*, ovvero le affezioni dell'anima:

ordunque, i suoni della voce sono simboli delle affezioni che hanno luogo nell'anima (*Perì hermeneías*, 16a 3-4).

Psyché è in Aristotele un concetto molto ampio che significa non solo "anima", ma anche "spirito" e "coscienza"; il significato di *páthema* in questo specifico contesto dovrà essere ulteriormente precisato (cfr. PARR. 6.2.3.3 e 6.3.7).

Con la opposizione tra *phoné* da un canto e *pathémata tês psychês* dall'altro viene per la prima volta introdotta nella storia della filosofia una differenza chiara tra la *forma della parola* (significante) e il *contenuto della parola* (significato). I contenuti della parola, cioè i significati, non vengono più identificati semplicemente con gli oggetti, ma vengono intesi piuttosto come contenuti della coscienza che rappresentano esperienze umane collettive. La relazione immediata tra la forma della parola e l'oggetto (cioè *d*, nello schema precedente) non sussiste per Aristotele, né per natura né sulla base di una convenzione. Con ciò la tradizionale controversia *phýsei-nómoi* diventa priva di senso.

6.2.3. *KATÀ SYNTHÉKEN*

Se Aristotele respinge sia l'una che l'altra tesi, che cosa vuol dire allora l'espressione *katà synthéken* che sembra essere in contrasto con *phýsis*? Si tratta di un sinonimo di espressioni antiche già note, come *éthei*, *nómoi*, *homologhíai* o *xynthékei*, con cui è stato definito tradizionalmente il carattere convenzionale del linguaggio? Consideriamo anzitutto alcune interpretazioni che sono state proposte per determinare il significato di questa espressione.

6.2.3.1. INTERPRETAZIONI DIVERSE

A lungo questa espressione è stata in effetti interpretata come se Aristotele avesse voluto mettersi dalla parte dei sostenitori della tesi della convenzionalità del linguaggio. In quasi tutte le traduzioni *katà synthéken* viene resa come se si trattasse di un sinonimo di *nómoi* o dei termini prima menzionati.

Pagliari sottolinea nella sua interpretazione il contrasto rispetto a *phýsei* e così sembra voler mettere in rilievo la “arbitrarietà” del rapporto tra forma della parola (suono) e contenuto della parola (significato)⁶. La sua interpretazione corrisponde al concetto usuale dell'*arbitraire du signe*.

Un'altra interpretazione prende in esame *katà synthéken* non solo considerando i diversi autori greci, ma interrogandosi anche sul significato dell'equivalente latino *secundum placitum* che Boezio sceglie nella sua traduzione commentata del *Perì hermeneías*. La prima frase del secondo capitolo di questa traduzione, che ha influito a lungo sulla ricezione di Aristotele, più profondamente dell'originale, è la seguente: *nomen ergo est vox significativa secundum placitum*. Lo storico della filosofia Engels giunge nella sua interpretazione alla conclusione che l'espressione latina significhi “a piacere, ad arbitrio”⁷. Rende quindi l'espressione originale greca, che a suo avviso Boezio non ha compreso correttamente, con “per composizione”. In quel che segue dovremo occuparci solo di questa parte della sua interpretazione.

6.2.3.2. CRITICA DELLE INTERPRETAZIONI

La prima interpretazione tradizionale non è accettabile per diversi motivi. Cominciamo con quelli puramente filologici.

a) Aristotele non impiega nessuna delle espressioni tradizionali, che gli erano certamente ben note; né *éthei* o *nómoi*, né *homologhíai* o *xynthékei*. La scelta di una nuova espressione, cioè *katà synthéken*, rinvia al suo intento di dire qualcosa che non era stato detto. D'altronde non riprende neppure l'espressione *thései*, che probabilmente compare già in Democrito (cfr. PAR. 5.2.2).

Aristotele usa *synthéke*, sostantivo che viene dal verbo *syntíthemi* che vuol dire “mettere insieme, comporre, accordare”, non nel dativo (*synthékei*), che suggerirebbe un'interpretazione causale. Piuttosto usa un sintagma costituito da una preposizione e da un nome all'accusativo: *katà* in questo impiego corrisponde in Aristotele al latino *qua*, “in quanto”, il che trova una conferma in

6. Nella sua traduzione del passo Pagliaro usa il termine “arbitrario”. Cfr. A. Pagliaro, *Il capitolo linguistico della Poetica di Aristotele*, in Id., *Nuovi saggi di critica semantica*, D'Anna, Firenze 1956, pp. 77-151, pp. 115, 119, 149.

7. J. Engels, *Origine, sens et survie du terme boécien “secundum placitum”*, in “Vivarium”, 1, 1963, pp. 87-114, p. 87.

numerosi passi paralleli (ad esempio *katà dýnamin*, “in potentia”). Una interpretazione causale come “a causa di” è quindi da escludere.

Contro l’interpretazione tradizionale possono essere addotti anche altri motivi:

- a) il rifiuto della concezione naturalistica non concerne le cose, bensì i suoni; nessun suono è “per natura” un nome (cfr. PAR. 6.2.2.2);
- b) l’espressione si riferisce al segno, non solo alla forma verbale, al significante. Non è intesa dunque la relazione tra forma della parola e contenuto della parola che idealmente è libera (a), bensì la relazione tra il segno complessivo e l’oggetto. A quest’ultima relazione si riferisce *katà synthéken*.

Passiamo ora a discutere l’interpretazione di Pagliaro che, sebbene corrisponda molto di più allo spirito di Aristotele, non è accettabile. Se *katà synthéken* fosse davvero interpretabile come “non per natura”, e dunque “arbitrariamente”, allora si intenderebbe qui il rapporto fra suono e significato (relazione a). Senza dubbio Pagliaro non pensa qui alla relazione d. Tuttavia la sua interpretazione, come apparirà chiaro, non concorda con le altre prove testuali. Quando parla di *katà synthéken* Aristotele intende il rapporto tra parola e oggetto, non il carattere “arbitrario” dei significanti.

Ma l’interpretazione più complicata è quella di Engels che introduce tre argomenti:

- a) Nella *Poetica* si trova un passo che assomiglia a quello già citato dal *Perì hermeneías*:

Nome è una voce semantica composta (*Poetica*, 1457a 10).

L’aggettivo *syntheté*, “composto” (ma anche “concordato”), che determina più precisamente *phoné*, corrisponderebbe al sintagma *katà synthéken*.

- b) In un altro passo della *Poetica* (1456b 22), nel contesto in cui vengono definiti i “suoni elementari”, compare l’espressione in un contesto analogo: *synthetè [...] phoné*. I suoni umani sarebbero indivisibili e articolati (composti), quelli degli animali sarebbero invece solo indivisibili.

- c) Nel *Perì hermeneías* l’espressione *katà synthéken* compare in opposizione ai suoni non articolati degli animali.

Questa interpretazione va respinta per i seguenti motivi:

- a) Le espressioni *katà synthéken* e *syntheté* non possono essere equiparate. L’aggettivo *syntheté* – come mostra l’uso che ne viene fatto all’inizio del ventesimo capitolo della *Poetica* – si riferisce alla strutturazione materiale del linguaggio. La *léxis*, cioè l’espressione linguistica, viene presentata nelle sue componenti: dalla lettera (*stoicheîon*), alla sillaba, alla parola. Quindi viene fornita una classificazione dei generi delle parole, distinti in due parti che hanno significato, cioè *ónoma* (nome) e *rhêma* (verbo), e due senza significato, cioè *syndesmos* (coniunzione) e *ártbros* (articolo). Al culmine dell’edificio vi è il *lógos*. Tutta la *léxis* viene considerata “articolata” in tutte le sue parti. Nei passi apparentemente analoghi del *Perì hermeneías* il

tema è un altro: non vengono definiti i generi delle parole, bensì le parti del discorso (*partes orationis*). La distinzione che viene introdotta è di natura sintattico-funzionale e corrisponde a quella tra “soggetto” e “predicato”.

b) Anche nella contrapposizione tra *phýsei* e *katà synthéken* la questione non riguarda la strutturazione materiale degli elementi linguistici, bensì la funzione del nome e del verbo; perciò non può essere neppure intesa l'opposizione tra “articolato” e “non articolato”. I suoni inarticolati (*agrámmatoi psóphoi*) degli animali non sono nomi, non perché sono inarticolati, ma perché sono *phýsei*, “per natura”. Sono “segnali” interpretabili, non già simboli prodotti con una intenzione espressiva. L'argomento principale contro l'interpretazione fornita da Engels sta nel fatto che non riconosce i diversi criteri sulla base dei quali vengono definiti i segni linguistici nella *Poetica* e nel *Peri hermeneías*. I due passi non possono essere considerati analoghi.

L'interpretazione di Engels non è stata presa in considerazione nella discussione successiva.

6.2.3.3. TENTATIVO DI UNA NUOVA DEFINIZIONE

Sarà dunque necessario proporre una nuova interpretazione di *katà synthéken* sulla base di alcuni passi decisivi contenuti nei testi trasmessi dalla tradizione⁸. Per renderla più chiara sarà necessario richiamare alcune osservazioni già fatte:

- In Aristotele *katà synthéken* non riguarda, com'è stato mostrato, il rapporto tra suono e significato (relazione a), ma il rapporto tra il segno linguistico e l'oggetto (relazione d).
- Se *katà* viene interpretato nel senso del latino *qua*, “come tale”, l'espressione non significa allora “sulla base di un accordo”, bensì “secondo una antica abitudine, sulla base di una istituzione” (*ex instituto, ex institutione, secundum institutionem*). Con ciò non si intende l'origine delle parole, bensì la loro funzionalità. Aristotele si limita insomma a constatare che le cose hanno il loro nome sulla base di una tradizione storica – una istituzione che si deve accettare. In termini moderni si potrebbe tradurre *phoné semantiké katà synthéken*: “suono che significa sulla base di una tradizione storica”; non si potrebbe però tradurre: “suono che significa sulla base di un accordo”. L'opposizione a *phýsei* ha un senso diverso a seconda che alla “natura” si opponga la “storia” oppure una decisione “arbitraria” (cioè non condizionata dalle leggi della natura).
- Idealmente sarebbe senz'altro possibile che, come individuo, mi scelga alcuni suoni per rappresentare i contenuti della mia coscienza. In effetti in un passo della *Metafisica* (Γ 1006b 11) Aristotele allude a questa possibilità, co-

8. E. Coseriu, *L'arbitraire du signe. Zur Spätgeschichte eines aristotelischen Begriffs*, in “Archiv für das Studium der neueren Sprachen und Literaturen”, 204, 1967, pp. 81-112, pp. 87-8.

me avremo presto modo di vedere. Nell'uso linguistico effettivo, però, se ci rivolgiamo ai membri di una comunità storica nella quale viviamo usiamo i nomi che la tradizione ci ha trasmesso e che sono a nostra disposizione.

Il filosofo italiano Giovanni Gentile ha espresso questa apparente contraddizione nel modo seguente:

E allora invece di tavolino potrei dir penna! In astratto, certamente, ma in concreto no, perché io che parlo ho una storia dietro a me, o meglio dentro di me, e sono questa storia: e però son tale che dico e devo dire tavolino e non altrimenti⁹.

Questo esempio chiarisce bene il problema.

– Nello schema precedente sono state distinte due relazioni: (a) quella tra il *páthema*, il contenuto della parola, e la *phoné*, la forma della parola; (b) quella tra l'*ónoma*, il nome nel suo complesso, e il *prâgma*, l'oggetto. Questa distinzione dovrà ora essere motivata sulla base di alcuni passi di Aristotele.

a) Subito dopo aver constatato il rapporto tra *phoné* e *pathémata tês psychês* (*Peri hermeneías*, 16a 3) si dice che i *pathémata* (affezioni) sono *homoiómata* (imitazioni) degli oggetti.

b) Nella *Poetica*, come si è visto, viene riconosciuto un significato solo ai nomi e ai verbi, non alle parole grammaticali, cioè alla congiunzione e all'articolo. Quando Aristotele parla di "significato", intende sempre significato lessicale e dunque si riferisce alla relazione *b*, quella cioè tra nome e oggetto. Peraltro anche il verbo *semainein* in Aristotele viene sempre usato nel senso di "significare qualcosa di extralinguistico" (*Peri hermeneías*, 16b 20).

c) Nella *Metafisica* viene detto in un passo che sarebbe impossibile pensare se le parole non avessero un significato unitario. In questo contesto Aristotele afferma esplicitamente che i nomi sono stati dati agli oggetti:

difatti è impossibile possedere un pensiero, se non si pensa una cosa sola, e se pur ciò fosse possibile, allora a questa cosa non si potrà assegnare che un solo nome (*Metafisica*, Γ 1006b 10-11).

Nel *Peri hermeneías* non si parla più di parole, bensì di cose:

Poiché tra gli oggetti alcuni sono universali, altri invece singolari (*Peri hermeneías* 17a 39).

L'interpretazione che di questo passo ha dato Łukasiewicz non è del tutto giusta. Non sono infatti le cose stesse che vengono designate come soggetto e predicato; sono piuttosto i nomi a rappresentarle.

9. G. Gentile, *Sommario di pedagogia come scienza filosofica*, vol. I, *Pedagogia generale*, in Id., *Opere complete*, Sansoni, Firenze 1942, p. 65. Cfr. su questo problema E. Coseriu, *Sincronia, diacronia e storia. Il problema del cambio linguistico*, trad. it. di P. Mura, Boringhieri, Torino 1981.

Nelle *Confutazioni sofistiche* Aristotele osserva che nel discorso i nomi stanno al posto delle cose:

Dato infatti che non è possibile discutere presentando gli oggetti come tali, e che ci serviamo invece dei nomi, come di simboli che sostituiscono gli oggetti (165a 6-7).

Le forme delle parole (significanti) sono dunque i simboli delle affezioni dell'anima, dei *pathémata tês psychês*, e le parole sono a loro volta simboli delle cose. Perciò le cose sono "extralinguistiche", dato che sono situate al di fuori della relazione puramente linguistica. Il che tuttavia non vuol dire che si trovino "al di fuori del pensiero"; piuttosto è il contrario. Aristotele sostiene infatti che non è necessario che le "cose" esistano realmente; possono infatti esserci cose soltanto pensate o immaginate. Il linguaggio, però, non fa alcuna differenza tra cose "pensate" e cose "reali". Per mostrare ciò, Aristotele crea la parola artificiale *traghélaphos*, "ircocervo", e assicura che questa parola significa come ogni altra, perché come ogni altra non dice se l'oggetto inteso esista realmente o no. Anche le parole che non designano esseri favolosi, ma cose la cui esistenza non viene messa in dubbio, non contengono postulati esistenziali. Così la parola *ánthropos*, "uomo", significa, ma non dice che l'uomo esiste:

Con ciò voglio dire che uomo, ad esempio, significa qualcosa, ma non che questo qualcosa è o non è (*Peri hermeneías*, 16b 28).

Il linguaggio, dal momento che non è *lógos* apofantico, ci mette sempre a confronto non già con cose che si trovano al di fuori del pensiero, ma con oggetti intesi e significati.

6.2.4. IL LÓGOS APOPHANTIKÓS:

UNA FORMA PARTICOLARE DEL LÓGOS SEMANTIKÓS

Finora abbiamo parlato soprattutto delle relazioni (a) e (b) del nostro schema:

(a) *phoné-pathémata tês psychês*: intenzionale, idealmente libera;

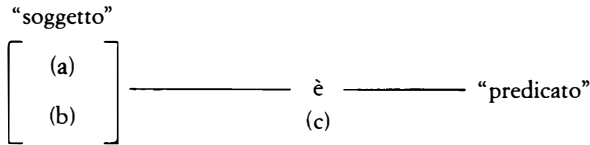
(b) *ónoma-prágma*, necessaria, solo però sotto l'aspetto storico.

I giudizi "vero" o "falso" non sono applicabili a nessuna di queste due relazioni.

6.2.4.1. I PRESUPPOSTI PER IL VALORE DI VERITÀ:

DIAÍRESIS E SÝNTHESIS

Non è del tutto chiaro se Aristotele metta in questione lo statuto logico solo della prima relazione (a) o di entrambe. In ogni caso le due relazioni vengono opposte ad una terza, la relazione (c) del nostro schema. Ricordiamolo ancora una volta in forma succinta:



Le parole perciò non sono per Aristotele né vere né false, perché non contengono né una *diáresis*, una divisione, un’analisi, né una *sýnthesis*, una sintesi, una composizione degli oggetti designati. Il nome, *ónoma*, sta infatti semplicemente per il *prágma*, l’oggetto; una “analisi” ha luogo solo nell’enunciato dove il soggetto viene connesso con il predicato. Solo rispetto ai discorsi di questo tipo si può parlare di “vero” o di “falso”; le parole come tali non lo consentono:

D’altro canto, come nell’anima talvolta sussiste una nozione, che prescinde dal vero o dal falso, e talvolta invece sussiste qualcosa, cui spetta necessariamente o di essere vero o di essere falso, così avviene pure per quanto si trova nel suono della voce. In effetti, il falso e il vero consistono nella congiunzione e nella separazione. In sé i nomi e i verbi assomigliano dunque alle nozioni, quando queste non siano congiunte a nulla né separate da nulla; essi sono ad esempio i termini: uomo, o: bianco, quando manchi una qualche precisazione (*Perì hermeneías*, 16a 10-14).

6.2.4.2. ARISTOTELE

E LA QUESTIONE DELLA GIUSTEZZA DEI NOMI

Alla luce di questa scoperta, che emerge già in Platone, perdè dunque ogni validità la questione della “giustizia dei nomi”, perché le parole, così come gli oggetti e i concetti corrispondenti, precedono ogni constatazione di “verità” e di “falsità”. Che si tratti della designazione di un essere favoloso come il *traghélahphos*, “ircocervo”, oppure della designazione di un essere vivente come l’*ánthropos*, “uomo”, che noi riteniamo reale, i nomi non dicono nulla dell’esistenza finché non compaiono in un discorso affermativo o negativo (*katáphasis* o *apóphasis*). Lo stesso vale anche per i verbi che, significando come tali già una sintesi, una connessione, una predicazione, soggiacciono non meno dei nomi al giudizio di vero o falso fintanto che non sono attribuiti ad un soggetto:

I verbi, come tali, detti per sé, sono dunque nomi e significano qualcosa [...], ma non significano ancora se questo qualcosa è o non è (*Perì hermeneías*, 16b 20).

I verbi da soli sono infatti soltanto segni per ciò che viene detto di altro:

ed esso [il verbo] risulta sempre espressione caratteristica di ciò che si dice di qualcos’altro (*Perì hermeneías*, 16b 7).

Senza questo altro, il soggetto, anche i verbi non contengono né una verità né una falsità.

Altrettanto inutile è secondo Aristotele scomporre le parole cercando una verità¹⁰. Le parole sono già unità semantiche minime e i loro componenti non rappresentano che un semplice suono (*phoné*) senza significato (cfr. *Perì hermeneías*, 16a 20; 16b 6 e 30).

Il significato etimologico dei nomi, che non fungono da veri e propri composti, non viene riconosciuto come significato attuale (ovvero determinante per l'uso linguistico vivente). Ciò vale ad esempio per *híppos*, "cavallo", oppure *dôron*, "regalo", nei nomi propri *Kállippos* e *Theódoros*. Aristotele dice esplicitamente che il nome proprio *Kállippos* non può essere equiparato al sintagma *kalòs híppos* che vuol dire "bel cavallo"¹¹. Nei composti veri e propri viene in realtà attribuito un significato ai componenti; tale significato tuttavia non è autonomo e non corrisponde al significato che quell'elemento ha se comparisse da solo. Nel composto, anche se è trasparente, non vi è infatti né un'analisi né una sintesi che per Aristotele sono la condizione per conferire un valore di verità (cfr. *Perì hermeneías*, 16a 24; *Poetica*, 1457a 30).

6.2.4.3. ÓNOMA E RHÊMA INTESI COME SOGGETTO E PREDICATO

La relazione (c) del nostro schema concerne il rapporto tra soggetto e predicato nella frase enunciativa. Tale relazione contiene l'analisi e la sintesi che per Aristotele sono il presupposto per poter parlare di vero e di falso. Verità e falsità sono dunque caratteristiche delle frasi, non delle parole. Nondimeno le parole stanno per le cose. Così a rigore è giusto che Aristotele non distingua fra espressioni individuali ed espressioni generali, fra termini individuali e termini generali; parla infatti di oggetti individuali e generali.

6.2.4.3.1. *Tre classi di "oggetti" predicabili* Aristotele osserva che alcuni "oggetti" (*prágmata*) sono generali, mentre altri sono individuali:

Poiché tra gli oggetti alcuni sono universali, altri invece singolari [...], è così necessario dichiarare che qualcosa appartiene, o non appartiene, ora ad un oggetto universale, ed ora ad un oggetto singolare (*Perì hermeneías*, 17a 39-40).

Generale è ciò che viene detto di molte cose – ad esempio *ánthropos*, "uomo"; individuale quello che non può essere detto di molte cose – ad esempio *Kallías*.

10. Cfr. quanto è già stato detto a proposito del *Cratilo*.

11. Cfr. Aristotele, *Perì hermeneías*, 16a 22; *Poetica*, 1457a 13; cfr. anche la discussione nel *Cratilo* sulla giustezza del nome "Ermogene".

Negli *Analitici primi* (43a 20) Aristotele suddivide gli oggetti in tre classi:

- a) oggetti che non possono essere detti in generale, come ad esempio Cleonte, Callia e altre essenze o cose singole;
- b) oggetti che possono essere detti di altri, dei quali però null'altro può essere detto: Aristotele non fa alcun esempio, ma intende naturalmente ciò che può essere al culmine della piramide dell'astrazione, cioè l'ente, τὸ ὄν;
- c) oggetti che possono essere detti di altri in generale e di cui a loro volta altri oggetti possono essere detti: così ad esempio *ánthropos* può essere detto di *Kallías* – «Callia è un uomo»; per altro verso, di *ánthropos* può essere detto qualcos'altro, ad esempio *zôon*, «l'uomo è un essere vivente».

6.2.4.3.2. *La critica a Łukasiewicz* Nella sua eccellente esposizione della sillogistica di Aristotele il logico polacco Jan Łukasiewicz fa alcune considerazioni critiche che qui dovranno essere a loro volta sottoposte a un vaglio critico.

- a) Łukasiewicz osserva a proposito della prima classe introdotta da Aristotele che questi sembra aver dimenticato

che un termine non universale non è necessariamente singolare, perché può essere vuoto, come il termine *traghélaphos*, citato da Aristotele stesso pochi capitoli prima¹².

Ma occorre ricordare quel che prima abbiamo detto sull'esempio dell'ircocervo: una distinzione fra termini vuoti e termini non vuoti non produce alcun senso per Aristotele, dato che gli oggetti per lui sono intesi, "rappresentati", senza distinzione.

- b) In riferimento alla seconda classe Łukasiewicz osserva dapprima che

non è corretto dire che i termini individuali o singolari, come "Callia", non possono essere predicati con verità di alcun'altra cosa. Aristotele stesso dà esempi di proposizioni vere con un predicato singolare, come "Quella cosa bianca è Socrate" oppure "Quello lì che si avvicina è Callia"¹³.

Łukasiewicz non nota che Aristotele non sta parlando di una predicazione qualsiasi, ma solo della predicazione universale. Quest'ultima ha la forma «tutti gli *A* sono *B*», oppure «se tutti gli *A* sono *B*» e implica l'inclusione in una classe: «tutti gli *A* appartengono alla classe di *B*». Negli altri esempi citati da Łukasiewicz, come «questo oggetto bianco è Socrate» oppure «quello che si avvicina è Callia» – frasi che possono essere vere solo occasionalmente, cioè a seconda delle circostanze – si tratta di un altro tipo di predi-

12. Łukasiewicz, *La sillogistica di Aristotele*, cit., p. 112.

13. Ivi, p. 114.

cazione, cioè di una identificazione. Il fatto che una identificazione possa essere accertata storicamente – è vero che Sofronisco era il padre di Socrate – non ne fa un enunciato universalmente valido.

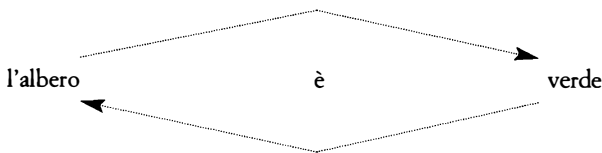
Inoltre Łukasiewicz crede di dover correggere Aristotele che, pur parlando continuamente di cose, intende evidentemente espressioni, “termini”:

non è corretto dire che una cosa può essere predicata di un'altra cosa. Le cose non si possono predicare, perché il predicato è una parte di una proposizione e una proposizione è una serie di parole pronunciate o scritte, aventi un certo significato¹⁴.

Questa seconda obiezione appare ancora meno valida della prima. La logica di Aristotele non riguarda semplicemente le espressioni che ricorrono nelle frasi, bensì piuttosto le cose stesse. Naturalmente la predicazione si attua mediante le espressioni linguistiche, ma concerne la *realtà*. “Verità” e “falsità” si danno perciò solo in riferimento agli oggetti; sono questi che vengono separati e nuovamente connessi.

6.2.4.4. CHE COSA VUOL DIRE APOFANTICO? IL SENSO DELLA PREDICAZIONE

Con *diáresis* (divisione, analisi) si deve intendere una operazione che, pur compendosi nel *medium* del linguaggio, tuttavia non è puramente linguistica; attraverso questa operazione una caratteristica di un oggetto viene formalmente separata e quindi contrapposta ad esso – come ad esempio la caratteristica “verde” rispetto all'albero. La *synthesis* (composizione, sintesi) è una operazione mediante la quale la caratteristica, formalmente separata dall'oggetto, viene nuovamente attribuita ad esso con l'aiuto della copula “è”:



Nel compiere questa operazione si possono commettere due errori: in un oggetto si può constatare una caratteristica che non è presente, oppure si può attribuire una caratteristica ad un oggetto cui non spetta. Questo vale per gli enunciati, sia per l'affermazione (*katáphasis*) che per la negazione (*apóphasis*). Quella specie di *lógos* che racchiude in sé sia l'analisi che la sintesi viene chiamato *apophantikós*. Solo il *lógos apophantikós* lascia emergere l'essere o il non essere delle cose.

14. *Ibid.*

In generale *lógos apophantikós* viene tradotto con “discorso enunciativo”. Questo non è falso, ma neppure rende ciò che è inteso. Per cogliere davvero il senso bisognerebbe piuttosto usare la parola “espressivo”. Quel che qui si intende è infatti il *lógos* che rende *manifesto* quel che è *latente* nel soggetto.

“Verità” e “falsità” non sono dunque caratteristiche delle “parole”, ma del discorso. Platone nel *Sofista* era già pervenuto a questo risultato, senza poterlo motivare con precisione (cfr. PAR. 5.5.2). È Aristotele a fornire tale motivazione attraverso i concetti di *diáiresis* e *synthesis*. E a dir vero va ancora oltre. Sulla base di quanto è stato detto finora potrebbe sorgere l'impressione che Aristotele, in relazione alla possibilità di conferire valori di verità, abbia opposto alla “lingua” (non attualizzata) il “discorso” (attualizzato). Questo non è del tutto vero. Aristotele sembra infatti aver riconosciuto che non ogni sorta di discorso è il presupposto per attribuire valori di verità. Nel *Perì hermeneías* si legge:

Ogni discorso è poi significativo [...]. Dichiarativi sono, però, non già tutti i discorsi, ma quelli in cui sussiste una enunciazione vera oppure falsa (*Perì hermeneías*, 17a 1-2).

In quel che segue questa idea verrà precisata: quel che è stato detto vale sia per le affermazioni che per le negazioni. Aristotele fornisce quindi un esempio per mostrare che non ogni discorso è “apofantico” nel senso definito prima:

Tale enunciazione [vera oppure falsa] non sussiste certo in tutti: la preghiera, ad esempio, è un discorso, ma non risulta né vera né falsa (*Perì hermeneías*, 17a 3).

Questo riconoscimento avrà conseguenze decisive per lo sviluppo successivo della filosofia del linguaggio.

L'indagine del linguaggio in senso stretto si ferma a questo punto. Aristotele dichiara che la trattazione di altre specie di discorso non apofantico appartiene alla retorica e alla poetica; tuttavia nei testi che ci sono stati tramandati non c'è nulla al riguardo (cfr. PAR. 6.3.2).

6.3

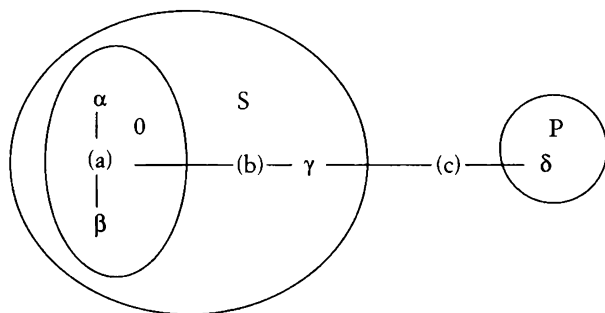
Il contributo di Aristotele alla filosofia del linguaggio: una retrospettiva

Sebbene Aristotele si occupi del linguaggio solo in vista della realtà, abbiamo cercato di offrire una panoramica dei suoi scritti che possono essere considerati il suo contributo alla filosofia del linguaggio. Occorrerà ora ri-

capitolare brevemente le risposte che Aristotele ha dato ai problemi classici della filosofia del linguaggio e commentarli guardando alle possibili ed effettive ripercussioni che hanno avuto. Alla fine del capitolo verrà fornito un breve schizzo della storia della ricezione.

6.3.1. ANCORA SUL RAPPORTO FRA PAROLA (LINGUAGGIO) E OGGETTO (REALTÀ EXTRALINGUISTICA)

La questione del rapporto tra linguaggio e realtà, di cui hanno già discusso i presocratici, assume in Aristotele un senso nuovo. In questo rapporto Aristotele scorge non una relazione semplice, ma una relazione complessa. Per lui si tratta anzitutto della relazione intralinguistica tra forma (*phoné*) e contenuto della parola (*páthema tês psychês*) attraverso la quale si viene a costituire il segno linguistico (*ónoma*) (a). A sua volta il segno linguistico è correlato all'oggetto designato (*prâgma*) in un secondo rapporto storicamente necessario (b). Fin qui si tratta di un rapporto logicamente indeterminato con cui si mettono a disposizione gli elementi per il pensiero – il che precede la questione sulla verità o falsità del pensiero. Tale questione si pone solo nel momento in cui viene raggiunto un ulteriore grado di complessità: il segno linguistico complesso può divenire oggetto di un discorso apofantico là dove una sua caratteristica latente viene formalmente separata e di nuovo attribuita ad esso nell'atto della predicazione (c). Dapprima una unità complessa viene dunque opposta a un *relatum* semplice; in uno stadio ulteriore quest'ultimo entra in una unità ancora più complessa che a sua volta viene di nuovo contrapposta a un altro *relatum*. I *relata* semplici si allontanano così dal linguaggio e si avvicinano al pensiero e alla apprensione della realtà. Schematicamente questo è rappresentabile in tal modo:



I componenti che prendono parte a questo complesso di relazioni sono indicati con lettere greche minuscole: α = *páthema*; β = *phoné*; γ = *prâgma*; δ = *rhêma*.

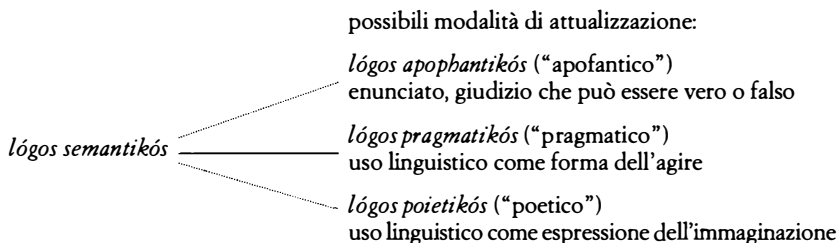
Le relazioni vengono invece indicate, come nello schema precedente, attraverso lettere latine in parentesi: (a) = suono-significato (relazione intralinguistica); (b) = parola-oggetto (relazione logicamente indeterminata); (c) = soggetto-predicato (relazione “apofantica”, determinata logicamente).

Le unità complesse costituite attraverso le relazioni sono invece indicate da lettere latine maiuscole: O = parola (*ónoma*); S = soggetto; P = predicato. Il *rhêma* sta per l'unità “predicato” situata a un piano più elevato.

Il discorso “apofantico” non può essere equiparato al discorso in generale, perché è una forma fra le altre della lingua attualizzata. Se ne deduce che per Aristotele il linguaggio non è il prodotto del pensiero logico. Il linguaggio nel suo complesso, perfino la lingua attualizzata, il discorso, può sussistere al di là del pensiero razionale.

6.3.2. MODALITÀ DI ATTUALIZZAZIONE DEL *LÓGOS SEMANTIKÓS*

Per quanto importante possa essere la determinazione del discorso apofantico, inteso come modalità di discorso che può essere “vero” o “falso”, non si deve dimenticare che Aristotele allude ad altre forme di lingua attualizzata le quali non richiedono una verifica di verità, per quanto si tratti di forme del *lógos semantikós* in atto, di modalità dell'uso linguistico:



Aristotele prende posizione esplicita solo rispetto alla prima di queste possibili modalità.

Vedremo che nella filosofia del linguaggio e nella teoria linguistica successiva si tenterà di ridurre il linguaggio ad una di queste modalità di attualizzazione del *lógos semantico*.

6.3.3. LA GIUSTEZZA DEI NOMI E IL PROBLEMA DELLA DEFINIZIONE

Aristotele cerca per un verso di far emergere l'insensatezza dell'antica domanda sulla giustezza dei nomi, per l'altro di mostrare che solo una determinata forma di discorso può essere vera o falsa. Non prende invece una posizione esplicita sulle relazioni che precedono il rapporto tra soggetto e pre-

dicato. Questo vale soprattutto per la relazione intralinguistica suono-significato (a) che viene definita solo negativamente: è “idealmente libera” nella misura in cui non soggiace ad alcuna necessità logica e deriva da una intenzione (*metà phantasías tinos*)¹⁵. Ma come può essere caratterizzata positivamente? Su questo in Aristotele si trovano solo osservazioni sparse.

Nel libro Z della *Metafisica* Aristotele tratta il problema della definizione e giunge a parlare indirettamente anche dei nomi. Solo alle essenze i cui concetti potrebbero essere oggetto di una definizione spetta una autonoma modalità di essere, un essere-così. Il che non vale per tutti i concetti: «in tal caso infatti tutte le enunciazioni sarebbero definizioni, giacché una qualsivoglia enunciazione può significare la stessa cosa di un nome» (1030a 8). In una variante si dice addirittura *lógoi tautón*, «la stessa cosa del concetto».

Il nome, che qui deve essere inteso come una forma della parola, è dunque adeguato al concetto, ma non per questo è una definizione, *horismós*. Una definizione è una frase che dice appunto quel che il nome si limita a significare. Per chiarire ciò Aristotele introduce esempi di frasi i cui predicati, pur dicendo qualcosa di giusto, non sono definizioni. Dire «quest'uomo è bianco», di un uomo bianco, è giusto, ma non dice il che-cosa, l'essere-così del soggetto “uomo”, bensì gli attribuisce qualcos'altro. (Sovoliamo qui su altre condizioni necessarie perché vi sia una definizione; così ad esempio Aristotele distingue tra la semplice spiegazione concettuale – definizione nominale – e la definizione in senso stretto, la “definizione dell'essenza”)¹⁶.

Una *vera* definizione, cioè una enunciazione in cui il soggetto corrisponda al predicato e in cui il predicato non dica nulla che non corrisponda all'essenza del soggetto, è secondo Aristotele l'enunciazione di ciò che il soggetto è necessariamente, cioè secondo la sua essenza¹⁷. Così la definizione è lo sviluppo di ciò che è già riposto nel nome, senza che sia ancora reso esplicito. I nomi stessi non sono definizioni; tuttavia contengono il “che”, l'essenza delle cose. Non lo dicono, ma lo indicano. Proprio questo si deve intendere con *semáinein*, “significare”.

Anche altrove Aristotele ha sostenuto che il nome sta per il “che” degli oggetti che designa. Così ad esempio nella *Fisica* (184b): «[i nomi] indicano, infatti, qualcosa nel suo insieme, e in maniera indeterminata». La differenziazione di questo tutto avviene solo attraverso la definizione che nella misura in cui afferma qualcosa è *lógos apophantikós* che racchiude *diáresis* e *sýnthesis*.

15. Aristotele, *De anima*, 420b.

16. Cfr. Aristotele, *Metafisica*, 1030a, 14-15.

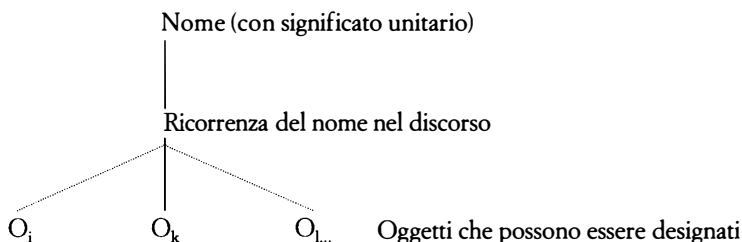
17. Cfr. Aristotele, *Metafisica*, 1030a, 1-2.

6.3.4. L'ÓNOMA COME NOME COMUNE:
SIGNIFICATO *VERSUS* DESIGNAZIONE

Si è ripetuto fin qui che i nomi stanno per gli oggetti che designano. In alcuni passi Aristotele precisa quel che intende a proposito della seconda relazione “prelogica” (b), ossia il rapporto tra *ónoma* e *prâgma*. Emerge così una prospettiva ancora non considerata. Alla fine del passo delle *Confutazioni sofistiche* in cui si dice che si usano nel dialogo i nomi perché fanno le veci delle cose, le quali non sono a disposizione, si legge:

In effetti, limitato è il numero dei nomi, come limitata è la quantità dei discorsi, mentre gli oggetti sono numericamente infiniti. È dunque necessario che un medesimo discorso esprima parecchie cose e che un unico nome indichi più oggetti (165a 11-12).

Sebbene il nome abbia un significato unitario, allorché ricorre nel discorso, deve essere applicabile ad un numero infinito di oggetti:



Aristotele vuole dire con ciò che il significato della parola nella lingua e la designazione di un oggetto attraverso l'uso di questa parola nel discorso non coincidono.

Nel libro Γ della *Metafisica* Aristotele dice in modo più preciso che cosa sia la “unità del significato”. Con ciò non si deve credere che un nome abbia un unico significato, dato che in effetti può averne più d'uno, bensì che il significato deve essere unitario. Nel significato che assume di volta in volta, il nome può riferirsi solo ad una specie determinata di essere e non può riferirsi allo stesso tempo al contrario:

Inoltre, se l'espressione “uomo” ha un solo significato, questo significato sarà “animale bipede”. E intendo dire che l'espressione “avere un solo significato” equivale a dire quanto segue: se il termine “uomo” sta a significare una data cosa e se un essere qualunque è uomo, quella data cosa sarà l'essenza dell'uomo per quell'essere qualunque (*Metafisica*, Γ , 1006a 29-34)¹⁸.

18. E. Coseriu, τὸ ἐν σημαίνειν. *Bedeutung und Bezeichnung bei Aristoteles*, in “Zeitschrift für Phonetik, Sprachwissenschaft und Kommunikationsforschung”, 32, 1979, pp. 432-7, p. 433.

Il significato unitario “uomo” non sta dunque semplicemente per la classe degli uomini, ma per l’“essere uomo”. Rappresenta una condizione per la predicazione e con ciò per l’inclusione nella classe: se ad esempio a un X spetta l’essere uomo, allora può essere giustamente considerato come appartenente alla classe uomo. Il nome significa dunque l’essere, lo rappresenta, ma non lo spiega. Corrisponde così alla conoscenza di un essere-così unitario che è proprio di un numero infinito di oggetti (di “enti”).

6.3.5. L’UNITÀ DEL SIGNIFICATO NELL’INTUIZIONE DELL’ESSERE

Di che tipo però è questa conoscenza dell’essere-così delle cose? Per rispondere a questa domanda, occorre considerare un ultimo testo di Aristotele che è stato sinora menzionato solo in una nota: il *De anima*. Walter Bröcker, un allievo di Heidegger, nel suo libro sulla filosofia di Aristotele ha indicato un passo che in effetti merita attenzione, perché si parla di una operazione dell’anima chiamata *tôn adiairéton nóesis*, “inteltezione degli indivisibili”¹⁹. Questa espressione verrà resa più tardi dagli scolastici con *apprehensio simplex* o con *indivisibilium intelligentia*. Con ciò si intende una conoscenza immediata che poggia sulla mera intuizione. Il passo recita così:

L’intellezione degli indivisibili [è] di cose riguardo alle quali non c’è errore. Dove invece si ha e falso e vero, ivi è già una certa composizione di pensieri (*De anima*, 430a 26).

Aristotele parla qui anzitutto solo di “falso” alludendo solo negativamente al concetto correlato di verità. Quindi contrappone la *apprehensio simplex*, l’apprensione dell’indivisibile, ad un’altra forma di pensiero la quale può essere invece falsa (e in caso contrario anche giusta). L’apprensione dell’indivisibile è identificata con il linguaggio, con il *lógos semantikós*. Si deve perciò supporre che per Aristotele il linguaggio, che precede sempre il pensiero razionale, corrisponda a questa operazione che è apprensione dell’indivisibile.

6.3.5.1. IL LÓGOS DI ERACLITO IN UNA NUOVA LUCE

Se questa interpretazione è giusta, allora potrebbe lasciar apparire in una nuova luce anche il punto d’avvio di questa tradizione della filosofia del linguaggio, cioè l’intuizione dell’unità di linguaggio ed essere in Eraclito. Nel linguaggio l’essere è già presente, ma solo come essere dato intuitivamente, senza differenziazione, senza sviluppo e perciò anche senza “verità”. La verità infatti è una caratteristica del discorso enunciativo che presuppone

19. W. Bröcker, *Aristoteles*, Klostermann, Frankfurt am Main 1964¹, p. 169.

la divisione e la congiunzione. Su questo sfondo il frammento B₁ di Eraclito potrebbe essere suscettibile di una nuova interpretazione: gli uomini non comprendono l'essere nell'istante in cui lo esperiscono come parola e come puro fatto; perché fa parte del comprendere il momento della riflessione sull'essere dato nel linguaggio.

6.3.6. LA DIMENSIONE "OGGETTIVA" E "INTERSOGGETTIVA" DEL LINGUAGGIO IN ARISTOTELE

Se si prendono le mosse da una certa continuità nello sviluppo della filosofia del linguaggio, allora si può affermare che Aristotele è andato molto avanti su questo cammino. Ciò vale però solo per la dimensione oggettiva del linguaggio, il rapporto soggetto-linguaggio-oggetto (essere)²⁰. Per Aristotele il linguaggio è il momento soggettivo dell'essere, è l'essere colto dall'uomo e articolato nelle forme fenomeniche dell'essere-così.

Il linguaggio ha tuttavia anche una dimensione intersoggettiva, che corrisponde al suo carattere storico-sociale. Il linguaggio sorge nella reciprocità del parlare e funziona in questa reciprocità; presuppone che colui che è di volta in volta l'altro venga riconosciuto come soggetto. Questa dimensione intersoggettiva del linguaggio non è meno importante di quella oggettiva che è al centro del pensiero aristotelico. I problemi posti dalla dimensione intersoggettiva del linguaggio non vengono risolti da Aristotele; a dir vero Aristotele non ha neppure posto le necessarie domande al riguardo. Non diversamente da tutti gli altri greci, Aristotele è interessato quasi esclusivamente al rapporto tra linguaggio ed essere – e l'essere non è per lui nulla di storico. Per quanto riguarda la dimensione intersoggettiva, Aristotele si accontenta di constatare che il linguaggio è *katà synthéken*, cioè che ci è dato attraverso una tradizione storica, ma non si interroga sui motivi di ciò. Una motivazione filosofica del carattere storico-sociale del linguaggio troverà posto solo molto più tardi nel pensiero di filosofi come Hegel, Dewey o Heidegger.

6.3.7. ARISTOTELE E LA STORICITÀ DEL LINGUAGGIO. UNA SCOPERTA INCOMPLETA

Finora è rimasta aperta la domanda su quel che di "tradizionale" vi è nel linguaggio, su quelle sue componenti che, essendo legate a determinate comunità storiche, non sono universalmente valide. Se il rapporto tra nome e oggetto è realmente *katà synthéken*, allora si deve ammettere che non solo le forme, ma anche i contenuti delle parole, non solo i significanti, ma anche i

20. Cfr. PAR. 2.3.1.

significati, non sono universalmente validi, ma variano da lingua a lingua. Aristotele sembra ammettere ciò solo per la parte materiale delle parole. I significanti (*phonaí, voces*) sono diversi nelle diverse comunità come le lettere con le quali sono scritti. Le cose sono invece uguali per tutti, come pure i contenuti della coscienza, le affezioni dell'anima (*pathémata tês psychês*):

Allo stesso modo poi che le lettere non sono le medesime per tutti, così neppure i suoni sono i medesimi; tuttavia, suoni e lettere risultano segni, anzitutto, delle affezioni dell'anima, che sono le medesime per tutti e costituiscono le immagini di oggetti, già identici per tutti (*Perì hermeneías*, 16a 6-7).

Per Aristotele dunque sussiste una isomorfia tra gli oggetti da un canto e la loro riproduzione nella coscienza umana dall'altro, che si riflette in tutte le lingue. Le diverse lingue sarebbero allora nomenclature che a una realtà unitariamente articolata in oggetti attribuirebbero etichette che suonano e appaiono differenti. Questa visione è ancora oggi molto diffusa. Che gli oggetti o gli stati di cose (dato che spesso non si tratta di oggetti nel senso consueto) siano uguali per tutti non vuol dire che la strutturazione linguistica del mondo debba essere uguale per tutti.

Aristotele non ha riconosciuto il carattere storicamente determinato del significato che perciò è diverso da lingua a lingua. Per questo bisognerà attendere Wilhelm von Humboldt che conierà l'espressione, spesso fraintesa, *innere Form* (forma interna). Gli stoici si sono avvicinati molto alla scoperta della diversità semantica delle lingue distinguendo tra *noéma*, contenuto di coscienza, e *lektón*, contenuto di parola, che in Aristotele non compare (cfr. PAR. 7.2.3). Questa distinzione andrà a lungo tempo perduta nella storia ulteriore della filosofia del linguaggio.

6.3.8. RICEZIONE E RIPERCUSSIONI

Ma come è stato interpretato il contributo offerto da Aristotele alla filosofia del linguaggio nello sviluppo ulteriore della storia del pensiero? Come sono stati accolti i suoi suggerimenti? Che cosa è stato frainteso? Che cosa ha lasciato traccia? Che cosa è andato perduto per secoli, addirittura fino ad oggi?

6.3.8.1. IL CARATTERE PRELOGICO DEL LINGUAGGIO

Anzitutto resta il riconoscimento che il linguaggio non è né logico né illogico, ma prelogico. La questione della giustezza dei nomi non verrà più posta (se non ovviamente al di fuori dell'indagine scientifica). Anche nella filosofia etimologica – come ad esempio nelle etimologie di Isidoro di Sivi-

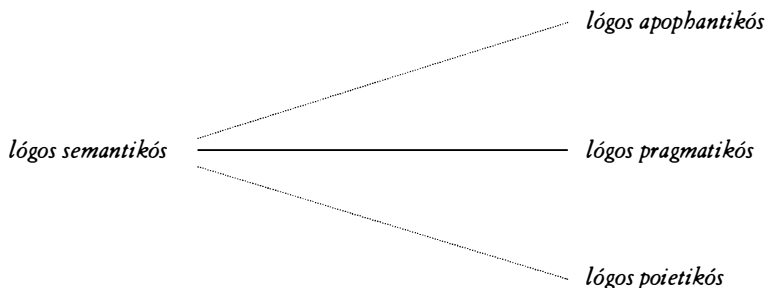
glia, che risalgono al VII secolo – la questione a dir vero è diversa, e in discussione non è la “giustezza” dei nomi, ma l’“aspetto” di un oggetto che potrebbe aver ispirato l’istitutore dei nomi. Così, se si volesse seguire questo tipo di argomentazione, nelle parole che nelle diverse lingue designano l’arte emergono diversi punti di vista: nella parola greca *téchne* a emergere è la storicità dell’elaborazione; nella parola latina *ars* ciò che è ben fatto, ben connesso; nella parola tedesca *Kunst* viene in luce il puro e semplice “potere” (*können*). La parola greca *alétheia* può essere resa con “svelatezza”, quella latina *veritas* deriva da *verus*, quella tedesca *Wahrheit* indica “ciò che si serba e si conserva”. Composti o derivazioni trasparenti invitano a speculazioni simili: è evidente che gli antichi istitutori di nomi, parlando in tedesco di *Schubladen* (cassetto), hanno messo l’accento sull’aspetto opposto a quello sottolineato dagli istitutori di nomi che in francese hanno parlato di *tiroir* (cassetto)²¹.

La concezione naturalistica riemergerà dunque nella filosofia del linguaggio solo nel senso glottogonico. Occorre distinguere due tipi di motivazione: una causale e una finale. Della prima si è appena parlato: si tratta – secondo una sorta di etimologia psicologizzante – dei motivi che potrebbero aver avuto coloro che hanno inventato i nomi per coniare questi nomi e non altri. Se ad esempio il greco *nésos*, cioè “isola”, viene messo in connessione con il latino *nasus* (naso), questo non significa che un’isola è un naso, ma che è stata vista come tale. In gioco è un “come se”, una intuizione immaginativa all’opera nell’invenzione dei nomi, una metaforica interna al linguaggio. Nell’ambito della seconda motivazione, quella finale, la questione è se la forma di una parola può essere adatta a imitare o almeno a simbolizzare l’oggetto inteso. Così si potrebbe sostenere che la parola francese *sombre* è più adeguata alla caratteristica che designa dell’equivalente tedesco *finster* (scuro), che ha invece suoni troppo chiari. Nel caso del francese *nuit* e *jour* il poeta Mallarmé ha sostenuto che le tonalità di queste due parole sono sbagliate: *jour* avrebbe suoni troppo scuri e *nuit* troppo chiari (cfr. PAR. 5.4.2.3). Ma a proposito della funzione icastica del segno linguistico occorrerebbe riprendere la discussione del *Cratilo*.

6.3.8.2. LE RIDUZIONI DEL *LÓGOS SEMANTIKÓS* NEL PENSIERO SUCCESSIVO

Abbiamo visto che Aristotele prende in considerazione diverse modalità di attualizzazione del *lógos semantikós* (PAR. 6.3.2):

21. La parola tedesca *Schubladen* è connessa con *Schieben* che vuol dire “spingere”, il movimento opposto rispetto al “tirare” messo in luce dalla parola francese *tiroir* [N.d.C.].



Solo la prima di queste modalità viene trattata in modo approfondito, mentre le altre due vengono menzionate solo di passaggio. Occorrerà esaminare se, quando e in che misura nella storia successiva il linguaggio venga ridotto a una di queste sue possibilità di attualizzazione.

Una *prima riduzione del linguaggio* al *lógos apophantíkós* non è stata mai tentata, per lo meno non nell'ambito della filosofia rigorosa. Vi sono tuttavia due discipline scientifiche nelle quali emergono tendenze che vanno in questa direzione:

a) Nella teoria grammaticale sussiste la tendenza a ricondurre le funzioni linguistiche alle categorie logiche. Per caratterizzare i generi di parole in alcune funzioni grammaticali elementari vengono impiegate categorie che risalgono alla dottrina aristotelica: sostantivo → sostanza; aggettivo → qualità; preposizione → relazione; verbo → tempo; attivo e passivo → attività (*actio*) e passività (*passio*), ecc. Le funzioni di caso, come ad esempio quelle del genitivo latino, vengono molto presto improntate a casi concreti di impiego. A questo scopo la designazione di caso viene provvista di una aggiunta: *invidia Caesaris* viene considerato genitivo soggettivo se dal contesto risulta che Cesare è invidioso di altri, genitivo oggettivo se è evidente che sono altri a invidiare Cesare; esempi del genere sono utili come aiuto per la traduzione; tuttavia la vera e propria funzione che il caso svolge nel linguaggio finisce per essere persa di vista. Inoltre questo procedimento non ha limiti, perché si troverà sempre un caso concreto in cui il genitivo designa una relazione per cui non c'è una adeguata designazione.

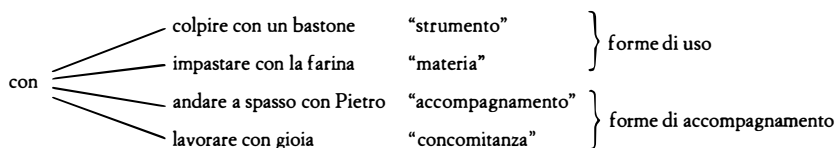
b) Anche negli sviluppi positivisticici della logica si incontra una analoga riduzione (perlopiù tacita) del linguaggio all'enunciato. Tale riduzione emerge tuttavia soprattutto in forma di argomenti *ex negativo*: il linguaggio naturale – questa è l'argomentazione di fondo – sarebbe troppo indeterminato e incoerente per bastare al suo compito; perciò sarebbe necessario metterne allo scoperto e correggerne le “insufficienze”. Questo tipo di riduzione, che compare soprattutto in forma di critica linguistica, emerge già in un filosofo per nulla tacciabile di positivismo come Leibniz, allorché si sforza di costruire un linguaggio logico universale. Più tardi assume contorni mol-

to più decisi in filosofi come Gottlob Frege (1848-1925), Bertrand Russell (1872-1970), Hans Reichenbach (1891-1953) e Rudolph Carnap (1891-1970). .

Nella filosofia del linguaggio questa forma di riduzione compare solo in autori secondari come ad esempio Fritz Mauthner (1849-1923)²². La sua cosiddetta “critica del linguaggio” (*Sprachkritik*) è maldestra e goffa, come sarebbe quella di uno storico che leggendo un romanzo di avventura si lamentasse accusandolo di essere una rappresentazione mistificatoria dei fatti storici.

Tutte queste forme di critica linguistica, che poggiano su una tacita riduzione del *lógos* semantico al *lógos* apofantico, sono interessanti per la filosofia del linguaggio solo sotto un profilo negativo: mostrano che le lingue naturali non sono linguaggi artificiali costruiti logicamente.

Nella linguistica emerge lo stesso problema quando, per analizzare la lingua naturale, vengono impiegati linguaggi costruiti artificialmente. Modelli di questo genere sono sensati se sono costruiti per il giusto scopo, che consiste nel volgere la lingua naturale ai bisogni della logica. In genere però questi modelli non vengono impiegati per perseguire questo scopo pratico, bensì per quello opposto teoretico: dovrebbero aiutare a scoprire le strutture vere e proprie, cioè le strutture profonde delle lingue naturali. Considereremo l’operare un operare sensato e un operare non sensato in quest’ambito sulla base di un’analisi della funzione della proposizione “con”.



Una analisi del genere ha senso solo se si prendono le mosse dalla funzione linguistica per giungere ai singoli tipi di uso; non ha invece senso se i tipi di uso vengono considerati come ciò che è alla base della funzione linguistica. Dunque non si può dire: il significato di “con” rappresenta in superficie significati del tutto differenti di ciò che è in profondità, come ad esempio “strumento”, “materia”, “accompagnamento”, “concomitanza”; piuttosto all’inverso si deve dire: il significato di “con”, a seconda del contesto, assume determinazioni ulteriori differenti. La “struttura profonda” – se si vuole operare con questo termine – costituisce la funzione linguistica e non le relazioni che risultano dall’uso linguistico in contesti specifici. Spesso non è facile parafrasare in modo adeguato il significato linguistico sotteso ai molteplici casi di applicazione. Per quel che riguarda la partecel-

22. F. Mauthner, *Beiträge zu einer Kritik der Sprache* [1923], Olms, Hildesheim 1967-69.

la “con” si potrebbe pensare a “e x è presente”: *io colpisco, io cucino, io vado a spasso, io lavoro* e x (= *un bastone, la farina, Pietro, la gioia*) è presente, insieme, c'è. Le relazioni concretamente designate risultano dalla conoscenza delle cose. Posso colpire con un bastone oppure andare a spasso, perfino, se necessario, lavorare; difficilmente tuttavia potrei impastare. È ovvio che potrei anche *colpire qualcuno con Pietro*, se il mio bastone si chiama così, o *colpire con gioia*, se il mio carattere lascia un po' a desiderare²³. Ma come vada ogni volta interpretato il significato molto generale “e x è presente” dipende dalle circostanze dell'applicazione.

Solo dopo l'analisi è possibile proiettare sulla realtà extralinguistica il significato che, rispetto all'atto concreto della designazione di uno stato di cose, rappresenta solo una possibilità. Nel confronto con altre lingue si osserverà che gli ambiti applicativi dei significati di singole lingue solo di rado si corrispondono. Il significato dell'italiano “con” non corrisponde in latino a una intuizione unitaria, a una apprensione semplice, *apprehensio simplex*. Certo le “forme di accompagnamento” vengono comunemente rese con il latino *cum*: *cum uxore redire*, “tornare con la propria moglie”; *summa cum laude*; *cum tempore*, ecc. Le “forme di uso” si trovano però solo in parte nell'ambito applicativo di *cum*, mentre più spesso ricadono nell'ambito del puro ablativo: *fundis reliquisque telis pugnare*, “combattere con fionde, frecce o altri proiettili”; *navem militibus complere*, “equipaggiare una nave di soldati”, ecc. Le funzioni della proposizione *cum* e dell'ablativo latino vanno a loro volta ben al di là dell'ambito applicativo dell'italiano “con”.

Si possono trovare corrispondenze di questo genere anche all'interno della stessa lingua. Anziché con un bastone, con la farina, con Pietro, con la gioia si potrebbe anche dire: con l'aiuto di un bastone, usando farina, accompagnandosi a Pietro, mostrando gioia. Ciò non significa che tutti questi significati coincidano con quello di “con”, ma solo che ogni lingua può essere il proprio metalinguaggio. Quindi proprio con l'aiuto di quest'ultimo si possono analizzare le funzioni di ogni lingua. Inoltre gli esempi mostrano che nel paradigma delle preposizioni – o in un determinato punto di questo paradigma – una lingua può introdurre distinzioni che non introduce in altri paradigmi. Il sintagma “con x ” non ha lo stesso significato “di base” che ha la sua parafrasi “impiegando x come strumento”. Le due espressioni corrispondono a intuizioni differenti nella realtà. Solo se si considera la realtà extralinguistica designata come il significato che è alla base (ovvero, in una lettura tecnica, come “struttura profonda”), allora ci sarà un significato comune alla base di una espressione e di tutte le sue parafrasi.

23. Cfr. E. Coseriu, *Bedeutung und Bezeichnung im Lichte der strukturellen Semantik*, in P. Hartmann-H. Vemay (a cura di), *Sprachwissenschaft und Übersetzen*, “Commentationes Societatis Linguisticae Europaeae”, 3, Hueber, München 1970, pp. 1-18.

Così, però, concetti come “significato di base” oppure “struttura profonda” finiscono per perdere ogni rilevanza linguistica e filosofico-linguistica.

La *seconda riduzione* consiste nel considerare il *lógos pragmatikós* la vera e propria essenza del linguaggio. Questa forma di riduzione è una deviazione dal *mainstream* della storia della disciplina. Ha inizio con Francis Bacon, trova prosieguo negli empiristi inglesi John Locke (1632-1704), George Berkeley (1685-1753), David Hume (1711-1776), e compare in contesti disparati della storia del pensiero, da Henri Bergson (1859-1941) a Guido Calogero (1904-1986) – in quest’ultimo come reazione diretta a Croce. Questo tipo di riduzione poggia sull’intuizione, in sé giusta, di ciò che qui abbiamo chiamato “alterità” (cfr. PAR. 2.3.1). Si tratta della comunicazione *con* l’altro (“comunicarsi a qualcuno”). Non può essere confusa con la comunicazione nel senso quotidiano, con la comunicazione *di qualcosa a* qualcun altro – comunicare qualcosa a qualcuno. Questa forma banale di comunicazione fa parte della sfera della prassi e non ha nulla a che vedere con l’essenza del linguaggio. La comunicazione con l’altro si fonda invece immediatamente nella funzione intersoggettiva del linguaggio ed è dunque costitutiva per quest’ultimo. Là dove manca questo comunicarsi l’un l’altro, questa concreta reciprocità, si tratterà presumibilmente di arte, non di linguaggio. Solo con Hegel, che ha caratterizzato il linguaggio come «esistenza del puro sé in quanto sé», in cui «la vera e propria *singularità essente-per-sé* dell’autocoscienza emerge nell’esistenza ed è per gli altri», è stata posta la base per comprendere questo tipo di comunicazione²⁴. Su ciò torneremo molto più avanti.

La *terza riduzione*, che consiste nel considerare il *lógos poietikós* come manifestazione dell’essenza del linguaggio, sfocia dunque in una identificazione di linguaggio e poesia o di linguaggio e arte in generale. Questa identificazione viene delineandosi nel filosofo napoletano Giambattista Vico (1668-1744), ma può rintracciarsi anche nella lettura che del linguaggio danno Herder, Hegel o Heidegger; compare invece in modo esplicito in Benedetto Croce (cfr. PAR. 2.3.2). Più tardi occorrerà chiarire se questa terza specie di riduzione sia comparabile con le altre.

Fino ad oggi restano dunque quattro possibilità – che in parte entrano in concorrenza, in parte si intersecano – di determinare l’essenza del linguaggio dopo Aristotele:

- a) linguaggio come istanza indeterminata che precede il pensiero e fornisce la base per tutte le attività spirituali;
- b) linguaggio come prodotto del pensiero razionale;
- c) linguaggio come prodotto dello spirito pratico, come strumento dell’agire;
- d) linguaggio come poesia, come arte.

24. G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, trad. it. di V. Cicero, Bompiani, Milano 2000, p. 683.

6.3.8.3. ESPRESSIONE E CONTENUTO DEL SEGNO LINGUISTICO

Benché Aristotele parli del rapporto tra forma e contenuto della parola, non si diffonde su questo tema. Piuttosto le sue osservazioni sono sporadiche e occasionali, per cui occorre fare uno sforzo interpretativo per poterne ricavare una spiegazione soddisfacente. Nella successiva storia della filosofia del linguaggio le brevi osservazioni di Aristotele restano dapprima senza eco e ripercussione. Solo molto più tardi viene ripresa la discussione, che ruota intorno alle determinazioni della dimensione oggettiva del linguaggio. Ma fino a oggi tutte le spiegazioni di questo rapporto restano insoddisfacenti perché non rendono ragione delle due dimensioni del linguaggio: il rapporto uomo-linguaggio-essere, da un canto, e il rapporto uomo-linguaggio-uomo dall'altro.

6.3.8.4. LO STATUTO DEI CONTENUTI DEL SEGNO (*PATHÉMATA TÊS PSYCHÊS*)

Insieme alle brevi osservazioni di Aristotele sul rapporto tra suono e significato viene del tutto dimenticato anche lo statuto che il filosofo ha riconosciuto ai contenuti linguistici. In termini moderni Aristotele ha sostenuto una concezione "psicologistica"; per lui i significati sono "affezioni dell'anima", contenuti della coscienza. Questo rinvio al contenuto del segno si conserva, pur se tradotto diversamente, fin oltre la Scolastica. In Agostino compare il termine *dicibile* che vuol dire "qualcosa che l'anima avverte e che nell'anima è serbato"; a proposito dei segni usati dall'uomo, Tommaso d'Aquino parla invece di *conceptiones intellectus*. E perfino l'empirista John Locke assicura che le parole (= forme linguistiche) sono segni per le idee:

era inoltre necessario che [l'uomo] fosse in grado di servirsi di tali suoni come segni di concezioni interiori, e di fissarli come contrassegni delle idee contenute nella sua mente²⁵.

Dato però che i *pathémata*, le affezioni, dovrebbero corrispondere immediatamente alle cose, Locke considera coerentemente anche le forme delle parole come segni per gli oggetti e gli stati di cose. Antoine Arnauld e Pierre Nicole, autori della *Logica di Port-Royal*, sembrano fare un passo in direzione dell'autonomia del segno complessivo rispetto agli oggetti della realtà extralinguistica allorché assicurano: «il segno quindi racchiude due idee, quella della cosa che rappresenta, e quella della cosa rappresentata»²⁶. Solo in Hegel il significato acquista uno statuto autonomo.

25. J. Locke, *Saggio sull'intelligenza umana*, 2 voll., trad. it. di C. Pellizzi, riv. da G. Farina, Laterza, Roma-Bari 1988, vol. II, p. 453 (III, 1, 2).

26. A. Arnauld-P. Nicole, *Grammatica e Logica di Port-Royal*, trad. it. di R. Simone, Astrolabio, Roma 1969, p. 118.

Nella linguistica sarà in particolare Humboldt ad affermare che non solo le forme, ma anche i contenuti delle parole appartengono alle singole lingue. E non si stancherà di ripetere che le lingue sono diverse l'una dall'altra non solo nella loro forma esterna, ma anche e soprattutto nella loro "forma interna". I filosofi dell'antichità non hanno dunque riconosciuto – secondo Humboldt – le differenze della forma interna:

Questa concezione [secondo cui la diversità delle lingue sarebbe solo una diversità di suoni], per quanto non venga mai esplicitata, fu quella prevalente presso gli antichi. Altrimenti dalla profondità della loro filosofia sarebbero scaturite altre idee sulla natura del linguaggio, non solo sulla forma logica e grammaticale del discorso, mentre la loro sete di conoscenza avrebbe raccolto un più ampio materiale da lingue straniere che la loro ammirabile sagacia avrebbe provveduto ad elaborare²⁷.

Saranno i linguisti russi, forse ispirati anche da Hegel, come Filipp Fedorovič Fortunatov (1848-1914), Viktor Karlovič Požezinskij (1870-1929) e l'indoeuropeista di Ginevra Ferdinand de Saussure (1857-1913), a concepire i modelli di segno linguistico nei quali il significato compare come componente autonoma.

6.3.8.5. INTERPRETAZIONI SUCCESSIVE DI *KATÀ SYNTHÉKEN*

La storia dell'ermeneutica dell'espressione aristotelica *katà synthéken* costituisce un "capitolo a sé" e perciò anche questo sottocapitolo finirà per essere ampio e per articolarsi in molti paragrafi.

L'interpretazione di questa espressione porta presto ad uno slittamento verso la questione glottogonica; subito dopo Aristotele *katà synthéken* viene riferita alla genesi del linguaggio o delle parole, e ricondotta dunque ad una sorta di accordo esplicito. Va così persa l'intuizione della storicità del linguaggio che, come già in parte in Aristotele, non viene considerata una caratteristica essenziale del linguaggio, bensì un fatto che emerge in un momento della genesi di una parola. La creazione linguistica, sebbene si venga compiendo sempre di nuovo spontaneamente nel parlare, attraverso una modificazione di ciò che è già dato, è nondimeno legata alle comunità umane dalle quali è accolta e ulteriormente trasmessa; sta qui dunque la storicità del linguaggio. Perciò non è necessario nessun accordo esplicito. Nella lunga storia dell'ermeneutica di questa espressione aristotelica solo pochi ne hanno colto il senso; tra questi c'è Tommaso d'Aquino.

27. W. von Humboldt, *Über die Verschiedenheiten des menschlichen Sprachbaues*, in Id., *Werke in fünf Bänden*, 5 voll., a cura di A. Flitner e K. Giel, Cotta, Stuttgart 1979, vol. III, p. 153 (VII, 119).

6.3.8.5.1. *Tommaso d'Aquino* Nel suo commento *In libros Peri hermeneias et Posteriorum Analyticorum Expositio* Tommaso (1225-1274), il più importante teologo e filosofo del Medioevo cristiano, dice esplicitamente che le radici del linguaggio affondano nella natura sociale dell'uomo o, meglio, che linguaggio e natura sociale dell'uomo sono tutt'uno:

E se l'uomo fosse per natura un animale solitario, gli sarebbero sufficienti le passioni dell'anima, per mezzo delle quali verrebbe conformato alle cose stesse, in modo da averne conoscenza; poiché invece l'uomo è per natura un animale politico e sociale, necessariamente ciò che un uomo aveva concepito doveva essere reso noto agli altri, il che avviene per mezzo della voce, e così fu necessario che ci fossero delle voci dotate di significato perché gli uomini potessero vivere insieme. Ecco perché coloro che sono di lingua diversa non possono convivere bene²⁸.

Tommaso interpreta *secundum placitum*, che a partire da Boezio è la traduzione consueta di *katà synthéken*, non nel senso di "attraverso un patto"; piuttosto Tommaso parafrasa l'espressione in tal modo: *secundum institutionem humanam a beneplacito hominis procedentem*, «in base ad una istituzione umana che scaturisce dalla discrezione, dall'arbitrio dell'uomo». E prosegue:

E sotto questo aspetto il nome differisce dalle voci significanti per natura, come il gemito degli infermi e i versi degli animali privi di ragione²⁹.

Tommaso torna più tardi, in un altro contesto argomentativo, sull'espressione *secundum placitum*:

[il motivo per cui si è detto che] il nome significa sulla base di una istituzione umana è che nessun nome è tale per natura. Infatti è nome per il fatto che ha significato; ma non ha significato per natura, bensì per istituzione. Ed è questo che [Aristotele] soggiunge, al passo: «ma solo quando è costituito denotazione», cioè quando viene posto a significare³⁰.

Ciò che si intende qui non è la convenzione, bensì l'intenzionalità; Tommaso lo dice con chiarezza nel suo commento. Inoltre occorre ricordare ancora che la parola latina *naturaliter*, "per natura", non si riferisce alla natura delle cose, bensì alla natura dei segni (*voces*).

28. Tommaso d'Aquino, *Logica dell'enunciazione. Commento al libro di Aristotele Peri Hermeneias*, trad. it. di G. Bertuzzi e S. Parenti, Studio domenicano, Bologna 1997, p. 67.

29. Ivi, p. 92.

30. Ivi, pp. 94-5. Cfr. Aristotele, *Peri hermeneias*, 16a 27; cfr. PAR. 6.2.2.1.

L'interpretazione di Tommaso va, a dir il vero, al di là di ciò che si legge in Aristotele, ma si muove tuttavia rigorosamente nella cornice dei concetti aristotelici e coglie con precisione il senso del passo commentato.

Nella lunga storia della ricezione ciò è però un'eccezione e non la regola. Ben più comune è uno slittamento della questione che diviene genetica; *katà synthéken* viene dunque intesa nel senso che il linguaggio funziona sulla base di una istituzione storica, in quanto è connesso con una comunità umana; l'espressione viene dunque riferita alla genesi del linguaggio. Il che conduce – *mutatis mutandis* – ad un ritorno all'antica concezione convenzionalistica quale affiora già in Ammonio, il primo commentatore del *Perì hermeneías*.

6.3.8.5.2. *Ammonio* Nel suo commento al *Perì hermeneías*, scritto ad Alessandria probabilmente alla fine del V secolo d.C. – si deve presumere che si tratti di appunti presi dai suoi allievi – Ammonio sottolinea l'intenzionalità del segno linguistico; sussisterebbe cioè una differenza tra l'imitazione, che poggia sulla somiglianza con le cose, e l'applicazione di un segno o di un simbolo:

Per contro il segno o simbolo (il filosofo [cioè Aristotele] usa entrambe le espressioni) è riposto solo in noi, essendo esclusivamente un prodotto della nostra invenzione³¹.

Ma in seguito Ammonio, commentando il passo del *Perì hermeneías* 16a 19-20, finisce per equiparare l'espressione *katà synthéken* all'antico termine *thései*: «*katà synthéken* ha lo stesso significato di *thései*»³². E parla addirittura di un accordo, di un patto esplicito dei greci per attribuire determinati nomi a determinate cose:

così i greci si sono accordati nel nominare le cose con gli stessi nomi³³.

6.3.8.5.3. *Da Boezio alla tarda Scolastica* Una concezione analoga fu sostenuta anche dal filosofo Anicio Manlio Severino Boezio (480-525 circa), che diventò celebre attraverso il suo saggio *De consolatione Philosophiae*, scritto in carcere. La sua traduzione commentata del *Perì hermeneías* si richiama ai commenti precedenti, non da ultimo a quello di Ammonio. Boezio rende *katà synthéken* con *secundum placitum* e chiarisce questa espressione come segue:

31. Ammonio, *In Perì hermeneías*, B2o.

32. Ivi, B3o.

33. Ivi, B3o.

è stata aggiunta l'espressione "per convenzione", in quanto nessun nome significa per natura bensì per convenzione di chi [lo] stabilisce e secondo la volontà di chi vi convenga.

E più avanti sottolinea:

"per convenzione" è invero ciò che viene fissato secondo una qualche norma e secondo la convenzione di chi stabilisce.

L'aggiunta *secundum placitum* dovrebbe dunque significare che un nome non significa per natura, bensì sulla base della libera decisione e della discrezione, dell'arbitrio di chi ha imposto i nomi. L'espressione non viene dunque riferita alla tradizione attraverso cui sono stati trasmessi i nomi, di generazione in generazione, bensì all'atto dell'imposizione del nome.

L'interpretazione che di *secundum placitum* viene data nell'epoca tardo-romana riemerge anche nella Scolastica – fatta eccezione per Tommaso. Gli scolastici trovano espedienti diversi per *katà synthéken*: Abelardo usa *institutio*, Pietro Ispano *ad placitum*, Guglielmo di Moerbeke rende con *secundum confictionem* nella sua traduzione di Ammonio. Ma l'interpretazione in sé non muta. Il filosofo portoghese di discendenza fiamminga João de São Tomás (1589-1644), uno degli ultimi significativi rappresentanti della Scolastica, segue ancora l'interpretazione di Boezio nella sua spiegazione di *katà synthéken*:

il segno *ad placitum* che rappresenta qualcosa per l'imposizione della volontà³⁴.

E in un altro passo dice:

le parole significano grazie al concetto di chi le impone³⁵.

Anche qui non si tratta altro che dell'atto dell'"(im)posizione" del nome che si fonda su una decisione libera del libero volere dell'impositore.

6.3.8.5.4. *Leibniz e Wolff* Anche i primi rappresentanti dell'Illuminismo tedesco Gottfried Wilhelm Leibniz (cfr. PAR. 6.3.8.2) e Christian Wolff (1679-1754), pur sviluppando questa tradizione esegetica, ne prendono le distanze. Così nei *Nuovi saggi sull'intelligenza umana* di Leibniz, che sono una specie di risposta al *Nuovo saggio sull'intelligenza umana* di Locke (1690), in un passo in cui Filalete, uno dei due interlocutori del dialogo, riferisce solo l'opinione di Locke, si legge:

34. J. de São Tomás, *Prima pars artis logicae*, II, 9b-10a.

35. Id., *Quaestiones disputandae*, 107a.

Ora, poiché le parole sono impiegate dagli uomini per essere segni delle loro idee, si può chiedere prima di tutto come le parole siano state determinate a un tale uso, e si è d'accordo che ciò [non avviene mediante nessuna connessione naturale, bensì] mediante *una istituzione arbitraria* in virtù della quale una data parola è stata scelta volontariamente come segno di una certa idea³⁶.

Teofilo, che parla per Leibniz, risponde così:

So che si è usi dire nelle scuole e un po' dovunque che *i significati* delle parole sono arbitrari (*ex istituto*), ed è vero che non sono determinati da una necessità naturale³⁷.

Qui il principio dell'arbitrarietà viene presentato come una vecchia idea scolastica e al contempo si ricorda che la definizione davvero importante del segno linguistico è di natura negativa, perché il segno non è "naturale", cioè non è determinato causalmente.

In modo analogo si esprime Christian Wolff che nei suoi *Vernünfftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt* (1719) distingue, come molti prima di lui, tra i segni naturali e i segni arbitrari e sottolinea il carattere arbitrario di questi ultimi:

Le parole appartengono ai segni arbitrari; infatti si basa sul nostro arbitrio il fatto che una parola e un concetto sono contemporaneamente associati, o che uno di essi segue l'altro³⁸.

Subito dopo, tuttavia, viene messo in rilievo l'aspetto negativo, ovvero la non necessità del rapporto tra cose e nomi:

Infatti coloro che per primi hanno inventato le parole hanno imposto a loro piacimento i nomi alle specie e ai generi delle cose che sussistono di per sé o per mezzo di altre cose. Benché infatti essi debbano aver avuto qualche ragione per la denominazione delle cose, la medesima non è stata tuttavia necessaria; il che risulta già grazie alla diversità delle parole con cui è designata la stessa cosa nelle diverse lingue³⁹.

Nella sua seconda opera principale, nella quale lascia il tedesco per far ritorno al latino, Wolff si sofferma più a lungo sulla teoria dei segni. In *Philosophia prima sive ontologia* (1730) distingue di nuovo tra *signa naturalia* e *signa artificialia*:

36. G. W. Leibniz, *Nuovi saggi sull'intelletto umano*, in Id., *Scritti filosofici*, 3 voll., trad. it. di M. Mugnai e E. Pasini, UTET, Torino 2000, vol. II, p. 252 (III, 2, 6).

37. Ivi, p. 253 (III, 2, 6). Cfr. Coseriu, *L'arbitraire du signe*, cit., pp. 99-100.

38. C. Wolff, *Metafisica tedesca* [1720], trad. it. di R. Ciardone, Bompiani, Milano 2003, p. 251.

39. *Ibid.*

questi segni artificiali sono vocaboli mediante i quali sono significate le nozioni delle cose nonché le cose stesse che a quelle [nozioni] corrispondono⁴⁰.

Dopo aver mostrato che l'idea dell'essenza più compiuta viene chiamata in latino *Deus*, in tedesco *Gott*, in polacco *Bog*, prosegue nei paragrafi successivi:

Poiché la virtù del significare che è propria dei segni artificiali dipende dal giudizio di un qualche essere intelligente [...], per tale motivo non conosce altra causa fuorché l'arbitrio di un qualche essere intelligente [...], per conseguenza i segni artificiali sono appunto arbitrari, e per tale motivo indifferenti di per sé a qualunque significato⁴¹.

Anche qui, a corollario della "arbitrarietà" viene messa in rilievo la mancanza di una motivazione naturale. Oltre alla libera decisione dell'*ens intelligentens*, non vi è alcun altro motivo per collegare parola e oggetto, e i segni artificiali sono di conseguenza indifferenti rispetto a ogni significato. Nei paragrafi successivi l'immotivazione viene sottolineata in modo ancor più deciso:

movendo dalla nozione di segno artificiale non è possibile cogliere nulla che conenga al designato; e il medesimo designato richiama alla memoria subito qualcosa di noto da altra fonte di cui siamo stati edotti in precedenza, del che è segno⁴².

Il segno artificiale non ci fornisce dunque una impressione del designato attraverso una relazione di somiglianza; piuttosto risveglia in noi solo la memoria di ciò che del designato avevamo esperito già prima e in altro modo.

La storia dell'espressione *katà synthéken* può essere ripercorsa fino ai nostri giorni; non sarà però questo il luogo adatto per farlo⁴³. Piuttosto cercheremo di delineare qui solo la ricezione più tarda.

6.3.8.5.5. *Tappe ulteriori della storia di katà synthéken* In quel che segue dovremo delineare tappe più importanti della storia dell'espressione *katà synthéken* sia sotto il profilo materiale sia sotto quello del contenuto.

Anzitutto sotto il profilo *materiale*: attraverso quali termini o sintagmi viene designato da Aristotele il rapporto tra parola e oggetto? Dobbiamo qui distinguere tra una linea principale e una linea secondaria della tradi-

40. Wolff, *Philosophia prima sive ontologia* [1730], in Id., *Gesammelte Werke*, Parte II, *Lateinische Schriften*, vol. III, Olms, Hildesheim 1962, § 958.

41. Ivi, § 959.

42. Ivi, § 960.

43. Coseriu, *L'arbitraire du signe*, cit., pp. 99-100.

zione; la linea secondaria è divenuta determinante a partire dalla prima modernità per l'uso linguistico.

Linea principale: l'espressione aristotelica *katà synthéken* non trova prosieguo nella filosofia di ambito linguistico greco; resta invece di uso comune piuttosto il termine antico *théseï*. Nella sua traduzione commentata del *De interpretatione* Boezio usa come equivalente *secundum placitum*, che viene poi ripreso fra gli altri da Tommaso. Accanto a questa vengono usate molte altre espressioni quali *ad placitum*, *ex instituto*, *ex institutione*, *secundum positionem*, *ex institutione* oppure *ex positione* (questa enumerazione potrebbe essere proseguita). Nella formazione di tali espressioni ha influito *théseï* piuttosto che *katà synthéken*. Il sintagma *secundum confictionem* (cioè alla lettera "secondo libera invenzione") sembra essere rimasto solo un singolo episodio.

Linea secondaria: il sintagma *ex arbitrio*, "per libera scelta", costituisce una linea secondaria che si rivela alla fine vittoriosa. Già nelle *Noctes Atticae* di Aulo Gellio, scritte intorno al 170 d.C., compare l'aggettivo *arbitrarius* in connessione con l'antica dicotomia *phýsei* e *théseï*: un certo Publio Nigidio Figulo avrebbe presentato degli argomenti secondo cui le parole dovrebbero essere considerate naturalmente motivate piuttosto che arbitrarie:

A tale materia Nigidio reca molti contributi, in base ai quali risulta che le parole sono naturali piuttosto che arbitrarie⁴⁴.

Nelle sue celebri *Etymologiae* Isidoro di Siviglia (cfr. PAR. 6.3.8.1) interpreta l'espressione *secundum placitum* come conseguenza di una libera scelta umana:

Non tutti i nomi, però, sono stati imposti dagli antichi secondo natura: alcuni anche secondo il gusto, così come anche noi diamo a volte nome ai nostri servi o ai nostri poderi in base a ciò che piace al nostro volere. Da qui il fatto che non di tutti i nomi è possibile trovare una etimologia, dal momento che alcuni hanno ricevuto il loro strumento denominativo non in base alle loro qualità innate, ma secondo l'arbitrio della volontà umana⁴⁵.

A partire dal Rinascimento si impone sempre più il termine *arbitrarius* sia presso gli autori latini sia presso gli autori inglesi. Possono attestarlo alcune citazioni.

Nel suo *Liber de differentia vulgarium linguarum et Gallici sermonis varietate* (*Sulle differenze tra le lingue volgari e la varietà delle lingue parlate*

44. A. Gellio, *Le notti attiche*, 2 voll., a cura di B. Bernardi-Perini, UTET, Torino 2007, vol. II, p. 751.

45. Isidoro, *Etimologie o origini*, 2 voll., a cura di A. Valastro Canale, UTET, Torino 2001, vol. I, pp. 128-9.

in Francia) Charles de Bouvelles (1479-1567) scrive: «all'uomo è stato fatto l'onore di apporre a propria discrezione nomi arbitrari alle diverse sostanze del mondo che sono state create per lui»⁴⁶. La grammatica *De causis linguae latinae*, dell'umanista francese di origini italiane Giulio Cesare Scaligero (1484-1558), pubblicata postuma nel 1584, contiene un capitolo dal titolo *Utrum dictiones a natura sunt, an arbitrio inventoris (Se le parole siano per natura oppure a discrezione del loro inventore)*⁴⁷.

Anche negli scrittori si va affermando la nuova terminologia. Proprio all'inizio del suo famoso trattato *La deffence et illustration de la langue francoyse* (1549) il poeta Ioachim du Bellay (1522-1560) afferma: «dunque le lingue non sono nate naturalmente, come le erbe e le radici degli alberi, ma tutta la loro virtù è venuta al mondo dal volere e dall'arbitrio dei mortali»⁴⁸. E François Rabelais (1494-1553), autore di *Gargantua e Pantagruelle*, scrive nel suo *Tiers Livre* (1546): «È un errore dire che noi abbiamo il linguaggio per natura: le lingue sono per istituzione arbitraria e per convenzione dei popoli»⁴⁹.

Nel Seicento questo sviluppo giunge a conclusione; *ex arbitrio, arbitrarius* e i loro equivalenti volgari sono ormai divenuti i termini normali rimuovendo quasi del tutto i più antichi *secundum placitum, ad placitum*.

Restano ancora da aggiungere alcune osservazioni che riguardano la storia della trasmissione sotto il profilo del contenuto. In generale si può constatare che il concetto aristotelico di “storicamente motivato” viene frainteso e interpretato come “inventato o stabilito intenzionalmente”. È possibile allora distinguere quattro tipi di fraintendimento concettuale della definizione “non *phýsei*, per natura, ma *ad (secundum) placitum*”:

- a) La tesi tradizionale resta concettualmente intatta, ma al posto di *ad placitum* subentra *arbitrarius*, “arbitrario” – già a partire da Schottel (1663) e inoltre in Locke, in Wolff (primo significato di *arbitrarius*) e in molti altri teorici del linguaggio di cui si parlerà nei capitoli successivi⁵⁰.
- b) La tesi tradizionale resta intatta, ma al posto di “non naturale” subentra “arbitrario” e la definizione *ad placitum* viene resa diversamente. Questo accade di nuovo in Wolff (secondo significato di *arbitrarius*) e in altri teorici come Condillac, Harris, Jouffroy e Whitney.

46. Bovillus (Charles de Bouvelles), *Liber de differentia vulgarium linguarum et Gallici sermonis varietate*, Estienne, Paris 1533, L, II.

47. I. C. Scaliger, *De causis linguae latinae libri tredecim*, apud P. Santandreamum, Ginevra 1584, p. 142.

48. I. du Bellay, *La deffence et illustration de la langue francoyse* [1549], édité par E. Person, Librairie L. Cerf, Paris 1892, p. 50.

49. F. Rabelais, *Gargantua e Pantagruelle*, a cura di M. Bonfantini, Einaudi, Torino 1953, pp. 381-2.

50. Cfr. J. G. Schottel, *Ausführliche Arbeit von der Teutschen Hauptsprache* [1663], a cura di W. Hecht, Niemeyer, Tübingen 1967.

c) La definizione “non naturale” viene tralasciata e “arbitrario” viene riferito all’atto dell’imposizione del nome: è quanto accade in Nicole, uno degli autori della *Logica di Port-Royal*, e più tardi nel modo più chiaro in Fichte.

d) La definizione “non naturale” resta intatta e viene resa con “arbitrario”, mentre la definizione ulteriore *ad placitum* non compare affatto o viene esplicitamente respinta, soprattutto in relazione all’atto della denominazione: così ad esempio in Leibniz, Turgot, Hermann Paul e molti altri⁵¹.

Infine, si può dire che la questione riguardante il rapporto tra parola e oggetto, nel modo in cui Aristotele l’ha posta, è rimasta attuale fino a oggi e che la soluzione che ne ha dato va considerata tuttora insuperata.

6.4

Indicazioni bibliografiche

La letteratura su Aristotele è sterminata e perciò è possibile soltanto fornire una scelta molto limitata di opere adatte ad introdurre a nuove letture.

Per quanto riguarda l’opera di Aristotele in generale vale sempre ancora la pena leggere le pagine di Hegel contenute nelle sue *Lezioni sulla storia della filosofia*. Si possono inoltre consigliare le opere di Brentano (1911); Jaeger (1923, 1955²), un’opera molto discussa che ha però avuto un grande influsso, nonché Bröcker (1935, 1957², 1967³); Düring (1966); Höffe (1996). Particolare rilievo ha per l’interpretazione moderna di Aristotele una serie di opere inglesi: quelle di Taylor (1912²); Ross (1923, 1949⁵); Ackrill (1981); Barnes (1982). Per quanto riguarda le questioni di critica delle fonti e di ricezione della filosofia aristotelica sono consigliabili Moraux (1962 e 1968).

Per la filosofia del linguaggio è quasi un classico il capitolo su Aristotele contenuto nell’opera di Steinthal (1890); vanno citati inoltre alcuni autori italiani come Rostagni (1945), Scarpato (1950) e Pagliaro (1956a); in tempi recenti sono stati pubblicati lavori concentrati sulla filosofia del linguaggio di Aristotele che peraltro contengono una grande quantità di ulteriori indicazioni bibliografiche, quali Ax (1992).

Infine occorre ricordare i lavori dei nuovi rappresentanti della logica formale, da Łukasiewicz (1958) e Bocheński (1955 e 1957) a Lee (1984).

51. Coseriu, *L'arbitraire du signe*, cit., pp. 105-7.

Gli stoici

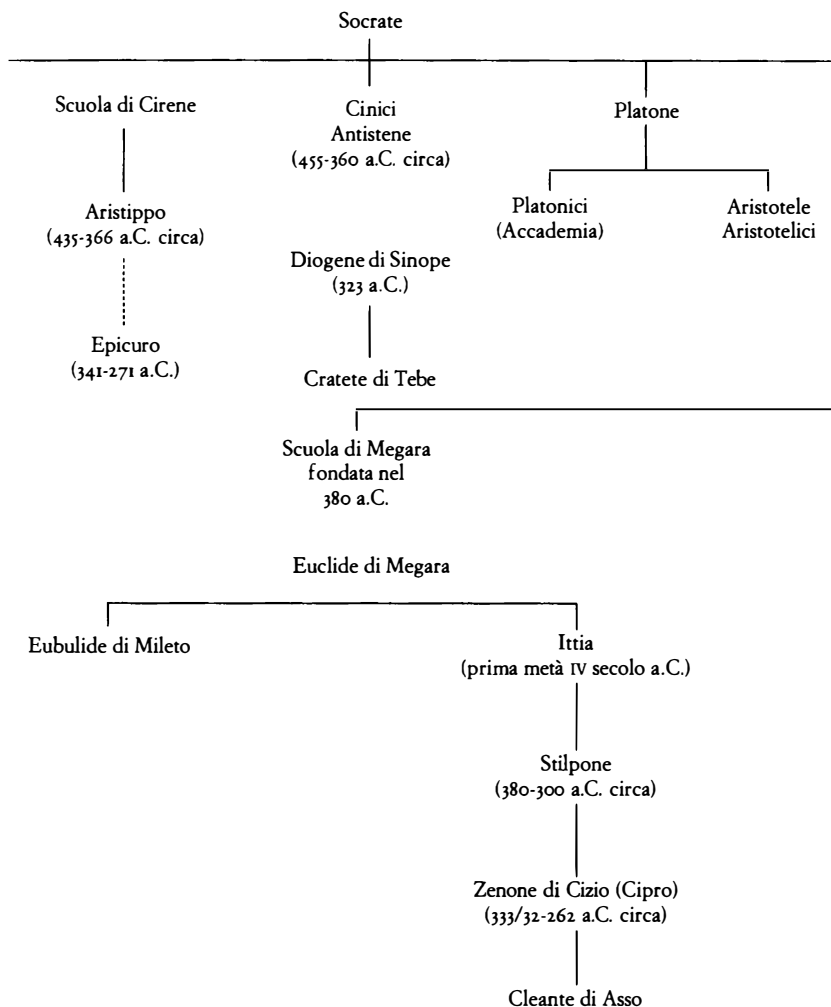
L'esigenza di ordinare per scuole i filosofi non è solo una prerogativa della moderna storia della filosofia; era già presente nella tarda antichità. Gli stoici furono chiamati così per via dell'edificio, chiamato *Stoà Poikile*, cioè letteralmente "portico dipinto", da cui "Scuola del Portico", che il fondatore della scuola, Zenone di Cizio (circa 333/332-262 a.C.), aveva scelto, nella parte nord-orientale dell'*agorà*¹.

L'attività della scuola iniziò intorno al 301/300 a.C. Zenone veniva da Cipro, l'isola che, pur essendo greca, era abitata in parte da popolazioni semitiche, ed era fenicio – così lo ricorda Cicerone, che lo conobbe attraverso il suo maestro di filosofia e lo chiama "il punico".

Il suo successore, Cleante di Asso, era di lingua madre greca, mentre il terzo caposcuola, Crisippo di Soli, città nell'Asia Minore, parlava come Zenone un dialetto semitico e sembra che il suo greco non fosse davvero perfetto. Crisippo assicurò la continuità della scuola e fece in modo che potesse esercitare una influenza anche sulla cultura romana. Il fatto che alcuni membri importanti della Stoà parlassero più lingue non fu forse senza rilievo, come avremo modo di vedere, per la loro concezione del linguaggio.

In generale la Stoà viene considerata una ramificazione della Scuola megarica; tuttavia, Zenone era anche stato allievo di Cratete di Tebe, che viene annoverato tra i cinici. Questo schema aiuterà a comprendere, almeno in larghi tratti, i nessi della scuola:

1. H. Steinthal, *Geschichte der Sprachwissenschaft bei den Griechen und Römern mit besonderer Rücksicht auf die Logik* [1863], Olms, Hildesheim 1961, pp. 183-271.



Come testimonia la presenza degli aggettivi “cinico” e “stoico” nelle diverse lingue moderne, le dottrine delle due scuole ebbero effetti molto durevoli². Gli ambiti in cui operarono gli stoici hanno esercitato tuttavia un influsso solo in una cerchia ristretta di eruditi.

2. Occorre sottolineare, però, che nella maggior parte dei casi usiamo questi aggettivi in un senso che poco ha a che vedere con le dottrine delle due scuole e che con il tempo ha anzi assunto un'accezione negativa a causa della condanna dei Padri della Chiesa [N.d.C.].

Gli scritti degli stoici sono andati quasi tutti perduti; disponiamo però di un'ampia gamma di testimonianze indirette. Una delle fonti principali è – come per molte altre scuole – l'opera di Diogene Laerzio. I frammenti e le testimonianze sono stati raccolti da Hans von Arnim³.

7.1

Il significato della Stoà per lo sviluppo della logica e della grammatica

Nella logica gli stoici si sono segnalati soprattutto nell'ambito della sillogistica e nella discussione degli "argomenti falsi". L'esame delle leggi logiche li spinse d'altra parte a considerare anche le forme linguistiche dell'espressione; perciò la logica confluì spesso con la teoria del linguaggio.

Nell'ambito della grammatica gli stoici hanno avuto anzitutto il merito di identificare alcune funzioni grammaticali; a loro risale non per caso una parte considerevole della terminologia grammaticale che oggi ci è familiare. Poiché gli antichi stoici, nella maggior parte, parlavano lingue semitiche, ebbero il vantaggio paradossale di avere una prospettiva esterna rispetto al greco, il che deve aver agevolato sia la loro riflessione sul linguaggio in generale sia l'indagine della loro lingua e del greco⁴.

Con gli stoici viene inaugurata la teoria dell'aspetto verbale e in particolare i tempi vengono distinti in tempi determinati, *horisménoi*, e tempi indeterminati, *aóristoi*, a seconda che designino azioni prolungate, che non possono considerarsi concluse, *paratatikós*, oppure azioni concluse, compiute, *syntelikós*.

Gli stoici si distinsero inoltre nello sviluppo della morfologia e della sintassi – a loro risale il termine greco *syntax*. Definirono anche il concetto di "caso", *ptôsis*, che Aristotele aveva già impiegato per indicare ogni forma di flessione, compresi i fenomeni della formazione di parole. Ai cinque casi gli stoici dettero un nome che poi fu in parte ripreso in forma latina dai romani, in parte reinterpretato, in parte frainteso. Così dal caso "retto", *orthê ptôsis (casus rectus)*, sorse il "nominativo", *nominativus*. La traduzio-

3. Stoici antichi, *Tutti i frammenti raccolti da Hans von Arnim*, trad. it. di R. Radice, Rusconi, Milano 1998.

4. Cfr. M. Pohlenz, *Die Begründung der abendländischen Sprachlehre durch die Stoa* [1939], in Id., *Kleine Schriften*, 2 voll., a cura di H. Dorrie, Olms, Hildesheim 1965, vol. I, pp. 39-86, p. 45; J. Hennigfeld, *Geschichte der Sprachphilosophie. Antike und Mittelalter*, De Gruyter, Berlin-New York 1994, p. 103. Hülser non crede invece che il bilinguismo degli stoici abbia favorito la loro riflessione linguistica. Cfr. K. Hülser, *Stoa*, in T. Borsche (a cura di), *Klassiker der Sprachphilosophie. Von Platon bis Noam Chomsky*, Beck, München 1996, pp. 49-62, p. 52.

ne del termine greco *aitiatiké* attraverso il latino *accusativus* si basa invece su un rozzo equivoco: il termine greco non aveva a che fare con l'“accusare”, bensì con il “causare/provocare”⁵.

Anche i nomi delle parti del discorso che ci sono familiari sono già presenti *in nuce* negli stoici; una novità rispetto alla tradizione è rappresentata dal termine *ártbron*, cioè “articolo” e “pronomi” insieme. Sembra che sia stato Crisippo il primo a distinguere tra “nome proprio”, *ónoma kýrion*, e “appellativo”, *prosegorikón*. Più tardi il termine *ónoma* resterà a indicare il vero e proprio nome, cioè il nome proprio. Nella sintassi furono distinti diversi tipi di frasi o, meglio, diversi tipi di enunciato⁶.

Infine gli stoici si occuparono di etimologia, che esercitarono però prevalentemente nel modo che era stato portato all'assurdo dal *Cratilo*.

Nell'ambito della grammatica furono gli stoici a porre l'accento sulle “anomalie”. Quel che a loro interessava non erano tanto le mere irregolarità nella flessione e nella formazione delle parole, che più tardi sarebbero state oggetto di critica da parte delle scuole filologiche, quanto l'assenza di un parallelismo tra le categorie logiche del contenuto e le categorie grammaticali della forma. Rientrano qui fra l'altro i fenomeni complementari della “omonimia” e della “sinonimia” o “polinomia”, tra cui il caso estremo della omonimia di interi sintagmi, ovvero la “anfibia”, indagata soprattutto da Crisippo⁷. Ciò che attirava inoltre l'attenzione degli stoici erano le anomalie lessicali: ad esempio contenuti positivi come *athanasía*, “immortalità”, vengono designati da una forma privativa (“negata”), mentre al contrario contenuti negativi come *pénes*, “povero”, oppure *typhlós*; “cieco”, vengono designati con forme positive; per una città, Tebe, viene impiegato un plurale come se fossero molte, *Thêbai*, mentre il genere grammaticale spesso non coincide con il genere naturale.

7.1.1. L'INDAGINE LINGUISTICA DELL'ANTICA STOA E LA CONTROVERSIA TRA ANALOGISTI E ANOMALISTI

Gli stoici hanno indagato il linguaggio con l'occhio rivolto tuttavia alle questioni filosofiche e cioè nell'ambito di quella disciplina particolare della logica che chiamavano “dialettica”. In tal modo hanno dato nuovi impulsi non solo alla teoria del linguaggio e alla semiotica (soprattutto attraverso

5. Pohlenz, *Die Begründung der abendländischen Sprachlehre durch die Stoa*, cit., pp. 55-6.

6. Cfr. PAR. 7.2.3.

7. Crisippo doveva aver scritto, secondo Diogene Laerzio, numerosi libri dedicati a questo fenomeno. Cfr. A. A. Long-D. N. Sedley, *The Hellenistic Philosophers*, 2 voll., Cambridge University Press, Cambridge 1987, vol. II, p. 223; R. T. Schmidt, *Die Grammatik der Stoiker*, a cura di K. Hülsner, Vieweg & Sohn, Braunschweig-Wiesbaden 1979, p. 73.

Agostino), ma anche alla filologia. Hanno cioè dato avvio ad una controversia tra filologi che sarebbe durata per secoli, quella cioè tra “analogisti” e “anomalisti”. Furono gli appartenenti alla Scuola di Alessandria, in gran parte analogisti, a esaminare la composizione dei paradigmi morfologici sforzandosi di sottolinearne la regolarità, la *énklisis*. I loro oppositori furono soprattutto gli appartenenti alla scuola di Pergamo. Cratete di Mallo (II secolo a.C.), che era al contempo seguace della Stoà e appartenente alla Scuola di Pergamo, cercò invece di sottolineare le irregolarità della flessione. Nel suo scritto *De analogia* Giulio Cesare prende le difese degli alessandrini. La controversia è documentata nell’opera, conservata solo in parte, *De lingua latina* del grammatico Marco Terenzio Varrone che porta argomenti a favore di entrambe le posizioni.

7.2

Il significato della Stoà per la filosofia del linguaggio

La filosofia del linguaggio, la teoria del linguaggio e la semiotica degli stoici sono state negli ultimi anni oggetto di numerose indagini, ma le interpretazioni divergono più che mai. Nel complesso il contributo degli stoici viene oggi apprezzato molto più di quanto non avvenisse nell’Ottocento, quando Carl von Prantl e Heymann Steinthal pronunciarono giudizi estremamente negativi⁸. Qui prenderemo in esame soprattutto tre ambiti che sono significativi per lo sviluppo successivo della filosofia del linguaggio: 1. la separazione della questione sull’origine del linguaggio da quella sulla sua funzione; 2. la coerente distinzione tra una considerazione logica del contenuto e una considerazione grammaticale della forma del linguaggio; 3. la teoria dei segni all’interno della quale la trattazione dei contenuti linguistici, della dimensione semantica del linguaggio, meriterà particolare attenzione.

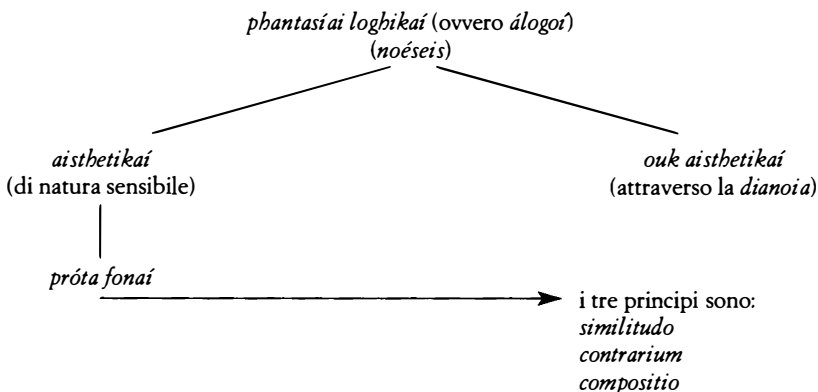
7.2.1. LA DISTINZIONE TRA ORIGINE E FUNZIONE DEL LINGUAGGIO

Come i loro predecessori, anche gli stoici discutono la questione dell’origine del linguaggio, per meglio dire dell’origine delle parole; tuttavia non confondono, come facevano i primi filosofi, il punto di vista genetico con quello funzionale. Per quel che riguarda l’origine, gli stoici sostengono che il linguaggio è *phýsei*, ma per legittimare la concezione naturalistica non si richiamano alla natura delle cose. Anche Epicuro, la cui scuola, il cosid-

8. Steinthal, *Geschichte der Sprachwissenschaft*, cit., p. 274.

detto "Giardino", si trovava nelle immediate vicinanze della Stoà, sostiene la tesi naturalistica, richiamandosi tuttavia alla natura, alla *phýsis* dei popoli; la diversa natura dei popoli avrebbe prodotto lingue diverse. Perciò per Epicuro non è difficile coniugare la concezione naturalistica del linguaggio con l'effettiva diversità delle lingue. Gli stoici hanno una posizione analoga e danno particolare rilievo ai differenti aspetti di un oggetto che possono aver stimolato la fantasia sensibile nella imitazione dell'oggetto attraverso il linguaggio. Ipotizzano inoltre che il corpo fonico della parola venga esposto nel processo di trasmissione a molteplici mutamenti⁹. Cionondimeno le parole sono *physikôs*, cioè sono sorte naturalmente, in modo spontaneo. Ciò vale tuttavia solo per le *prôtai phonaí*, cioè per le "parole originarie"¹⁰. In queste sussiste un nesso immediato tra l'immagine fonica e la capacità immaginativa anzitutto in riferimento a ciò che è udibile, e quindi anche, per via delle relazioni sinestetiche, nella corrispondenza tra l'impressione uditiva e la ricettività degli altri sensi. Nel suo scritto giovanile *De dialectica*, che riprende in gran parte l'eredità degli stoici, Agostino dice che il nome *mel*, "miele", ha un effetto morbido sul senso dell'udito, corrispondente all'effetto dolce del miele sul senso del gusto¹¹.

Nell'ambito delle rappresentazioni foniche gli stoici distinguono tra quelle che sono comuni a tutti gli esseri viventi e quelle di cui dispongono solo gli esseri pensanti. Queste ultime vengono chiamate *phantasíai loghikaí* ovvero *álogoi* o anche *noéseis*. Possono essere o *aisthetikaí*, cioè di natura sensibile, oppure *ouk aisthetikaí*, non di natura sensibile, cioè date attraverso la *diánoia*.



9. Schmidt, *Die Grammatik der Stoiker*, cit., pp. 51-2.

10. Agostino li chiamerà *cunabula verborum*.

11. K. Barwick, *Probleme der stoischen Sprachlehre und Rhetorik*, Akademie, Berlin 1957,

Solo le *prôtai phonaí* sono dunque date per natura, icastiche nel senso vero e proprio. Le “parole secondarie” sono sorte da questo fondamento originario attraverso diverse operazioni come la “trasposizione del simile”, la “negazione dell’opposto” oppure la “composizione”, quindi non sulla base di una esperienza sensibile diretta, bensì attraverso l’intervento del pensiero.

Nel sesto capitolo del suo scritto *De dialectica* Agostino si richiama espressamente agli stoici e cerca di ricondurre i processi di mutamento a cui sono sottoposte le parole originarie a tre principi che, allontanandosi dagli stoici, chiama *similitudo*, *vicinitas* e *contrarium*:

- il principio della similitudine viene chiarito attraverso il latino *crux*, croce, e *crus*, “tibia”: il suono della parola *crux* è per le orecchie ruvido quanto le assi della croce per la pelle del crocifisso. Analogo a questo è il caso di *cru-ra*, “tibia”, dal momento che sussiste una somiglianza tra le tibie e una croce.
- il principio della vicinanza viene chiarito sulla scorta delle parole *orbis*, “cerchio”, e *urbs*, “città”, che ancora oggi per noi costituiscono una unità quando il papa si rivolge *urbi et orbi*, “alla città (di Roma) e al mondo”, cioè al globo. Si tratta di una sorta di sineddoche, un rapporto *pars pro toto*. *Urbs* viene derivato da *orbis*, dato che i fondatori delle città erano soliti tracciare un cerchio intorno all’area in cui avrebbe dovuto sorgere la città.
- il principio del contrario si fonda sulla negazione dell’opposto (*kat’ anti-phasin*, *progressio in contrarium*). Così diviene chiaro *bellum*, “guerra”, *quod res bella non sit*, «perché non si tratta di una cosa bella», e *lucus*, “bosco sacro”, *quod minime luceat*, «perché emana solo pochissima luce». L’etimologia *lucus a non lucendo* si trova nelle già citate *Etymologiae* di Isidoro di Siviglia, e le *Parcae*, le parche, che secondo il grammatico latino Elio Donato traggono il loro nome da *quia nulli parcunt*, «perché non risparmiano nessuno».

Per gli stoici la parola alla sua origine è *vera* non ontologicamente, ma psicologicamente, e perciò è compito dell’indagine etimologica rintracciare la sua verità psicologica. Sesto Empirico e altri scettici sostengono invece la concezione convenzionalistica secondo cui le parole sono date *théseí*, *positione*, *positu*, “attraverso l’imposizione”.

L’etimologia degli stoici non è interessante in sé, quanto piuttosto perché ad un certo punto l’origine di una parola e la sua funzione nella lingua non vengono più equiparate; il significato psicologicamente “vero” non è necessariamente quello attuale.

7.2.2. CONSIDERAZIONE LOGICA VERSUS CONSIDERAZIONE GRAMMATICALE

Gli stoici ripresero dall’Accademia, guidata allora da Senocrate, una ripartizione della filosofia in tre grandi ambiti: logica, fisica ed etica; sulla gerarchia tra queste tre discipline non c’è accordo fra gli studiosi. All’interno

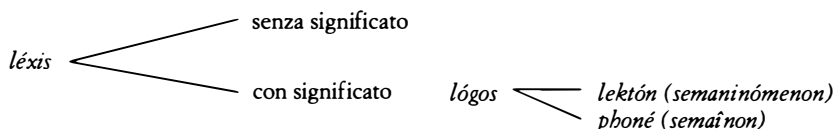
della logica gli stoici distinsero ulteriormente tra dialettica e retorica; l'indagine del linguaggio faceva parte della dialettica. Sebbene il linguaggio fosse dunque trattato quasi esclusivamente da un punto di vista logico, poteva avere una certa autonomia perché gli stoici, essendo anomalisti, ritenevano che non vi fosse una isomorfia affidabile tra l'espressione linguistica e il contenuto logico. La tesi naturalistica diviene così presso gli stoici conciliabile con la concezione dell'anomalia: la verità psicologica non deve coincidere con quella logica e la forma linguistica di un'espressione non è l'impronta fedele del suo contenuto logico. Sono stati già adottati alcuni esempi come "povero" o "immortale" per indicare la non coincidenza tra la forma linguistica e il contenuto logico dei concetti. L'espressione linguistica deve perciò essere indagata separatamente dal contenuto logico e deve essere esaminata accuratamente per stabilirne la congruenza o la discrepanza. Così viene già aperta la via alla grammatica concepita come disciplina autonoma. Purtroppo gli stoici non sono andati oltre e di questo compito hanno dovuto farsi carico le scuole filologiche.

7.2.3. LA TEORIA DEL SEGNO

La teoria del segno – nella misura in cui è dato ricostruirla – fu elaborata inizialmente da Diogene di Babilonia, un allievo di Crisippo¹². Forse anche attraverso la mediazione del grammatico latino Varrone tale teoria esercitò un influsso soprattutto su Agostino¹³. Diogene distingue tra i suoni prodotti dall'uomo la *phonè anarthros*, la voce inarticolata, e la *phonè enarthros*, la voce articolata. I suoni emessi da quest'ultima costituiscono la vera espressione linguistica, la *léxis*. Questa *léxis*, nella misura in cui è articolata, è anche analizzabile: è un suono articolato che al contempo può essere percepito in forma di lettera (fonema). Perciò viene chiamata anche "compitabile", perché è possibile analizzarla. I suoi elementi, *tà stoicheia tês léxeos*, corrispondono ai *grámmata*, cioè alle lettere. La *léxis* è in generale *semantiké*, è cioè significativa, ma non sempre; al contrario, il *lógos* è semantico per definizione. Una serie di fonemi può infatti anche essere insensata; se la *léxis* tuttavia è semantica, viene allora chiamata *lógos*. In quest'ultimo vengono di nuovo distinte due parti, cioè l'espressione (*semainon, phoné*) e il contenuto (*semainómenon, lektón*):

12. Cfr. M. Baratin, *Aperçu de la linguistique stoïcienne* [1991], in P. Schmitter (a cura di), *Geschichte der Sprachtheorie*, 6 voll., Narr, Tübingen 1987-2007, vol. II, *Sprachtheorien der abendländischen Antike*, pp. 193-216.

13. Per la teoria del segno di Agostino cfr. CAP. 8.



Il concetto di *lektón* è particolarmente importante e rimane fino ad oggi molto controverso nell'ambito della ricerca. Non si tratta di un *páthema*, di una "impressione dell'anima", di un "contenuto della coscienza", e neppure di un *nóema*. I *noémata* restano infatti nell'anima, come proprietà della coscienza che non passa nel linguaggio, e sorgono anche senza mediazione linguistica. Gli animali dispongono del pari di *noémata*, non però di *lektá*, cioè di significati linguistici. Solo negli esseri pensanti compaiono i *noémata* che sono connessi con le immagini foniche; si tratta allora di *phantasíai logikáí*.

Il lato espressivo del linguaggio (*semaínon*, *phoné*) è di natura corporea come gli oggetti designati. Lo stesso non può dirsi per il lato del contenuto. Infatti il *lektón* non è corporeo, e fa parte piuttosto dell'ambito delle idee; è un *nooúmenon prágma*, un oggetto conosciuto nella sua essenza. Non ci si deve con ciò immaginare qualcosa di psichico che appartenga alla coscienza – la psiche era per gli stoici qualcosa di corporeo. Piuttosto è il senso dell'espressione, ciò che viene obiettivamente inteso, ciò che si intende quando si parla sensatamente. Non si tratta neppure di "pensieri", che per gli stoici appartengono del pari alla sfera corporea. Come ha affermato Bocheński:

Il lecton invece non è una qualità della mente, o, secondo la terminologia scolastica, un *conceptus subjectivus*. Per usare il linguaggio di Frege, esso è il senso (*Sinn*) di un'espressione, cioè, scolasticamente, il *conceptus objectivus*, ciò che s'intende oggettivamente¹⁴.

Così il concetto di *lektón* corrisponde *mutatis mutandis* all'intenzione delle nuove teorie semantiche (contenuto concettuale, *compréhension* nella logica di Port-Royal, connotazione nella logica più antica). Diviene chiaro così perché gli stoici potevano affermare che la verità è qualcosa di corporeo, sia per quanto riguarda la cosa, sia per quanto riguarda la convinzione umana. Per contro incorporeo, appartenente cioè alla sfera delle idee, è il valore di verità, la caratteristica di essere "vero" o "falso". Questa caratteristica spetta solo a un tipo completo di *lektón*, cioè all'assioma.

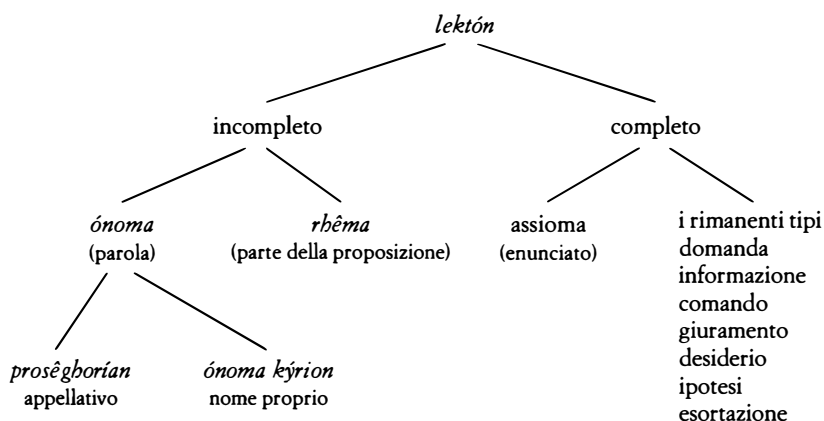
Di fronte al segno linguistico sta l'oggetto disegnato, il *prágma*, ovvero, se si tratta dell'oggetto percepito, il *tynchánon*. Questo *tynchánon* è, a dif-

14. J.-M. Bocheński, *La logica formale*, 2 voll., trad. it. di A. Conte, Einaudi, Torino 1972, vol. 1, pp. 151-2.

ferenza del *lektón*, un “oggetto designato” (*semainómenon prâgma*) e dunque di natura corporea. Sesto Empirico afferma:

Di queste due realtà due sono corpi come la voce e quello che si trova ad essere, e uno invece è incorporeo come il significato, l'esprimibile [*lektón*], il quale è vero o falso¹⁵.

Il *tynchánon* è *ektós hypokeímenon*, ciò che “esiste al di fuori”, cioè resta al di fuori del significare, o dell'atto della significazione, in cui l'oggetto viene colto attraverso il significato. I *lektá* sono il lato incorporeo del contenuto del linguaggio. Possono essere completi o incompleti e, nella misura in cui sono completi, possono essere veri o falsi – non però in tutti i casi. Mentre lo stato dei *lektá* incompleti è controverso (in diverse fasi della Stoà sono stati annoverati fenomeni differenti), si può affermare che il *lektón* completo corrisponda grosso modo al concetto moderno di proposizione, laddove l'asserzione è solo una forma della proposizione. Schematicamente si può rendere in questo modo:



L'assioma è in certo modo il “prototipo” del *lektón* completo: «un *lektón* che è completo, e che può essere affermato di per sé» – si legge in Diogene Laerzio. Come dice Crisippo nelle *Definizioni dialettiche*:

L'enunciato è ciò che può essere affermato o negato di per sé, come «È giorno», «Dione passeggia»¹⁶.

15. Stoici antichi, *Tutti i frammenti*, cit., p. 373 (B166).

16. Ivi, pp. 402-3 (B193).

7.3

Le teorie linguistiche di Aristotele
e degli stoici a confronto

Dovrebbe essere ormai chiaro che gli stoici non si sono allontanati troppo dalla concezione del linguaggio di Aristotele di cui non hanno però ripreso lo psicologismo. Sebbene il *lektón* non corporeo, nel senso più ampio, possa essere concepito come qualcosa di “pensato”, non si tratta di una impressione psichica o di un contenuto della coscienza, bensì di qualcosa di “dicibile”, di un “significato puro”.

Al significato viene ascritta una esistenza *sui generis*, perché appare come qualcosa di obiettivamente dato nel parlare, come ciò che è di volta in volta inteso. Nella *Metafisica* (Γ, 1006a) Aristotele rinvia a qualcosa di analogo¹⁷. Più tardi compaiono “significati puri”, obiettivamente dati solo in Théodore Jouffry (1796-1842) e in Husserl (1859-1938). Qualcosa di simile si trova anche nel *Corso di linguistica generale* di Ferdinand de Saussure, dove si allude al concetto di “valore” (concetto non compiutamente ricostruito dagli editori di queste lezioni) che, per quanto definito in modo del tutto diverso, si avvicina molto al “significato puro”.

7.4

Indicazioni bibliografiche

Per quanto riguarda anzitutto le raccolte di testi, restano indispensabili, per quanto siano sotto alcuni aspetti insoddisfacenti, i quattro volumi editi da Johannes von Arnim: *Stoicorum Veterum Fragmenta*; una nuova raccolta che segue criteri sistematici è stata pubblicata da Karlheinz Hülsler: *Fragmente zur Dialektik der Stoiker*. Segue altresì criteri sistematici la raccolta curata A. A. Long e D. N. Sedley, *The Hellenistic Philosophers*, nella quale agli stoici è dedicato un capitolo molto ampio.

Tra le esposizioni complessive sulla filosofia stoica vanno menzionate quelle di Barth (1908), di Pohlenz (1948, 1970⁴) e inoltre il capitolo sugli stoici nel volume di Röd (1994).

Per quanto riguarda la logica degli stoici, sono da menzionare i lavori di Mates (1953), Bocheński (1956, 1957) e Frege (1974). Sulla teoria del linguaggio e sulla grammatica vanno invece ricordati i contributi di Steinthal (1890²), Pohlenz (1939, 1965²) e Barwick (1957). Brekle ha dedicato agli stoici un capitolo molto ampio nella sua *Einführung in die Geschichte der Sprach-*

17. Cfr. PAR. 6.2.3.3.

wissenschaft (1985). Pinborg (1962), Eco (1984), Baratin (1991) e Borsche (1990) hanno messo soprattutto in risalto i nessi tra la Stoà e Agostino. Hennigfeld (1994) e Hülser (1996) offrono uno sguardo d'insieme e ulteriori indicazioni bibliografiche.

Infine, la semiotica degli stoici è stata trattata fra l'altro da Borgeaud, Bröcker, Lohmann (1942) e, nell'ambito di un'esposizione storica della teoria del segno, da Trabant (1989).

Agostino

Aurelio Agostino (354-430), prima retore, poi filosofo e teologo, quindi padre della Chiesa latina e infine santo, è considerato tra i fondatori dell'Occidente cristiano. Proprio per questo non è del tutto superfluo sottolinearne le origini. Agostino era un romano africano di Tagaste, piccola città della Numidia, oggi in Algeria, e aveva dunque presumibilmente origini berbere. Sia per quel che riguarda il suo sviluppo interiore, sia anche per quel che riguarda il contesto storico-politico, la sua vita, fonte di ispirazione di biografi e storici della filosofia, fu segnata da eventi talvolta anche straordinari che ne mutarono profondamente il corso. Ma il documento più importante, che ne traccia il percorso, sono le sue *Confessioni*, che risalgono al 397-398, una delle sue opere più note, che ha fondato un nuovo genere letterario. I tumulti storici che visse in prima persona, tra cui il declino dell'Impero romano d'Occidente, costituiscono il tema filosoficamente elaborato di una delle sue opere principali, il *De civitate dei*, scritta tra il 413 e il 426.

Per molto tempo la sua riflessione sul linguaggio non è stata presa nella considerazione dovuta¹. Nelle prime opere che si propongono di tracciare una storia della teoria del linguaggio, da quella di Lersch a quella di Steinthal, Agostino non compare per nulla, così come non compare neppure nella storia della logica di Bocheński, sebbene avrebbe meritato di essere ricordato almeno come precursore della dottrina scolastica delle *suppositiones*. Sul dialogo *De magistro* esiste una letteratura secondaria molto vasta, ma si tratta di saggi e libri che trattano quasi esclusivamente le idee pedagogiche di Agostino, che di solito vengono connesse con la dottrina sostenuta da Platone nel *Menone*. Così è stata a lungo trascurata la parte del dialogo che contiene una riflessione teorica sul segno; in questa parte Agostino non si concentra soltanto sull'insegnamento, ma affronta anche la questione della possibilità di insegnare e imparare attraverso le parole.

1. Anche in opere recenti il suo contributo viene ritenuto molto limitato; cfr. ad esempio K. Flasch, *Augustin. Einführung in sein Denken*, Reclam, Stuttgart 1994², pp. 121-6.

Agostino può essere considerato il terzo grande filosofo del linguaggio dell'antichità.

Sono soprattutto due le opere in cui Agostino ha affrontato la questione del linguaggio: uno dei suoi primi scritti, *De dialectica*, che dovrebbe risalire agli anni 386-387, dunque immediatamente dopo il suo battesimo, e il dialogo *De magistro*, scritto nel 389. Passi importanti sul tema del linguaggio si trovano inoltre in opere più tarde come il *De doctrina christiana* del 396-397 e il *De trinitate* del 399-419².

8.1

Sulla scia degli stoici: la teoria del linguaggio e del segno

Lo scritto *De dialectica* risale al periodo in cui Agostino – prima della sua conversione al cristianesimo – insegnava retorica a Milano. A lungo ne è stata messa in dubbio l'autenticità. Anche coloro che erano convinti che si trattasse di un'opera autentica la consideravano tuttavia in sé non compiuta e non autonoma, un'opera nella quale il patrimonio degli stoici aveva trovato una forma sistematica finalizzata a scopi didattici. A Cicerone e Varrone fu attribuita la mediazione tra gli stoici e Agostino³. Eppure la terminologia impiegata da Agostino merita in ogni caso il nostro interesse dal momento che la traduzione in latino dei termini greci, usati dagli stoici, rappresenta già un risultato molto significativo per lo sviluppo ulteriore della disciplina, anche se Agostino poté forse basarsi sugli scrittori latini precedenti.

Nei primi capitoli di questo breve trattato Agostino fornisce una serie di definizioni strettamente connesse. In quel che lui chiama *verbum*, "parola", Agostino scorge un segno. Questo riconoscimento, che non è esplicito nei suoi predecessori e che solo molto più tardi diventò patrimonio comune, ha favorito l'inserimento della teoria del linguaggio in una teoria generale del segno. Agostino distingue anzitutto tra *verba simplicia* [*quae unum quiddam significant*] e *verba coniuncta* [...] *quae sibi connexa res plures significant* [...] *sententiam comprehendunt* (*De dialectica*, 9, 1-40), «parole semplici [che presentano un solo significato] e parole congiunte [che

2. Cfr. PAR. 8.5.

3. Convinto dell'autenticità, ma anche del valore dell'opera è U. Duchrow, *Sprachverständnis und biblisches Hören bei Augustin*, Mohr, Tübingen 1965, pp. 42-5; cfr. anche K. Barwick, *Probleme der stoischen Sprachlehre und Rhetorik*, Akademie, Berlin 1957, capp. 1-2; J. Pinborg, *Das Sprachdenken der Stoa und Augustins Dialektik*, in "Classica et Mediaevalia", 23, 1962, pp. 148-77.

non presentano un pensiero completo]»⁴. Ciò corrisponde esattamente alla distinzione introdotta dagli stoici tra i *lektà ellipê* e i *lektà autotelê* (cfr. PAR. 7.2.3). Solo i *verba coniuncta*, le “parole composte” possono essere vere o false (cfr. gli *axiômata* degli stoici).

O la proposizione è espressa in modo da essere soggetta al vero o al falso, come è «ogni uomo cammina» oppure «ogni uomo non cammina»⁵.

Le frasi che *affirmari tamen negarive non possint* (che «non possono né essere affermate né essere negate») corrispondono del pari alla classificazione degli stoici (cfr. PAR. 7.2.3)⁶.

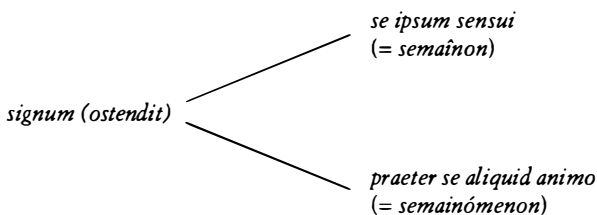
In riferimento ai *verba simplicia* Agostino distingue tra *verbum*, *res* e *signum*, e fornisce le seguenti definizioni:

La parola è un segno di qualunque cosa che, proferita da chi parla, possa essere capita da chi ascolta.

Una cosa è tutto ciò che viene percepito o capito oppure che è nascosto.

Segno è ciò che manifesta se stesso al senso e qualcos'altro, oltre se stesso, alla mente⁷.

Da queste definizioni risulta che Agostino intende con *verbum* sia il *lógos* sia anche la *léxis* degli stoici e che *res* evidentemente corrisponde al greco *tynchánon*. Anche il lato del contenuto e il lato dell'espressione corrispondono alla tradizione greca.



A queste definizioni concettuali fa immediatamente seguito la definizione del parlare:

4. Agostino, *La dialettica*, in Id., *Il maestro e la parola*, trad. it. di M. Bettetini, Rusconi, Milano 1993, pp. 87-123, p. 89.

5. Ivi, p. 91 (cap. 2).

6. *Ibid.*

7. Ivi, p. 93 (cap. 5).

parlare è dare un segno, mediante la voce articolata. Dico articolata la voce che può essere espressa tramite delle lettere⁸.

Qui *articulatus* corrisponde al termine greco *énarthros* e *quae litteris comprehendendi potest* è una parafrasi dell'espressione *engrámmatos* (cfr. PAR. 7.2.3). La *littera* viene definita come *pars minima vocis articulatae*, ovvero «la parte più piccola della voce articolata»⁹; non si può non scorgere una certa somiglianza con le moderne definizioni del fonema.

Con un passo ulteriore Agostino giunge a un modello (anche se solo brevemente delineato) del segno linguistico: in luogo del *signum*, del segno in generale, compare la *dictio*, il “segno linguistico”, dove il termine *verbum* è solo una componente di quest'ultimo, cioè la parte fonica: *verbum ore procedit*, «la parola esce dalla bocca» (*De dialectica*, II, 59)¹⁰.

La parte del contenuto del segno viene invece definita *dicibile*. Va scorta qui un'analogia con il *lektón* degli stoici¹¹; questa ipotesi è stata tuttavia criticata¹².

E tutto ciò che la mente, e non l'orecchio, percepisce della parola e che è tenuto racchiuso nella mente stessa; [...] ciò che ho definito dicibile è una parola, e tuttavia non significa la parola, ma ciò che grazie alla parola si capisce ed è contenuto nella mente¹³.

Quando invece la parola esce non a causa di se stessa, ma per significare qualcosa'altro, si chiama espressione *dictio*. [...] Ciò che ho definito *dictio*, è una parola, ma una parola che significa contemporaneamente le altre due, cioè la parola stessa e ciò che avviene nella mente tramite la parola¹⁴.

Dato che con *dictiones* si intendono sia le parole isolate, sia le parole nel loro complesso, il termine corrisponde alla *léxis* e al *lógos* degli stoici.

E la cosa stessa, che non è una parola e nemmeno una concezione della parola nella mente, sia che abbia una parola con cui possa essere significata, sia che non l'abbia, ormai non viene chiamata altro che cosa, con nome appropriato¹⁵.

8. *Ibid.*

9. *Ibid.*

10. *Ivi*, p. 95 (cap. 5).

11. Cfr. Barwick, *Probleme der stoischen Sprachlehre*, cit., p. 12.

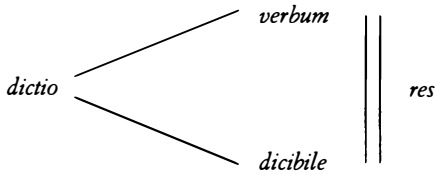
12. Cfr. H. Ruef, *Augustin über Semiotik und Sprache. Sprachtheoretische Analysen zu Augustins Schrift "De Dialectica"*, Erben, Bern 1981, pp. 108 ss.

13. Agostino, *La dialettica*, cit., p. 95 (cap. 5).

14. *Ibid.*

15. *Ibid.*

Da queste definizioni concettuali è possibile desumere il modello agostiniano del segno:



Nei capitoli successivi del suo scritto *De dialectica*, rimasto incompiuto, Agostino torna a parlare dei *verba* da punti di vista ogni volta diversi. Anzitutto parla della “culla delle parole” (*cunabula verborum*), dell’etimologia in senso diacronico, che viene trattata – solo per ragioni di completezza – in modo critico. Negli ultimi paragrafi del frammento anche Agostino si concentra sull’aspetto sincronico dell’etimologia, ovvero sulla dottrina della *vis verbi*, che viene definita nel modo seguente:

la forza di una parola è ciò tramite cui si viene a conoscere quanto vale, e vale tanto quanto può stimolare chi ascolta¹⁶.

Questo avviene solo *aut secundum se, aut secundum id quod significat aut ea utroque communiter*, «[Stimola chi ascolta] per se stessa o per ciò che significa oppure per entrambi» (*De dialectica*, 13, 62-63)¹⁷. Per quel che concerne l’efficacia *secundum se*, Agostino distingue ancora: *aut ad solum sensum pertinet aut ad artem aut ad utrumque; sensus aut natura movetur aut consuetudine*, «[Quando stimola per se stessa], è di pertinenza solo del senso, oppure solo dell’arte, oppure di entrambi. Il senso è stimolato secondo la natura o secondo la consuetudine» (*De dialectica*, 13, 64-66)¹⁸.

Così ci troviamo di nuovo di fronte alla questione della giustezza dei nomi. Non si tratta però più della verità in senso glottogonico, ma della ricostruibilità psichica (cfr. PAR. 7.2.1). Per muovere l’ascoltatore spontaneamente, *natura*, le parole devono suonare come le cose stesse designate da queste parole. Ma ciò non è sempre possibile, dato che ci sono molte cose che non hanno un loro suono. In tali casi affiora una corrispondenza tra il senso dell’udito e il senso del tatto; nella misura in cui le cose ci appaiono morbide o dure, la morbidezza o la durezza dei suoni da cui i loro nomi sono costituiti tocca il nostro udito. Agostino fornisce alcuni esempi di parole che esercitano un effetto plastico sull’ascoltatore:

16. Ivi, p. 105.

17. *Ibid.*

18. *Ibid.*

Vedi infatti che queste parole hanno lo stesso suono delle cose che dalle parole sono significate. Ma poiché vi sono cose che non hanno suono, per queste dicono che valga la somiglianza basata sul tatto: se le cose giungono al tatto in modo lieve o aspro, la lievità o l'asprezza delle lettere ha generato il nome per le cose in base a come giungono all'udito [...]. Risulta lieve all'udito quando diciamo "voluttà", aspro quando diciamo "croce" [...]. "Miele": la cosa stimola dolcemente il gusto tanto quanto il nome stimola lievemente l'udito; il ruvido è aspro in entrambi¹⁹.

L'effetto delle altre parole, che non dispongono di una capacità evocativa icastica, poggia sulla consuetudine o sull'uso linguistico radicato sin dall'infanzia nell'ascoltatore.

Se si prescinde dal netto rifiuto delle speculazioni etimologiche, Agostino si muove ancora nel mondo concettuale degli stoici. Apre però nuove vie in almeno due sensi: per un verso definisce la parola come segno (i suoi predecessori lo avevano ipotizzato implicitamente); per altro verso riconosce che alcune parole significano esattamente quello che sono: *quod dixi verbum, et verbum est et verbum significat*, «Quella che ho definito parola è una parola e significa la parola» (*De dialectica*, II, 18-19)²⁰. Così viene aperta la via da un canto per un inserimento della teoria del linguaggio nella teoria dei segni, dall'altro per una distinzione sistematica tra linguaggio-oggetto e metalinguaggio.

8.2

Imparare e insegnare. Il dialogo *De magistro*

Allo scritto *De dialectica* Agostino fa solo vaghe allusioni nelle sue *Retractiones* (letteralmente "rielaborazioni", "miglioramenti"), che risalgono agli ultimi anni della sua vita, al punto che a lungo si è dubitato dell'autenticità di questo scritto. Per contro parla in modo diffuso del dialogo *De magistro* nelle sue *Confessiones* e dice di aver fatto intervenire come suo interlocutore in quel dialogo il figlio Adeodato:

In uno dei miei libri, intitolato *Il maestro*, mio figlio appunto conversa con me. *Tu sai* che tutti i pensieri introdotti in quel libro dalla persona del mio interlocutore sono suoi, di quando aveva sedici anni²¹.

19. Ivi, pp. 99-101.

20. Ivi, p. 95.

21. Agostino, *Confessiones*, trad. it. di C. Carena, Mondadori, Milano 2007, p. 240 (IX, 6).

Agostino aveva vissuto con una donna (il cui nome è ignoto), senza sposarla, per oltre quindici anni. Per il cittadino romano, che era allora, non vi era in ciò nulla di disonorevole, per il cristiano che sarebbe divenuto si trattava di un peccato imperdonabile. Il figlio Adeodato morì a Cartagine alcuni anni dopo la redazione del dialogo. Come vedremo, lo scritto di Agostino non è una trattazione arida, bensì uno scritto molto personale.

Il dialogo è rilevante per lo sviluppo della teoria del linguaggio e della filosofia del linguaggio per almeno tre motivi: anzitutto perché contiene la teoria del segno più elaborata dell'antichità; quindi perché vengono poste le basi per una distinzione fra linguaggio-oggetto e metalinguaggio; infine perché viene posto il problema del valore conoscitivo del linguaggio in modo nuovo, cioè in connessione con l'apprendimento e l'insegnamento. Sta proprio qui la differenza decisiva rispetto al *Menone* di Platone che a torto è stato e viene considerato il modello del *De magistro*.

8.2.1. LA TEORIA DEL SEGNO

Il tema che ha impegnato costantemente Agostino, non solo nello scritto giovanile *De dialectica*, è la questione del segno in generale, e del segno linguistico in particolare. Anche nelle più importanti opere successive è possibile trovare definizioni del segno. Così, ad esempio, si legge in *De doctrina christiana*:

Il segno è infatti una cosa che, oltre all'aspetto sensibile con cui si presenta, porta a pensare qualcosa di altro a partire da sé²².

E nello scritto successivo *De trinitate* si legge:

Infatti se la parola significa qualcosa, così significa anche se stessa, ma non significa se stessa se non perché è fatta per significare qualcosa²³.

La dottrina del segno viene trattata molto più diffusamente nel *De magistro* che non nel *De dialectica*. Dato che si tratta di un dialogo, il corso dell'argomentazione procede su binari meno rigidi – non senza salti, dovuti alla forma letteraria che assume la situazione del dialogo.

Dopo una discussione iniziale sul significato di *docere* e *discere*, di insegnare e imparare, i due interlocutori convengono rapidamente nel dire che le parole sono segni:

22. Agostino, *La dottrina cristiana*, trad. it. di L. Alici, Edizioni Paoline, Milano 1989, p. 148 (II, 1, 1).

23. Id., *La Trinità*, trad. it. di G. Beschin, Città Nuova, Roma 1998, p. 273 (VIII, 8, 12).

AGOSTINO: Si conviene dunque tra noi che le parole sono segni.

ADEODATO: Sì²⁴.

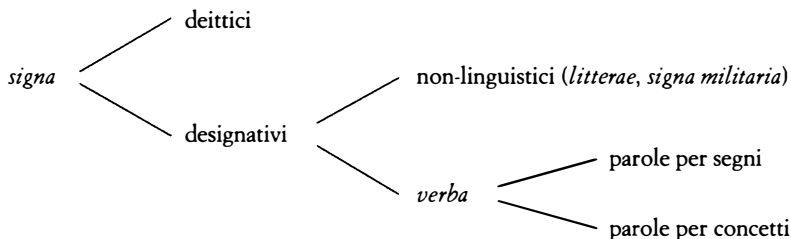
Sulla scorta di un verso di Virgilio, costituito da otto parole, dovrà essere chiarita la funzione segnica delle singole parole:

Si nihil ex tanta superis placet urbe relinqui

Se piace ai celesti che nulla rimanga di così grande città²⁵.

Non sorprende che già nella parola *nihil* affiorino considerevoli difficoltà che vengono tuttavia messe tra parentesi rispetto al vero scopo della conversazione. Il risultato a cui si giunge è che ci sono cose che si possono additare (*digito ostendere*), ad esempio la parola *paries*, il muro. Suoni oppure sfumature del gusto possono essere rappresentati in maniera pantomimica attraverso gesti o movimenti del corpo. In tali casi sembrerebbe che si possa rinunciare ai segni. Le azioni o i processi possono essere, se necessario, compiuti (*agi*); non sempre è chiaro, però, se è il parlante ad agire o se è necessario designare l'azione come tale. Se invece si vuole chiarire ad un altro per quale stato di cose sta una preposizione come *ex*, allora il più delle volte non resta altro che ricorrere all'ausilio di un altro segno, ad esempio alla parola *de*. Tutto sembra suggerire che non sia possibile fare a meno dei segni se ci si vuole intendere con gli altri sugli oggetti e sugli stati di cose.

Nella vivace discussione che viene sviluppandosi nel dialogo vengono enumerati e delucidati diversi tipi di segni che possono essere compendiatati in questo schema:



Come esempio di segno deittico viene menzionata la *intentio digiti* (tendere il dito), che non significa l'oggetto indicato, bensì l'atto stesso dell'indicare, la deissi. Ciò vale anche per le parole deittiche:

24. Id., *Il maestro*, trad. it. di A. Canilli, Mursia, Milano 1999, p. 51 (2, 3).

25. Virgilio, *Eneide*, a cura di E. Paratore, trad. it. di L. Canali, Mondadori, Milano 1978, vol. I, p. 105 (II, 659).

Non mi curo pertanto troppo del tendere il dito; perché il segno del mostrare mi par che sia preferibile al mostrarsi di alcune cose che si indicano, come quando pronunciamo l'avverbio "ecco"; poiché insieme con questo avverbio siamo anche soliti tendere il dito, come se non basti un segno solo dell'indicare²⁶.

Tra i segni designativi ci sono segni linguistici e segni non linguistici. A proposito di questi ultimi Agostino osserva:

Diciamo anche infatti segni, in generale, tutto ciò che significa qualcosa, in cui abbiamo trovato che vi siano anche i verbi. Diciamo parimenti segni le insegne militari, che sono già chiamate segni in senso proprio, per cui non concernono le parole²⁷.

Per quel che riguarda i segni linguistici, occorre per Agostino distinguere due specie. Anzitutto vi sono parole che rinviano ad altri segni:

Mi sembra quindi che noi, parlando, designiamo le stesse parole con parole, o altri segni con parole, come quando nominiamo un gesto o una lettera dell'alfabeto: in effetti le cose che sono indicate dalle due parole "segno" e "lettera", nondimeno sono segni²⁸.

Ma ovviamente ci sono anche parole per oggetti che non sono segni:

si indica con parole qualche altra cosa che non sia segno, come quando diciamo "pietra"²⁹.

E qualche riga dopo Agostino propone di chiamare "significabile" quel che può essere designato da un segno ma che a sua volta non è un segno:

Ti aggrada che noi chiamiamo significabili quelle cose che si possono indicare con segni, ma non sono segni³⁰.

Adeodato si dice d'accordo. In numerosi passi del dialogo il contenuto del segno viene distinto esplicitamente dall'oggetto per il quale il segno può stare. La *significatio* non coinciderebbe con le cose, ma sarebbe piuttosto la *cognitio rei*, la conoscenza che ci perviene per mezzo di questo segno³¹. Inoltre i segni sono dati per significare e non vale l'inverso:

26. Agostino, *Il maestro*, cit., p. 129 (10, 34).

27. Ivi, p. 71 (4, 9).

28. Ivi, pp. 63-5 (4, 7).

29. Ivi, p. 65 (4, 7).

30. Ivi, p. 67 (4, 8).

31. Ivi, p. 111 (9, 25).

Infatti tale conoscenza non per altro è stata preposta al segno di cui trattiamo, se non perché si è convinti che il segno sia in funzione della conoscenza, non questa in ragione di quello³².

8.2.2. ACCENNI DI UNA DISTINZIONE TRA LINGUAGGIO-OGGETTO E METALINGUAGGIO

La distinzione di cui parleremo, pur essendo molto elaborata, non può essere considerata altro che una distinzione *in nuce*. Agostino infatti confonde due diversi modi di parlare sul linguaggio che devono invece essere assolutamente distinti.

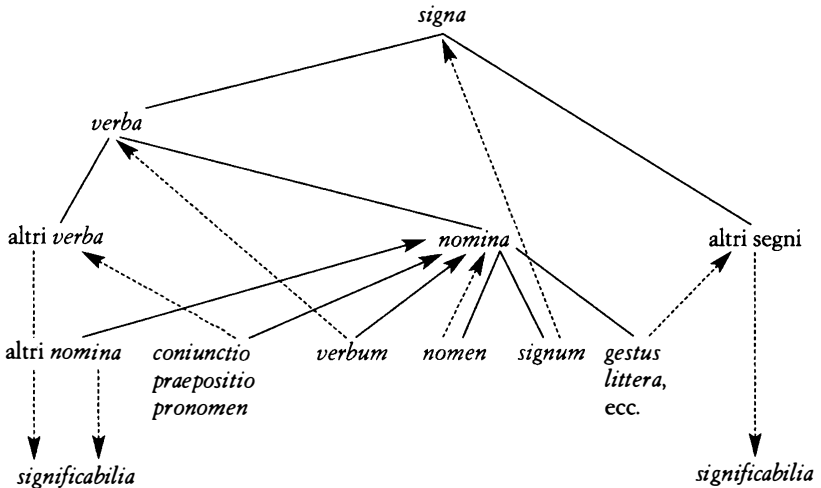
Per un verso il linguaggio, in tutte le sue forme, appartiene alla “realtà” e può essere perciò oggetto del parlare come gli altri oggetti. Le parole che servono a questo hanno significati “riferiti al linguaggio”; si tratta di espressioni come *lingua*, *locutio*, *verbum*, *nomen*, ovvero lingua, discorso, parola, nome, ecc. Parole come queste hanno un significato metalinguistico che inerisce loro e che non dipende da un determinato modo di impiego (*suppositio*). Parleremo in questo caso di “metalinguaggio del linguaggio”.

Per altro verso vi è un numero molto più elevato di parole che non hanno un significato metalinguistico, e sono parole come *flumen*, *arbor*, *domus*, cioè fiume, albero, casa, ecc. Queste parole possono però essere sempre usate in modo da non riferirsi a ciò che normalmente significano, bensì a se stesse. Per chiarire ciò si aggiunge spesso in tali casi una espressione metalinguistica primaria, ad esempio: la parola “albero”. In latino compare in questo caso il genitivo come indice dell’uso metalinguistico: *vox arboris*. Si tratta qui di un determinato impiego delle parole che in seguito la scolastica chiamerà *suppositio materialis*. Questo modo di impiego può aver luogo anche senza l’ausilio di espressioni primarie metalinguistiche: “albero” ha sei lettere. Nella lingua scritta si ricorre di regola a mezzi tipografici per rendere riconoscibile questa forma particolare di impiego. Chiameremo “metalinguaggio del discorso” questo secondo caso di metalinguaggio. È ovvio che anche parole che appartengono al metalinguaggio del linguaggio possono essere impiegate nel senso del “metalinguaggio del discorso”: “non conosco questa lingua” *versus* “non conosco la parola *lingua*”. Agostino non vede con chiarezza questa differenza e confonde spesso le due categorie.

32. Ivi, p. III (9, 26).

8.2.2.1. IL “METALINGUAGGIO DEL LINGUAGGIO”

Agostino guarda con particolare interesse alle espressioni metalinguistiche inerenti alle parole, che significano i “modi di essere” dei segni, che dunque classificano i segni e sono autoreferenziali solo nella misura in cui possono rivendicare un posto all’interno di questa classificazione; così, ad esempio, *nomen* designa nella terminologia di Agostino un’ampia classe di parole a cui esso stesso appartiene. Se invece *nomen* viene impiegato nel senso della *suppositio materialis, vox nominis*, “la parola *nomen*”, allora non designa nessuna classe, ma solo un singolo oggetto, ovvero se stesso. A seconda che le espressioni che significano i “modi di essere dei segni” siano oggetto della classificazione, oppure che siano ciò che significano, ne risulterà uno statuto differente del termine in questione; nel complesso si tratta di un intreccio molto complicato di relazioni:



Occorre anzitutto chiarire alcuni punti di questo schema; saranno quindi discussi alcuni passi tratti dal *De magistro*:

- la parola latina *signum* appartiene alla classe dei *nomina*, questi alla classe dei *verba* e questi infine alla classe dei *signa*; il significato di *signum* corrisponde a questa classe che racchiude tutti gli altri segni;
- *verbum* appartiene alla classe dei *nomina*, questi alla classe dei *verba*; il significato di *verbum* corrisponde a questa classe;
- *nomen* è un *signum sui significativum*; appartiene alla classe dei *nomina* e il suo significato corrisponde a questa classe;
- *gestus, littera, ecc.* appartengono alla classe dei nomi; il loro significato non corrisponde alla classe dei *nomina*, ma a quella degli altri segni.

Il rapporto di tutte queste parole con i *significabilia* è solo indiretto: ciò che designano è un segno e questo designato può, ma non deve, essere un designante per non-segni; quel che significano una congiunzione o un gesto è certo designabile, ma non è a sua volta segno. Il designato di *nomen*, *verbum*, *signum* è invece a sua volta segno. In questi casi risultano relazioni reciproche (*De magistro*, 5, 11) su piani diversi:

- *nomen* è nome e significa al contempo “nome”;
- *verbum* è verbo e significa “verbo”;
- *signum* è segno e significa “segno”.

Questo è valido tuttavia in generale, a prescindere cioè dal fatto che non solo i *nomina*, ma anche i *verba* e i *signa*, in quanto debbano essere designati, siano *nomina*. Su questo piano emerge una relazione reciproca solo nel caso del nome, dato che:

- *verbum* è nome e verbo, significa però più di “nome”, dato che il significato di *verbum* include quello di “nome”;
- *signum* è nome e anche segno, ma significa di più, dato che il significato di *signum* include i significati di “verbo” e anche di “nome”.

Per Adeodato non è facile orientarsi in questo intreccio complicato di relazioni senza l'aiuto del suo padre e maestro:

Tra quello che chiamiamo Nome, e questi quattro nomi, che abbiamo sottoposto al suo significato, vedo questa differenza: che nome è segno udibile di segni udibili; invece questi nomi sono segni, ma non di segni, bensì di cose, in parte visibili, come Romolo, Roma, fiume, in parte intellegibili, come è la virtù³³.

Nel dialogo i due interlocutori accertano di volta in volta diversi particolari, non facilmente comprensibili:

AGOSTINO: Poiché la parola è segno del nome, e il nome è segno del fiume, e il fiume è segno di una cosa che può vedersi, e poiché hai detto quale è la differenza tra questa cosa e il fiume, che è segno della cosa, e tra questo segno e il nome, che è segno di questo segno, quale differenza credi ci sia [...]?

ADEODATO: Credo che questa sia la differenza: che quel che si indica col nome, si indica anche con la parola; [...] ma non tutte le cose, che sono indicate dalla parola, sono indicate anche dal nome. [...] Per tal motivo, essendo tutti i nomi parole, ma non tutte le parole [sono] nomi³⁴.

AGOSTINO: [...] se ti dicessi che ogni cavallo è un animale, ma che ogni animale non è un cavallo, così che ogni parola è un segno, ma non che ogni segno è una parola, non lo dubiteresti affatto, come credo³⁵.

33. Ivi, pp. 67-9 (4, 8).

34. Ivi, p. 69 (4, 9).

35. Ivi, p. 71 (4, 9).

ADEODATO: Certamente no: in effetti quando diciamo segno, questo non solo indica gli altri segni, qualunque siano, ma significa anche se stesso³⁶.

Questa “autoreferenzialità” vale per il nome e per il verbo; nel caso della congiunzione le cose stanno diversamente. Alla domanda di Agostino se questo tipo di autoreferenzialità sia valida per tutti i segni, ad esempio anche per la parola “congiunzione”, Adeodato risponde:

Per niente: perché le cose che significa non sono nomi; esso invece è un nome³⁷.

Solo una parte dei segni mostra questa autoreferenzialità in senso stretto; gli altri segni, pur designandosi reciprocamente, non presentano tuttavia una piena simmetria. Agostino distingue tre tipi di questi *signa mutua*, dove però non mantiene separati i due tipi di metalinguaggio (*De magistro*, 7, 20):

- a) *signa quae non tantum significant*: tutti i *verba* sono *signa*, ma solo alcuni *signa* sono *verba*;
- b) *signa quae tantundem significant*: dato che ogni parola può essere il proprio nome si può affermare con ragione che, ad esempio, tutti i *verba* sono *nomina*.

Qui d'un tratto si argomenta sul piano del secondo tipo di metalinguaggio. L'equiparazione di *verbum* = *nomen* risulta solo se *verbum* viene impiegato in *suppositio materialis*. Altrove Agostino afferma che in questo caso sarebbe equivalente all'estensione del significato, non all'intenzione del significato. A questo proposito si richiama non ai diversi significati delle parole (qui avrebbe potuto risultare anche una differenza dell'estensione), ma all'etimologia tradizionale: *verbum* deriverebbe da *verberare* (*aurer*), cioè “colpire le orecchie”, *nomen* invece deriverebbe da *noscere*, cioè “conoscere”; così i verbi si riferirebbero a oggetti fisici, i nomi invece ad oggetti spirituali (*De magistro*, 5, 13);

c) *signa quae idem valent*: qui si tratta anzitutto di equivalenti semantici tra due diverse lingue: *nomen* = *ónoma*. Inoltre l'equivalenza del significato viene assunta anche per i segni e per i segni di questi segni (suoni e lettere).

Per quel che riguarda il primo caso Agostino sembra essere fermamente convinto della piena equivalenza semantica di parole di due diverse lingue; le differenze sussisterebbero per lui solo nell'espressione (*De magistro*, 7, 19). Il secondo caso appartiene a sua volta ad una categoria del tutto diversa. Qui si tratta della rappresentazione di segni attraverso altri segni; si potrebbe parlare anche di sostituti.

36. Ivi, pp. 71-3 (4, 10).

37. Ivi, p. 73 (4, 10).

8.2.2.2. IL "METALINGUAGGIO DEL DISCORSO"

Quando si usa una parola, non si intende solo l'oggetto a cui la parola si riferisce, ma anche la parola stessa (categoria b). Agostino si sforza di chiarire questo punto a suo figlio, che è anche suo allievo, e non teme, pur di raggiungere questo scopo, di ricorrere ad esempi stravaganti:

quando l'apostolo Paolo dice: *Non era in Cristo il Sì e il No, ma in Lui era il Sì* (II Cor. I, 19), non penso che si debba credere che fossero in Cristo queste due lettere che pronunciamo quando diciamo *sì*³⁸.

Adeodato deve ammettere che frasi come «*sì era in lui*», come pure «*virtù era in lui*», sono espressioni abbreviate per «*quel che significa "sì" oppure "virtù"*», o anche «*quel che viene chiamato "sì" oppure "virtù" era in lui*». Non può negare che «*sì*» sia un nome, sebbene non in senso grammaticale:

AGOSTINO: Vedi dunque che *Sì* è un nome, se pertanto si denomina *Sì* ciò che era in lui.

ADEODATO: Non posso negarlo³⁹.

Agostino torna a parlare più diffusamente in un altro passo anche degli equivalenti di altre lingue a cui si ricorre nel tradurre:

Se domandi come i Greci nominino quel che noi chiamiamo *Chi*, chi è infatti che non veda che si risponda *τίς*? Come i Greci chiamino quel che noi chiamiamo *Voglio*? Che si risponda *θέλω*? In qual modo i Greci chiamino quel che noi chiamiamo «*bene*», che si risponda *καλῶς*?⁴⁰

In un altro esempio il tema è l'impiego metalinguistico delle congiunzioni. Due conclusioni logiche vengono messe a confronto: *Quia homo est, animal est*, «*poiché è un uomo, è un essere animato*»; *Si homo est, animal est*, «*se è un uomo, è un essere animato*»⁴¹. È evidente che la prima frase è insensata, mentre la seconda è corretta. Rispetto alla prima frase si potrebbe dunque dire: *placet mihi si*; rispetto invece alla seconda: *displicet quia*.

Dalla discussione molto complicata, che fa seguito, e che qui non può essere riferita compiutamente, risulta infine qualcosa che avrà grande rilevanza per il successivo sviluppo della dottrina delle supposizioni: se un'espressione viene impiegata in modo che debba valere come il suo proprio

38. Ivi, p. 81 (5, 14).

39. *Ibid.*

40. Ivi, pp. 83-5 (5, 15).

41. Ivi, p. 87 (5, 16).

nome, in *suppositio materialis*, allora in questo impiego va considerata come sostantivo, a prescindere dalla classe di parole a cui normalmente appartiene (cioè in *suppositio formalis*).

Entrambi i modi di impiego determinano inoltre se un enunciato debba essere considerato “vero” oppure “falso”. Alla domanda: *esne homo?*, «sei un uomo?», si può rispondere con un “sì” oppure con un “no” a seconda di come la domanda viene letta:

perché trovando che uomo è sia nome, sia animale, quello si dice dal lato da cui è segno, questo dal lato della cosa che indica. A chi quindi domanda se uomo sia un nome, gli risponderai che non è nient'altro: quegli fa intendere infatti, quanto basta, di voler sentirsi rispondere da quel lato da cui uomo è un segno. Se invece domanda se uomo sia un animale, annuirò molto più volentieri⁴².

Con questa osservazione Agostino ammette che l'uso normale è quello del linguaggio-oggetto. Poco oltre rafforza questa tesi esplicitamente: se ci si lascia indurre a una conclusione falsa, perché nella conclusione si intende nell'uso normale, quello del linguaggio-oggetto, un'espressione che nelle premesse ha avuto un impiego metalinguistico, questo accade sulla base della regola

che prevale sulle altre per natura, che l'attenzione, uditi i segni, si rivolga alle cose significate⁴³.

8.2.3. INSEGNARE CON LE PAROLE.

IL VALORE CONOSCITIVO DEL LINGUAGGIO

Il vero scopo che Agostino persegue nel suo dialogo *De magistro* consiste nel mettere in questione il valore conoscitivo del linguaggio. Quel che anzitutto viene detto sui segni, sul linguaggio-oggetto e sull'uso metalinguistico delle parole serve per esercitare il pensiero e affinare l'attenzione per i problemi che pone il rapporto tra percezione, pensiero e linguaggio. A differenza dei filosofi precedenti, Agostino considera la conoscenza non immediata, bensì mediata da un docente, da un insegnante. Già all'inizio del dialogo viene indicato nell'insegnare (*docere*) il vero scopo del parlare. All'obiezione di Adeodato, secondo il quale il parlare servirebbe anche a imparare, Agostino risponde che colui a cui la domanda è rivolta può imparare quello che il discente desidererebbe sapere. Nell'ultima parte del-

42. Ivi, p. 106 (8, 24).

43. Ivi, p. 108 (9, 26).

lo scritto, là dove il dialogo è già divenuto un monologo di Agostino, al linguaggio viene assegnato un ruolo estremamente modesto nell'ambito della conoscenza. Il che non può non ricordare forme moderne di critica linguistica. Secondo Agostino non è possibile – lo dice in forme sempre diverse – pervenire attraverso la *cognitio verbi* (ovvero *nominis*) alla *cognitio rei*. Sebbene l'insegnamento sia possibile solo mediante i segni, tuttavia si sbaglia chi crede che si dia qui realmente una trasmissione di sapere. Con l'aiuto delle parole non si può far altro che accertarsi delle cose che già si conoscono.

Se esaminassimo l'argomento più a fondo, non troveresti forse nulla che si apprenda per mezzo dei propri segni. Quando infatti mi vien dato un segno, se mi coglie nell'ignoranza di ciò di cui è segno, esso non può insegnarmi nulla: se invece me ne trova a conoscenza, che cosa apprendo tramite quel segno? ⁴⁴

Agostino non si stanca di ripetere che attraverso le cose si imparano i segni, e non viceversa le cose con l'aiuto dei segni. Così, ad esempio, *caput* è una forma fonica che diviene segno solo allorché si può constatare che si riferisce ad un oggetto.

Difatti, allorché per la prima volta queste due sillabe, quando pronunciamo “capo”, mi colpirono gli orecchi, tanto ignorai che cosa significassero, quando udendo o leggendo per la prima volta copricapi. Ma essendo spesso pronunciato “capo”, osservando e facendo attenzione allorché venisse detto, scoprii che era il vocabolo di una cosa che mi era già notissima per averla vista. Prima di averla scoperta, questa parola era per me solo un suono: ho appreso che fosse proprio un segno, quando ho trovato di quale cosa fosse segno; la qual cosa poi, come ho detto, avevo conosciuto non dai segni, ma dalla esperienza diretta. E così si apprende il segno della cosa conosciuta, piuttosto che la cosa stessa da un segno che è stato dato ⁴⁵.

Adeodato viene spinto ad appurare che non si giunge alla conoscenza degli oggetti attraverso i segni, bensì che si giunge alla conoscenza dei segni attraverso l'esperienza immediata degli oggetti:

E di ciò soprattutto mi sforzo di persuaderti, se ci sarò riuscito, che noi non impariamo nulla tramite quei segni che si chiamano parole; piuttosto infatti, come ho detto, apprendiamo il valore della parola, vale a dire il significato che si cela nel suono, dalla conoscenza della cosa stessa che si indica, più che non percepiamo la cosa da quell'indicare ⁴⁶.

44. Ivi, p. 127 (10, 33).

45. *Ibid.*

46. Ivi, p. 129 (10, 34).

Subito dopo Agostino chiarisce in che cosa consista per lui la vera funzione delle parole:

[le parole ci] esortano a cercare le cose, non le presentano affinché le possiamo conoscere. [...] Di conseguenza, conosciute le cose, si ottiene anche la conoscenza delle parole; invece, udite le parole, queste non si apprendono⁴⁷.

L'alternativa è questa: o sappiamo che cosa le parole significano oppure non lo sappiamo. Se lo sappiamo, ci ricordiamo, leggendole o ascoltandole, di una conoscenza che abbiamo acquisito per altra via. Ma può dirsi ciò anche per le parole connesse che costituiscono un testo? Per chiarire questa domanda Agostino ricorre all'esempio della storia dei tre giovani nelle fiamme⁴⁸. Qui tutto sembra suggerire che si dovrebbero conoscere gli oggetti di cui si parla attraverso la propria intuizione, ma non se ne dovrebbe conoscere necessariamente la storia che, non essendo stata vissuta direttamente, può essere conosciuta solo attraverso i segni linguistici. Ma Agostino non accetta neppure questa possibile obiezione:

Risponderò che tutte le cose, che sono state espresse da quelle parole, erano già a nostra conoscenza. Poiché, che cosa siano i tre fanciulli, che cosa una fornace, che cosa il fuoco, che cosa il re, che cosa infine restare illesi dal fuoco, e tutte le altre cose che quelle parole indicano, le conoscevo già. Invece Anania e Azaria e Misaele mi sono ignoti tanto quanto i copricapi; né questi nomi mi aiutarono in qualcosa a conoscerli, o già mi poterono aiutare⁴⁹.

La breve allusione ai nomi propri è di interesse linguistico-teorico; si può scorgere infatti qui un primo spunto per una teoria dei nomi propri che è stata elaborata molto più tardi soprattutto da John Stuart Mill (1806-1873) e secondo la quale i nomi propri sono meri indizi senza significato.

Per quel che concerne l'azione che viene comunicata solo attraverso il linguaggio a chi ascolta o legge la storia dei tre giovani nel fuoco, Agostino concede almeno implicitamente che si tratti di più di una semplice lista di parole e che i nessi vengano comunicati non attraverso la propria esperienza, bensì attraverso i segni linguistici. L'informazione acquisita attraverso la storia non è però un "sapere" in senso stretto – così osserva Agostino – ma è data piuttosto dai contenuti che devono essere "creduti":

47. Ivi, p. 131 (II, 36).

48. Cfr. *Daniele*, 3.

49. Agostino, *Il maestro*, cit., p. 133 (II, 37).

Ma tutte queste cose, che si leggono in quella storia, che siano accadute in quell'epoca, così come sono state scritte, confesso di crederlo piuttosto che di saperlo⁵⁰.

Non è possibile dunque imparare nulla attraverso storie di questo genere, perché imparare implica un sapere certo (*scire*). Alle parole si può credere o no, ma non si può imparare nulla attraverso di esse. Se si vuole parlare avanzando una pretesa di veridicità, si può farlo solo in riferimento alle cose direttamente esperite. A tal fine occorre affidarsi alle immagini impresse nella nostra memoria: «non [parliamo] ormai più delle cose stesse, ma delle immagini impresse da quelle in noi e affidate alla memoria»⁵¹. Chi voglia comunicarci qualcosa dovrà procedere allo stesso modo. Dovremo credergli, se parla di cose che noi non conosciamo direttamente; ma in tal modo non apprenderemo nulla.

Lo stesso può dirsi per la “verità interna”. Se parliamo di quelle cose che vediamo nell'animo, allora ci riferiamo alle cose che intuiamo «in quella luce interiore della verità, da cui quello stesso che si dice uomo interiore è illuminato»⁵²; ma allora anche «il nostro interlocutore, [...] è venuto a conoscenza di quel che dice, per sua diretta osservazione, non per le mie parole»⁵³.

Rispetto al contenuto di verità di ciò che viene detto, ci sono per l'ascoltatore tre possibilità:

- a) non sa se ciò che è detto è vero;
- b) sa che ciò che è detto è falso;
- c) sa che ciò che è detto è vero.

Nel primo caso si può o credere a ciò che viene detto oppure dubitarne; nel secondo caso bisognerà contraddire, nel terzo caso consentire. In nessun caso tuttavia si apprende qualcosa. In tutti e tre i casi infatti l'ascoltatore si richiama da ultimo alla sua propria esperienza e al proprio sapere:

di tutto ciò di cui parliamo, o l'interlocutore ignora se sia vero, o sa che è falso, o sa che è vero. Di questi tre casi, quanto al primo, o si crede o si opina o si dubita; nel secondo, o si contesta o si nega; nel terzo si asserisce: in nessun caso dunque si apprende. Perché anche colui che dopo le nostre parole non conosce la cosa, e che ritiene di aver ascoltato il falso, e che interrogato sa rispondere le stesse cose che sono state dette, ci si convince che non ha appreso nulla dalle mie parole⁵⁴.

Il primo, dopo le mie parole, sa quel che sapeva prima; quello che ha ascoltato il falso non ha appreso, attraverso le mie parole, ciò che è vero, e infine colui che ha appreso da me il vero conosceva la verità dei fatti già prima.

50. *Ibid.*

51. *Ivi*, p. 137 (12, 39).

52. *Ivi*, p. 137 (12, 40).

53. *Ibid.*

54. *Ivi*, p. 141 (12, 40).

Le parole non sono affidabili e non possono dare informazioni neppure per quel che riguarda il sapere di un altro. I motivi sono i seguenti:

- a) Non è certo che ciò che uno dice corrisponda a quel che effettivamente sa, perché potrebbe semplicemente dirlo tanto per dirlo: «perciò neanche si concede a questo punto alle parole almeno di rivelare con esse l'animo di chi parla, se non è certo che quegli sappia ciò di cui si parla»⁵⁵.
- b) Con le parole si può anche mentire e ingannare, ovvero il linguaggio può servire a nascondere il pensiero:

Aggiungi i mentitori e gli impostori, per mezzo dei quali facilmente comprendi non solo che non si riveli, ma anche che si celi il loro vero animo con le parole⁵⁶.

- c) Si può anche dire qualcosa, e al contempo pensarne un'altra, ad esempio se si canta meccanicamente un inno, senza prestare attenzione al contenuto, oppure se parlando si incorre in un errore – il che non vuol dire né mentire né ingannare:

Sebbene spesso abbiamo sperimentato, sia in noi, sia in altri, che le parole che si proferiscono non corrispondono alle cose che si pensano: il che vedo che possa accadere in due modi: o quando il discorso mandato a memoria, e spesso ripetuto, fluisce dalla bocca di chi è impegnato a pensare ad altro, il che spesso ci avviene quando cantiamo un inno, o quando vengono fuori alcune parole invece di altre involontariamente per difetto della stessa lingua⁵⁷.

- d) Accade spesso che un parlante impieghi una parola con un significato determinato e che chi ascolta la comprenda in un altro significato. Se qualcuno afferma che gli animali superano l'uomo in virtù, ci scandalizziamo perché con *virtus* abbiamo inteso una qualità spirituale o caratteriale. È possibile però che chi ha parlato abbia inteso la virtù nel senso di forza fisica. Un errore di questo genere può essere prevenuto dalle definizioni, ma chi può definire bene? «Dicono che può rimediare a questo difetto la definizione [...]; ma con quanta poca probabilità si può trovare un buon definitor?»⁵⁸.

- e) Si fraintende se non si è intesa bene la parola in modo puramente acustico; di qui nascono spesso dispute: «non intendiamo esattamente molte cose, e discutiamo molto a lungo, come se le avessimo intese»⁵⁹.

55. Ivi, p. 143 (13, 42).

56. *Ibid.*

57. *Ibid.*

58. Ivi, p. 145 (13, 43).

59. Ivi, p. 145 (13, 44).

Ma anche dove si possa essere certi che l'altro dice esattamente quello che pensa, non si apprenderebbe nulla, ma si verrebbe solo a sapere quello che pensa. Questo vuol dire forse imparare?

Ma chi è così stoltamente solerte da mandare suo figlio a scuola, perché apprenda cosa pensi il maestro?⁶⁰

Gli insegnanti insegnano le materie più diverse; questo non esime tuttavia gli allievi dallo sforzo di decidere autonomamente se i contenuti che vengono comunicati siano veri. Una volta che sia stata comunicata la materia,

quelli che si dichiarano discepoli, riflettono dentro di sé se siano state dette cose vere, intuendo cioè, con le proprie forze, quella verità interiore⁶¹.

Proprio in conclusione Adeodato prende di nuovo la parola. Afferma di aver imparato che con le parole si può soltanto essere spinti ad imparare. Ma imparare si può solo attraverso l'esperienza esterna e interna. A tal fine occorrerebbe un insegnante che, pur parlando esteriormente, abiti all'interno:

se poi vengono dette cose vere, lo insegna solo colui che, parlando fuori, ammonì che abita dentro⁶².

È inteso qui Cristo, "maestro interiore", di cui Agostino aveva parlato in precedenza:

Chi si consulta, poi, insegna, ed è colui che è stato detto che abita nell'uomo interiore, Cristo (*Eph.* III, 16, 17), ovvero l'immutabile Virtù di Dio e l'eterna Sapienza⁶³.

8.3

Osservazioni critiche sulla teoria del linguaggio di Agostino

Il dialogo *De magistro* non è un arido trattato filosofico, ma è piuttosto un documento letterario in cui, con passione, oltre alle sottili osservazioni vengono esposte anche molte convinzioni. L'esposizione è a volte sofisticata, sia per quel che riguarda il modo in cui vengono esposte le questioni, sia per quel che riguarda le conseguenze che ne vengono tratte. Ciò appare evi-

60. Ivi, p. 147 (14, 45).

61. *Ibid.*

62. Ivi, p. 149 (14, 46).

63. Ivi, p. 135 (11, 38).

dente fra l'altro dai numerosi paralogismi con i quali viene imposto il corso dell'argomentazione. Occorrerà qui prenderne in esame alcuni.

a) Un primo paralogismo è nascosto nella tesi su cui si basa l'intero dialogo, e cioè nella supposizione che il vero e proprio scopo del parlare sia quello di insegnare. Se perfino la domanda viene fatta passare come insegnamento fornito da chi è interrogato che risponde così all'esigenza di chi la pone (cfr. PAR. 8.2.3), allora appare evidente che Agostino usa *docere*, "insegnare", in un senso molto ampio, cioè nel senso di esprimere con decisione la propria opinione. Se però il corso dell'argomentazione lo richiede, allora Agostino usa *docere* con altri significati.

b) Agostino prende le mosse da una osservazione giusta, e cioè che nell'individuo la conoscenza dei segni viene acquisita anzitutto quando questi coglie gli oggetti designati. Perciò la conoscenza non è possibile senza il fondamento di un'esperienza immediata. Tuttavia Agostino traspone questa osservazione dalla condizione iniziale dell'apprendimento ad un momento successivo in cui colui che apprende già dispone di un sistema concettuale sviluppato. E questa inferenza è inammissibile. Così infatti si finisce per non cogliere la vera funzione del linguaggio. Ogni apprendimento ha inizio in effetti con gli oggetti e perviene ai segni. Ma a partire da un certo stadio questo procedere, almeno in determinati casi, si capovolge e conduce alla via opposta: dai segni agli oggetti. Questo non sarebbe possibile se i significati delle parole, anche in uno stadio successivo del processo di apprendimento, non fossero apprese nelle loro unità ulteriormente analizzabili. Nel linguaggio queste componenti semantiche possono essere combinate, e più o meno liberamente impiegate, per rappresentare gli oggetti che vengono compresi senza essere stati prima esperiti direttamente. Bertrand Russell ha preso le mosse dalla posizione di Agostino distinguendo tra "nome" e "descrizione" nella sua *Theory of Description* del 1905. Il linguaggio separa i significati dagli oggetti e li combina liberamente. Ma questo è possibile solo perché i significati sono analizzabili in tratti distintivi. Se ogni parola significasse solo nel suo complesso – come Agostino sembra supporre – allora non sarebbe in effetti possibile imparare ulteriori significati con l'aiuto dei significati già dati.

Ovviamente in questo ambito restano ancora molti problemi da chiarire: quali sono i significati che possono essere appresi solo attraverso l'esperienza diretta? Ad esempio i significati delle parole che indicano i colori come "rosso", "blu" oppure "giallo", non possono essere acquisiti attraverso la combinazione di significati. Si può dire che ci sia un fondo di tratti semantici universali presente in tutte le lingue? Una tale ipotesi non è per nulla necessaria, dato che nuovi tratti distintivi possono risultare anche dall'incrocio di universali. Si può conoscere la totalità del mondo attraverso ogni forma di esperienza, ma in gran parte lo apprendiamo solo indirettamente.

c) Quando Agostino dice che non è possibile raggiungere una conoscenza delle cose con l'aiuto delle parole, non intende tutte le parole, bensì le

designazioni delle cose che sono in questione (*earum verba*). Ma ciò è impossibile perché non si può confondere questa esperienza delle cose con l'apprendimento attraverso i *verba*, le "parole". Con la parola "elefante" non si impara che cosa sia un elefante; ciò sarà invece possibile attraverso le definizioni e descrizioni dell'animale per mezzo di altre parole. Agostino non prende però in considerazione ciò.

d) Con *verbum* (cfr. il secondo schema nel PAR. 8.1) Agostino intende il semplice veicolo segnico. Non è possibile mediare alcun sapere attraverso i puri e semplici significanti; per questo occorrono i segni completi che Agostino in relazione al linguaggio chiama *dictiones* nella sua opera *De dialectica*. Sotto questo aspetto dovrebbe dunque essere vagliato criticamente l'uso di *verbum* nel *De magistro*.

e) Agostino non distingue tra il significato di una frase o il senso di un testo da un canto e gli elementi di cui sono composti frasi e testi dall'altro canto. Ma il parlare non è costituito da una enumerazione di parole. Dalla conoscenza dei significati di "tre", "giovane", "uomo", "fuoco", "forno" non è possibile inferire il significato della storia dei tre giovani nel forno di fuoco. La comprensione delle parole – anche se non di tutte le parole – è una condizione necessaria ma non sufficiente per la comprensione di un testo. Il linguaggio esprime con le parole note qualcosa che non è ancora noto.

f) Agostino è del tutto consapevole di questa distinzione quando si occupa del sapere complesso mediato dai testi. Per poter mostrare che anche attraverso l'ascolto della storia dei tre giovani non si viene effettivamente istruiti, intende *docere* in un altro senso, e cioè non più come espressione della propria opinione, bensì come mediazione di una conoscenza indiretta delle cose. Questo significato contrasta però con la mediazione indiretta di tali conoscenze attraverso le parole di un docente, una mediazione che potrebbe condurre solo a contenuti di fede e non ad un sapere certo. Questa riserva riguarda però solo quel tipo di conoscenze e quella certezza con cui disponiamo di esse, non già il processo della trasposizione stessa. In tal modo uno dei grandi pregi del linguaggio viene visto come una insufficienza. In questa insufficienza è riposto però un guadagno inestimabile: solo perché dispone del linguaggio, l'uomo può fare a meno di ricostruire ogni volta *ex novo* l'intera cultura ricorrendo ad un patrimonio di sapere che può essere, a seconda delle esigenze, ampliato e modificato. Oltre a molte scienze, è anzitutto la storia a basarsi sulla possibilità di attingere nei testi a un sapere memorizzato e – del pari attraverso un'analisi critico-comparativa di diversi testi – di ricostruire gli avvenimenti che lo stesso ricercatore non ha vissuto in prima persona. Chi potrebbe altrimenti osare oggi parlare della battaglia navale di Salamina?⁶⁴

64. E. Coseriu, *Linguistica del testo*, trad. it. di D. Di Cesare, Carocci, Roma 1997, pp. 168-70.

g) Le diverse “imperfezioni” che inficiano la mediazione della conoscenza attraverso il linguaggio rientrano a dir vero in un contesto filosofico diverso da quello in cui Agostino si muove nel *De magistro*. Se si accusa il linguaggio di mediare il pensiero dell'altro senza mantenere una corrispondenza effettiva, allora si deve anche concedere che, in condizioni favorevoli, quando l'altro comunica la pura verità effettiva senza distorcerla, la mediazione del sapere vero potrebbe riuscire. In tale contesto Agostino impiega *docere* con il nuovo significato di “mediazione del vero”. Insegnare vuol dire però mediare il sapere, e questo procedimento ha luogo anche quando l'allievo non può essere certo del contenuto di verità delle conoscenze comunicate.

h) A ben guardare Agostino pretende ancor di più dal linguaggio: il parlare, inteso come insegnare, dovrebbe non solo comunicare esclusivamente il vero, ma far anche apparire i criteri secondo i quali si è giudicato sulla verità degli oggetti. In linea di principio questo è possibile solo per i criteri derivati logicamente, non per i principi elementari che non possono essere dimostrati. In tal modo Agostino pretende qualcosa di contraddittorio; infatti questi criteri derivati, che decidono sul vero e sul falso, costituiscono un sapere che non può essere direttamente esperito ma solo “creduto”.

i) Quando si pretende che nell'insegnare venga comunicato un sapere certo e si mette in dubbio che un insegnante disponga sempre di un sapere certo, allora – almeno implicitamente – nell'insegnamento viene scorta una mediazione dello stato delle conoscenze dell'insegnante ai suoi allievi. Insegnare dovrebbe tuttavia significare anche dare al discente i mezzi attraverso i quali possa a sua volta acquisire le conoscenze che magari possono contraddire ciò che l'insegnante gli ha comunicato.

k) Con l'improvviso richiamo a Cristo, “maestro interiore” – che qui ha quasi il ruolo dell'anamnesi nel *Menone* di Platone – viene compiuto un salto argomentativo che un lettore critico non sarà necessariamente disposto a compiere, per quanto possa ammirare Agostino.

8.4 Aspetti ulteriori della teoria linguistica di Agostino

Ma trattando i limiti delle osservazioni di Agostino sul linguaggio, non devono essere trascurati gli aspetti positivi che hanno esercitato un influsso sullo sviluppo ulteriore della riflessione linguistica.

Per Agostino l'apprendimento dell'uso dei segni – “segni” nel senso di *dictio*, intesa come unità di *verbum* e *dicibile* – si basa su una intuizione del

significato universale, non legato cioè al contesto. In tal senso è sintomatica una osservazione di Adeodato secondo il quale non sarebbe possibile far comprendere del tutto il significato di *ambulare* attraverso una dimostrazione del processo; *ambulare* significherebbe infatti di più che fare quei pochi passi necessari per la dimostrazione di ciò che viene inteso. L'apprendimento di un significato, nella misura in cui poggia su una intuizione, va al di là di ciò che è dato *hic et nunc*.

Inoltre Agostino tocca un punto che molto più tardi, soprattutto nei filosofi positivisti, ha condotto ad uno scetticismo radicale nella riflessione sulla semantica. Si parla usando i propri significati e non si può mai essere certi che questi contenuti, a cui ci si richiama, siano presenti nell'altro allo stesso modo. Una delle caratteristiche principali del linguaggio è che il parlare poggia sull'ipotesi razionalmente infondata che l'altro comprenda ciò che si dice. Questa ipotesi, perlopiù confermata nella vita pratica, non è senz'altro legittimabile. Noi attribuiamo all'altro la capacità di comprenderci, ma non disponiamo di nessun mezzo per convincerci della giustezza di questa ipotesi; perché non abbiamo alcun accesso ai contenuti di coscienza degli altri.

Infine Agostino attribuisce all'apprendimento una caratteristica che non ha invece l'insegnamento: imparare è un processo creativo nel quale chi impara non gioca un ruolo puramente passivo, non è un recipiente che si riempie di sapere; piuttosto chi impara passa al vaglio il sapere che gli viene mediato riconducendolo ai propri criteri di verità. Quando si impara, ci si richiama ad una intuizione che Agostino definisce "maestro interiore". Questa istanza corrisponde – e in tal senso è giustificato il paragone – all'anamnesi di cui parla Platone nel *Menone*. La mediazione del sapere è possibile solo se la base per questo è già data in chi impara.

8.5

Indicazioni bibliografiche

Negli ultimi anni è cresciuto l'interesse per Agostino, come dimostrano sia le edizioni critiche delle sue opere, tradotte in molte lingue, sia l'ampia letteratura secondaria. Delle numerosissime opere dedicate ad Agostino possiamo ricordare qui solo alcune: quella rigorosamente neoscolastica di Gilson (1969³); quelle di Marrou (1956), Brown (1967) e Flasch (1994). Per quel che riguarda invece la filosofia del linguaggio occorre menzionare Ott (1898, 1908²), Kuypers (1934), Barwick (1957), Pinborg (1962), Duchrow (1965), Ruef (1981 e 1995), Borsche (1986), Hennigfeld (1994, pp. 125-67), Mojsisch (1996) che si occupa in particolare del *De trinitate*.

La filosofia del linguaggio medievale

Lo studio della filosofia del linguaggio medievale, per quanto sia molto approfondito già solo per via del vincolo indissolubile che lega questa filosofia alla teologia, presenta notevoli difficoltà. Non mancano indagini specifiche né esposizioni complessive nelle quali vengono indicati i nessi tra le diverse correnti e vengono presentati in modo completo e sistematico i testi più importanti. Tuttavia il grande patrimonio di fonti primarie non è stato ancora completamente studiato e di molti importanti testi mancano le edizioni critiche. Questo patrimonio è noto al grande pubblico solo in modo frammentario, attraverso citazioni sparse presenti nella letteratura secondaria che, alla fin fine, servono non tanto alla comprensione dell'autore citato, quanto alla dimostrazione di un presunto parallelo con teorie linguistiche moderne. Così, ad esempio, nella sua *Ancient and Medieval Grammatical Theory in Europe*, Robert H. Robins cita un passo dell'opera di Sigieri di Courtrai risalente al 1310-1320, la *Summa modorum significandi*¹:

i modi significandi activi sono per così dire concetti dell'intelletto; ma i concetti dell'intelletto restano nell'intelletto e non vanno al di fuori, anche se le parole li chiamano e le parole e i concetti si rappresentano reciprocamente, come l'universale che esiste nell'intelletto nomina l'oggetto al di fuori².

Con questa citazione Robins vorrebbe provare che nel concetto di *conceptus intellectus* è già contenuto *in nuce* il "significato" di Saussure; così non sembra notare che questo *conceptus intellectus* non è altro che una reminiscenza dei *noémata* degli stoici che restano nell'intelletto e non passano nel linguaggio (cfr. PAR. 7.2.3).

1. R. H. Robins, *Ancient & Medieval Grammatical Theory in Europe with Particular Reference to Modern Linguistic Doctrine*, Bell and Sons, London 1951, p. 82.

2. S. De Courtrai, *Les Œuvres de Siger de Courtrai. Etude critique et textes inédits*, a cura di G. Wallebrand, Institut supérieur de philosophie de l'Université, Louvain 1913, pp. 94-5.

A ciò si aggiunge che la concezione medievale dello statuto delle creazioni intellettuali e artistiche pone gli storici moderni di fronte a un problema di principio. La cultura medievale è orientata in modo universalistico. Sapere e arte sono patrimonio comune; gli autori delle singole opere non vogliono comparire come autori individuali. Noi parliamo del “maestro di Naumburg”, crediamo di sapere che ha contribuito in modo essenziale alla costruzione del duomo di Meißen, ma non ne conosciamo il nome. Tommaso di Erfurt, di cui parleremo nei prossimi capitoli, deve il suo nome molto probabilmente alla sua lunga attività di insegnamento a Erfurt, città della Turingia che apparteneva al vescovato di Magonza; ma della sua provenienza e della sua vita in realtà non sappiamo nulla. Così non sorprende che il suo trattato sui *modi significandi* sia stato attribuito per molto tempo ad altri. Sapere e conoscenza avevano nel Medioevo un valore oggettivo. Al centro dell'interesse non era la partecipazione personale, bensì ciò che era inteso e rappresentato oggettivamente. Attraverso faticose ricerche storiche possiamo collegare con una serie di nomi alcuni indirizzi di pensiero come la dottrina dei *modi significandi*, che derivò dalle *proprietaes significationum* della grammatica tardo-antica, ma non siamo in grado di valutare con certezza quale sia il contributo del singolo. Ciò può dirsi anche per la dottrina delle *suppositiones* e per la teoria medievale dei segni. Prima di trattare nello specifico queste correnti di pensiero, occorrerà presentarne alcuni aspetti sulla base dell'opera di un filosofo che si allontana dalla grande schiera dei pensatori più o meno anonimi emergendo nella sua personalità individuale: Tommaso d'Aquino.

9.1

Tommaso d'Aquino (1224/25-1274)

Tommaso d'Aquino (detto *doctor Angelicus*) nacque a Roccasecca, nel castello di famiglia; era infatti il figlio del conte Landolfo d'Aquino e della moglie Teodora, una nobile napoletana di origini normanne. Era stato destinato a diventare un principe della Chiesa, non un filosofo e, per via della sua provenienza, gli fu quasi impossibile immergersi nell'anonimità dell'esistenza di un chierico medievale. E tuttavia tipicamente medievale fu l'internazionalità della sua carriera. Dopo i primi studi compiuti a Napoli, dove frequentò la Facoltà delle arti, malgrado l'opposizione dei genitori si trasferì dai frati predicatori di Parigi dove fu allievo di Alberto Magno e ricevette l'ordinazione sacerdotale a Colonia. Nel 1252 fece ritorno a Parigi dove ebbe inizio la sua carriera universitaria; insegnò in seguito in diverse città italiane, impegnato anche presso la corte pontificia,

e morì nel chiostro di Fossanova, mentre era in viaggio per andare al Concilio di Lione.

Già durante il suo studio Tommaso prese parte alle dispute molto vivaci che allora avevano luogo quasi esclusivamente in ambito ecclesiastico. Gli scritti aristotelici, che proprio allora circolavano di nuovo in gran quantità, esercitarono su di lui, sin dalla giovinezza, un profondo influsso. Tommaso riuscì a fondere l'eredità spirituale di Agostino e la filosofia di Aristotele facendone un edificio concettuale teologico-filosofico in cui, accanto alla fede, viene affidato un posto importante anche al sapere. Sviluppò la sua filosofia del linguaggio soprattutto nel suo commento incompiuto al *Perì hermeneías*, intitolato *In libros perì hermeneias expositio* (cfr. PAR. 6.3.8.5.1), scritto negli ultimi anni di vita. I commenti di Tommaso ai diversi scritti di Aristotele sono *expositiones* in senso proprio: molto più estesi del testo aristotelico – da un sintagma viene fuori di solito un intero paragrafo – si mantengono fedeli sotto il profilo del contenuto a quel che viene detto e, là dove vanno oltre, sviluppano quello che Aristotele avrebbe potuto dire nelle sue lezioni, di cui ci sono stati tramandati solo gli appunti³.

9.1.1. ARISTOTELE NELL'OTTICA DI TOMMASO:

LE TRE OPERAZIONI DELL'INTELLETTO E IL LORO RIFLESSO NELL'ORGANON

Nella premessa al suo commento al *Perì hermeneías*, che forse aveva nella traduzione latina di Guglielmo di Moerbeke, Tommaso chiama *operationes* le operazioni dell'intelletto, che Aristotele avrebbe distinto, e rinvia al terzo libro del *De anima* (cfr. PAR. 6.3.4). Secondo Tommaso nel suo *Organon* Aristotele avrebbe descritto le tre operazioni in questa sequenza.

La prima è la visione immediata dell'essenza delle cose:

[delle] operazioni dell'intelletto [...] una si chiama "l'intelligenza degli indivisibili": e per mezzo di essa l'intelletto coglie l'essenza di ogni cosa in se stessa⁴.

Questa operazione è stata trattata da Aristotele nel suo scritto *Categoriae vel Praedicamenta*.

La seconda consiste nell'enunciazione: «l'altra è l'operazione dell'intelletto che compone e divide»; questa operazione sarebbe invece trattata nel *Perì hermeneías*, il *De interpretatione*.

3. Sui commenti ad Aristotele cfr. M. Grabmann, *Mittelalterliches Geistesleben*, 3 voll., Hueber, München 1926, vol. I, pp. 226-313; J. Hennigfeld, *Geschichte der Sprachphilosophie. Antike und Mittelalter*, De Gruyter, Berlin-New York 1994, pp. 228-35.

4. Tommaso d'Aquino, *Logica dell'enunciazione*, trad. it. di G. Bertuzzi e S. Parenti, Studio domenicano, Bologna 1997, p. 51.

5. *Ibid.*

La terza operazione dell'intelletto sarebbe invece il ragionamento (*ratio cinium*):

Si aggiunge poi una terza operazione, il ragionamento, con cui la ragione procede dalle cose note alla ricerca di quelle ignote⁶.

Di questa terza operazione Aristotele parlerebbe negli *Analitici primi e secondi*.

Tommaso interpreta Aristotele in modo preciso e corretto, come è già stato mostrato a proposito dell'espressione greca *katà synthéken* (*secundum placitum*)⁷. Inoltre si richiama alla letteratura secondaria più importante del suo tempo, cioè ai commenti di Boezio, Porfirio, Ammonio e di altri scrittori, dove gli sembra che ciò possa essere di aiuto⁸. Anche il concetto di *páthema* viene interpretato correttamente:

Infatti ogni passione deriva dall'impressione di un agente; e così le passioni dell'anima hanno origine dalle cose stesse (I, I, 2, 2)⁹.

Tommaso ha poi ragione quando afferma che in Aristotele non-*phýsei* non si riferisce al rapporto tra oggetto e forma della parola, bensì al fatto che il significato non è dato "per natura". Distingue perciò tra un significato etimologico e un significato operante effettivamente nel parlare e può in tal modo condurre Platone (o per meglio dire Cratilo) e Aristotele ad un comune denominatore. La motivazione "naturale", che è alla base dell'etimologia, non lascia trarre alcuna conclusione a proposito del significato che ad un certo punto diviene operante nel linguaggio.

Ma altro è ciò a partire da cui il nome viene imposto per significare, altro è ciò che il nome significa. Per esempio il nome *lapis*, "pietra", viene tratto dalla *laesio pedis*, "lesione del piede" [che non significa più] per significare la nozione di una certa cosa (I, I, 4, 9)¹⁰.

Per altro verso i nomi, pur essendo naturalmente motivati, possono tuttavia essere diversi.

E non costituisce difficoltà il fatto che una sola cosa sia significata da molti nomi: perché di un'unica cosa possono esserci molte similitudini, e parimenti dal-

6. *Ibid.*

7. Cfr. PAR. 6.3.8.5.1.

8. Cfr. Grabmann, *Mittelalterliches Geistesleben*, cit., vol. I, p. 290.

9. Tommaso d'Aquino, *Logica dell'enunciazione*, cit., p. 67.

10. *Ivi*, p. 94 (trad. modificata, N.d.C.).

le diverse proprietà possono essere imposti, a un'unica cosa, molti nomi diversi (I, I, 4, I2)¹¹.

Appare evidente che Tommaso, pur muovendosi rigorosamente nei limiti del pensiero aristotelico, viene sviluppando dettagliatamente tutto ciò che negli scritti aristotelici può essere soltanto intuito. Così afferma continuamente, in modo molto più chiaro di quanto faccia Aristotele, che le *voce*s, le parole, rappresentano le *simplices intellectus conceptiones*, i semplici concetti dell'intelletto, sulla base dell'"intelligenza dell'indivisibile", di ciò che è dato unitariamente (cfr. I, I, 2, 10). E lo spiega nel modo seguente:

in quanto cioè l'intelletto comprende assolutamente il "che cosa" o l'"essenza" di ogni cosa considerata in se stessa, come per esempio che cosa è l'uomo, o che cosa è un'altra cosa del genere (I, I, 3, 3)¹².

Così per la prima volta viene detto che le parole non stanno per le cose, bensì per la loro "cosalità", per il loro essere-così, per ciò per cui possono essere conosciute come quella determinata cosa che si dà volta per volta. Una parola come *homo*, "uomo", significa ciò a cui mira la domanda «che cos'è un uomo?».

9.1.2. TRE TIPI DI VERITÀ

In un passo, spesso trascurato, del suo commento, dove viene trattata la spiegazione di "vero" e "falso" intesi come qualità del discorso, Tommaso distingue – quasi di passaggio – tre tipi di verità:

- la verità del concetto, che è data quando «l'ente e il vero sono convertibili»¹³; «ragion per cui sembra che anche la semplice concezione dell'intelletto [...] non sia senza verità e falsità»¹⁴ (possa dunque soggiacere alle categorie "vero" o "falso");
- la verità della cosa stessa, «perché anche la cosa viene detta vera o falsa, come quando si parla di oro vero o falso»¹⁵;
- la verità intesa come relazione tra ciò che è e ciò che viene detto o conosciuto. Quella di Aristotele sarebbe questo terzo tipo di verità: «la verità [...] in colui che afferma o conosce il vero» (I, I, 3, 5-6)¹⁶.

11. Ivi, p. 95 (trad. modificata, *N.d.C.*).

12. Ivi, p. 79.

13. Ivi, p. 82.

14. Ivi, p. 80.

15. *Ibid.*

16. Ivi, p. 81.

9.1.3. LA DIMENSIONE INTERSOGETTIVA DEL LINGUAGGIO

In modo molto più chiaro e deciso dei suoi predecessori Tommaso mette in rilievo il carattere sociale del linguaggio in cui è radicata la sua dimensione intersoggettiva. Come già è stato mostrato nel capitolo su Aristotele, Tommaso vede nella costituzione sociale dell'uomo la vera e propria motivazione del parlare:

poiché invece l'uomo è per natura un animale politico e sociale, necessariamente ciò che un uomo aveva concepito doveva essere reso noto agli altri¹⁷.

9.1.4. IL LINGUAGGIO COME POSSIBILITÀ DI EMANCIPAZIONE
DALL'*HIC ET NUNC* DELL'ESPERIENZA

Subito dopo aver parlato dei fondamenti antropologici del parlare, Tommaso si sofferma sulle possibilità che questa attività dischiude all'uomo:

se l'uomo si servisse della sola conoscenza sensibile che riguarda l'*hic et nunc*, gli basterebbe per convivere con gli altri una voce dotata di significato alla stessa maniera degli altri animali¹⁸.

L'uomo però non si accontenta di ciò:

Ma poiché l'uomo si serve della conoscenza intellettuale che astrae dall'*hic et nunc*, gliene deriva la sollecitudine non solo per le cose presenti quanto al luogo e al tempo, ma anche per quelle che distano quanto al luogo e sono future nel tempo (1, 1, 2, 2)¹⁹.

Il linguaggio permette all'uomo di seguire con la mente le cose che non sono immediatamente presenti nella sua esperienza e di non reagire solo agli eventi presenti, bensì di pensare anche a quelli futuri.

Quel che è strano è che Tommaso usa questo argomento per motivare la necessità della scrittura e non per distinguere fra suoni animali e linguaggio umano²⁰. Introdurrà solo più tardi questa distinzione giustificandola altrimenti. Le *passiones* nel senso usuale sono le "affezioni dell'appetito sensibile", dunque stati come ira o gaudio. Questi stati d'animo potrebbero essere comunicati attraverso le *voces significantes naturaliter*, cioè "i suoni che significano per natura". Nel *Perì hermeneías* si intenderebbe

17. Ivi, p. 67.

18. *Ibid.*

19. *Ibid.*

20. *Necessarius fuit usus scripturae* (1, 1, 2, 2).

tuttavia con ciò qualcos'altro, cioè le *intellectus conceptiones*, cioè i "concetti dell'intelletto" i quali sarebbero designati attraverso le *voces significantes ex institutione humana*, i "suoni che significano sulla base di una istituzione umana". Perciò le parole non sono l'espressione immediata delle sensazioni, ma esprimono piuttosto i contenuti astratti, concettuali:

Ma ora il discorso verte sulle voci che hanno un significato per istituzione umana; quindi per passioni dell'anima bisogna qui intendere le concezioni dell'intelletto che [...] sono significate da nomi, verbi e discorsi. Infatti questi ultimi non possono significare immediatamente le cose stesse, come appare evidente dal modo di significare: per esempio il nome "uomo" significa la natura umana in astrazione dai singolari. Quindi non può significare immediatamente l'uomo singolo; ragion per cui i Platonici affermarono che esso significava l'"idea" stessa di uomo in quanto separata²¹.

La separazione dall'*hic et nunc* dell'esperienza è dunque il presupposto per il sorgere dei concetti universali, degli universali.

9.1.5. LINGUAGGIO-OGGETTO E METALINGUAGGIO

In modo analogo ad Agostino anche Tommaso distingue tra linguaggio-oggetto e metalinguaggio. Rispetto all'opinione comune, secondo la quale i verbi sarebbero concepiti per subentrare nella frase al posto del predicato, si potrebbe obiettare – osserva Tommaso – che i verbi possono comparire anche nella posizione del soggetto; questo sarebbe tuttavia possibile solo in condizioni molto particolari:

come quando si dice «corro è un verbo». Ma bisogna rispondere che in tale locuzione il verbo «corro» non viene assunto formalmente secondo che la sua significazione si riferisce alla realtà, ma in quanto materialmente significa la "voce" stessa, che viene considerata come un qualcosa. E per questo motivo tanto i verbi quanto tutte le parti del discorso, se usate materialmente, sono prese come nomi²².

Anche Agostino aveva già visto ciò (cfr. PAR. 8.2.2.2).

9.1.6. TOMMASO E ARISTOTELE: ASPETTI ULTERIORI

Tommaso resta aderente al pensiero di Aristotele anche sotto un profilo negativo; non va cioè oltre le posizioni aristoteliche anche là dove ciò sarebbe auspicabile. Il che dipende dal fatto che Tommaso, nei suoi commenti

21. Tommaso d'Aquino, *Logica dell'enunciazione*, cit., p. 69 (I, 1, 2, 5).

22. Ivi, p. 105 (I, 1, 5, 6).

di Aristotele, ha seguito la linea della cautela preferendo la pura esegesi alla critica e allo sviluppo di un pensiero autonomo²³.

9.1.6.1. IL PASSAGGIO DALLE PAROLE
ALLE PROPOSIZIONI NON ENUNCIATIVE

Ma come si giunge dalle parole alle frasi senza oltrepassare la soglia della “verificabilità”? La risposta a questa domanda è in Tommaso ancora più insoddisfacente che in Aristotele. La motivazione positiva che ne viene data, attraverso l'*apprehensio simplex*, si riferisce esplicitamente ed esclusivamente alle parole. Solo queste ultime corrispondono ad una intuizione immediata dell'indivisibile, di ciò che è dato come unità, e soggiacciono così solo alla verità del concetto, non alla verità dell'enunciare o del conoscere (cfr. PAR. 9.1.2). La suddivisione negativa in elementi che soggiacciono ai criteri di “vero” o di “falso”, o in elementi nei quali ciò non avviene, riguarda invece le frasi o addirittura i testi. Sulla base di criteri diversi, impiegati nella definizione delle parole non verificabili e degli enunciati verificabili, questi ultimi restano in una zona intermedia concettualmente non chiara.

9.1.6.2. DOVE LA STORICITÀ DEI SIGNIFICATI NON VIENE RICONOSCIUTA

Anche in riferimento alla ipotesi che i significati delle parole siano necessariamente uguali in tutte le lingue, Tommaso non compie nessun passo ulteriore rispetto ad Aristotele (cfr. PAR. 6.3.7). Non vede dunque il carattere creativo del linguaggio. In tutte le lingue si rispecchia per Tommaso una realtà classificata unitariamente le cui forme fenomeniche nelle diverse lingue vengono semplicemente etichettate con nomi differenti. Per Tommaso non sussiste la possibilità che in ogni lingua la realtà possa essere classificata diversamente. È vero che le *voces* sono date *ex institutione* e dunque non sono universali; tuttavia le *passiones*, le “impressioni dell'anima”, in quanto *similitudines rerum*, esprimono le cose immediatamente in modo naturale:

Invece nelle passioni dell'anima bisogna che si trovi la ragione di similitudine con le cose che devono esprimere, perché le designano per natura, non per una istituzione²⁴.

Tommaso si chiede se le passioni intese come “concezioni dell'intelletto” non possano essere diverse da caso a caso, ma nega questa possibilità richiamandosi al commento di Boezio (I, 1, 2, 10).

23. Cfr. Grabmann, *Mittelalterliches Geistesleben*, cit., vol. I, pp. 297-8.

24. Tommaso d'Aquino, *Logica dell'enunciazione*, cit., p. 72.

9.1.6.3. DIAÍRESIS E SÝNTHESIS

Tommaso concepisce la *diaíresis* (*divisio*) e la *sýnthesis* (*compositio*), la divisione e la composizione, in modo diverso da come questi termini sono stati interpretati qui, dunque non come isolamento della caratteristica di un oggetto (ad esempio “verde” come colore di un albero) che gli viene poi ascritta nuovamente nell’atto della predicazione: “l’albero è verde”. Tommaso tratta entrambe queste operazioni nello stesso contesto in cui tratta l’affermazione (*affirmatio*) e la negazione (*negatio*). Perciò la *compositio*, la sintesi, risulta dalla riconduzione di significati che si coappartengono (e dunque delle cose corrispondenti) nell’atto dell’affermazione, come ad esempio «l’uomo è un essere vivente». La *divisio* avviene invece attraverso la negazione di un nesso tra cose che non si coappartengono, come ad esempio «l’uomo non è Dio». Forse Tommaso ha visto giusto qui; il passo del *Perì hermeneías* a cui far riferimento è tutt’altro che esplicito (I, I, I, 7).

9.2

La dottrina dei *modi significandi* nel Medioevo

La dottrina dei *modi significandi* rappresenta uno scarto rispetto alla teoria linguistica di Aristotele, una deviazione che trova nondimeno una certa base nello stesso Aristotele. Questa dottrina viene sviluppandosi per un verso dalla grammatica tardo-antica, per l’altro dai commenti agli scritti aristotelici sul linguaggio. Così si legge nel commento già menzionato di Boezio al *Perì hermeneías*:

L’oggetto viene infatti concepito dall’intelletto, ma la parola designa i concetti dell’anima e dell’intelletto, mentre i contenuti dell’intelletto colgono da un canto gli oggetti e dall’altro vengono designati dalle parole²⁵.

La sequenza *res, conceptiones, voces*, che sarà determinante per la successiva dottrina dei *modi significandi*, appare già dunque nel V secolo. È la grammatica tardo-antica a costituire il fondamento di questa dottrina: nel dodicesimo canto del *Paradiso* Dante lascia che tra gli spiriti beati, che incontra nel suo viaggio meraviglioso, compaia anche il grammatico latino Donato, che abbiamo già incontrato nel capitolo sugli stoici:

25. Boethius, *Commentarii in Librum Aristotelis Perì hermeneías*, a cura di C. Meiser, Teubner, Leipzig 1877 (II, 20).

E quel Donato
 ch'alla prim'arte degnò porre mano²⁶.

La comparsa di Elio Donato in una delle opere più significative della letteratura del tardo Medioevo testimonia il significato che veniva attribuito alla grammatica intesa come *prima ars*, presupposto per ogni ulteriore studio. Le *Institutiones grammaticae* di Prisciano, risalenti alla Bisanzio del V secolo, furono il compimento dell'edificio della grammatica tardo-antica e dunque anche una base importante per la dottrina dei *modi significandi*²⁷.

La grammatica medievale riprende dapprima l'eredità dell'antichità senza interpretarla in modo diverso; il *Doctrinale* del normanno Alessandro de Villa Dei (Alexandre de Villedieu, circa 1170-1250), redatto in esametri a scopi didattici, relativamente tardi, si accontenta ad esempio della descrizione delle funzioni grammaticali. Tuttavia anche prima in altri autori si era andato profilando uno spostamento dell'interesse dalle categorie puramente linguistiche a quelle logiche; l'apparato letterario che compariva nell'opera di Prisciano fu presto giudicato dai modisti un peso inutile. Dalla grammatica filologica si sviluppò una grammatica logica o, per meglio dire, una grammatica "logicistica", che ha lasciato tracce fin nel passato più recente, sia nella grammatica scolastica moderna, sia anche in certi esiti della grammatica generativa (meno invece nello strutturalismo). Sorge così una *grammatica speculativa* che verrà chiamata più tardi anche *grammatica universalis*, dove viene espressa la rivendicazione di una validità universale che oltrepassi le singole lingue. Nelle regole generali del parlare si individuò l'espressione immediata delle leggi del pensiero considerate a lungo sulla base dell'unica lingua d'Europa capace di grammatica, cioè del latino. Solo nel XVII secolo Antoine Arnauld e Claude Lancelot con la loro *Grammatica generale e ragionata di Port-Royal* osarono rappresentare le regole generali del linguaggio e del pensiero ricorrendo alla loro lingua madre.

Tra i numerosi precursori dei rappresentanti della dottrina dei *modi significandi* (il termine *modistae* compare relativamente tardi) sono da ricordare il francese Pietro Elia (1135-1160 circa) e il portoghese Pietro Hispano (1200-1270 circa) e soprattutto il danese Martino di Dacia (seconda metà del XIII secolo). Alcuni autori più tardi saranno presi in esame singolarmente.

Di che cosa tratta dunque la dottrina dei *modi significandi*, cioè dei "modi del significare"? Grosso modo di quello che noi oggi chiameremmo

26. D. Alighieri, *La Divina Commedia*, 3 voll., a cura di U. Bosco e G. Reggio, Le Monnier, Firenze 1988, vol. III, *Paradiso*, p. 205 (12, 137-138).

27. Sulla ricezione di quest'opera nella grammatica medievale cfr. C. H. Kneepkens, *The Priscianic Tradition*, in S. Ebbesen (a cura di), *Sprachtheorien in Spätantike und Mittelalter*, Narr, Tübingen 1995, pp. 239-64.

“significato grammaticale”. Ogni forma verbale, accanto al suo significato lessicale, comunica un significato ulteriore (*con-significatio*), che a sua volta va ricondotto da un canto alle categorie espresse dalle parti del discorso (*partes orationis*), dall’altro alle funzioni dei morfemi grammaticali (numero, caso, tempo, persona, voce, ecc.). A ciò si aggiunge un modo particolare di significare che serve esclusivamente per riferirsi a ciò che è già nominato oppure che è già pensato senza sostanza e qualità e che viene espresso dai pronomi²⁸. Come avremo modo di precisare tra breve, la dottrina dei *modi significandi* va oltre la grammatica descrittiva, soprattutto perché è basata su un fondamento logico-ontologico, cioè sui *modi intelligendi*, i “modi del concepire dell’intelletto”, che a loro volta trovano fondamento nei *modi essendi*, i “modi dell’essere”.

9.2.1. ALBERTO MAGNO E SIGIERI DI COURTRAI

Alberto Magno (1200-1280), teologo e filosofo tedesco, fu maestro di Tommaso a Parigi e rivestì cariche diverse sia a Colonia che a Regensburg. Fu uno dei più importanti commentatori medievali dell’*Organon* aristotelico. Nei suoi scritti, soprattutto nel trattato *De divinis nominibus*, compare già nella sua forma “prototipica” la dottrina dei *modi significandi*. Alberto Magno distingue fra *res significata* (cioè il significato lessicale) e *modus significandi* (di tanto in tanto anche *modus dicendi*). I *modi significandi* hanno la loro origine nei *modi intelligendi*, i modi del concepire dell’intelletto che a loro volta riflettono i *modi essendi* delle cose:



Domina dunque una completa isomorfia tra essere, pensare ed espressione linguistica. Le categorie di contenuto dei *modi significandi* – non la loro espressione materiale – vengono considerate le stesse in tutte le lingue (*secundum substantiam*); questo verrà chiarito ulteriormente dai commentatori più tardi come, ad esempio, Ruggero Bacone.

28. Cfr. fra gli altri J. Stéfani, *Les modistes et leur apport à la théorie de la grammaire et du signe linguistique*, in “Semantica”, 8, 1973, pp. 262-75; I. Rosier, *Res significata et modus significandi: les implications d’une distinction médiévale*, in Ebbesen (a cura di), *Sprachtheorien in Spätantike*, cit., pp. 135-68; T. Kobusch, *Grammatica speculativa (12-14. Jahrhundert)*, in T. Borsche (a cura di), *Klassiker der Sprachphilosophie. Von Platon bis Noam Chomsky*, Beck, München 1996, pp. 77-93.

Circa due generazioni dopo Sigieri di Courtrai fornisce con la sua *Summa modorum significandi*, menzionata all'inizio di questo capitolo, un contributo particolarmente elaborato a questa problematica che è al centro della teoria linguistica medievale. Sigieri segue lo schema che abbiamo delineato trattando le categorie propriamente grammaticali in modo diffuso e fondato, sulla scia di Donato e di Prisciano; si distingue però, per quel che riguarda l'edificio logico-ontologico, da Alberto Magno, inserendo tra i *modi intelligendi* e i *modi significandi* una categoria ulteriore, quella cioè dei *modi signandi*:

Al *modus intelligendi* fa seguito il *modus* o *ratio signandi*, perché all'inizio viene avvertito e colto concettualmente l'oggetto, prima che venga designato attraverso la parola [...]. Al *modus signandi* fa seguito però il *modus significandi* come la modalità dell'oggetto fa seguito all'oggetto stesso²⁹.

9.2.2. TOMMASO DI ERFURT (ALIAS DUNS SCOTO)

Il rappresentante più compiuto e ai suoi tempi più noto della grammatica speculativa è Tommaso di Erfurt, autore del trattato *De modis significandi sive Grammatica speculativa*³⁰. Sull'autore si sa ben poco. Forse era originario dell'Inghilterra; il suo soprannome doveva invece derivare dalla sua attività di insegnamento e di ricerca esercitata per anni a Erfurt. L'opera di cui parleremo è stata tramandata in numerose copie; lo storico della filosofia Jan Pinborg ha stabilito che quest'opera risalirebbe al 1300-10³¹. Ciò sarebbe comprovato dal fatto che i primi commenti e le prime obiezioni degli oppositori dei modisti (i cosiddetti "terministi") sembra fossero in circolazione già nel 1330. Lo scritto fu in seguito attribuito a diversi scolastici, tra cui anche Tommaso d'Aquino. Intorno al 1500 fu pubblicato a Venezia come opera del francescano scozzese Giovanni Duns Scoto (detto *Doctor subtilis*). Questa attribuzione si andò consolidando allorché Lucas Wadding accolse il trattato nella sua edizione delle opere complete di Duns Scoto. Quando Martin Heidegger nel 1916 presentò la sua tesi di abilitazione intitolata *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus*, non poteva ancora sapere che si trattava dell'opera di un altro, risalente presumibilmente al periodo immediatamente successivo alla morte del presunto autore³². L'interpretazione di Heidegger risente perciò in alcuni luoghi di

29. S. De Courtrai, *Les Œuvres de Siger de Courtrai*, cit., p. 94.

30. Lo scritto viene citato anche con altri titoli, come *Grammatica speculativa sive de modis significandi* oppure *Novi modi significandi*.

31. Cfr. J. Pinborg, *Logik und Semantik im Mittelalter. Ein Überblick*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1972, p. 318.

32. M. Heidegger, *La dottrina delle categorie e del significato in Duns Scoto* [1916], trad. it. di A. Babolin, Laterza, Roma-Bari 1974.

questa erronea attribuzione. Solo nel 1922 il chierico regolare e storico della filosofia Martin Grabmann riuscì a dimostrare che lo scritto, così spesso commentato, costituiva l'opera del meno noto Tommaso di Erfurt³³.

Come gli altri modisti, anche Tommaso di Erfurt delinea una teoria semantica delle parti del discorso e delle categorie elementari morfo-sintattiche. E qui non c'è nulla da obiettare, perché le parti del discorso e le categorie grammaticali, come numero, caso, tempo, ecc., sono senz'altro entità semantiche. Quel che appare problematico nella trattazione modistica dell'oggetto non è dunque l'impostazione semantica in sé (una impostazione puramente formale, coerentemente asemantica qual è quella che implicitamente richiede Robins non è realizzabile³⁴), bensì la mancanza di una semantica linguistica in senso stretto. Il punto di riferimento è offerto non dalla funzione linguistica virtuale, bensì dallo stato di cose che viene inteso nel concreto atto della designazione. Come accade anche in diversi esiti moderni della grammatica "logicistica", le differenze tra le diverse lingue finiscono per passare sotto silenzio per via dell'impostazione scelta. Il paragone proposto da Robins tra i *modi significandi* e i *Principi di grammatica generale* di Louis Hjelmslev è ingiustificato perché la cornice concettuale della grammatica universale di Hjelmslev lascia senz'altro spazio alle differenze fra le lingue³⁵.

L'idea di fondo della *Grammatica* di Tommaso di Erfurt concorda con gli altri trattati dei modisti: i *modi significandi*, i "modi del significato" o dell'espressione, poggiano sui *modi intelligendi*, sui "modi dell'intelligenza", i quali a loro volta trovano fondamento nei *modi essendi*, nei "modi d'essere" della realtà che va colta intellettualmente e linguisticamente. Tommaso si distingue dai suoi predecessori anzitutto per via di una coscienza molto più profonda del problema. Nelle osservazioni preliminari di un suo scritto solleva alcune questioni, rigorosamente correlate l'una all'altra, che trovano risposta nei capitoli successivi.

Già nel primo capitolo viene introdotta una distinzione ulteriore, quella cioè tra il *modus significandi passivus* e quello *activus*. Nel modo passivo si tratta del puro e semplice "essere-significato", delle caratteristiche del-

33. Cfr. M. Grabmann, *De Thoma Erfordiensis auctore grammaticae quae Johanni Duns Scoti adscribitur speculativae*, in "Archivum Franciscanum Historicum", 15, 1922, pp. 273-7; Id., *Mittelalterliches Geistesleben*, cit., vol. I, p. 4; D. Gabler, *Die semantischen und syntaktischen Funktionen im Tractatus "De modis significandi sive grammatica speculativa" des Thomas von Erfurt: die Probleme der mittelalterlichen Semiotik*, Lang, Bern 1987; Th. von Erfurt, *Abhandlung über die bedeutsamen Verhaltensweisen der Sprache (Tractatus de modis significandi)*, a cura di S. Grotz, Gruner, Amsterdam-Philadelphia 1998, pp. VII-XVI.

34. Robins, *Ancient & Medieval Grammatical Theory*, cit., pp. 91-2.

35. Cfr. L. Hjelmslev, *Principi di grammatica generale*, trad. it. di M. Picciarelli, Levante, Bari 1998; Robins, *Ancient & Medieval Grammatical Theory*, cit., p. 79.

l'oggetto (*proprietas rei*), così come sono colte dal linguaggio. Con il modo attivo è inteso invece il significato categoriale che trova espressione linguistica (*proprietas vocis*). Per quanto riguarda i *modi intelligendi* viene introdotta una distinzione analoga: il modo passivo rappresenta il semplice essere-conosciuto delle cose nell'intelletto, mentre quello attivo rappresenta l'operare dell'intelletto che coglie il significato categoriale³⁶.

Nella scissione dei *modi significandi* e *modi intelligendi* in passivi e attivi si è creduto di vedere una conseguenza dell'adattamento del concetto greco di *lógos* alla cultura latina: il *lógos* inteso come *ratio* fonda la logica in senso stretto, la *logica speculativa*; il *lógos* nel senso di *sermo* conduce alla *logica sermonicalis*, ovvero alla *logica loquendi*, cioè alla logica del dire e dunque alla logica della quotidianità. Il *modus significandi activus* rappresenta evidentemente il luogo sistematico in cui le categorie grammaticali possono comparire in una certa autonomia, per quanto limitata, rispetto alle categorie logiche. Le tappe più importanti sul cammino che porta dalle qualità degli oggetti alle categorie grammaticali sono le seguenti:

modi essendi → *modi intelligendi passivi* → *modi significandi attivi*

Mentre gli esiti passivi e attivi dei *modi* sono materialmente diversi, ma formalmente identici, le cose stanno all'opposto con la sequenza *modi significandi passivi* → *modi intelligendi passivi* → *modi essendi* (non ulteriormente suddivisi); materialmente, nella realtà, sono identici, ma formalmente sono separati l'uno dall'altro³⁷. È dunque assicurata l'isomorfia già menzionata tra essere, pensare e parlare. Da questa sarebbe possibile dedurre un'unità ideale delle tre discipline seguenti:

<i>modi essendi</i>	—————→	metafisica (ontologia)
<i>modi intelligendi</i>	—————→	logica
<i>modi significandi</i>	—————→	grammatica

Così anche nella *Grammatica speculativa* di Tommaso le parti del discorso e le loro forme grammaticali vengono descritte e commentate sulla base dei *modi essendi*³⁸. Il nome viene definito come *modus entis*, cioè modo dell'ente, come quella parte del discorso attraverso la quale viene presentato ciò che va espresso come un ente autonomo. Così Tommaso, riprendendo Donato, distingue inoltre tra *nomen commune* (designazione che spetta "in comune" a

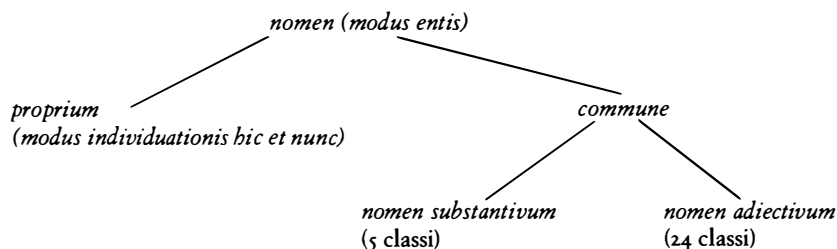
36. Tommaso di Erfurt, *Abhandlung über die bedeutsamen Verhaltensweisen*, cit., capp. 1-2; cfr. Gabler, *Die semantischen und syntaktischen Funktionen*, cit., pp. 46-7.

37. Id., *Abhandlung über die bedeutsamen Verhaltensweisen*, cit., capp. 4-5.

38. Ivi, capp. 8-20.

più oggetti, come ad esempio *urbs*, “città”, oppure *flumen*, “fiume”) e *nomen proprium*, “nome proprio”. Quest’ultimo sta nel *modus individuationis* e designa un singolo ente nel suo *hic et nunc*, ad esempio “Roma” o “Tevere”³⁹. La distinzione ulteriore è quella tra sostantivo (*nomen substantivum*) e aggettivo (*nomen adiectivum*). I sostantivi designano “sostanze” che indipendentemente dalle loro qualità vengono accolte sotto l’aspetto di una determinata essenza (*essentia determinata*), ad esempio *lapis*, “pietra”, oppure *albedo*, “bianco”. Gli aggettivi designano qualità inerenti ad una sostanza, come ad esempio *albus*, “bianco”, oppure *lapideus*, “pietroso”. Attraverso gli esempi scelti si rinvia a una certa indipendenza delle categorie linguistiche rispetto alla datità degli oggetti: la pietra, “prototipo” di un oggetto, può comparire linguisticamente anche sotto forma di una caratteristica attribuibile ad altri oggetti che sono pietrosi; il colore bianco, “prototipo” di una qualità, può essere trattato dal linguaggio come un ente a sé stante: la “bianchezza”. Così Tommaso corregge la definizione “ingenua” data da Prisciano che da *nomen significat substantiam* diventa *nomen significat per modum substantiae*.

Per quanto riguarda i sostantivi, con l’aiuto di criteri che appaiono molto eterogenei vengono distinte cinque classi: concetti di genere, designazioni delle specie, designazioni patronimiche (ad esempio Priamide, “figlio di Priamo”), diminutivi (ad esempio *flosculus*, “fiorellino”, *lapillus*, “pietruzza”) e collettivi come *populus*, “popolo”, *gens*, “gente”, *turba*, “folla”⁴⁰. Per quel che riguarda gli aggettivi, vengono distinte addirittura ventiquattro classi che qui non verranno considerate singolarmente⁴¹. Sarà sufficiente soltanto ricordare che anche nell’ambito delle qualità viene introdotta una distinzione del tipo genere-specie: ai puri nomi di colore della prima classe *albus*, “bianco”, *niger*, “nero”, *croceus*, “giallo” si oppone il concetto generale *coloratus*, “colorato”, della seconda classe⁴². Schematicamente la classificazione delineata nei capitoli 8-12 può essere rappresentata nello schema seguente:



39. Ivi, cap. 9.

40. Ivi, capp. 10-12.

41. Per una lista complessiva cfr. Gabler, *Die semantischen und syntaktischen Funktionen*, cit., p. 72.

42. Tommaso di Erfurt, *Abhandlung über die bedeutsamen Verhaltensweisen*, cit., cap. 12.

Nella classificazione e nella caratterizzazione delle singole classi si procede sia in modo onomasiologico, cioè muovendo dagli oggetti e dagli stati di cose verso le loro denominazioni, sia in modo semasiologico, cioè muovendo dalle denominazioni in direzione degli oggetti e degli stati di cose. Non si tenta di conciliare i due procedimenti. In entrambi i casi Tommaso cerca di eliminare le incoerenze tra i *modi essendi* e i *modi significandi*. Argomenta in modo onomasiologico quando assicura che parole come *corporeum*, “corporeo”, *animatum*, “animato”, *sensibile*, “sensibile”, *rationale*, “razionale”, sono sostantivi. Pur comportandosi sintatticamente come aggettivi, non designano nulla che sia inerente a un'altra sostanza. Così sintagmi quali *corpus animatum*, “corpo animato”, oppure *animal rationale*, “animale razionale”, sarebbero apposizioni “sintatticamente incongruenti”, ma “grammaticalmente accettabili”, non dunque sintesi di sostantivo e aggettivo⁴³. Dato che solo gli aggettivi possono designare le relazioni, parole come *pater*, “padre”, oppure *filius*, “figlio”, vanno considerate aggettivi; non significano infatti per *modus substantiae*, bensì designano relazioni come “padre-figlio di”⁴⁴. Rispetto alle forme linguistiche che esprimono una “mancanza d'essere”, una privazione, come “cecità”, o che designano oggetti finti, come “chimera”, viene seguita l'argomentazione opposta, quella cioè semasiologica. In questi casi si suppone che per via di una trasposizione, in analogia all'ente reale, vengano edificati nell'intelletto contenuti positivi. Ciò viene spiegato grazie alla categoria del genere: per i modisti il genere maschile sta nel modo attivo (*modus agentis*), il genere femminile nel modo passivo (*modus patientis*). La *res significata* (ovvero, se seguiamo il senso, il “significato lessicale”) resta intatto. A partire da Abelardo e da Pietro Hispano viene richiamato continuamente l'esempio *lapis* (maschile) e *petra* (femminile) – tutte e due le parole significano “pietra”. Una forma come *deitas*, “divinità”, solleva in tale contesto un problema. Comparendo al femminile, è al modo passivo, il che sembra contraddire il suo significato lessicale. L'apparente contraddizione può essere eliminata se si assume che la parola designi solo la nostra rappresentazione di Dio, e cioè il modo in cui accoglie le nostre preghiere⁴⁵.

9.2.3. IL MODELLO DEI MODI SIGNIFICANDI NELLA SUCCESSIVA TEORIA GRAMMATICALE

L'implicita identificazione di categorie linguistiche e qualità della realtà designata da queste resta determinante per la teoria grammaticale fino all'inizio dello strutturalismo, sebbene il modo dell'identificazione possa assu-

43. Ivi, cap. 10, 7-8.

44. Ivi, cap. 12, 19.

45. Ivi, capp. 2, 8-9 e 8, 9.

mere di volta in volta forme molto differenti. In tedesco compaiono definizioni di parti del discorso che ricordano sorprendentemente questa tradizione; è il caso di *Hauptwort* (“parola principale”), sostantivo, *Tätigkeitswort* (*Tunwort*), letteralmente “parola indicante azione”, verbo, *Eigenschaftswort*, “parola indicante qualità”, aggettivo. Solo pochi autori si sono emancipati da questa concezione, come ad esempio Andrés Bello nella sua *Gramática de la lengua castellana, destinada al uso de los americanos*, uscita nel 1847, oppure Otto Jespersen (1860-1943) in diversi contributi alla teoria linguistica e grammaticale. Gli strutturalisti hanno preso energicamente le distanze da questa tradizione negando o perlomeno giudicando in modo molto scettico la possibilità e la legittimità di una *grammatica universalis*. Hanno trovato piuttosto riparo presso i formalisti che credevano di poterla derivare dalle diverse lingue descritte. Con il ritorno dei generativisti ad una teoria grammaticale che avanza pretese di universalità, nella quale la “struttura profonda” viene più o meno equiparata agli strati di cose designati dalle frasi, è stato riportato in vita l’interesse teorico per la grammatica speculativa medievale. Nella “versione standard” della grammatica generativa, oggi già da tempo superata, si giungeva al punto di introdurre restrizioni semantiche nel meccanismo di generazione (“limitazioni selettive”), che avrebbero dovuto impedire che potessero essere generate frasi grammaticalmente ben formate, ma presumibilmente insensate come: «the boy may frighten sincerity» oppure «the boy was abundant» («il ragazzo può spaventare la sincerità» oppure «il ragazzo era abbondante») ⁴⁶.

9.3

La dottrina delle *suppositiones*

Nei suoi lineamenti di logica Bocheński definisce la dottrina delle supposizioni «una delle creazioni più originali della Scolastica», sostenendo che era sconosciuta sia alla logica antica sia a quella moderna ⁴⁷. Per quel che riguarda la logica antica questo è vero solo sotto il profilo terminologico. Abbiamo visto che Agostino – Bocheński a dir vero non lo tratta – nel suo dialogo *De magistro* affronta il problema del metalinguaggio. Per altro verso la dottrina medievale delle supposizioni non può essere equiparata senza la dovuta cautela ai termini moderni “linguaggio-oggetto” e “metalinguaggio”.

46. N. Chomsky, *Aspetti della teoria della sintassi*, in Id., *Saggi linguistici*, 3 voll., trad. it. di A. de Palma, Boringhieri, Torino 1970, vol. II, pp. 39-258, pp. 113-8.

47. J.-M. Bocheński, *La logica formale*, 2 voll., trad. it. di A. Conte, Einaudi, Torino 1972, vol. I, p. 217.

Il concetto di “supposizione” mira alle diverse possibilità di impiego dei segni linguistici. Si tratta di stabilire a quale “condizione” possano essere usati i segni che denominano (sostantivi o pronomi). Le due espressioni specialistiche più importanti in tale contesto, *suppositio formalis* e *materialis*, sono state già introdotte nei capitoli su Agostino e Tommaso. Rendere queste espressioni con i termini moderni linguaggio-oggetto e metalinguaggio non è sbagliato, ma è inadeguato e impreciso. I teorici medievali non considerano infatti le diverse lingue, ma parlano piuttosto dei diversi modi di impiego delle parole all'interno di una stessa lingua. Anche l'uso normale delle parole per designare oggetti o stati di cose non è che una tra molte possibili *suppositiones*, la *suppositio formalis*. Inoltre le distinzioni medievali in quest'ambito sono più sottili di quelle scorte nella modernità; così, ad esempio, per entrambe le *suppositiones* vengono distinti numerosi sottotipi.

Bocheński fa risalire l'origine della dottrina delle supposizioni alla fine del XII secolo. Già il maestro di Pietro Hispano a Parigi, William di Shyreswood, che morì a Lincoln nel 1249, ha trattato in modo sistematico la dottrina delle supposizioni, spiegando così la distinzione fondamentale:

La supposizione è talvolta materiale, talvolta formale. Viene chiamata materiale quando l'espressione [*dictio*] sta o per una voce isolata [*vox*], o per l'espressione composta da una voce e dal [suo] significato, come ad esempio quando dicessimo: *homo* ha due sillabe, *homo* è un nome. La supposizione è formale quando un'espressione sta per ciò che essa significa⁴⁸.

William di Shyreswood, che era un bravo ricercatore, anticipò possibili obiezioni: *dubitatur de prima divisione suppositionis*⁴⁹. Non si tratta forse nei due diversi impieghi di significati diversi, cioè la parola nella supposizione materiale non significa semplicemente se stessa? William di Shyreswood respinge questo argomento con la seguente motivazione: le parole conservano in tutte le supposizioni il loro significato; il fatto che in alcuni enunciati siano autoreferenziali sarebbe una conseguenza del predicato con cui sono costruite⁵⁰.

La summa della dottrina delle supposizioni è rappresentata in certo modo dal *Tractatus de suppositionibus* del predicatore Vincent (Vinzenz) Ferrer (1350-1419). Anche lui respinge l'opinione, a quel tempo evidentemente molto diffusa, secondo la quale le supposizioni sarebbero varianti semantiche di una stessa parola. Secondo Ferrer la giusta definizione sarebbe piuttosto questa:

48. Ivi, p. 219.

49. Cfr. Pinborg, *Logik und Semantik*, cit., p. 64.

50. *Ibid.*

La supposizione è una proprietà del soggetto che nella frase è opposto al suo predicato.

Perciò la supposizione non dovrebbe essere confusa con il significato del termine:

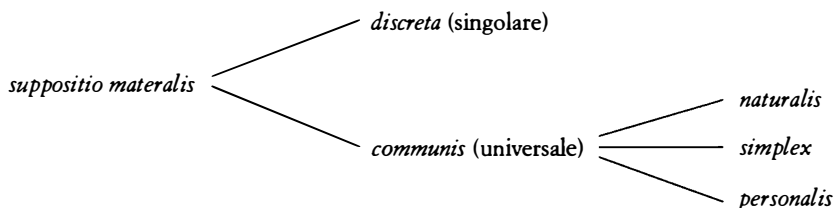
Per cui la supposizione viene distinta dal significato che non corrisponde al soggetto riferito al suo predicato, bensì piuttosto conviene al termine considerato [independentemente dalla costruzione sintattica].

Nelle tre frasi *homo est animal*, «l'uomo è un animale», *homo est species*, «l'uomo è una specie», *homo est bisyllabum*, «l'uomo è bisillabo», *homo* sta in supposizioni differenti sulla base di ciò che di lui viene detto; nulla cambia nel significato della parola⁵¹.

Il modo del predicato decide dell'«ambito di validità» del termine che sta nella supposizione del soggetto. Questo vale anzitutto per la *suppositio formalis* che qui non possiamo indagare ulteriormente. Degno di nota è che nell'ambito della *suppositio materialis* vengono introdotte distinzioni analoghe: «e la *suppositio materialis* viene suddivisa come la *suppositio formalis*»⁵².

Prima di delineare queste distinzioni in forma schematica, occorre ricordare che un termine che sta in supposizione materiale, a seconda del tipo di predicato, può riferirsi alla sua forma parlata o scritta oppure anche al segno complessivo (espressione + contenuto): «sanguē» ha un suono cupo; «sanguē» è costituito da sei lettere; «sanguē» è una parola rara.

Proviamo ora a presentare in uno schema le distinzioni ulteriori⁵³:



Il soggetto sta in supposizione materiale singolare se ciò che è in discussione è solo l'esemplare concreto del segno. È questo il caso, ad esempio, nella risposta ad una domanda come «che cosa hai detto?» «Va via – ho detto».

51. Per le citazioni cfr. V. Ferrer, *Tractatus de Suppositionibus*, a cura di J. A. Trentman, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1977, p. 93.

52. Ivi, p. 164.

53. Per questa schematizzazione cfr. Bocheński, *La logica formale*, cit., vol. I, p. 322; Ferrer, *Tractatus de Suppositionibus*, cit., p. 163.

Il soggetto sta in supposizione materiale universale quando il segno in discussione sta per una classe di possibilità di impiego, ad esempio: «“Va via” può essere variamente interpretato».

Questa distinzione tra il nome di un singolo simbolo (*suppositio materialis discreta*) e il nome di una classe di simboli omogenei (*suppositio materialis communis*) secondo Bocheński è stata introdotta solo dopo il 1940 nella logica formale, nella logistica⁵⁴.

Occorrerà ora fornire alcuni chiarimenti sulle ulteriori distinzioni nell'ambito della supposizione materiale universale che riguardano le diverse possibilità di intendere *communis*.

Nella *suppositio materialis communis naturalis* il termine viene impiegato in modo tale che possono essere intesi sia la classe sia i singoli rappresentanti della classe; frasi come *homo est bisyllabum* oppure *homo est nomen* possono essere intese o nel senso che *homo* appartiene alla classe delle parole o dei nomi bisillabi oppure come semplice caratterizzazione di una ricorrenza concreta della parola *homo*: questa parola, così com'è, è bisillaba ed è un nome.

Nella *suppositio materialis communis simplex* si può invece intendere solo la classe, così ad esempio *homo est species vocis*, «uomo è una specie di parola». Il predicato esclude il riferimento alla ricorrenza concreta della parola.

Nella *suppositio materialis communis personalis* sono invece in questione solo i casi concreti in cui ricorre il termine: *homo auditur*, *homo scribitur*, *homo respondetur*, «l'uomo viene ascoltato», «l'uomo viene scritto», «l'uomo viene risposto»⁵⁵. Qui si tratta di casi diversi in cui il termine *homo* viene proferito.

Sviluppando ulteriormente le sue sottili distinzioni Vincent Ferrer si richiama sempre a due autorità: quella di Aristotele e quella di Tommaso.

9.4

Note sulla teoria dei segni

Una esposizione completa della filosofia del linguaggio medievale dovrebbe prendere in considerazione anche la teoria del segno. Anche in scritti che si occupano di altre questioni sono infatti contenute idee di semiotica, come ad esempio nelle *Quaestiones disputatae de veritate* di Tommaso d'Aquino che sono state redatte a Parigi tra il 1256 e il 1259⁵⁶. Un tale lavoro di

54. Bocheński, *La logica formale*, cit., vol. 1, p. 221.

55. Ferrer, *Tractatus de Suppositionibus*, cit., pp. 164-5.

56. Hennigfeld, *Geschichte der Sprachphilosophie*, cit., pp. 190-209.

ricostruzione non è qui il nostro obiettivo, perché supererebbe i limiti di quel che ci proponiamo. Ma occorrerà almeno accennare brevemente alla riflessione di un importante teorico dei segni, che abbiamo brevemente menzionato a proposito della storia dell'espressione *katà synthéken*, e cioè João de São Tomás, legato all'epoca medievale da un nesso non temporale, ma spirituale, perché è uno dei rappresentanti più tardi della filosofia tomistica⁵⁷. Il neotomista francese Jacques Maritain (1882-1973) lo ha ricordato al grande pubblico. Il secondo dei suoi *Quattro saggi sullo spirito nella sua condizione carnale* – già solo il titolo caratterizza il punto di vista dell'autore – è dedicato alla teoria dei segni che è la teoria più elaborata e sottile che la Scolastica di impostazione tomistica abbia prodotto: quella appunto di João de São Tomás⁵⁸.

In una breve apologia di questo filosofo, da lui così altamente stimato, Maritain si lancia in una *songerie historique*, come la chiama, che deve aver avuto un effetto estraniante sui suoi lettori. João de São Tomás è stato all'incirca contemporaneo di Cartesio (1596-1650), osserva Maritain. Ci sono motivi per supporre che il mondo sarebbe oggi meno infelice se il pensiero moderno avesse seguito le orme del filosofo portoghese piuttosto che quelle dell'innovatore della filosofia occidentale⁵⁹.

Comunque se ne pensi, le parole di Maritain inducono a riflettere sul fatto che Cartesio è stato importante per la storia della filosofia, e non da ultimo della filosofia del linguaggio, non solo in un senso positivo ma anche in un senso negativo. Avendo voluto basare la filosofia su un fondamento del tutto nuovo, Cartesio è stato contemporaneamente anche uno dei maggiori responsabili dell'oblio a cui è stata condannata una tradizione secolare. La filosofia precedente fu infatti non solo oltrepassata, ma del tutto dimenticata. Così fu dato spazio ad un nuovo spensierato inizio, ad un pensiero che non voleva richiamarsi all'autorità dei testi e delle citazioni. Già alla fine del Seicento John Locke poté quindi concepire una semiotica credendo con ciò di proporre qualcosa di completamente nuovo. Nell'ultimo capitolo del suo *Saggio sull'intelligenza umana*, dove si parla della divisione delle scienze, Locke prevede una terza disciplina:

Terzo: il terzo ramo può essere chiamato Σημειωτική, ossia la dottrina dei segni; e poiché la parte più consueta di essa è rappresentata dalle parole, assai acconciamente viene anche nominata λογική, ossia logica⁶⁰.

57. Cfr. PAR. 6.3.8.5.3.

58. J. Maritain, *Signe et symbole*, in Id., *Œuvres complètes*, 17 voll., Éditions Universitaires-Éditions Saint Paul, Fribourg-Paris 1986-2008, vol. VII, pp. 97-158.

59. Id., *Jean de Saint Thomas*, in Id., *Œuvres complètes*, cit., vol. XI, pp. 1017-27, p. 1017.

60. J. Locke, *Saggio sull'intelligenza umana*, 2 voll., trad. it. di C. Pellizzi, riv. da G. Farina, Laterza, Roma-Bari 1988, vol. II, p. 821 (III, 21, 4).

Molto più tardi, nell'Ottocento, Théodore Jouffroy (1796-1842), sulla scia dei filosofi scozzesi Thomas Reid (1710-1796) e Dugald Stewart (1753-1828), tratta la semiotica come una disciplina ancora da fondare⁶¹.

La teoria dei segni di João de São Tomás attende ancora di essere studiata in modo approfondito e confrontata con la semiotica moderna. Le tappe di un percorso attraverso la semiotica potrebbero essere scandite da questi nomi: Locke, Wolff, Jouffroy, Pierce, Saussure, Morris.

9.5 Indicazioni bibliografiche

Le edizioni dei testi originali che sono state qui citate sono indicate nella prima parte della *Bibliografia* finale. Le introduzioni e i commenti vengono invece indicati nell'ambito della letteratura secondaria.

L'opera standard sulla filosofia del Medioevo è ancora quella di Étienne Gilson, *La philosophie au moyen âge* (1922, 1976²); si tratta di un'opera che prende in considerazione il periodo che va dai Padri della Chiesa fino al primo Umanesimo. Importanti esposizioni d'insieme sono state offerte da Flasch (1987, 1994³) e da Scherer (1993). In tutte e tre queste opere la filosofia del linguaggio in senso stretto viene trattata solo in margine.

Il filosofo e teorico della lingua Jean-François Thurot già nel 1869 ha presentato una scelta commentata di testi della grammatica medievale che vengono ancora citati nei lavori moderni. Fra le esposizioni più antiche della filosofia del linguaggio dei Padri della Chiesa e degli scolastici bisognerebbe ricordare quella di Rotta (1909). Ha goduto e gode tuttora di un prestigio immeritato la storia della linguistica di Robert H. Robins (1951) che in realtà ricostruisce in modo molto unilaterale una determinata forma di linguistica. Su Tommaso di Erfurt, che è il vero autore dello scritto sui *modi significandi*, attribuito prima a Duns Scoto, informa invece Grabmann (1922); dello stesso autore esiste anche un saggio sulla vita spirituale del Medioevo (*Mittelalterliches Geistesleben*), del 1922, che fornisce molte informazioni sulla teoria del linguaggio e sulla grammatica. Sono invece prettamente storici, nel senso migliore del termine, i lavori di Pinborg (1967 e 1972). La storia della logica di Bocheński (1956), già altrove menzionata, va presa in considerazione soprattutto per quel riguarda la dottrina della supposizione. Albert Keller (1974) ha redatto una bibliografia

61. E. Coseriu, *L'arbitraire du signe. Zur Spätgeschichte eines aristotelischen Begriffs*, in "Archiv für das Studium der neueren Sprachen und Literaturen", 204, 1967, pp. 81-112.

commentata sulla filosofia del linguaggio di Tommaso d'Aquino. Sulla *Grammatica speculativa* cfr. tra gli altri: Burshill-Hall (1971), Stefanini (1973), Rosier (1995), Kobusch (1996). Gabler (1987), un allievo di Bocheński, ha studiato approfonditamente Tommaso di Erfurt; Stephan Grotz (1998) ha provvisto di un commento particolareggiato la sua traduzione, eccessivamente terminologica, del trattato di Tommaso. Sul nuovo interesse dei linguisti moderni per la dottrina dei *modi significandi* cfr. Marmo (1995).

Juan Luis Vives: la filosofia del linguaggio del Rinascimento

Vives nacque a Valencia nel 1492, l'anno in cui furono cacciati dalla Spagna gli ebrei e fu portata a termine la cosiddetta *reconquista*. La conversione forzata al cristianesimo non salvò dall'Inquisizione i membri della sua famiglia, di antiche origini ebraiche. All'età di diciassette anni Vives lasciò la Spagna per proseguire i suoi studi a Parigi. Non avrebbe mai più fatto ritorno. Nel 1512, o forse più tardi, si stabilì a Bruges come libero docente. Per alcuni anni insegnò a Oxford. Dopo essere caduto in disgrazia presso Enrico VIII, ritornò a Bruges, per lui una seconda patria, dove morì non ancora cinquantenne, nel 1540. Come i suoi amici Erasmo da Rotterdam (1466/67-1536), Tommaso Moro (1478-1535 circa), Thomas Linacre (1460-1524 circa) e Guillaume Budé (1467-1540), Vives fu un erudito universale (*eruditus, doctus vir*); il termine *humanista* non era allora usuale, al di fuori dell'Italia. Sebbene gli umanisti del suo calibro si sentissero legati più all'antichità che al Medioevo cristiano, erano tuttavia dei buoni cristiani e, a parte poche eccezioni, non erano libertini o spiriti liberi, come la Contro-riforma volle farli apparire.

Vives ha lasciato un'opera imponente. Godeva nel mondo intellettuale europeo di grande considerazione; i suoi scritti furono letti ovunque e furono in parte tradotti in diverse lingue europee. Benché in molti dei suoi lavori parli di questioni relative al linguaggio, Vives è conosciuto fino ad oggi più come pedagogo o psicologo che come filologo o teorico del linguaggio. Qui non sarà possibile offrire uno sguardo d'insieme sulla sua vasta opera; saranno presentati soltanto alcuni scritti nei quali parla di teoria del linguaggio e di filosofia del linguaggio:

- *In pseudo-dialecticos* (1519), uno scritto giovanile nel quale l'autore si confronta in modo molto critico con la logica e la teoria grammaticale del Medioevo;
- *De disciplinis* (1532): la prima parte *De causis corruptarum artium* tratta l'organizzazione tradizionale delle scienze, mentre la seconda, *De tradendis disciplinis*, è dedicata al linguaggio inteso come il medium più importante nella comunicazione del sapere. Gli scritti *De censura veri* (con le due par-

ti *De censura veri in enuntiatione* e *De censura veri in argumentatione*) vengono considerati da alcuni come a sé stanti, da altri come parti del trattato *De instrumento probabilitatis*;

– *De ratione dicendi* (1532): in quest'opera Vives sviluppa la sua teoria del linguaggio e della letteratura; il capitolo *Versiones seu interpretationes* affronta il problema della traduzione;

– *De anima et vita* (1538) è la seconda opera principale di Vives, che gli procurò il soprannome “padre della moderna psicologia”: si tratta di una sintesi delle conoscenze che gli derivavano dalle sue molteplici letture e dalle precise osservazioni che era andato acquistando come docente e conoscitore dell'animo umano. Significativo sotto il profilo della filosofia del linguaggio è soprattutto il capitolo intitolato *De sermone*².

Vives è un rappresentante caratteristico del Rinascimento perché, pur restando fermo alle idee medievali, in alcune questioni teorico-linguistiche prese tuttavia posizione consapevolmente contro le opinioni di coloro che sostenevano la grammatica universale.

10.1

Un nuovo accesso al linguaggio nell'età del Rinascimento

L'ultimo capitolo della *Philosophie au moyen âge* di Étienne Gilson è intitolato *Il ritorno delle belle lettere e il bilancio del Medioevo*. Questo titolo potrebbe essere una buona definizione dell'epoca del primo Umanesimo. Una cerchia di dotti si apprestava ad interpretare allora i testi più significativi dell'antichità e ad elaborare il latino letterario del periodo classico con la sua ricchezza di possibilità espressive. Il pensiero medievale, e soprattutto il linguaggio in cui si articolava, finì per cadere in discredito. Discutendo questioni di lingua si riteneva di dover usare frasi come quelle scritte da Cicerone e non operare più con esempi miseramente costruiti come *curro est verbum* oppure *homo scribitur*. La lingua fu assunta sempre più come un oggetto della filologia e sempre meno come il mezzo della logica;

1. Cfr. E. Coseriu, *Das Problem des Übersetzens bei Juan Luis Vives*, in K.-R. Bausch-H.-M. Gauger (a cura di), *Interlinguistica. Sprachvergleich und Übersetzung. Festschrift Mario Wandruszka zum 60. Geburtstag*, Niemeyer, Tübingen 1971, pp. 571-82; M. A. Vega (a cura di), *Textos clásicos de teoría de la traducción*, Catedra, Madrid 1994, pp. 115-8.

2. Cfr. E. Coseriu, *Zur Sprachtheorie von Juan Luis Vives*, in W. Dierlamm-W. Drost (a cura di), *Aus der französischen Kultur- und Geistesgeschichte. Festschrift Walter Mönch*, Kerle, Heidelberg 1971, pp. 234-55; H. E. Brekle, *Einführung in die Geschichte der Sprachwissenschaft*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1985, p. 94; cfr. anche PAR. 10.3.

perciò fu concepita come istituzione storico-sociale, non tanto come mezzo di conoscenza e di espressione dei pensieri. E se la dimensione intersoggettiva del linguaggio andò emergendo, passò sullo sfondo la dimensione oggettiva³.

Fu così che anche l'attenzione dei dotti si spostò dal linguaggio in generale alle lingue nelle loro molteplici forme storiche. Nel mondo latino l'interesse cominciò a concentrarsi sul rapporto tra il latino e le lingue volgari. Già nel 1435 i segretari della corte pontificia Flavio Biondo e Leonardo Bruni, in attesa del Papa che allora si trovava a Firenze, avevano discusso intorno ad una questione complessa: se cioè i romani avessero davvero parlato il latino grammaticale tramandato per iscritto oppure una specie di volgare, come i loro discendenti. L'architetto Leon Battista Alberti (1404-1472) nelle sue *Regole della lingua fiorentina*, risalenti presumibilmente al 1440, aveva intrapreso l'audace tentativo di redigere la grammatica di un dialetto che fino ad allora non era considerato "capace di grammatica", non attenendosi alle categorie di Donato. L'interesse crescente per le lingue volgari fece sì che inevitabilmente fenomeni come il mutamento linguistico o la variazione, rimasti estranei al pensiero medievale, prevalentemente statico, venissero in primo piano.

Questo nuovo atteggiamento verso il linguaggio e le sue forme fenomeniche si manifestò soprattutto nell'ambito della filologia, e tutt'al più nell'ambito di una linguistica *ante litteram*, meno invece sul piano della teoria del linguaggio e della filosofia del linguaggio. Vives fu tra coloro che espressero il mutato atteggiamento verso il linguaggio contrapponendolo, in parte consapevolmente, al pensiero linguistico del Medioevo.

10.2

Vives e il rinnovamento della filosofia del linguaggio

Nessuno, neppure il critico più deciso, può separarsi completamente dalla tradizione che lo precede. Questo vale soprattutto per l'ambito della considerazione del linguaggio dove Vives continua ancora a muoversi sul cammino che avevano aperto i modisti. Là dove risponde alle questioni di linguistica teorica, mostra una tendenza ad allontanarsi dalla filosofia del linguaggio della scolastica.

3. Cfr. PAR. 2.3.1.

10.2.1. TEORIE DEL SEGNO, GRAMMATICA,
SEMANTICA LESSICALE E STILISTICA

Vives parla della teoria del segno e di questioni di semantica lessicale soprattutto nei due libri compresi nel *De censura veri*, dove molti motivi ricordano la tradizione antica e medievale già solo perché gli esempi portati sono quelli consueti: ad esempio la *chimaera*, il sintagma *animal rationale* oppure il significato relazionale di *pater*⁴. Ma la sua teoria del segno si distingue dalle teorie dei suoi predecessori perché con più decisione Vives mette in rilievo che i segni sono validi di volta in volta solo per una determinata cerchia di destinatari:

Il significare non va però inteso in un senso semplice o universale, ma sempre rispetto a e in ragione di qualcuno⁵.

Vives appare più originale dove entra in campo come filologo rinascimentale contro la logica medievale del linguaggio. Così respinge la equiparazione del tipo *disputat = est disputans*, tratta da motivi puramente logici; in molti verbi, secondo Vives, l'equiparazione non può darsi a causa di una differenza di aspetto; così ad esempio la frase *hic docet filios meos*, «questi insegna ai miei figli», secondo la consuetudine dovrebbe esprimere l'azione; *est docens* potrebbe invece significare solo un agire attuale.

Anche per quel che concerne l'antico problema della "giustizia dei nomi" Vives si incammina per nuove vie⁶. La corrispondenza tra forma fonica e oggetto designato non viene interpretata etimologicamente, ma stilisticamente, e la direzione della determinazione viene capovolta. Il suono *r* del latino – così viene detto nel capitolo *Sonus et syllaba* dello scritto *De ratione dicendi* – ricorderebbe il respiro di chi si sottopone ad un grande sforzo e simbolizzerebbe così il superamento di un ostacolo. Secondo Vives anche Virgilio se ne serve, ad esempio quando fa un uso frequente del suono "r" per mostrare attraverso quali sforzi l'Etruria e Roma sono diventate grandi:

4. Cfr. Coseriu, *Zur Sprachtheorie von Juan Luis Vives*, cit., pp. 274-6; Brekle, *Einführung in die Geschichte*, cit., pp. 107-8.

5. J. L. Vives, *De censura veri*, in Id., *Joannis Ludovici Vivis Valentini Opera omnia*, 8 voll., Majansio, Valencia 1782-90 (rist. Gregg, London 1964), vol. III, pp. 142-9, p. 142; Coseriu, *Zur Sprachtheorie von Juan Luis Vives*, cit., p. 247.

6. Cfr. PARR. 4.1.3; 5.2.2.2; 6.2.2.1.

[Così un tempo era la vita degli antichi sabini],
e di Remo, del fratello, così crebbe l'Etruria,
e Roma divenne la più bella città del mondo⁷.

10.2.2. GRAMMATICA DESCRITTIVA O PRESCRITTIVA?

Come avviene nella glottodidattica moderna, Vives prende posizione contro lo studio astratto del linguaggio. Non si dovrebbe cercare di pervenire all'uso del linguaggio seguendo regole astratte; piuttosto si dovrebbe aspirare, attraverso l'osservazione e l'imitazione dell'uso linguistico (nonché attraverso lo studio dei testi), ad accedere alle regole di fondo:

giacché dapprima vi fu la lingua latina e la lingua greca e solo in seguito furono osservate le regole della grammatica, della retorica e della dialettica⁸.

dato che la grammatica, la dialettica e la retorica sono sorte dall'osservazione dell'uso linguistico mentre l'uso linguistico non è sorto da queste discipline⁹.

Per evitare fraintendimenti occorre aggiungere che Vives non credeva per nulla che si potesse rinunciare in generale alla grammatica.

10.2.3. IL PRIMATO DELLA STORICITÀ SULL'UNIVERSALITÀ

Se le grammatiche vanno desunte dall'uso linguistico, allora si devono prendere le mosse solo da una determinata lingua. Perciò secondo Vives è del tutto sbagliato l'obiettivo di una grammatica universale. Ci sono soltanto le grammatiche delle diverse lingue, la grammatica latina, quella greca, quella spagnola. La formula *duplex negatio est affirmatio* vale infatti per il latino ma non per il greco e neppure per lo spagnolo, il francese e per le altre lingue in cui una doppia negazione, come anche nell'italiano, non può essere sempre interpretata come affermazione¹⁰. Ogni lingua ha secondo Vives le sue regole specifiche:

7. Virgilio, *Georgiche*, 2 voll., trad. it. di M. Ramous, Garzanti, Milano 2001, vol. II, 533-534; cfr. Coseriu, *Zur Sprachtheorie von Juan Luis Vives*, cit., p. 249; Id., *Linguistica del testo*, trad. it. di D. Di Cesare, Carocci, Roma 1997, pp. 116-7.

8. J. L. Vives, *In pseudo-dialecticos*, in Id., *Joannis Ludovici Vivis Valentini Opera omnia*, cit., vol. III, pp. 37-68, p. 41; cfr. Coseriu, *Zur Sprachtheorie von Juan Luis Vives*, cit., p. 242.

9. J. L. Vives, *De causis corruptarum artium*, in Id., *Joannis Ludovici Vivis Valentini Opera omnia*, cit., vol. VI, pp. 8-284, p. 79; cfr. Coseriu, *Zur Sprachtheorie von Juan Luis Vives*, cit., pp. 242-3.

10. Coseriu, *Zur Sprachtheorie von Juan Luis Vives*, cit., p. 252.

Ogni lingua dispone di caratteristiche espressive che i greci hanno chiamato *idiotismo*; anche le parole hanno i loro significati specifici e il loro peculiare contenuto¹¹.

Così però Vives passa il segno, perché nega sia la possibilità di una retorica generale, che non sia legata a nessuna lingua particolare (il che è ammissibile fino a un certo grado), sia la possibilità di una dialettica generale. E così finisce per dare troppo spazio al principio della lingua singola.

Sono connesse a questa rilevanza attribuita al principio della lingua singola alcune ulteriori caratteristiche che segnano l'attività di ricerca del grande umanista: il suo interesse per il problema della traduzione, l'attenzione rivolta alle lingue volgari e l'importanza attribuita alla lingua madre nel primo apprendimento del sapere.

10.2.4. IL RIFIUTO DELLA GENERALIZZAZIONE DELLE REGOLE GRAMMATICALI ATTRAVERSO L'ANALOGIA

Il principio secondo il quale le regole grammaticali dovrebbero essere derivate dall'uso linguistico impedisce che le regole grammaticali latine (*formulae artis*) vengano estese meccanicamente secondo un ampliamento analogico a campi nei quali di solito non valgono. In tal modo si è cercato di canalizzare la grande inafferrabile corrente dell'uso linguistico attraverso, per così dire, dei canali di scolo (*inciles*). In tal modo la lingua è stata non solo indebolita e distrutta, ma anche deturpata da numerose e manchevoli espressioni. Ci si è attenuti ad astratte indicazioni, non all'uso che alla fin fine è signore e padrone della lingua: *bene ad canones, non bene ad consuetudinem, quae est domina et magistra sermonis*. La regola non può cogliere l'uso linguistico nel suo insieme, poiché questo è molteplice e non segue l'analogia: *[ars] totum usum non potuit comprehendere, propterea quod et varius est, nec analogiam sequitur*¹².

10.2.5. IL PRIMATO DELLA DIMENSIONE INTERSOGETTIVA RISPETTO A QUELLA OGGETTIVA DELLA LINGUA

Lo spostamento dell'interesse dalla dimensione oggettiva a quella intersoggettiva della lingua, di cui si è parlato in precedenza, è particolarmente evidente in Vives che è in tal senso un rappresentante tipico della sua epoca. Per lui il linguaggio è anzitutto il modo e il mezzo della convivenza:

11. Vives, *In pseudo-dialecticos*, cit., p. 48; cfr. Coseriu, *Zur Sprachtheorie von Juan Luis Vives*, cit., p. 242.

12. Vives, *De causis corruptarum artium*, cit., p. 79; cfr. Coseriu, *Zur Sprachtheorie von Juan Luis Vives*, cit., p. 243.

Il linguaggio è anche lo strumento indispensabile alla convivenza sociale; infatti l'anima non potrebbe rivelarsi, così avvolta com'è da tanti involucri, da un tale spessore del corpo¹³.

10.2.6. IL RIFIUTO DEL LOGICISMO

In numerosi luoghi della sua opera Vives prende posizione contro il logicismo e lo fa anzitutto in un senso positivo, con la motivazione che il linguaggio non è solo espressione del pensiero, perché in esso si manifesta l'intero essere umano:

Nell'uomo le parole sono segni per l'intera anima, per la fantasia, i sentimenti, l'intelletto e la volontà.

In un senso negativo Vives va invece molto oltre nella sua separazione tra logica e linguaggio criticando l'uso logico del linguaggio anche là dove è fuori luogo. Il linguaggio in sé è senz'altro logico. Lo si può però trattare logicamente oppure no. Talvolta si ha l'impressione che Vives non sia molto lontano dall'attribuire al linguaggio un valore autonomo, indipendente dalla logica.

10.2.7. LA "RAGIONE" CONTRO LE ANTINOMIE ARGUTE

Le arguzie logiche, amate non solo dagli scolastici, ma prima di loro dai sofisti, sono per Vives uno scandalo, testimonianza di un pensiero improduttivo che non si cura del senso comune.

Non nuova nella sostanza era la sua proposta per risolvere il sofisma del "sorite" o del "mucchio", molto discusso nell'antichità: se da un grande mucchio di grano si toglie un chicco, senza pregiudicare l'esistenza del mucchio, e se questo vale per tutti i chicchi (*omnes*, cioè ciascuno singolarmente), si deve allora supporre che il mucchio esista indipendentemente dai chicchi da cui è costituito? Contro questo ragionamento capzioso Vives porta argomenti linguistici. In quantificazioni numericamente indeterminate come *multum*, *paucum*, *magnum*, *parvum*, non è possibile accettare delimitazioni puntuali. Nel caso del mucchio di grano ciò significa: *per modios tritici est agendum*, «si deve operare con stai pieni di chicchi»¹⁴. "Tutti" i chic-

13. J. L. Vives, *De tradendis disciplinis*, trad. it. di L. Gallinari, Sangermano, Roma 1984, p. 221; cfr. Coseriu, *Zur Sprachtheorie von Juan Luis Vives*, cit., p. 237.

14. J. L. Vives, *De disputatione*, in Id., *Joannis Ludovici Vitis Valentini Opera omnia*, cit., vol. III, pp. 68-82; cfr. Coseriu, *Zur Sprachtheorie von Juan Luis Vives*, cit., pp. 252-3.

chi significa nel senso tacitamente sotteso dall'inventore del sofisma non "ciascuno considerato per sé", bensì tutti nel loro complesso (*cuncti*).

Vives mostra di essere più originale quando respinge il sofisma del "mentitore", dello *pseudómenos*: se Epimenide cretese afferma che tutti i cretesi mentono sempre, allora dall'interpretazione di questa frase sorge una contraddizione apparentemente irrisolvibile. Se la frase concerne lo stesso Epimenide, l'affermazione dovrebbe essere una menzogna e dovrebbe perciò essere falsa; se l'affermazione si rivelasse giusta, allora sarebbe alla fin fine falsa proprio perché Epimenide cretese non avrebbe mentito. Nella risoluzione del problema Vives si richiama a due garanti: Pietro Mantovano e Andrea Limosus. Le proposizioni sono strumenti per esprimere stati di cose e non possono riferirsi a se stesse. Un coltello è dato per tagliare e un martello per martellare; non c'è un coltello che tagli se stesso, né un martello che martelli se stesso. Se qualcuno dice "mento", intende tutte le frasi che esprimerà, non però questa frase.

Secoli più tardi questo problema è riaffiorato in forma nuova, e cioè nella teoria degli insiemi attraverso la cosiddetta "antinomia di Russell": l'insieme di tutti gli insiemi, che non contengono se stessi come elemento, contiene se stesso come elemento oppure no? Se formuliamo questo principio in modo che abbia una maggiore evidenza, possiamo dire: un barbiere che rade tutti gli uomini del suo paese che non si radono da sé, si rade da sé o no? Nel 1908 Bertrand Russell (1872-1970) cercò di correggere attraverso la sua "teoria ramificata dei tipi" la teoria ingenua degli insiemi fondata da Georg Cantor (1845-1918) onde eliminare le antinomie di questo tipo. A tal fine Russell sostiene il seguente assioma: «nessun insieme può contenere membri che vengano definiti attraverso termini che appartengano a quell'insieme»¹⁵. Non tutti i matematici hanno accettato questo assioma senza contraddirlo. Probabilmente Russell non sapeva che secoli prima una soluzione molto simile alla sua dal punto di vista del contenuto era stata proposta da Vives, anche se in modo meno rigoroso.

10.3

Indicazioni bibliografiche

L'edizione completa delle opere di Vives è quella di Mayans y Siscar che è stata ristampata nel 1964 ed è dunque relativamente accessibile. Le citazioni sono tratte da questa edizione. Ma le introduzioni, nonché il modo in cui

¹⁵ Cfr. Coseriu, *Zur Sprachtheorie von Juan Luis Vives*, cit., pp. 253 ss.; J. M. Bocheński, *La logica formale*, 2 voll., trad. it. di A. Conte, Einaudi, Torino 1972, vol. II, p. 511 (trad. modificata, N.d.C.).

sono disposti i singoli scritti, sono oggetto di controversia. Il pensiero linguistico dal primo Umanismo fino alla modernità è stato trattato in modo approfondito da Apel (1963). Sulla filologia del Rinascimento nel suo complesso (non necessariamente sotto il profilo filosofico-linguistico) cfr. Kukenheim (1932) e Percival (1975). Verburg si è occupato di Vives; i suoi lavori sono tuttavia scritti in olandese e perciò non hanno trovato la diffusione che meritavano. Il breve contributo di Vives alla teoria della traduzione non è certo da meno della più nota lettera di Lutero, *Sendbrief vom Dolmetschen*, scritta all'incirca nello stesso periodo.

René Descartes e l'idea della lingua universale

René Descartes appartiene alle figure universalmente note della storia del pensiero¹. La sua filosofia resta al centro dell'interesse. Ma qui verranno considerate solo le sue sparse osservazioni sul tema del linguaggio.

Cartesio nacque nel 1596 a La Haye, un piccolo paese della Touraine. Compì i suoi studi nel rinomato collegio gesuitico di La Flèche dove, almeno nell'ambito della matematica e delle scienze naturali, si poteva forse imparare più che alla Sorbona; ma esemplare era considerata anche l'istruzione linguistico-filologica. Cartesio imparò il latino anche sui testi di Agostino, il che più tardi avrebbe influito sulla formulazione del suo famoso *cogito*. A sedici anni lasciò il collegio di La Flèche. Restò legato a quel luogo solo grazie a Marin Mersenne (1588-1648), con cui condivise per tutta la vita gli stessi interessi scientifici. Dopo un breve soggiorno a Parigi, iniziò per Cartesio, a partire dal 1618, un periodo inquieto di viaggi attraverso l'Europa insanguinata dalla guerra dei Trent'anni. E più che combattente, fu un osservatore, sia da parte protestante sia da parte cattolica. Nel novembre del 1619, in un accampamento presso Ulm, ebbe durante la notte un'esperienza rivelatrice – così racconterà – in cui presero forma le sue prime intuizioni filosofiche. Mentre si veniva precisando la sua vocazione filosofica, si recò in Italia tra il 1623 e il 1625. Tornato in Francia, dal 1627 decise di dedicarsi alla ricerca filosofica. Il periodo dei viaggi si concluse in Olanda, dove restò, pur con numerose interruzioni, fino al 1649, quando accettò l'invito della regina Cristina di Svezia, figlia di Gustavo Adolfo, che cercava di attirare alla sua corte scienziati e filosofi da tutta l'Europa. Ma solo alcuni mesi dopo il suo arrivo Cartesio morì a Stoccolma nel febbraio del 1650.

Al grande pubblico il filosofo francese è noto soprattutto per il suo famoso *cogito* come per la sua ipotesi secondo cui la ghiandola pineale (l'epifisi) sarebbe la sede dell'anima umana. Il *cogito* fu formulato per la pri-

1. Dalla forma latina *Renatus Cartesius* deriva il nome Cartesio, usato di frequente in italiano, nome che il filosofo usò però ben poco e malvolentieri.

ma volta in francese nel *Discorso sul metodo* uscito dapprima nel 1636: «je pense, donc je suis»². Solo nei *Principi di filosofia*, pubblicati nel 1644, compare la formula latina: *ego cogito, ergo sum*, che viene perlopiù citata in modo non corretto³. La formula originaria viene impiegata di nuovo nella traduzione francese che dei *Principi* aveva fatto François Piçot nel 1647 e che era stata rivista da Cartesio. Il *cogito*, nel modo in cui viene di solito citato, appare una sorta di sillogismo incompleto dal quale dovrebbe risultare che il soggetto si esperisca nel pensiero come un essere al di sopra di ogni dubbio. Solo sulla base di questa autocertezza del soggetto potrebbe essere edificata ogni ulteriore filosofia. Nella seconda *Meditatio de prima philosophia* del 1641 questa certezza viene esplicitamente paragonata al “punto di Archimede”⁴. In tale contesto viene anche esaminato con precisione che cosa significhi la certezza *ego sum, ego existo*:

Ego sum, ego existo; certum est. Quandiu autem? Nempe quandiu cogito.

Io sono, io esisto; questo è certo. Ma quanto a lungo? Sicuramente, finché penso⁵.

E subito dopo viene detto:

Sum autem res vera, & vere existens; sed qualis res? Dixi, cogitans.

Sono dunque una cosa vera, e veramente esistente; ma quale cosa? L'ho detto, una cosa pensante⁶.

Nella sesta *Meditazione* questa conoscenza viene formulata in modo più pregnante: dall'essere *res cogitans*

concludo correttamente che la mia essenza consiste solo in ciò, che sono una cosa pensante. E per quanto forse [...] io abbia un corpo, che è a me unito molto strettamente, ho però da un lato un'idea chiara e distinta di me stesso, in quanto sono soltanto una cosa pensante, non estesa, e dall'altro lato ho un'idea distinta del corpo⁷.

Non è possibile discutere qui né le implicazioni di questa distinzione né le possibili obiezioni. Sarà sufficiente sottolineare che i gradi dell'essere, or-

2. R. Descartes, *Discorso sul metodo*, trad. it. di M. Renzoni, Mondadori, Milano 1993, p. 35.

3. Descartes, *I principi della filosofia*, in Id., *Opere filosofiche*, vol. II, a cura di E. Lojcono, UTET, Torino 1994, p. 72 (I, 7).

4. Id., *Meditazioni metafisiche*, a cura di L. Urbani Ulivi, Bompiani, Milano 2007, p. 161.

5. Ivi, p. 167.

6. *Ibid.*

7. Ivi, p. 269.

dinati gerarchicamente dalla filosofia medievale, vengono ridotti ad una distinzione dicotomica: da un lato la *res cogitans*, l'anima, dall'altro la *res extensa*, il corpo. Già la terminologia scelta indica che alla *res cogitans* viene negata ogni estensione spaziale. Si deve supporre che Cartesio, molto interessato all'anatomia, immaginasse che il luogo dell'anima fosse un organo molto piccolo, apparentemente privo di funzioni, tale da poterlo immaginare idealmente come un punto: la ghiandola pineale⁸.

Si è già più volte sottolineato che numerose forme, che preludono al "cogito" di Cartesio, possono trovarsi già in Agostino dove però compaiono in un altro contesto argomentativo.

A prescindere dalle movimentate condizioni di vita che lo esposero a non pochi pericoli, Cartesio fu uomo prudente. Un verso di Ovidio, di solito citato in forme diverse, si ritiene sia stato il motto della sua vita: *bene vixit, qui bene latuit*, «ha vissuto bene chi ha saputo nascondersi bene». Malgrado la prova dell'esistenza di Dio, numerosi interpreti hanno scorto nelle sue opere una posizione ateistica che troverebbe conferma nei suoi rapporti di amicizia con alcuni eretici. Ma sebbene non esitasse a criticare la Chiesa, Cartesio non se ne distanziò mai ed evitò sempre prudentemente gli argomenti che per le autorità ecclesiastiche avrebbero potuto essere considerati una sfida. Subito prima della sua morte ricevette l'estrema unzione. I suoi scritti furono messi all'indice nel 1663.

Cartesio si è espresso solo sporadicamente sul tema del linguaggio; anche Chomsky lo ammette all'inizio della sua *Linguistica cartesiana*. Nelle sue opere si incontrano di tanto in tanto osservazioni critiche sul linguaggio. Così nella seconda *Meditazione* si legge:

infatti per quanto io consideri tacitamente e senza dire verbo tali cose, non riesco comunque a liberarmi dalle parole, e sono come ingannato dall'uso stesso del linguaggio⁹.

Questo passo da solo non giustificerebbe un capitolo su Cartesio in una storia della filosofia del linguaggio. Se qui esaminiamo le sue idee sul linguaggio, è soprattutto per due motivi: da un canto occorre discutere una tesi ormai diffusa, ma molto opinabile, secondo cui Cartesio avrebbe svolto un ruolo significativo nella storia della filosofia del linguaggio; dall'altro Cartesio ha presentato un progetto che già molto prima di lui era stato avviato e che dopo di lui verrà ulteriormente perseguito: il progetto per la costruzione di una lingua universale.

8. Cfr. É. Gilson, *Introduzione allo studio di Sant'Agostino*, trad. it. di V. Venanzi Ventisette, Marietti, Casale Monferrato 1983, pp. 58-60.

9. Descartes, *Meditazioni metafisiche*, cit., pp. 175-7.

II. I

Esiste una linguistica “cartesiana”?

Dato che nei suoi scritti il linguaggio svolge un ruolo marginale, è sorprendente che a Cartesio sia stato attribuito un significato di rilievo nella storia della filosofia del linguaggio. A sottolinearlo è anche Ernst Cassirer nelle pagine con cui apre la sua *Filosofia delle forme simboliche*:

Nella dottrina di Descartes, che pone le basi filosofiche universali del nuovo ideale scientifico del Rinascimento, anche la teoria del linguaggio si viene quindi a trovare sotto una nuova luce. Descartes, certo, nei suoi scritti sistematici, non ha fatto del linguaggio l'oggetto di riflessioni filosofiche per sé stanti¹⁰.

Cassirer rinvia poi al progetto di una lingua universale che Cartesio aveva delineato nella nota lettera all'amico Mersenne¹¹.

Ma una filosofia del linguaggio cartesiana in senso stretto non è mai esistita. E il progetto di una lingua filosofica universale rappresenta – come cercheremo di mostrare – una falsa pista della filosofia del linguaggio. Tuttavia sarà necessario illustrarlo brevemente.

Anzitutto dovremo però considerare l'importanza di Cartesio per altri ambiti del pensiero linguistico. Il titolo del libro del linguista americano Noam Chomsky, apparso qualche decennio fa, che ha suscitato una discussione molto vivace, suggerisce l'esistenza di una linguistica cartesiana. Chomsky e suoi allievi avanzano la pretesa di offrire contributi non solo alla linguistica, ma anche alla filosofia del linguaggio. Non per caso il sottotitolo del libro *Cartesian Linguistics* è: *Un capitolo di storia del pensiero razionalistico*¹².

La prima frase del primo capitolo ricorda l'affermazione di Cassirer che abbiamo citato prima:

Sebbene Descartes nei suoi scritti faccia pochi riferimenti al linguaggio, certe osservazioni sulla natura del linguaggio svolgono una funzione importante nella formulazione del suo punto di vista generale¹³.

Nel resto del libro è sintomatico che si parli non tanto di Cartesio, quanto di un gran numero di linguisti a cui viene attribuita l'etichetta di un non

10. E. Cassirer, *Filosofia delle forme simboliche*, 3 voll., trad. it. di E. Arnaud, La Nuova Italia, Firenze 1961, vol. I, p. 78.

11. Cfr. PAR. II.3.

12. N. Chomsky, *Linguistica cartesiana*, in Id., *Saggi linguistici*, 3 voll., trad. it. di A. De Palma, Boringhieri, Torino 1969, vol. III, pp. 43-130.

13. Ivi, p. 46.

ben esplicitato "cartesianismo". I nessi che li legherebbero a Cartesio non vengono però mai dimostrati in modo convincente. Accanto agli autori della *Grammatica di Port-Royal*, un ruolo importante viene attribuito a Dumasais che fu piuttosto un seguace di Locke che di Cartesio. Il comune denominatore per il supposto cartesianismo sembra essere un "razionalismo", del pari non ben definito, che si compendierebbe nell'ipotesi delle cosiddette "idee innate". A ciò si aggiunge l'universalismo nella teoria del linguaggio. Sarebbe dunque "cartesiano" un linguista che per un verso nega che l'apprendimento del linguaggio nel bambino si realizzi attraverso l'imitazione e la generalizzazione di ciò che viene udito e che per l'altro si sforza di lasciare in secondo piano le differenze semantiche tra le lingue. A questa schiera di linguisti apparterebbero secondo Chomsky anche Johann Gottfried Herder e Wilhelm von Humboldt.

Gli oppositori di Cartesio, fra i quali il matematico e filosofo Blaise Pascal (1623-1662), che ebbe con lui una contesa pubblica, reagirono con un'irritazione non propriamente filosofica alle tesi sostenute dall'autore del *Discorso sul metodo* soprattutto perché quest'ultimo, che voleva liberare la filosofia dalla fede cieca nelle autorità scolastiche, a sua volta era divenuto rapidamente una autorità scolastica. Così l'aggettivo "cartesiano" diventò presto un concetto dai contorni "non cartesiani". Lo stesso Chomsky alla fine del suo libro sembra nutrire dubbi sulla sostenibilità dei suoi argomenti e ammette che la sua esposizione storica, essendo "frammentaria", potrebbe perciò «essere in un certo senso fuorviante» risultando una «proiezione verso il passato di certe idee di interesse contemporaneo, piuttosto che una presentazione sistematica del quadro in cui queste idee sorsero e trovarono la loro collocazione»¹⁴. Hans Aarsleff ha criticato aspramente la *Linguistica cartesiana* rimproverando fra l'altro all'autore il modo dilettantesco con cui si serve della letteratura secondaria e primaria¹⁵.

Un rimprovero del genere avrebbe annientato uno storico, mentre ha avuto ben poche ripercussioni su un teorico come Chomsky, poco interessato, in fondo, ai nessi storici. Come chi è solito servirsi di un simile stile argomentativo, Chomsky si tiene aperta una scappatoia da cui può venir fuori, qualora qualcuno dovesse dimostrargli che ha commesso degli errori, sostenendo che alla fin fine la base storica non aveva altro scopo che supportare le sue tesi teoriche. Su ciò non è il caso di dare giudizi. Ma è necessario respingere l'ipotesi che sia esistita una linguistica cartesiana e soprattutto una filosofia del linguaggio cartesiana.

14. Ivi, pp. 109-10.

15. Cfr. H. Aarsleff, *The History of Linguistics and Professor Chomsky*, in "Language", 46, 1970, pp. 570-85, p. 584.

II.2

Il linguaggio come segno distintivo dell'uomo

Abbiamo visto che per Cartesio l'uomo è tale solo in quanto *res cogitans*. Il suo corpo invece, una *res extensa*, è ciò che ha in comune con gli animali. I corpi degli animali – che Cartesio aveva esaminato con precisione – sono simili ad “automi” o a “macchine”, perché non vengono guidati da una *res cogitans*. Non è possibile distinguere facilmente un corpo animale costruito artificialmente da un corpo animale naturale – così suggerisce nella quinta parte del *Discorso sul metodo*. Nell'uomo, invece, ciò sarebbe senz'altro possibile. Dei due motivi indicati da Cartesio solo uno è per noi interessante: le macchine non potrebbero mai né usare le parole o i segni, né allinearli, come noi facciamo, per comunicare agli altri i propri pensieri¹⁶.

I segni significativi, proferiti con l'intenzione di comunicare ad un altro i propri pensieri – anzitutto i segni linguistici – sono considerati dunque da Cartesio uno dei tratti distintivi attraverso i quali gli esseri umani si distinguono dagli “automi” e dagli animali.

La stessa idea compare in una lettera che Cartesio indirizza il 23 novembre 1646 al marchese di Newcastle, in cui sostiene che non ci sono azioni esternamente percepibili che possano convincere colui che le osserva che il nostro corpo sia più di una macchina che si muove autonomamente e che in esso esista anche un'anima pensante, a parte le parole e i segni che possono essere prodotti al cospetto di un altro e che non hanno necessariamente un riferimento immediato all'impulso e alla passione¹⁷. Ne fanno parte anche i segni impiegati nella lingua dei sordomuti.

Quindi Cartesio chiarisce che cosa intende con *passiones*. Non si tratta delle affezioni, dei *pathémata* di Aristotele, bensì degli “istinti”. Perciò per Cartesio le espressioni prodotte istintivamente, come le grida animali, non sono segni; un segno deve essere legato a una intenzione espressiva che nasca dalla ragione.

Così diviene evidente che Cartesio guarda non tanto al linguaggio (nei due testi non si parla per nulla della funzione del linguaggio), quanto alla intenzionalità e alla ragione (*raison*), la cui presenza è attestata dall'impiego dei segni. Nel *Discorso sul metodo* questo viene detto a chiare lettere: «la ragione è uno strumento universale che può servire in ogni genere di circostanze»¹⁸. E più avanti prosegue: ciò «non sta solo a testimonianza

16. Cfr. Descartes, *Discorso sul metodo*, cit., p. 54.

17. Descartes, *Descartes al Marchese di Newcastle*, in Id., *Tutte le lettere, 1619-1650*, trad. it. di G. Belgioioso, Bompiani, Milano 2005, p. 2351.

18. Id., *Discorso sul metodo*, cit., p. 55.

che le bestie hanno meno ragione degli uomini, ma che non ne hanno affatto»¹⁹.

È inaccettabile l'ipotesi che il linguaggio sia l'unico segno distintivo attraverso il quale l'uomo si distingue dagli altri esseri viventi. L'uomo si distingue anche grazie ad altri tratti distintivi: attraverso il lavoro in senso stretto (il lavoro inteso cioè non come soddisfacimento di bisogni elementari o come attività costrittiva), attraverso l'arte, attraverso la ricerca, in breve attraverso l'intero ambito dell'intenzionalità, per il quale il linguaggio – questo è quel che Cartesio ha colto giustamente – è un indizio esterno. Perciò è sbagliata anche la riduzione del linguaggio allo schema di *stimolo e risposta*, riduzione fatta già per motivi metodici, che nella prima metà del Novecento fu messa in pratica dai behavioristi. Con il che ovviamente non vogliamo affermare che Cartesio sia stato un behaviorista *ante litteram*; era infatti tutt'altro.

L'idea di Cartesio secondo cui le parole sono indizi della intenzionalità, pur essendo giusta, non è però nuova. Già Tommaso d'Aquino aveva distinto da un canto le *appetitus sensibilis affectiones, sicut ira, gaudium et alia huius modi*, le «affezioni dell'appetito sensibile, come ira, gioia e altre di questa specie», che vengono espresse mediante suoni naturali, dall'altro le *intellectus conceptiones*, i «concetti dell'intelletto», che vengono espressi linguisticamente²⁰. Questa stessa distinzione si ritrova più tardi in Vives: le *voces* sono negli animali (*in belluis*) *signa [...] tantum modo affectionum, quemadmodum in nobis [...] interjectiones*, «segni per le affezioni come in noi lo sono le interiezioni», e poiché gli animali non dispongono di ragione (*mens*), non hanno neppure linguaggio: *idcirco bestiae omnes sicut mente ita et sermone carent*²¹.

II.3

L'idea della lingua universale in Cartesio

Il 20 novembre 1629 Cartesio risponde a una lettera del suo amico, il padre Mersenne, che a sua volta doveva aver chiesto a Cartesio di esprimersi a proposito del progetto di una lingua universale che gli era stato presentato da un terzo, probabilmente un certo Vallée. Cartesio ritiene che il progetto sia in linea di principio realizzabile, ma appare scettico, soprattutto per motivi pratici.

19. Ivi, pp. 55-6.

20. Cfr. Tommaso d'Aquino, *In Aristotelis libros Peri Hermeneias et Posteriorum Analyticorum Expositio*, in Id., *Logica dell'enunciazione*, trad. it di G. Bertuzzi e S. Parenti, Studio domenicano, Bologna 1997, p. 69 (I, 1, 2, 5).

21. J. L. Vives, *De tradendis disciplinis*, trad. it. di L. Gallinari, Sangermano, Cassino 1984, p. 221; cfr. E. Coseriu, *Zur Sprachtheorie von Juan Luis Vives*, in W. Dierlamm-W. Drost (a cura di), *Aus der französischen Kultur- und Geistesgeschichte. Festschrift Walter Mönch*, Kerle, Heidelberg 1971, pp. 234-55, p. 237.

Anzitutto discute con benevolenza il progetto. Si tratta di una lingua universale *a posteriori*, cioè di proposte volte a semplificare e “migliorare” le lingue già esistenti: una semplificazione radicale della flessione, una eliminazione di tutte le irregolarità che si sono accumulate durante il lungo uso del linguaggio («toutes choses venues de la corruption de l'usage»). Sia i nomi che i verbi dovrebbero essere corredati da affissi preposti o postposti la cui funzione dovrebbe essere indicata in un vocabolario. Per quel che riguarda l'uso orale Cartesio vede non poche difficoltà, dato che i diversi popoli hanno differenti abitudini di articolazione: «ciò che è facile e gradevole per la nostra lingua, è duro e insopportabile per i tedeschi»²². La grammatica di una tale lingua potrebbe essere appresa in sei ore, mentre per il lessico sarebbe necessario molto più tempo.

Quindi Cartesio suggerisce alcune proposte e delinea una lingua “filosofica” che si potrebbe chiamare una lingua universale *a priori*, nella misura in cui si tratta di una lingua ideale ancora da creare, che va oltre il modello delle lingue già esistenti. La proposta concerne soprattutto il lessico e il sistema di concetti che in esso si manifesta. L'apprendimento del lessico di una lingua sarebbe molto più semplice – così osserva Cartesio – se i significati fossero ordinati sistematicamente. Si dovrebbero ordinare tutte le idee che compaiono nella mente umana così com'è ordinata la serie dei numeri²³.

Così come si possono imparare in un giorno i numeri fino all'infinito, così saranno necessari solo cinque o sei giorni per apprendere una tale lingua. A tale scopo occorrerebbe solo ricondurre tutte le idee ai loro componenti più semplici e non ulteriormente analizzabili. L'invenzione di una tale lingua dipenderebbe però dalla vera filosofia; senza quest'ultima non è infatti possibile enumerare tutte le idee, ordinarle e ricondurle ai loro componenti semplici²⁴.

In questo modo alla *mathesis universalis* si potrebbe affiancare una *lingua universalis* costruita in modo analogo. Cartesio non dubita della possibilità di una tale lingua; non crede però che sarà mai possibile realizzarla davvero:

Ora, ritengo che questa lingua sia possibile e che si possa trovare la scienza da cui essa dipende, per mezzo della quale i contadini, meglio di quanto non facciano ora i filosofi, potrebbero giudicare della verità delle cose. Non sperate però di vederla mai in uso: ciò presuppone grandi cambiamenti nell'ordine delle cose e bisognerebbe che il mondo intero fosse un paradiso terrestre, il che non si può proporre che nel paese nei romanzi²⁵.

22. Descartes, *Descartes a Marseenne*, in Id., *Tutte le lettere*, cit., p. 95.

23. «Ciò stabilendo un ordine tra tutti i pensieri che possono entrare nella mente umana, così come ve n'è uno naturalmente stabilito tra i numeri» (ivi, p. 97).

24. «L'invenzione di questa lingua dipende dalla vera filosofia: è infatti impossibile enumerare in altro modo tutti i pensieri degli uomini, metterli in ordine, o soltanto distinguerli in modo che siano chiari e semplici» (*ibid.*).

25. *Ibid.*

Una tale lingua, e la scienza su cui si basa, consentirebbe ai semplici contadini di giudicare con più esattezza delle cose di quanto non facciano oggi i filosofi; ma per vederla in uso si dovrebbero compiere molti mutamenti. Il mondo dovrebbe diventare un paradiso terrestre. E così l'intera proposta finisce per entrare nel regno delle belle lettere.

Le due specie di lingua universale delineate da Cartesio non sono di natura filosofica, bensì di natura puramente tecnica. Per colui che accetti l'idea di una tale lingua universale l'elaborazione di quest'ultima diventa un compito tecnico. Quale senso potrebbe avere allora la costruzione di una lingua del genere? Dovrebbe realmente essere considerata una "lingua", posto che esistesse? Sono queste le domande filosofiche che Cartesio non ha neppure sollevato.

II.4

Il progetto di una lingua universale da Raimondo Lullo a Leibniz

L'idea di una lingua universale rappresenta in realtà un cammino singolare e, a ben guardare, una pista sbagliata, non solo della filosofia del linguaggio ma anche della teoria della conoscenza. Questo cammino, inaugurato con il poeta e filosofo catalano Raimondo Lullo (1235-1316), prosegue fino agli anni più recenti²⁶. L'intera complicata storia di questa idea potrà essere delineata qui solo a larghi tratti. Anche a questo proposito occorrerà distinguere, come si è fatto nel paragrafo precedente, tra lingue universali *a posteriori* (lingue "perfette", interlingue) e lingue universali *a priori* (lingue "filosofiche").

II.4.1. LE LINGUE UNIVERSALI A POSTERIORI

L'idea di una lingua universale strutturata regolarmente, e perciò facile da apprendere, mediante la quale tutti i popoli possano comprendersi, senza essere costretti a imparare la lingua di un popolo straniero, poggia su due ipotesi arbitrarie. Da un canto si ipotizza infatti che una lingua sia un semplice mezzo di comunicazione che serva a trasportare i contenuti già fissati e dati una volta per tutte prima di ogni lingua; i sistemi pratici di segni, i codici esplicitamente concordati, rispondono in effetti a questa esigenza, ma solo perché si basano su una o più lingue già esistenti. Dall'altro canto, si ipotizza che le categorie grammaticali, per quanto riguarda il contenuto,

26. Cfr. L. Couturat-L. Léau, *Histoire de la langue universelle* [1903], Olms, Hildesheim 1979.

siano essenzialmente le stesse in tutte le lingue, ma che emergano in forme diverse. La preposizione *de* di una lingua corrisponderebbe semplicemente al caso genitivo di un'altra lingua.

Entrambe le ipotesi sono sbagliate. Per quanto riguarda la prima, la maggior parte dei sostenitori dell'idea di una lingua universale ammette di non aspirare ad altro che ad un ausilio strumentale, ad una "interlingua". Contro questa aspirazione non si può obiettare nulla. Ma la questione è se una tale lingua ausiliaria possa affermarsi nella pratica. Già Cartesio dubitava di ciò. Una tale lingua non sostituirebbe le lingue esistenti, ma solo le lingue nella loro funzione di sistemi comunicativi. Le lingue però sono ben più di questo. Perché creano al contempo anche la possibilità di sviluppare significati non ancora dati e – quel che più importa – non solo attraverso nuove combinazioni di elementi semantici.

Per quel che riguarda la seconda ipotesi, i propagatori di interlingue si abbandonano ad una pericolosa illusione. Credono infatti che le difficoltà della grammatica, difficoltà giudicate "inutili", siano di natura materiale. Una volta eliminate le forme "irregolari", sarebbero allora eliminate dal mondo anche le difficoltà principali. Ma una grammatica cosiddetta "semplice" è solo *una* possibile grammatica, non già *la* grammatica. Qualcosa di simile vale anche per il lessico. Una semplificazione dell'espressione materiale porta con sé soltanto una agevolazione inessenziale del processo di apprendimento. In realtà una lingua del genere, che solo all'apparenza è semplice, deve essere appresa, per quel che riguarda il contenuto, in tutte le sue peculiarità. E qui sta la vera e propria difficoltà, non già in una supposta "complicazione", bensì nel passaggio ad "altro", sia nell'ambito del contenuto sia in quello dell'espressione. I due fonemi dell'esperanto /h/ e /ch/ non sono difficili "in sé", ma sono difficili ad esempio per gli italiani. Lo stesso vale per quel che riguarda la /č/ per i greci, la /p/ per gli arabi o un nesso consonantico per i giapponesi. È impossibile trovare una serie di fonemi la cui pronuncia risulti semplice allo stesso modo per i parlanti di tutte le lingue. Cartesio lo ha visto molto bene.

Ancora più complessi appaiono i problemi rispetto ai contenuti linguistici. I sei participi dell'esperanto (tre attivi e tre passivi) non sono difficili da imparare, né sotto il profilo materiale né sotto quello concettuale. Ma le loro funzioni nella lingua complessiva appaiono problematiche per molti parlanti di altre lingue. Questo vale già per i parlanti delle lingue romanze; ma ancor più problematiche risultano per i parlanti di quelle lingue che non conoscono la diatesi del verbo (ad esempio attivo o passivo) oppure i tempi del verbo. "Difficile" e "facile" sono concetti relativi; se ne può parlare solo facendo riferimento alla differenza tra la propria lingua e la nuova lingua da imparare. L'ipotesi di una grammatica "semplice" in assoluto non è sostenibile.

II.4.2. LE LINGUE UNIVERSALI A PRIORI

La cosiddetta lingua filosofica si basa sulla ipotesi arbitraria e inaccettabile secondo cui per un verso ci sarebbe una quantità limitata ed enumerabile di idee semplici, per l'altro i possibili oggetti della scienza sarebbero dati una volta per tutte e dovrebbero essere solo "elaborati" nel corso del tempo. Ovviamente non è così. Il pensiero e la scienza sono creativi e liberi e fanno sorgere sempre oggetti imprevedibili e nuovi, e non solo attraverso le combinazioni infinite degli elementi più semplici già dati. Anche nella lingua "filosofica" perfettamente costruita le idee sarebbero "semplici" solo in relazione a quel che è già dato in una determinata cultura e in un determinato periodo. Il paragone con una serie di numeri, che Cartesio suggerisce, non si presta, perché l'idea dell'unità e dell'addizione di unità come $1 + 1$, $1 + 1 + 1$, ecc. non è sufficiente, come principio ordinativo, nell'ambito dei concetti.

Raimondo Lullo, con cui di regola si fa iniziare la storia della lingua universale, non aveva in realtà l'intenzione di costruire una lingua del genere. Nel suo romanzo *Blanquerna* Lullo propone il latino come lingua universale. La sua *Ars generalis ultima* del 1303, meglio nota con il titolo di *Ars magna*, dato che l'edizione di Strasburgo del 1598, a cui si farà riferimento in seguito, porta il titolo *Ars magna et ultima*, non fu concepita come "lingua", bensì come sistema inventivo di concetti. Con il suo ausilio avrebbe dovuto essere possibile, sulla base di una serie di concetti elementari, edificare con una elaborata combinatoria tutti i concetti e gli enunciati che comprendono l'intero scibile (*omnem rem scibilem*). Per converso questo sistema avrebbe dovuto rendere possibile ricondurre l'intero scibile ad un ristretto numero di concetti e di relazioni di base. Scopo del tutto era la conversione dell'infedele.

L'*Ars magna* è costituita da tre parti: la prima parte comprende 54 concetti di base (6 classi di 9 concetti); la seconda parte tratta le regole per la combinazione di questi concetti e nella terza parte viene introdotto il sistema di notazione per questi concetti e per le relazioni con il cui ausilio dovrebbe essere reso possibile un comodo calcolo.

Le sei classi sono le seguenti: *Quaestiones*, *Principia assoluta*, *Principia respectiva* (o *relativa*), *Subjecta*, *Virtutes*, *Vitia* (sono compresi le virtù e i vizi in modo da poter trattare anche le questioni di filosofia morale). Nella classe delle *Quaestiones* compaiono fra l'altro: *utrum*, "se"; *quid*, "che cosa"; *quare*, "perché"; nei *Principia assoluta* compaiono: *bonitas*, "bontà"; *magnitudo*, "grandezza"; *duratio*, "durata"; nei *Principia respectiva* compaiono: *differentia*, "differenza"; *concordantia*, "concordanza"; *contrarietas*, "contrario"; nei *Subjecta* compaiono: *Deus*, "Dio", *angelus*, "angelo"; *caelum*, "cielo"; nelle *Virtutes* compaiono: *justitia*, "giu-

stizia”; *prudentia*, “prudenza”; *fortitudo*, “forza”; nei *Vitia* compaiono: *avaritia*, “avarizia”; *gula*, “gola”; *luxuria*, “lussuria” (qui sono stati indicati soltanto i primi tre dei nove concetti che sono compresi in ciascuna delle sei classi)²⁷. Tra i nove concetti che compaiono in ciascuna classe sussistono, contando nel modo più semplice, applicato evidentemente dallo stesso Lullo, $9^6 = 531.441$ possibili combinazioni. Se si concedono le ripetizioni dei concetti, allora possono darsi numeri più alti; per altro verso invece possono risultare riduzioni se si assume che determinate combinazioni, teoreticamente possibili, siano invece da escludere nella pratica. Si tratta dunque di una sorta di semantica universale che si basa sull’ipotesi secondo la quale ci sarebbe una quantità innumerevole di contenuti non ulteriormente riducibili. L’apparente creatività del “sistema di generazione dei concetti” poggia esclusivamente sul numero enorme di possibili combinatorie.

Raimondo Lullo dapprima non ebbe alcun successo. L’*Ars magna* e le altre sue opere furono addirittura vietate dalla Sorbona. Solo più tardi, nel XVI e nel XVII secolo, i suoi scritti, e soprattutto la *Ars magna*, ebbero grande diffusione. Il che va attribuito soprattutto agli sforzi del catalano Bernardo Lavinjeta, che fece conoscere in Francia l’“arte lulliana”. Agrippa di Nettesheim (1486-1535) e Giordano Bruno (1548-1600) si adoperarono sia in Germania che in Italia per la diffusione dei suoi scritti. Intorno al 1530 si contano già quindici diverse edizioni dell’*Ars magna*. Tra i seguaci entusiasti di Lullo vanno ricordati lo spagnolo Sebastián Izquierdo, i tedeschi Athanasius Kircher (1602-1680), Johann Heinrich Alsted (1588-1638) e il boemo Johan Amos Comenius (1592-1670). Cartesio criticò l’*Ars magna* in modo abbastanza pungente, non per quel che concerne l’idea di fondo, bensì piuttosto per l’assenza di una formalizzazione rigorosa²⁸.

Nel XVII secolo vennero alla luce in Inghilterra – probabilmente in connessione con l’*Ars magna* di Lullo – diversi progetti di lingue universali o di lingue “filosofiche”. I più noti sono l’*Ars signorum* dello scozzese George Dalgarno (circa 1616-1687) e l’*Essay towards a Real Character, and a Philosophical Language* del vescovo inglese John Wilkins (1614-1672)²⁹.

Stimolato dalle idee di Lullo, di Cartesio e di Dalgarno, anche Leibniz sviluppò la sua lingua universale. “Purtroppo” – si vorrebbe dire con Hegel – dato che, come si cercherà di mostrare, il suo “peccato giovanile” contrasta in modo stridente con le sue idee sul linguaggio e sulle lingue, che

27. Cfr. L. Hjelmslev, *Für eine strukturelle Semantik (Pour une sémantique structurale)* [1957], in Id., *Aufsätze zur Sprachwissenschaft*, Klett, Stuttgart 1974, pp. 105-19.

28. Descartes, *Discorso sul metodo*, cit., pp. 20-1.

29. Cfr. G. Dalgarno, *Ars signorum, vulgo character universalis* [1661], The Scholar Press, Menston 1968.

verranno considerate e commentate in un altro capitolo³⁰. Leibniz lesse a diciotto anni l'*Ars magna* di Raimondo Lullo, cioè nel 1666, e a vent'anni pubblicò la sua *Dissertatio de arte combinatoria*, in cui va ben al di là del suo modello³¹. Come era consuetudine nel periodo del Barocco, il titolo conteneva già l'indicazione del contenuto: *Dissertazione sull'arte combinatoria in cui dai fondamenti dell'Aritmetica si stabilisce con nuovi precetti la Dottrina delle Complicazioni e delle Trasposizioni, e si mostra l'utilità di entrambe per la totalità delle scienze, e si gettano inoltre nuovi semi dell'arte del Meditare ossia della Logica della scoperta*³².

Le promesse fatte nel titolo vengono in gran parte mantenute; Leibniz pone l'*Ars magna* su quel fondamento matematico che secondo Cartesio mancava in Lullo.

Leibniz sviluppa una sorta di algebra logica che possa essere applicata a tutti gli oggetti del pensiero e possa fungere inoltre da lingua universale. Il principio di fondo consiste, come in tutti i progetti precedenti di questo tipo, nella scomposizione dei concetti complessi negli elementi di contenuto più semplice, non ulteriormente analizzabili. Questa analisi viene compiuta in modo analogo alla scomposizione dei numeri naturali in fattori primari. Per contro ci si deve immaginare le composizioni (*complexiones*) di concetti come rappresentazioni di numeri naturali in forma di prodotti dei loro fattori primari: $2 \times 2 = 4$; $2 \times 3 = 6$; $2 \times 2 \times 2 = 8$, ecc. Il risultato della moltiplicazione 2×2 sarebbe una *combinazione*, quella di $2 \times 2 \times 2$ una *conternazione*, ecc. In questo modo sarebbe possibile formulare enunciati e conclusioni nelle regole rigorose di un calcolo.

L'*Ars combinatoria* non è ancora una lingua. Con "lingua" Leibniz intende qualcosa che si possa scrivere e pronunciare. Nel suo scritto del 1678 *Lingua generalis* Leibniz sviluppò l'idea di una trasformazione della sua *Ars combinatoria* in una lingua universale. I numeri del calcolo vengono sostituiti da lettere da cui si possono formare "sillabe" e "parole". Le cifre da 1 a 9 vengono rappresentate dalle consonanti *b, c, d, f, g, h, l, m, n*, i decimali vengono rappresentati dalle vocali: $1 = a$, $10 = e$, $100 = i$, $1.000 = o$, $1.0000 = u$. Il numero 81.374 sarebbe allora rappresentato dalla "parola" *Mubodilefa*. Dato che però la vocale in ogni caso indica il luogo del decimale della cifra precedente, la successione delle "sillabe" è indifferente; così, ad esempio, per il numero 81.374 si potrebbe anche scrivere *Bodifalema*. In questa possibilità che le sillabe hanno di mutar di posto Leibniz vede dei grandi vantaggi. Nella poesia, ad esempio, sarebbe possibile la variazione del suono rimanendo im-

30. Cfr. CAP. 13.

31. G. W. Leibniz, *Dissertazione sull'arte combinatoria*, in Id., *Scritti di logica*, 2 voll., trad. it. di F. Barone, Laterza, Roma-Bari 1992, vol. I, pp. 3-62.

32. Ivi, p. 5.

mutato il senso, mentre la tecnica della rima potrebbe perfezionarsi. Leibniz pensò addirittura ad una trasposizione di questo principio alla musica.

Per quel che riguarda la base di questa lingua universale, l'*Ars combinatoria* e la *Characteristica universalis* sulle quali si basa, Leibniz non condivide l'opinione di Cartesio secondo il quale si dovrebbe attendere, per elaborarla, il compimento della vera filosofia. Così come ci sono infiniti numeri primi che, pur essendo in linea di principio rinvenibili, non sono stati in gran parte ancora identificati, altrettanto avverrebbe con le idee semplici che non sono ancora note ma potrebbero essere scoperte con l'aiuto della combinatoria. Al contrario di quel che avevano fatto prima di lui Lullo o Cartesio, Leibniz non riduce dunque lo scibile alle combinazioni immaginabili di ciò che è già noto. La sua proposta di costruire sulla base di questo calcolo una *lingua universalis* è tuttavia inaccettabile per diversi motivi. Vedremo però che nell'ambito della prassi esistono possibilità applicative sensate.

Lo stesso Louis Couturat, che guarda con simpatia all'idea della lingua universale, considera quella costruita da Leibniz una lingua scomoda e complicata. Perciò sembra voler fare un passo indietro in direzione di una lingua universale *a posteriori*. Non crede che si possa ridurre la combinazione di idee, e dunque il pensiero, ad una operazione così uniforme come la moltiplicazione dei numeri primi. Sembra inoltre avere perplessità anche sul senso di certe possibili combinazioni ("virtù" + "verde"?). Lullo, nella sua *Ars magna*, le aveva volute espressamente escludere. Inoltre dubita in generale del senso della formalizzazione: perché mai si dovrebbe rappresentare un'idea attraverso un numero? Come sarebbe possibile disporre di idee senza rappresentarle?³³

Nella sua critica a Leibniz Couturat trascura però un'obiezione che è invece inaggirabile per il lettore critico: possono davvero le idee semplici essere accolte dalla mente umana in modo più facile che non le idee complesse? L'esperienza insegna che in questi casi le cose in realtà stanno all'opposto. Uno dei risultati inestimabili del linguaggio consiste proprio nel sintetizzare in unità concetti complessi che il parlante e l'ascoltatore possono usare come se si trattasse di elementi semplici. Una analisi ulteriore è certo possibile in linea di principio, ma nella comunicazione quotidiana viene percepita per l'appunto non come qualcosa di semplice, bensì di difficile. Chi potrà mai comprendere spontaneamente cosa si intende con queste parole: «la figlia del fratello di mio padre e l'unico figlio del fratello di mio zio vogliono far visita alla moglie di mio padre». La formulazione "normale" sarebbe la seguente: «mia cugina ed io vogliamo far visita a mia ma-

33. Cfr. Couturat-Léau, *Histoire de la langue universelle*, cit., p. 27; L. Couturat, *La logica di Leibniz*, 2 voll., Glauk, Milano 1973.

dre», formulazione che è certo meno analitica, ma proprio per questo è più facile da intendere.

Infine a proposito dell'*Ars combinatoria* bisognerebbe porre una ulteriore domanda critica, forse la più importante: i concetti considerati isolatamente restano gli stessi anche quando vengono combinati l'uno con l'altro? La critica più pertinente che è stata mossa a questa ipotesi tacitamente assunta da Leibniz e dai suoi predecessori si trova nella *Scienza della logica* di Hegel:

Quest'applicazione leibniziana del calcolo delle combinazioni al sillogismo e al collegamento di altri concetti non si distingueva dalla screditata arte lulliana se non perché era più metodica dal lato del numero, ma per insensatezza la pareggiava – vi si connetteva un'idea accarezzata da Leibniz, sorta in lui durante la sua gioventù, e che malgrado la sua incongruità e leggerezza non venne da lui abbandonata neanche più tardi, quella cioè di una caratteristica universale dei concetti – di una lingua scritta dove ogni concetto venga presentato secondo ch'esso è una relazione di altri o si riferisce ad altri – quasi che nel collegamento razionale, che è essenzialmente dialettico, un concetto ritenesse ancora quelle medesime determinazioni che ha quando è fissato per sé³⁴.

Questa critica riguarda anzitutto il piano della teoria del linguaggio; non esclude perciò che possa essere sensato, nell'ambito delle scienze applicate, operare con una combinatoria degli elementi semantici più semplici. Un caso del genere è quello della traduzione automatica. A rigor di termini quest'ultima poggia sulla ipotesi infondata che le lingue siano "codici" che trasportano contenuti identici in diversi imballaggi e che questi contenuti siano completamente separati dall'intenzionalità espressiva dell'autore di un testo e siano riconoscibili in modo univoco e "obiettivo" anche se separati dall'intenzione espressiva dell'autore del testo e dalle altre circostanze. Ma questa ipotesi è immotivata solo per il parlare ideale che produce testi che, in senso stretto, dicono qualcosa di nuovo. Attraverso tali testi viene necessariamente investita anche la lingua in cui sono redatti. Per gli innumerevoli testi convenzionali nei quali ciò che è noto viene solo articolato e ordinato diversamente questa riserva è valida entro certi limiti. Qui si rivela d'aiuto la scomposizione di significati in elementi semplici. Occorre conoscere le componenti semantiche delle parole inglesi per poter decidere se la parola tedesca *Himmel* possa essere resa con *sky* oppure con *heaven*. Nella prassi la soluzione di problemi di questo genere si rivela spesso molto più difficile di quanto gli inventori di lingue filosofiche non abbiano immaginato.

34. G. W. F. Hegel, *Scienza della logica*, 2 voll., trad. it. di A. Moni, riv. da C. Cesa, Laterza, Roma-Bari 2008, vol. II, pp. 778-9.

L'idea dell'*Ars combinatoria* è stata tradotta in pratica già da lungo tempo in un altro ambito delle scienze applicate: nella lessicografia e nella terminografia. Proprio dal saggio, già menzionato, del vescovo John Wilkins è nato nell'Ottocento uno dei dizionari che hanno avuto più successo: il *Thesaurus of English Words and Phrases* di Peter Mark Roget, uscito per la prima volta nel 1852. Questo lessico onomasiologico, di cui possono trovarsi oggi molte versioni, era al contempo il modello sulla base del quale Hugo Wehrle e Hans Eggers hanno compilato il loro famoso *Deutscher Wortschatz*. Anche i dizionari compilati per le esigenze della terminografia, che ci permettono di attribuire uno o più "descrittori" appartenenti a determinati ambiti specialistici, al termine di un glossario, risalgono alla fin fine ai progetti di lingue filosofiche.

11.4.3. LEIBNIZ E LA *LINGUA RATIONALIS*

Torniamo ancora, in conclusione, alle lingue universali *a posteriori*. Anche a questo proposito Leibniz ha fatto alcune proposte. Più importanti dei suoi contributi positivi alla costruzione di una tale lingua sono le analisi linguistiche che li precedono. Leibniz vorrebbe semplificare il latino al punto da farne lo stadio preliminare di una lingua universale. Questa gli sembra la cosa più facilmente realizzabile dal momento che il latino del suo tempo è senz'altro ancora la lingua della scienza in Europa³⁵.

Quel che Leibniz ha in mente è un latino con una sola coniugazione e una sola declinazione, senza differenze di generi. La categoria di "persona" dovrebbe essere espressa non attraverso desinenze verbali, ma solo attraverso i pronomi personali, la categoria "numero" attraverso i determinatori della frase nominale (articolo, pronomi dimostrativo, pronomi indefinito, numerale, ecc.). Per gli aggettivi non è prevista alcuna flessione; la desinenza del sostantivo è sufficiente ad esprimere la funzione sintattica. Una gran parte delle relazioni che nel latino classico vengono espresse attraverso le desinenze di caso devono essere affidate alle preposizioni. Analogamente il modo del verbo viene designato non attraverso le forme verbali, bensì attraverso le congiunzioni. Leibniz vorrebbe dunque promuovere artificialmente il passaggio ad una analiticità maggiore, passaggio che nello sviluppo naturale dal latino arcaico alle lingue romanze è facilmente riconoscibile. Le sue proposte per una semplificazione non sono molto diverse da quelle presentate prima e dopo di lui fino al più recente passato.

Particolare attenzione meritano alcune osservazioni sulla teoria grammaticale, fatte quasi di passaggio, perché Leibniz non trovò mai il tempo di

35. Cfr. G. W. Leibniz, *Die philosophischen Schriften*, 7 voll., a cura di C. I. Gerhardt, Weidmann, Berlin 1875-90 (rist. Olms, Hildesheim 1978), vol. VII, p. 28.

elaborare le sue idee per una *lingua universalis, generalis e rationalis*. Couturat ha esaminato gli innumerevoli frammenti e ne ha stampati alcuni³⁶:

- i tempi, almeno in quella nuova lingua che Leibniz si immagina, vengono espressi non solo nel verbo ma anche nel sostantivo, nell'aggettivo e nell'avverbio: *ridiculus*, “uno che sarà ridicolo”; *ridiculus*, “in un modo ridicolo in futuro”³⁷; *amavitio*, “aver amato”; *amaturitio*, “amare in futuro”;
- la comparazione è possibile anche nei pronomi e nei verbi: *ipsissimus*, “assolutamente lo stesso”; *currissimare = summe currere*, “correre sommatamente”³⁸;
- Leibniz vorrebbe che fossero valide come parti del discorso solo gli autosemantici, cioè sostantivi, aggettivi, avverbi e verbi. I sinsemantici, cioè articoli, pronomi, congiunzioni, preposizioni, che non hanno un contenuto lessicale e perciò non appartengono al lessico, non sarebbero dunque parti del discorso³⁹. Questa proposta, del tutto plausibile, non fu quasi presa in considerazione dai teorici della grammatica;
- inoltre Leibniz fa alcune considerazioni sul rapporto concettuale tra le parti del discorso che sfociano in ulteriori riduzioni:

Gli avverbi sono in certo modo gli aggettivi dei verbi. I verbi possono essere risolti nei nomi. «Pietro scrive» significa «Pietro è scrivente». Ne segue che tutti i verbi possono essere ridotti ad un solo verbo sostantivo⁴⁰.

Nell'analisi delle categorie linguistiche e delle relazioni che sussistono tra di esse Leibniz mostra di essere un teorico della grammatica molto sottile; nella sua concezione di queste categorie come possibilità del linguaggio mostra invece di essere un filosofo del linguaggio⁴¹.

II.5

Indicazioni bibliografiche

Cartesio è stato trattato in questo capitolo soprattutto nel contesto dell'idea di una lingua universale. Perciò qui non verranno fornite indicazioni riguardanti la sua filosofia in generale. Importanti sono le fonti primarie prese in considerazione: in particolare è stata utilizzata l'edizione parigina del-

36. Cfr. L. Couturat, *Opuscules et fragments inédits de Leibniz*, Alcan, Paris 1903.

37. Cfr. *ivi*, p. 289.

38. Cfr. *ivi*, p. 281.

39. Cfr. *ivi*, p. 286.

40. Cfr. *ivi*, p. 281. Sulla posizione di Vives in proposito cfr. PAR. 10.2.1.

41. Torneremo su Leibniz nel CAP. 13.

le opere e delle lettere curata da Charles Adam e Paul Tannery (1897-1913); per ragioni di semplicità i volumi sono stati citati singolarmente con la rispettiva data di pubblicazione. Si è fatto inoltre riferimento all'edizione delle opere curata da André Bridoux per la "Bibliothèque de la Pléiade" (1953).

Per quanto riguarda Leibniz è stata utilizzata l'edizione di Carl Immanuel Gerhardt (1875-90) e la raccolta di scritti brevi commentata da Couturat (1903). Per quel che riguarda la storia delle lingue universali *a priori* e *a posteriori* il libro di Couturat e Léau resta sempre ancora un'opera standard cui si è aggiunto ora il saggio di Umberto Eco. In tutte queste opere si trovano anche informazioni riguardanti le interlingue come l'esperanto.

John Locke

Locke nacque nel 1632 in una cittadina dell'Inghilterra sud-occidentale, vicino Bristol. Visse in una famiglia di condizioni modeste ed in un ambiente severamente puritano. Sia per via del suo talento, che venne presto alla luce, sia per via di circostanze favorevoli, poté frequentare l'eccellente Westminster School di Londra. Accanto al greco e al latino studiò anche l'ebraico e l'arabo. Proseguì quindi i suoi studi al Christ Church College di Oxford. A quei tempi era impensabile uno studio senza una base filosofica, ma la filosofia "ufficiale" a Oxford era ancora quella degli scolastici. Non diversamente da Cartesio, anche Locke reagì con sdegno alle dottrine filosofiche che venivano allora insegnate *ex cathedra*. Tuttavia si oppose molto presto anche al cartesianismo che gli appariva una prosecuzione, con altri mezzi, della Scolastica. Dal filosofo francese Pierre Gassendi (1596-1653), critico deciso di Cartesio, Locke ereditò un patrimonio empiristico (soprattutto la teoria degli atomi di Democrito). Sarebbe tuttavia fuorviante annoverare Locke fra gli empiristi classici o addirittura fra i sensualisti. La sua polemica contro l'ipotesi delle "idee innate" (*innate principles in the mind*) non è sufficiente a tal fine. Se Locke da un canto non accettava il principio delle idee innate, dall'altro tuttavia non credeva che la conoscenza umana potesse essere derivata soltanto dall'esperienza. Nondimeno l'esperienza giocò per lui un ruolo importante. Già prima di fare la conoscenza di Newton si occupava di scienze naturali sperimentali ed esercitava di tanto in tanto anche la professione di medico, sebbene non portò mai a termine gli studi di medicina.

Ben presto sviluppò anche un interesse politico, pur evitando di occupare posizioni di un certo rilievo che avrebbero invece potuto essergli accessibili. Se prima era un conservatore autoritario e considerava il potere dello Stato come un bene da difendere assolutamente, diventò poi un liberale moderato, un seguace dei Whigs. Ma fu considerato pericoloso dagli oppositori, i Tories.

Il suo primo lungo soggiorno all'estero fu dovuto però non a motivi politici, bensì a motivi di salute; soffriva infatti di asma. Dal 1675 al 1679 visse in Francia, soprattutto a Parigi e a Montpellier. Al suo ritorno in Inghilter-

ra, si trovò davanti a condizioni politiche diventate per lui preoccupanti. Dopo il dominio di Oliver Cromwell, tra il 1650 e il 1670, gli ambienti conservatori e cattolici avevano riacquisito influenza grazie al ripristino della monarchia. Dal momento che era diventato noto come liberale, ed era dunque sospetto, se non di ateismo, almeno di deismo, Locke ritenne opportuno lasciare l'Inghilterra nel 1683. Come avevano fatto già prima di lui Vives e Cartesio, trovò riparo in Olanda, che era allora in guerra contro l'Inghilterra. Solo l'arrivo di Guglielmo d'Orange in Inghilterra, che fu occasione della cosiddetta *Glorious Revolution* del 1688, creò i presupposti per il suo ritorno nel 1689. Da quel momento fino alla sua morte, che lo colse nel 1704, mentre era ospite nella tenuta di amici, dove si era ritirato nei suoi ultimi anni, fu coinvolto nella vita politica – sempre però, sullo sfondo, come consigliere, mai come attore sulla scena pubblica. Malgrado ciò, gli restò tempo sufficiente per il suo lavoro scientifico. Fu attivo nei campi più diversi, dall'etica alla pedagogia, dalla filosofia politica alla filosofia della religione, all'esegesi biblica.

Il suo *Saggio sull'intelligenza umana* (*An Essay Concerning Human Understanding*) è considerato la sua opera principale. Dopo averne pubblicato una breve sintesi in francese nel 1688, la prima edizione apparve in inglese nel 1690. Andò rielaborando il testo fino alla sua morte; soprattutto la seconda edizione del 1694 e quella uscita postuma nel 1706 contengono aggiunte e modifiche. Il libro fu messo all'indice nel 1734.

Come il titolo dice a chiare lettere, il *Saggio sull'intelligenza umana* ha per tema la teoria della conoscenza e della scienza. Locke ammette di essersi reso conto relativamente tardi che nel realizzare il suo progetto non avrebbe potuto fare a meno di confrontarsi con il problema del linguaggio.

Debbo dunque confessare che quando mi posi a questo *Saggio sull'intelligenza*, e anche per molto tempo dopo, non avevo la minima idea che fosse necessario, al mio intento, un qualunque studio delle parole¹.

Così la terza parte del *Saggio*, che supera le cento pagine, è interamente dedicata al linguaggio. La sua filosofia del linguaggio è dunque in certo modo venuta alla luce quasi di passaggio.

Nei paragrafi che seguono cercheremo dunque di delineare questa filosofia del linguaggio in forma sintetica perché, sebbene non possa essere separata dalle questioni di teoria della conoscenza, non costituisce un contributo particolarmente originale. Bisognerà inoltre soffermarsi diffusamente sulla semantica lessicale di Locke; pur respingendo i presupposti

1. J. Locke, *Saggio sull'intelligenza umana*, 2 voll., trad. it. di G. Farina, riv. da C. Pellizzi, Laterza, Roma-Bari 1988, vol. II, p. 548 (III, 9, 21).

gnoseologici di questa semantica, sarà possibile infatti scoprirvi impulsi proficui e quasi avveniristici per la teoria linguistica.

12.1

La filosofia del linguaggio di Locke

Il grande influsso che il pensiero di Locke esercitò sull'incipiente Illuminismo europeo è connesso non da ultimo con l'interruzione della tradizione filosofica prodotta da Cartesio². Il *Saggio* di Locke trovò infatti un pubblico che non conosceva più la filosofia medievale e che per questo considerò nuove le sue idee, anche quelle che, senza esserne magari consapevole, aveva ripreso dai suoi predecessori.

12.1.1. LA FUNZIONE DEL LINGUAGGIO

Lo scopo principale del linguaggio è per Locke la comunicazione³, non solo nel senso banale dello scambio di idee. La comunicazione è ciò che istituisce la comunità, il vincolo che tiene insieme una società⁴. Il rapporto tra "parola", *word*, e "idea", *idea*, è arbitrario – qui Locke riprende la filosofia del linguaggio scolastica – e in linea di principio libero. L'esigenza di un vincolo tra i parlanti sorge solo attraverso l'uso comune del linguaggio.

Locke intende il linguaggio anzitutto come strumento e ne mette in tal modo in rilievo il carattere pratico, come fanno anche Francis Bacon e Thomas Hobbes e, più tardi, George Berkeley e David Hume. Ciò sembra essere peraltro una peculiarità della filosofia del linguaggio inglese, se si prescinde da alcune eccezioni come James Harris (1709-1780) o Robin George Collingwood (1889-1943). Anche là dove parla del ruolo che il linguaggio svolge nella fondazione di una comunità Locke sottolinea l'aspetto pratico-esterno. Ciò che gli preme non è tanto il "comunicarsi a un altro", quanto piuttosto la "comunicazione di qualcosa a qualcuno". Nella sua funzione strumentale il linguaggio è per Locke imperfetto e perciò anche pericoloso⁵, perché con la sua apparente perfezione meccanica fa credere che si possano raggiungere risultati che in realtà non sono raggiungibili⁶. In due

2. Cfr. PAR. 9.4.

3. Cfr. Locke, *Saggio sull'intelligenza umana*, cit., p. 486 (III, 5, 7): «comunicazione, che è il principale scopo del linguaggio».

4. Cfr. ivi, p. 453 (III, 1, 1): «il grande strumento e il comune legame della società».

5. Cfr. ivi, p. 435 (III, 9): «Dell'imperfezione delle parole».

6. Cfr. ivi, p. 551 (III, 10): «Dell'abuso delle parole».

ampi capitoli del suo *Saggio* Locke sottolinea la imperfezione delle parole e il pericolo che deriva dal loro abuso e, di seguito, dà consigli per porre riparo e per poter fare un uso strumentalmente preciso del linguaggio⁷.

Nell'ambito della sua concezione strumentale del linguaggio Locke non trascura la funzione oggettiva; ma anche in tal caso è l'aspetto pratico a venire in primo piano: le parole servono al singolo per fissare le proprie idee. Gli esseri umani impiegano i segni anzitutto: «per registrare i loro pensieri, onde assistere la loro memoria...»⁸.

12.1.2. LO STATUS DEL SEGNO LINGUISTICO

Per Locke i suoni articolati sono segni (*marks*) delle "idee" che si trovano nella mente (*mind*). Come risulta dalla sua definizione di "idea", è evidente che Locke pensa ancora alle "affezioni dell'anima" di Aristotele⁹: «chiamo *idea* tutto ciò che la mente percepisce in se stessa, o che è l'immediato oggetto della percezione, del pensiero o dell'intelligenza»¹⁰. Finché i suoni articolati non sono altro che segni di idee individuali (*signs of internal conceptions*), possono svolgere una funzione comunicativa solo entro certi limiti. Devono essere infatti costituiti in modo tale da poter corrispondere allo stesso tempo a più cose particolari (*as to comprehend several particular Things*). Vanno dunque distinti tre stadi del linguaggio:

- suoni articolati (*articulate sounds*);
- segni per idee individuali (*signs of internal conceptions*);
- segni per idee generali (*names [...] which are made to stand for general ideas*)¹¹.

I segni sono anzitutto l'espressione di idee positive. Dove sembra che sia l'opposto, come nel latino *nihil*, oppure nell'inglese *ignorance*, si tratta in realtà di espressioni che indicano l'assenza di idee positive¹². Il passaggio dai segni per le idee individuali ai segni per le idee generali ha luogo per motivi pratici. Sarebbe quasi impossibile, e anche insensato, coniare una parola per ogni dato particolare e serbarla nella memoria. Solo i segni per le idee universali hanno una funzione sociale. Nella maggior parte delle parole ha avuto luogo uno sviluppo dall'individuale al generale: individuo → specie (*species, sort*) → genere (*genus*). Leibniz respingerà questa tesi. E su questo torneremo nel prossimo capitolo. Alcune pa-

7. Cfr. ivi, p. 573 (III, 11): «Dei rimedi alle predette imperfezioni e abusi delle parole».

8. Ivi, p. 455 (III, 2, 2).

9. Cfr. PAR. 6.3.8.4.

10. Ivi, p. 133 (II, 8, 8).

11. Cfr. ivi, pp. 453-4 (III, 1, 1-3).

12. Cfr. ivi, p. 454 (III, 1, 4): «si riferiscono a idee positive, e ne significano l'assenza».

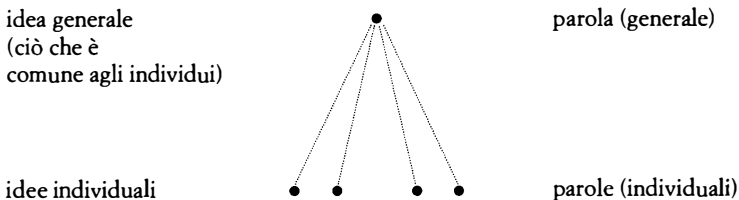
role, i nomi propri, secondo Locke sarebbero rimaste ferme, nel loro sviluppo, allo stadio individuale¹³.

Nella sua *Dissertation on the Origin of Languages*, uscita nel 1767, Adam Smith ha ripreso e sviluppato l'idea che gli appellativi abbiano tratto origine dai nomi propri. Questa ipotesi, che risale alla fin fine a Locke, è stata sottoposta ad una critica severa e ancor oggi valida dal filosofo e teologo italiano Antonio Rosmini Serbati (1798-1855)¹⁴.

Locke chiarisce la sua concezione, secondo la quale avrebbe avuto luogo un processo di astrazione dall'individuale al generale, facendo ricorso allo sviluppo del linguaggio infantile. Dalle "idee" prettamente personali, che il bambino riceve da alcune persone di riferimento, viene emergendo, attraverso una progressiva astrazione dal particolare, un concetto generale come "uomo":

Col che non fabbricano niente di nuovo, ma soltanto lasciano fuori dall'idea complessa che si son fatta di Pietro e di Giacomo, di Maria e di Giovanna, ciò che è particolare a ciascuna, e ritengono soltanto ciò che è comune a tutte¹⁵.

Locke non conosce una intuizione puramente linguistica. Per lui ci sono anzitutto le "idee" e per queste viene quindi coniata la parola. Come avremo presto modo di vedere, questo vale anche per le "idee miste". Si può delineare ciò con uno schema:



Tuttavia Locke non spiega né come sulla base di singole impressioni, da cui è stata "composta" l'idea di individuo, si giunga a questa idea, né tanto meno come si possa pervenire dall'individuo alla specie attraverso l'astrazione. E tantomeno chiarisce il fatto che l'astrazione linguistica non riguarda solo l'ambito dell'esperienza (il generale empirico), ma anche l'ambito del-

13. Cfr. *ivi*, p. 462 (III, 3, 4).

14. Cfr. A. Rosmini Serbati, *Nuovo saggio sull'origine delle idee*, Salviucci, Roma 1830. Cfr. anche E. Coseriu, *Adam Smith und die Anfänge der Sprachtypologie* [1970], in A. Smith, *A Dissertation on the Origin of Languages or Considerations Concerning the First Formation of Languages and the Different Genius of Original and Compounded Languages* [1767], Narr, Tübingen 1970, pp. 15-25, p. 16.

15. Locke, *Saggio sull'intelligenza umana*, cit., pp. 463-4 (III, 3, 7).

le possibilità (l'universale concettuale). Tuttavia intuisce il problema e, quando tratta i nomi di sostanze, menziona il nome del sole e lo interpreta giustamente non come nome proprio, bensì come nome per una specie, come appellativo:

poiché, sebbene non esista che un unico sole nel mondo, tuttavia, l'idea di esso essendo astratta, per cui più d'una sostanza [...] potrebbe singolarmente concordare con questa, il sole viene ad essere una specie, quasi come se vi fossero altrettanti soli quante vi sono stelle¹⁶.

Tra il suono e l'idea non vi è per Locke un rapporto naturale, bensì un rapporto arbitrario. La connessione tra i suoni articolati e le idee sussiste «non per alcuna connessione naturale [...], ma per una imposizione volontaria, mediante la quale una data parola viene assunta arbitrariamente a contrassegno di una tale idea»¹⁷. I segni stanno anzitutto esclusivamente «solo per le idee che sono nella mente di chi le usa»¹⁸. Così, ad esempio, la parola “oro” sta per ciò che il singolo sa dell'oro: uno avrà in mente il colore splendente, un altro il peso specifico, un altro ancora la fusibilità e la plasmabilità¹⁹. Ogni parlante suppone – osserva criticamente Locke – che chi ascolta comprenda la parola che lui sta impiegando proprio nello stesso senso in cui la intende lui. Tuttavia su questo non si può avere alcuna certezza; ma se l'impiego della parola viene accettato dall'altro, allora di regola ci si accontenta. A Locke preme molto mostrare che le specie come tali non esistono. Eppure i parlanti non hanno in nessun modo l'impressione di parlare delle proprie rappresentazioni; piuttosto credono di parlare immediatamente delle cose stesse: «spesso suppongono che le loro parole stiano altresì per la realtà delle cose»²⁰.

Quel che Locke crede sia un autoinganno dei parlanti ha un ruolo costitutivo per il linguaggio. Come quella di Agostino, anche la sua critica linguistica manca l'obiettivo. Locke infatti non vede che la parola, in cui pure è racchiuso il mio sapere, sta sempre per la cosa intesa. Ovviamente noi usiamo le parole in cui si è sedimentato quello che sappiamo delle cose, ma parlando intendiamo le cose stesse e non già le conoscenze limitate che ne abbiamo.

Nelle “sostanze” (le singole cose esistenti autonomamente), l'essenza nominale, la *nominal essence*, cioè il significato linguistico, e l'essenza reale, la *real essence*, cioè la costituzione effettiva, non corrispondono:

16. Ivi, p. 494 (III, 6, 1).

17. Ivi, p. 456 (III, 2, 1).

18. Ivi, p. 457 (III, 2, 2).

19. Cfr. ivi, p. 458 (III, 2, 4).

20. Ivi, p. 458 (III, 2, 5).

Anzitutto, si potrà prendere l'essenza nel senso dell'essere stesso di alcuna cosa, per cui essa è ciò che è. [...] La parola *essenza* ha quasi perso il suo significato primario; e, anziché alla reale costituzione delle cose, è stata quasi interamente applicata alla costituzione artificiale del *genus* e della specie²¹.

Ovunque le parole sono sorte ben prima del costituirsi delle scienze; così abbiamo sempre a che fare anzitutto con le essenze nominali. È compito degli scienziati scoprire le essenze reali delle cose, nella misura in cui ciò è possibile. In tale contesto Locke identifica il significato (l'essenza nominale) con il sapere individuale che il parlante ha dell'oggetto inteso, come abbiamo già visto a proposito della parola "oro" – un esempio che Locke adduce continuamente²². Altrove scrive tuttavia chiaramente che i nomi esprimono soltanto la delimitazione di una specie dall'altra e che le idee astratte, che sono legate alle parole, indicano dove termina una specie – considerata in modo puramente linguistico – e dove comincia la successiva:

La misura e il confine di ciascuna sorta o specie, che costituiscono quella sorta particolare, e la distinguono dalle altre, è quella che chiamiamo la sua essenza, la quale altro non è che quell'idea astratta cui va connesso il nome²³.

A Locke sembra esser sfuggito che queste due ipotesi sul significato non sono riconducibili ad un comune denominatore. Il linguaggio è in effetti un principio classificatorio. La parola, come ha detto Platone, è «uno strumento sceverativo dell'essenza», una delimitazione dell'essere²⁴. Perciò il suo contenuto non può consistere in quel che i parlanti sanno dell'oggetto designato. Ogni considerazione seria del linguaggio deve dar conto di questa sua funzione "diacritica" rispetto alla realtà extralinguistica. È questo che ha inteso Saussure quando ha affermato che nel linguaggio ci sono solo differenze:

nella lingua non vi sono se non differenze. Di più: una differenza suppone in generale dei termini positivi tra i quali essa si stabilisce; ma nella lingua non vi sono che differenze senza termini positivi²⁵.

Dato che i nomi – come dice Locke – significano le "mie" idee, la imposizione dei nomi è in sé libera. Ma Locke non vede che questa libertà è limitata dall'uso delle parole e dalla tradizione comune:

21. Ivi, pp. 469-70 (III, 3, 15).

22. Cfr. ivi, pp. 509 e 505-6 (III, 6, 25 e 19).

23. Ivi, p. 494 (III, 6, 2).

24. Cfr. PAR. 5.4.3.

25. F. de Saussure, *Corso di linguistica generale*, trad. it. di T. De Mauro, Laterza, Roma-Bari 1993, p. 145.

E ogni uomo ha una così inviolabile libertà di far che le parole stiano per le idee che a lui piacciono, che nessuno ha il potere di far sì che altri abbiano nella mente le stesse idee che ha lui, quando pur usino le stesse parole che egli usa. E perciò anche il grande Augusto, che pur aveva in mano quel potere con il quale dominava il mondo, riconobbe che non avrebbe potuto fabbricare una nuova parola latina; il che veniva a dire che non poteva arbitrariamente assegnare l'idea di cui un qualunque suono dovesse essere il segno sulle labbra e nel comune linguaggio dei suoi sudditi²⁶.

12.2

La semantica di Locke

Se si prescinde da alcune implicazioni, che appaiono problematiche nell'ambito della logica e della teoria del linguaggio, le idee di Locke sulle "parole" si rivelano originali e produttive. Nella misura in cui interpreta i significati delle parole come compagini di tratti distintivi, Locke può essere considerato uno dei precursori della semantica strutturale moderna. In un certo modo non fa che proseguire la dottrina dei *modi significandi*; quel che attira infatti la sua attenzione è la triade *oggetto-concetto-parola*. Ma qui finisce ciò che ha in comune con i modisti, perché, a differenza di questi ultimi, Locke nega una diretta corrispondenza tra gli oggetti e i significati e perviene a un'analisi indipendente dei contenuti linguistici (*ideas, conceptions*, di tanto in tanto anche *notions*)²⁷. Fatta eccezione per alcune "particelle", che tratta a parte, Locke distingue tre specie di "nomi" (porta come esempi solo sostantivi e aggettivi, ma le sue spiegazioni possono valere anche per i verbi e gli avverbi):

- a) Nomi per le "idee semplici" (*simple ideas*): sono dati immediatamente attraverso l'esperienza, non sono analizzabili e perciò non sono neppure definibili. Analisi e definizione presuppongono che la "idea" in questione sia composta da elementi semplici. Come esempi per le "idee semplici" Locke menziona tra l'altro: *motion* (movimento); *light, red, yellow* (luce, rosso, giallo)²⁸.
- b) Nomi per i "modi misti" (*mixed modes*): si tratta di combinazioni di idee che scaturiscono dalla mente umana senza che la realtà extralinguistica spinga alla necessità di una denominazione. Questi nomi nascono per soddisfare determinati bisogni di espressione e sono dunque propriamente concetti (*notions*). Possono sorgere attraverso definizioni, senza che la realtà extralinguistica prescriva in modo cogente proprio quella combinazione. Una volta presente il nome, la combinazione di idee, a cui è collegato, appare particolar-

26. Locke, *Saggio sull'intelligenza umana*, cit., pp. 461-2 (III, 2, 8).

27. Ivi, pp. 317-8 (II, 22, 2).

28. Cfr. ivi, p. 474 (III, 4).

mente plausibile; va da sé allora che debba esserci anche l'oggetto inteso. Il nome è nei modi misti una specie di nodo che tiene insieme un determinato complesso di idee²⁹. A mo' di esempio Locke menziona tra l'altro: *adultery* (adulterio), *incest* (incesto), *parricide* (parricidio), *justice* (giustizia), *gratitude* (gratitudine). Nell'ambito dei modi misti spiccano secondo Locke le differenze semantiche tra le diverse lingue e, in effetti, si incontrano sempre parole per le quali non c'è un corrispondente nelle altre lingue³⁰.

c) Nomi per sostanze (*substances*): non si tratta qui di "cose reali", che hanno un *continuum* spazio-temporale nella realtà extralinguistica. Come i nomi per i modi misti, anche queste parole corrispondono alle idee complesse, con la differenza che in questi casi la realtà extralinguistica indica di volta in volta le combinazioni. Come esempi per le "sostanze" Locke si serve dei seguenti: *gold*, *iron*, *man*, *sheep*, *horse*, *lion*, *rose* (oro, ferro, uomo, pecora, cavallo, leone, rosa)³¹.

Nel trattare questi differenti "nomi" Locke vuole affrontare soprattutto tre questioni:

- anzitutto la questione del modo di essere degli oggetti rappresentati dalle "idee";
- quindi la questione del rapporto tra essenza nominale e d'essenza reale;
- infine la definibilità delle diverse specie di idee.

Per quel che riguarda la prima questione, Locke vorrebbe mostrare che i nomi per i modi misti e per le specie e i generi stanno per enti che non esistono realmente. Questo appare evidente nei modi misti: si tratta infatti di combinazioni che non sono certamente casuali (*at random*³²), ma sono state composte seguendo un punto di vista pratico. Perciò è stato spesso anche disatteso il principio dell'analogia: il "parricidio" indica in realtà solo il genitore di genere maschile, l'"incesto" si riferisce invece ai membri femminili della famiglia, della generazione precedente, della propria e di quella successiva. Ciò spiega perché proprio in tale ambito sussistono grandi differenze tra le diverse lingue. Nelle sostanze le delimitazioni sono meno arbitrarie, dato che qui le "idee", cioè i tratti corrispondenti, anche nella realtà devono essere presenti nella stessa combinazione:

Nessuno unirà la voce di una pecora alla forma di un cavallo, né il colore del piombo al peso e alla fissità dell'oro, per farne delle idee complesse di una qualunque sostanza reale³³.

29. Cfr. *ivi*, pp. 489-90 (III, 5, 10).

30. Cfr. *ivi*, pp. 481-2 (III, 5); cfr. PAR. 12.3.

31. Cfr. *ivi*, pp. 494-5 (III, 6).

32. Cfr. *ivi*, pp. 486-7 (III, 5, 7).

33. *Ivi*, p. 512 (III, 6, 28).

Tuttavia anche qui sarebbero possibili le delimitazioni arbitrarie, perché anche nell'ambito delle specie le distinzioni non sono sempre introdotte in modo rigoroso. Una distinzione come quella tra "acqua" e "ghiaccio" non sussiste, ad esempio, per l'oro, dato che, quando si parla, non si distingue tra oro solido e oro liquido. Viceversa un inglese nato in Giamaica che, durante una sua visita sull'isola britannica, si imbattersse per la prima volta nel fenomeno del congelamento dell'acqua, direbbe forse non "ghiaccio", ma acqua indurita (*harden'd water*)³⁴. Una specie non sarebbe dunque altro che un'idea astratta per la quale è presente un nome. Così gli inglesi distinguono tra un orologio che batte le ore, *clock*, ed un orologio nel quale si può soltanto leggere il tempo, *watch*. Là dove questi due nomi diversi non sono dati, non si potrebbe neppure distinguere le due specie corrispondenti³⁵.

Per quel che riguarda il secondo punto, l'essenza nominale e l'essenza reale coincidono soltanto nelle idee semplici: «i nomi delle idee semplici e dei modi significano sempre l'essenza reale oltre che nominale delle loro specie»³⁶. Nei modi misti la questione non riguarda la corrispondenza con l'essenza reale, ma la corrispondenza con i singoli componenti:

Per ben comprendere questo, dobbiamo considerare in che consista questo fare le idee complesse; che non è il fare una qualunque idea nuova, bensì mettere assieme quelle che già la mente possiede³⁷.

I nomi per i "modi misti" indicano quelli che nel linguaggio quotidiano si chiamano "concetti astratti": libertà, giustizia, gratitudine, ecc. Queste parole sono compiute solo nella loro "funzione obiettiva", cioè quando servono a tenere ferme nella memoria le "idee complesse" di chi le ha formate. Le deviazioni, le ambiguità e le oscurità sarebbero subentrate in seguito, nel corso dell'uso e della tradizione³⁸. Nelle "sostanze" non c'è invece una corrispondenza tra l'essenza connessa con il nome, l'essenza nominale e l'essenza reale, cioè la costituzione effettiva di un oggetto. Un individuo appartiene ad una specie sulla base dell'essenza nominale. Il fondamento da cui scaturisce l'essenza nominale non è però l'essenza reale, ma il modo in cui l'oggetto ci appare. L'essenza nominale corrisponde infatti solo ad alcuni tratti presenti nella cosa e non necessariamente quelli essenziali³⁹.

Per quel che riguarda la terza questione, le idee semplici – come si è già detto – non possono essere definite. Perciò i nomi generali per le idee sem-

34. Cfr. *ivi*, pp. 502-3 (III, 6, 12).

35. Cfr. *ivi*, pp. 520-3 (III, 6, 39).

36. *Ivi*, p. 474 (III, 4, 3).

37. *Ivi*, p. 484 (III, 5, 4).

38. Cfr. *ivi*, pp. 535-6 (III, 9, 2).

39. Cfr. *ivi*, pp. 494-5 (III, 6).

plici non sono il risultato di una astrazione, ma rinviano piuttosto alla modalità della percezione: il “rosso” si riferisce alla percezione attraverso gli occhi; la qualità si riferisce alla percezione dei sensi, ecc.⁴⁰.

Mentre i modi misti sono facilmente definibili, i nomi per le sostanze non lo sono, perché mancano a tal fine criteri che siano universalmente validi⁴¹.

12.2.1. CRITICA A LOCKE

Molte delle ipotesi avanzate da Locke sono facilmente confutabili. Così può dubitare dell'esistenza delle specie, perché tacitamente ammette quel che vorrebbe negare. Suggestisce infatti che differenze come quelle tra acqua e ghiaccio, *water* e *ice*, oppure *watch* e *clock*, vengano proiettate dal linguaggio alla realtà. In tal modo però ammette che “dietro il linguaggio” possano esserci specie “reali”, strumenti per la misurazione del tempo o per la combinazione di acqua e ossigeno nella formula H_2O , a prescindere dal loro stato di aggregazione. Quando vuole mostrare che le “specie” sono costrutti linguistici, segretamente pensa che ci siano specie reali, e quando assicura che la realtà dietro il linguaggio è del tutto diversa da quella che il linguaggio riflette, si riferisce giocoforza di nuovo al linguaggio.

E non è neppure vero che l'essenza nominale e l'essenza reale coincidano nelle idee semplici e nei componenti dei modi misti. La motivazione obiettiva interna del colore rosso non è data dalla parola “rosso” così come non è data dalla parola “oro” l'esistenza reale di un metallo nobile. E la conoscenza che abbiamo del triangolo e delle sue proprietà non coincide neppure con il “significato” della parola “triangolo”⁴². Pur proferendo la stessa parola “triangolo”, i diversi parlanti dispongono al proposito di conoscenze diverse.

12.3

I meriti di Locke

Nei suoi sforzi per determinare il ruolo del linguaggio sia nel processo di conoscenza sia nell'istituzione della comunità, Locke giunge a risultati importanti, in parte percorrendo vie traverse dato che non è il linguaggio lo scopo ultimo del suo interesse gnoseologico.

Forse nessuno come Locke ha insistito con tanta convinzione sulle differenze che presentano le parole di lingue diverse, differenze che non si ri-

40. Cfr. PAR 12.3.

41. Locke, *Saggio sull'intelligenza umana*, cit., pp. 495-6 (III, 6, 4).

42. Cfr. *ivi*, pp. 672-3 (IV, 7, 9).

ducono al suono, ma investono anche il significato. Questo vale, secondo Locke, soprattutto per i modi misti. La presenza di combinazioni di idee tenute insieme con un nome spiega «come mai vi siano in ogni lingua molte parole particolari che non possono venir rese con una sola parola in un'altra»⁴³. Nel terzo libro del suo *Saggio* Locke suggerisce che i significati linguistici abbiano un nesso con la cultura: chi dispone di una certa competenza nelle lingue straniere sa quante parole ci siano in una lingua che non hanno un corrispondente (*answer*) in un'altra. Qui emerge 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 specifiche⁴⁴.

Malgrado i lati deboli della sua argomentazione, la sua distinzione fra tre specie di significati si rivela particolarmente originale e non per caso ha dato impulso all'ambito della semantica lessicale. Locke distingue fra

- i significati elementari, cioè le cosiddette “idee semplici”;
- i significati costruiti a scopi pratici, cioè i cosiddetti “modi misti”;
- i significati obiettivi (seppure non universali), i nomi per le “sostanze” riassunte nelle specie dei generi.

Ci si può chiedere se gli esempi che Locke adduce per le “idee semplici” siano effettivamente giusti, se cioè talvolta non sussistano circoli viziosi: qualcosa è semplice perché non può essere definito, e non è definibile perché è semplice. Ma è certo che ci sono lessemi del genere; in tal caso il lessema coincide con un tratto distintivo. Sia il lessema che il tratto non sono analizzabili e vengono attribuiti ad un genere senza percorrere la via dell'astrazione, senza cioè tralasciare i tratti caratteristici, le cosiddette differenze specifiche. Che cosa sarebbe infatti il *colore* rosso senza il tratto “rosso”? Il concetto generale “colore” viene acquisito da un punto di vista esterno, perché non comprende – come ad esempio “albero” rispetto a “betulla”, “faggio”, “abete” – ciò che è comune a tutte le specie, bensì intende una determinata categoria della percezione. Lo stesso può dirsi per parole come “freddo” o “caldo”. La variabile “temperatura”, i cui valori non sono che i significati contenuti in queste parole, non è un “concetto superiore” e non viene derivato dal contenuto dei lessemi, bensì dalla loro gradazione.

Con i suoi modi misti Locke ha identificato quei significati che sono obiettivamente e necessariamente identificabili e pertanto sono analizzabili e definibili in modo univoco. È il caso, ad esempio, dei nomi di parentela. Parole come “padre” o “fratello” possono contenere soggettivamente

43. Ivi, p. 320 (II, 22, 6).

44. Ivi, p. 487 (III, 5, 8).

più delle relazioni che vengono univocamente designate da essi (cfr. gli aggettivi corrispondenti “paterno” e “fraterno”), ma oggettivamente non contengono tali caratteristiche. Non c’è una classe di caratteristiche oggettivamente date che costituiscano il concetto di “fratello”.

Quelli che per Locke sono i “nomi di sostanze” hanno un significato che risulta da una scelta di tratti distintivi. Di qui la discrepanza fra il numero dei tratti compresi nei significati dei nomi di sostanza ed il numero dei tratti degli oggetti designati. Particolarmente difficile risulta perciò una separazione fra i tratti semantici, che sono puramente linguistici, e le caratteristiche degli oggetti reali che crediamo di conoscere. Rispetto a significati come “uomo”, “cavallo”, “oro” occorre chiedersi quali siano qui i tratti essenziali che determinano l’essere-uomo, l’essere-cavallo, l’essere-oro.

Infine Locke osserva che gli uomini considerano specie ciò per la cui designazione dispongono di una parola; se mancasse la parola “ghiaccio”, allora l’acqua ghiacciata non verrebbe considerata come una specie della “sostanza”, bensì solo come una modalità dell’acqua. L’articolazione linguistica del mondo condiziona dunque l’articolazione del “mondo in sé”. Questa idea comparirà in seguito in forme diverse e spesso, come in Locke, nella forma di un circolo vizioso: chi vuole mostrare che il linguaggio “nasconde” il mondo che sta dietro non dovrebbe, per far ciò, richiamarsi ad esempi linguistici.

12.4

Il sistema delle scienze secondo Locke

Nell’ultimo capitolo del quarto libro del suo *Saggio* Locke distingue tre ambiti di ciò che è dato obiettivamente e quali possono essere considerati gli oggetti di tre discipline filosofico-scientifiche. Il linguaggio è una parte essenziale del terzo ambito:

- l’ambito delle “cose” a cui corrisponde la *physiké*, la “filosofia della natura”;
- l’ambito della condotta umana a cui corrisponde la *praktiké* (l’etica è solo una parte);
- l’ambito della conoscenza umana e della comunicazione a cui corrisponde la *semeiotiké*, la “scienza dei segni” (*doctrine of signs*). La logica è solo una parte di questo terzo ambito⁴⁵.

45. Cfr. *ivi*, pp. 820-1 (IV, 21). Cfr. E. Coseriu, *L’arbitraire du signe. Zur Spätgeschichte eines aristotelischen Begriffs*, in “Archiv für das Studium der neueren Sprachen und Literaturen”, 204, 1967, pp. 81-112, p. 95.

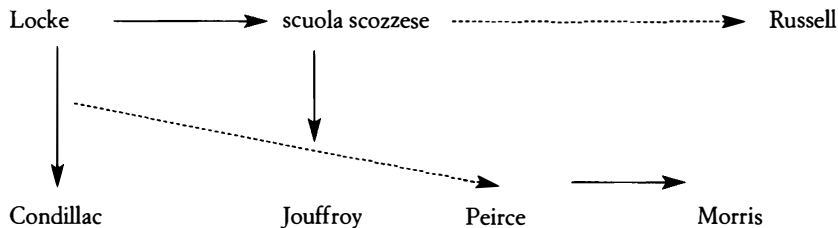
12.5

L'importanza di Locke per lo sviluppo della filosofia del linguaggio

Nel 1700 Pierre Coste pubblicò la sua traduzione del *Saggio sull'intelligenza umana* in francese. Così le idee di Locke trovarono diffusione in Francia e in tutta l'Europa; nel mondo erudito del tempo non si leggeva quasi l'inglese. Anche Leibniz usò la traduzione francese di Coste; ma è possibile che conoscesse già la sintesi che Jean Le Clerc aveva pubblicato nel 1688 nella *Bibliothèque universelle*. Il filosofo francese Étienne Bonnot de Condillac (1714-1780) afferma nel suo *Saggio sull'origine delle conoscenze umane* del 1746 che Locke è stato il primo ad aver scritto sulle parole «da vero filosofo»⁴⁶. In Gran Bretagna le idee di Locke vengono menzionate nella *Dissertation on the Origin of Languages* di Adam Smith, che abbiamo già ricordato, e poi più tardi vengono riprese e sviluppate dai rappresentanti della cosiddetta "Scuola scozzese", soprattutto da Dugald Stewart. Questo indirizzo troverà poi un prosieguo con Bertrand Russell. Il saggio di Locke fu in Inghilterra uno libro di successo (per quanto possa esserlo un saggio di filosofia) e fu continuamente ristampato fino al 1830.

In Francia fu soprattutto Théodore Jouffroy a essere influenzato da Locke attraverso la Scuola scozzese. Ha rielaborato in modo originale le idee di Locke il filosofo americano Charles Sanders Peirce (1839-1914). Charles W. Morris (1901-1979) le ha a sua volta riprese da Peirce rendendole produttive, seppure in una riduzione behavioristica, per un nuovo ramo della moderna linguistica, la cosiddetta linguistica pragmatica.

Nello schema seguente vengono indicati gli influssi indiretti e quelli diretti:



46. Cfr. Coseriu, *L'arbitraire du signe*, cit., p. 95.

12.6 Indicazioni bibliografiche

Nella prefazione all'edizione inglese curata da P. H. Nidditch (1960-1975) è contenuta una bibliografia sommaria. La guida di E. J. Lowes al *Saggio* di Locke è un aiuto alla lettura del testo originale, sebbene alcuni temi vengano presentati in modo unilaterale dal punto di vista della filosofia del linguaggio anglosassone. Si concentra esclusivamente sulla filosofia del linguaggio di Locke la breve esposizione di Brandt e Klemme (1996).

Gottfried Wilhelm Leibniz

In questo capitolo non prenderemo in considerazione il contributo complessivo che Leibniz ha offerto alla ricerca linguistica ed esamineremo i brevi scritti che ha dedicato all'indagine del linguaggio, alla tutela della lingua e alla teoria del segno solo nella misura in cui giocano un ruolo nella sua riflessione che ha trovato spazio nei *Nuovi saggi sull'intelletto umano*¹. Ci concentreremo dunque solo sulla risposta di Leibniz al saggio di Locke. Prima, però, sarà necessario dire lo stretto necessario sulla vita e sull'opera dell'ultimo grande dotto che, ancora radicato nell'età barocca, avviò in Germania l'Illuminismo.

Leibniz nacque a Lipsia nel 1646. La grafia del cognome oscilla: gli appartenenti al ramo nobile della sua famiglia si firmavano Leubnitz oppure Leibnütz, mentre, a partire dal 1661, il filosofo usò regolarmente la forma che ci è familiare. Dopo aver studiato a Lipsia, a Jena e quindi a Altsdorf, in Franconia, gli si aprì la possibilità della carriera universitaria. Ma Leibniz rifiutò e, dopo un breve soggiorno a Francoforte, accettò un posto come giurista presso l'arcivescovato di Magonza. Sebbene durante la sua vita sia rimasto fedele alla confessione protestante, non ebbe perplessità a curare gli interessi della Chiesa cattolica. Da Magonza si spostò poi per un incarico politico a Parigi. Altri viaggi lo portarono in Inghilterra e in Olanda, dove ebbe occasione di entrare in contatto con Spinoza. Nel 1667 fu chiamato come consigliere di corte e bibliotecario a Hannover dove, malgrado le numerose interruzioni, visse per i restanti quarant'anni della sua vita. A partire dal 1685 ebbe l'incarico, alla corte di Hannover, di scrivere la storia della famiglia dei

1. Del suo progetto di una lingua universale si è già parlato nel CAP. II. Molti autori si sono già occupati dell'indagine e della riflessione linguistica di Leibniz; tra questi S. von der Schulenburg, *Leibniz als Sprachforscher*, Klostermann, Frankfurt am Main 1973; M. Dascal, *La sémiologie de Leibniz*, Aubier-Montaigne, Paris 1978; K. Dutz, *Zeichentheorie und Sprachwissenschaft bei G. W. Leibniz*, Institut für Allgemeine Sprachwissenschaft der Westfälischen Wilhelms-Universität, Münster 1983; H. Poser, *Gottfried Wilhelm Leibniz*, in T. Borsche (a cura di), *Klassiker der Sprachphilosophie. Von Platon bis Noam Chomsky*, Beck, München 1996, pp. 147-60, pp. 156-7.

Welfen (Guelfi) che però, sebbene avesse intrapreso numerosi viaggi a questo scopo, non gli riuscì mai di concludere. Grazie alle sue buone relazioni con Sofia Carlotta, figlia dei principi di Hannover, gli fu possibile operare presso la corte del Brandeburgo a Berlino. Nel 1700 i suoi ostinati sforzi per istituire una Accademia delle scienze – la prima in uno Stato tedesco – furono coronati da un successo, per quanto precario: già da lungo tempo membro della Royal Society e da poco eletto membro dell'*Académie des Sciences* di Parigi, fu nominato primo presidente della *Sozietät der Wissenschaften* (Società delle scienze) di Berlino. Questa istituzione doveva tuttavia acquisire importanza effettiva solo molto più tardi, sotto Federico il Grande.

Leibniz, suscitando le ire dei suoi signori, viaggiava continuamente tra Hannover e Berlino. Negli ultimi anni della sua vita soggiornò per un certo periodo a Vienna, dove assunse anche diverse funzioni alla corte imperiale. Morì a Hannover nel 1716, dopo una breve malattia.

Dei suoi innumerevoli scritti ben poco fu pubblicato quando era in vita. Dopo la sua morte tutto il suo *Nachlaß* fu sequestrato per ragioni politiche e perciò si è conservato intatto. Fino ad oggi, tuttavia, non esiste ancora una edizione completa. La fama di Leibniz si basava soprattutto sulla sua dotta corrispondenza la cui estensione è per noi inimmaginabile: sembra che si siano conservate 20.000 lettere scritte da lui o indirizzate a lui. Come Descartes, Pascal o Locke prima di lui, Leibniz fornì contributi alla maggior parte delle discipline scientifiche del suo tempo. Famosa è la sua disputa con Newton per contendersi la scoperta del calcolo infinitesimale, disputa che si concluse a favore di Newton. Fedele al motto *theoria cum praxi*, Leibniz cercava continuamente di trovare applicazioni tecniche delle sue idee teoriche. Ma il suo tentativo di costruire con ruote a pale una miniera nello Hartz naufragò, così come fallirono i suoi progetti per costruire una calcolatrice.

Al pubblico più vasto Leibniz è noto soprattutto come autore della dottrina dell'“armonia prestabilita” nella quale le “monadi senza finestra” giocano un ruolo che anche per i filosofi di professione non è facilmente spiegabile. Per delineare il confronto di Leibniz con Locke non è assolutamente necessario trattare la *Monadologia*. E lo stesso può dirsi anche per l'altrettanto famosa *Teodicea* che fu pubblicata ad Amsterdam nel 1716. Nel suo romanzo *Candide* Voltaire ha brillantemente schernito l'idea del cosiddetto “migliore dei mondi possibili” che Leibniz aveva sviluppato nella *Teodicea*. Ma Voltaire non comprese che questa idea non era scaturita da un ottimismo religioso ingenuo, ma era stata derivata rigorosamente da una necessità concettuale; se lo avesse fatto, avrebbe forse rovinato l'effetto finale della sua opera.

Leibniz ha redatto i suoi scritti più significativi in latino o in francese. Malgrado ciò si è battuto energicamente per far sì che il tedesco si affermasse come lingua della scienza, come mostrano anche i suoi *Unvorgreiffliche[n] Gedanken, betreffend die Ausübung und Verbesserung der Deutschen*

*Sprache*². L'influsso esercitato da Leibniz nel corso dell'Ottocento fu fortemente pregiudicato dalla volgarizzazione della sua filosofia ad opera del suo allievo Christian Wolff. Già Lessing in uno dei suoi scritti postumi aveva osservato:

e poiché Wolff, talvolta travisandole un po', ha raccolto alcune idee leibniziane in un sistema che certamente non sarebbe stato il sistema di Leibniz, il maestro è condannato a pene eterne a causa del discepolo³.

13.1

Il confronto di Leibniz con Locke

Già nell'ultimo decennio del Seicento Leibniz si era occupato intensamente del *Saggio* di Locke. Tuttavia non gli riuscì di entrare in contatto epistolare con il filosofo inglese. Così il confronto diretto, che non aveva avuto luogo, dette origine ai *Nuovi saggi sull'intendimento umano*, scritti tra il 1703 e il 1705. I *Nuovi saggi* hanno la forma di un dialogo platonico: Teofilo sostiene le idee di Leibniz, Filalete quelle di Locke. A quest'ultimo Leibniz attribuisce un ruolo ingrato: è condannato infatti a riferire il testo del *Saggio* di Locke nella traduzione di Pierre Coste, lievemente modificata. Dopo la morte di Locke, avvenuta nel 1704, Leibniz non volle più pubblicare il suo testo, perché la sua controparte non poteva più opporre resistenza. I *Nuovi saggi* uscirono per la prima volta solo nel 1765 nella edizione dell'opera di Leibniz curata da Rudolph Erich Raspe⁴.

I *Nuovi saggi* seguono esattamente lo schema del saggio di Locke; alcuni paragrafi sono stati tuttavia tralasciati. Nel secondo libro viene sviluppato il confronto tra l'empirismo e il razionalismo, ai quei tempi molto importante. Locke, che non era l'empirista radicale quale è stato talvolta descritto in seguito, assicura qui che la mente riceverebbe «tutti questi materiali dalla ragione, dalla conoscenza [...] e dall'esperienza»⁵. A ciò Teofilo-Leibniz obietta: *Nil est in intellectu, quod non fuerit in sensu, excipe: nisi ipse intellectus* («Nulla è nell'intelletto che non sia stato nei sensi, ad eccezione dell'intelletto stesso»)⁶.

2. Scritti nel 1697, ma pubblicati nel 1717.

3. G. E. Lessing, *Su un compito attuale*, in Id., *La religione dell'umanità*, trad. it. di N. Merker, Laterza, Roma-Bari 1991, pp. 55-62, p. 61.

4. *Œuvres philosophiques latines et françaises de feu Mr. De Leibniz*, Jean Schreuder, Amsterdam-Göttingen 1765.

5. J. Locke, *Saggio sull'intelligenza umana*, 2 voll., trad. it. di C. Pellizzi, riv. da C. Farina, Laterza, Roma-Bari 1988, vol. I, p. 95 (II, 1, 2).

6. G. W. Leibniz, *Nuovi saggi sull'intelletto umano*, in Id., *Scritti filosofici*, 3 voll., a cura di M. Mugnai e E. Pasini, UTET, Torino 2000, vol. II, p. 86 (II, 1, 2).

Al terzo libro del *Saggio* corrisponde il terzo libro dei *Nuovi saggi*, che ha un titolo ben più breve del modello a cui si richiama, e cioè semplicemente *Des mots* (*Sulle parole*). Leibniz è linguista molto più di Locke. Conosce molto di più le diverse lingue, la loro storia, la loro parentela e anche i principi dell'indagine etimologica. Così nei *Nuovi saggi* si incontrano digressioni linguistiche molto ampie, che non trovano un corrispettivo nel *Saggio* di Locke⁷.

Leibniz possiede la grande capacità di interpretare in modo puramente linguistico i fatti linguistici. Un esempio è la sua interpretazione della congiunzione inglese *but*, "ma", per la quale Locke aveva ipotizzato, a seconda del contesto sintattico, diversi significati⁸. Leibniz formula in questa occasione un principio che fino a oggi non ha perso nulla del suo valore metodico: prima di decidere se per una forma linguistica si possa supporre un significato unitario, occorre esaminare se sia possibile trovare una parafrasi che possa sostituire la forma in questione in tutti i contesti possibili. Ed è proprio quello che Leibniz fa nel caso degli esempi presentati da Locke:

«Ma per non dir altro»;

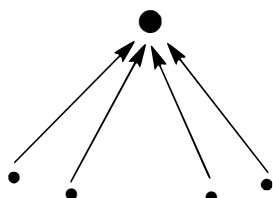
«Non ho visto che due piante»;

«Voi pregate, ma non pregate perché Dio vi porti alla vera religione»;

«Tutti gli animali sono dotati di senso, ma un cane è un animale».

In tutti questi casi *but* potrebbe essere sostituito da *et non pas davantage*, «e non più». Ma Teofilo rovescia sul suo interlocutore tutto il suo sapere: la particella tedesca *allein* potrebbe sostituire *but* in tutti i casi; il francese *mais* potrebbe sostituirla solo nel secondo caso. L'etimologia *magis* per *mais* è fra l'altro corretta.

Leibniz applica qui implicitamente un principio che non viene ancora riconosciuto da molti linguisti moderni. Potremmo formularlo oggi nel modo seguente: alla base dei differenti significati del discorso, che sono dunque condizionati dal contesto, vi è un significato unitario nella lingua. Compito della linguistica è risalire a questo significato unitario della lingua, della *langue*.



significato unitario della lingua

i diversi tipi di significato del discorso

7. Cfr. *ivi*, pp. 252-3 (III, 2, 1).

8. Cfr. Locke, *Saggio sull'intelligenza umana*, cit., p. 531 (III, 7, 5).

Chi capovolge questo compito, e nei significati del discorso vuole vedere i significati basilari, finisce per non riconoscere la funzione del linguaggio e perviene ad un numero tale di “significati profondi” che è quasi impossibile avere una visione d’insieme⁹.

13.2

Linguaggio, conoscenza, “realtà”
e scienza in Locke e Leibniz

La discussione tra Filalete-Locke e Teofilo-Leibniz tocca le questioni più diverse, non da ultimo anche per le numerose digressioni di quest’ultimo. Qui verranno considerati quattro complessi tematici.

13.2.1. ASTRAZIONE E LINGUAGGIO

Come abbiamo visto nel capitolo precedente, Locke ipotizza che i significati linguistici si siano sviluppati procedendo dall’individuale verso l’universale. Leibniz si oppone a questa ipotesi con decisione sostenendo che i significati generali non potrebbero subentrare solo in uno stadio ulteriore dello sviluppo linguistico perché, senza di essi, il parlare sarebbe impossibile. Lo sviluppo storico non segue inoltre la direzione dal nome proprio verso l’appellativo, ma quello opposto: *Brutus* significava originariamente “lo stupido”; *Caesar* significava “estratto con un’incisione dal ventre della madre”¹⁰; il Brennero, tra l’Italia e la Germania, era originariamente *Brennus*, cioè “ciò che è in alto”, ecc.¹¹. Contro la tendenza dominante nella filosofia del linguaggio inglese Harris sosterrà nel suo libro *Hermes or a Philosophical Inquiry Concerning Universal Grammar* una tesi analoga: le parole sono anzitutto simboli delle idee generali e solo secondariamente delle idee individuali¹².

Leibniz accetta l’astrazione dalle specie ai generi, ma non dagli individui alle specie. Non è possibile infatti acquisire una conoscenza completa dell’individuo: *individuum est ineffabile*. I suoi tratti sono di numero infinito e perciò un concetto individuale non può né essere conosciuto immediatamente né tanto meno essere comunicato. Il processo spirituale procede in

9. Cfr. l’analisi di “con” nel PAR. 6.3.8.2.

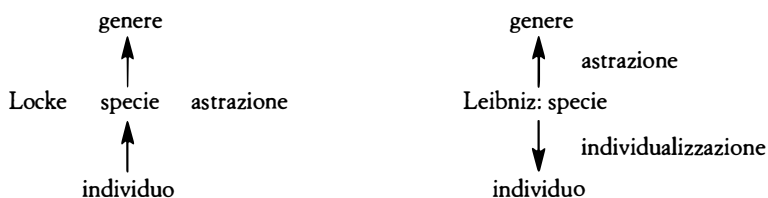
10. Leibniz, *Nuovi saggi sull’intelletto umano*, cit., p. 264 (III, 3, 5).

11. *Ibid.*

12. Cfr. J. Harris, *Hermes, ovvero indagine filosofica sul linguaggio e sulla grammatica universale*, trad. it. di V. Verri, Milella, Lecce 1991, p. 199. Cfr. PAR. 15.3.

questa sfera nella direzione opposta: dall'universale si giunge all'individuale attraverso l'individualizzazione, sulla base del *principium individuationis*¹³.

Leibniz dovette ipotizzare una intuizione immediata della specie legando a questa il linguaggio. Prendendo le mosse dal piano intermedio delle specie si può giungere o ai generi (che sono specie di specie) oppure, attraverso l'individualizzazione, agli individui. Le due ipotesi di Locke e di Leibniz possono essere delineate schematicamente così:



13.2.2. "ESSENZA" E DEFINIZIONE

Essenza (*essence*) e definizione sono strettamente connesse; in ciò Leibniz concorda con Locke. Tuttavia, non è possibile identificare l'essenza semplicemente con i tratti acquisiti attraverso l'esperienza o arbitrariamente assunti. La distinzione tra definizione nominale e definizione reale è giustificata; non è invece giustificata quella tra "essenza nominale" ed "essenza reale". Una definizione è nominale quando non include la possibilità dell'entità definita, perché in questo caso richiederebbe l'esperienza *a posteriori* per stabilire se effettivamente concerne qualcosa di reale. Una definizione è "reale" quando implica questa possibilità, e cioè indipendentemente da ogni esperienza precedente o successiva, anzi indipendentemente da ogni esperienza in generale. Nessuno è libero di combinare le idee a piacimento; queste combinazioni dovrebbero essere giustificate attraverso la ragione oppure attraverso le cose effettivamente esperite, perché ciò che si rivela reale nell'esperienza è naturalmente anche possibile¹⁴.

La distinzione tra definizione nominale e definizione reale riguarda le "sostanze"; ma piuttosto che parlare di "definizione reale", si dovrebbe parlare di "definizione causale". La definizione nominale comprende solo le caratteristiche immediatamente esperite; nel caso dell'oro dunque il colore, l'elevato peso specifico, la plasmabilità, ecc. La definizione causale indica invece i motivi per le caratteristiche esperibili, motivi che possono essere appurati attraverso la ricerca scientifica. Con ciò la definizione nomi-

13. Cfr. Leibniz, *Nuovi saggi sull'intelletto umano*, cit., pp. 264-5 (III, 3, 6).

14. Cfr. ivi, p. 269 (III, 3, 15).

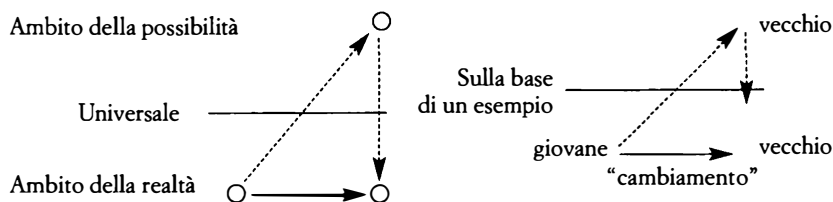
nale si rivela alla fin fine reale, non già *a priori*, ma *a posteriori*, quando è giustificata dalla motivazione offerta dalla definizione causale¹⁵.

Nelle “idee semplici”, se è impossibile una definizione nominale, sono però possibili le definizioni reali, e proprio nel senso inteso da Locke. Ci si potrebbe infatti chiedere quali siano le cause delle impressioni sensoriali come “caldo”, “freddo”, “giallo” oppure “verde”, che noi non possiamo ulteriormente analizzare. Così ad esempio “verde” può essere definito senz’altro “reale”, o meglio “causale”, vale a dire “composto di blu e di giallo ben mescolati”¹⁶.

Inoltre non tutte le idee considerate semplici da Locke sono realmente tali. Il concetto di “movimento”, ad esempio, è complesso e perciò è anche definibile. Quando aveva discusso le sue idee semplici Locke si era preso gioco della definizione aristotelica del concetto di “movimento” e si era servito qui della versione latina tratta dal commento di Tommaso d’Aquino alla *Fisica*: *Actus entis in potentia quatenus in potentia*:

Quale espressione di gergo più raffinata di quella contenuta nella seguente definizione avrebbe potuto inventare mai l’ingegno umano? «L’atto di essere in potenza, in quanto in potenza»¹⁷.

Ma secondo Teofilo-Leibniz questa derisione è del tutto ingiustificata. La parola greca *kinesis*, definita qui da Aristotele, non significa *mouvement*, “movimento”, ma *changement*, “cambiamento”. Quel che noi intendiamo con “movimento” viene indicato da Aristotele con *phorá*, latino *latio*, ed è una delle sottospecie della specie della *kinesis*, del cambiamento. La definizione di “movimento” sarebbe dunque “cambiamento di luogo”. La definizione aristotelica del cambiamento deve necessariamente ricorrere ad un *definiens* molto più astratto e questa definizione è: «l’attualizzazione dell’ente in potenza (*actus entis in potentia*), in quanto è in potenza, è *kinesis*»¹⁸. Il cambiamento è così il dispiegarsi dell’ente nell’ambito della possibilità dell’essere:



15. Cfr. ivi, pp. 270-1 (III, 3, 18).

16. Ivi, p. 272 (III, 4, 4-7).

17. Locke, *Saggio sull'intelligenza umana*, cit., p. 476 (III, 4, 8).

18. Aristotele, *Fisica*, 201a 11.

L'essenza delle cose viene sempre esperita come possibilità, indipendentemente dal fatto che abbia avuto luogo una esperienza concreta. Così "paricidio" è uno degli omicidi possibili seppure non fosse mai stato perpetrato da nessuno. Le "idee" sono già sempre date indipendentemente dal fatto che ne disponiamo, cioè sono eterne¹⁹. In termini moderni si direbbe che l'essere dell'ente è questo ente e la sua possibilità infinita, ovvero che l'essere è proprio questa possibilità. Così ad esempio l'essere-albero contiene gli alberi come enti e la loro possibilità. In questo senso vanno peraltro interpretate le idee di Platone che come forme dell'essere non possono coincidere con gli enti corrispondenti. Il matematico e filosofo inglese Alfred North Whitehead (1861-1947), che con Bertrand Russell è l'autore dei *Principia mathematica*, parla a questo proposito di *eternal objects*, di "oggetti eterni", che possono realizzarsi in infiniti esemplari e sono «potenzialità pure della determinazione specifica del fatto, o forme di definitezza»²⁰. Il linguista danese Viggo Brøndal (1887-1942) ha commesso un grave errore quando ha posto le specie considerate «dal punto di vista dell'eternità» («au point de vue de l'éternité») sullo stesso piano dei nomi propri²¹.

Per Locke "possibilità" è sempre "possibilità dell'attualizzazione di qualcosa di già pensato" – quando, nella discussione sui modi misti, dice che in quest'ambito le idee possono essere presenti prima delle cose; ad esempio l'idea di resurrezione:

E penso che nessuno possa negare che la resurrezione fu una specie dei modi misti della mente prima di essere realmente esistita²².

Qui Locke pensa all'idea attuale e all'esistenza attuale come possibilità della sua attualizzazione. Le cose stanno diversamente per le possibilità, nel senso inteso da Leibniz, che esistono prima e dopo le idee attuali e prima e dopo ogni esperienza. Ciò vale anche per le idee di sostanza, nelle quali l'essenza, proprio come negli altri casi, è possibilità. L'esistenza reale delle essenze non necessarie appartiene al regno dei fatti attuali o storici. La conoscenza delle possibilità e delle necessità è per Leibniz qualcosa d'altro, indipendente dall'esistenza reale: «poiché *necessario* è ciò il cui opposto non è *possibile*»²³.

19. Cfr. Leibniz, *Nuovi saggi sull'intelletto umano*, cit., p. 280 (III, 5, 17).

20. A. N. Whitehead, *Il processo e la realtà*, trad. it. di N. Bosco, Bompiani, Milano 1965, p. 75.

21. V. Brøndal, *Les parties du discours. Parties Orationis. Etudes sur les catégories du langage*, Einar Munksgaard, København 1928, p. 10.

22. Locke, *Saggio sull'intelligenza umana*, cit., p. 485 (III, 5, 5).

23. Leibniz, *Nuovi saggi sull'intelletto umano*, cit., p. 277 (III, 5, 2).

Leibniz considererebbe dunque anche l'intuizione di oggetti matematici non come una "invenzione", bensì come la "scoperta" di una entità già data nell'ambito del possibile e del necessario. Il triangolo e il cerchio esistono di conseguenza con le loro caratteristiche necessarie già prima di essere colti attualmente, dove colti vuol dire per Leibniz esperiti come sostanze, come singoli oggetti reali.

13.2.3. LE SPECIE E I LORO NOMI

Locke ha accertato, come abbiamo visto, che in alcune lingue vi sono parole per specie che in altre lingue mancano²⁴. Secondo Teofilo-Leibniz si tratta di una osservazione giusta in riferimento alle parole, non però in riferimento alle specie e alle idee. Perché le specie sono date indipendentemente dal fatto che siano provviste di un nome. Sarebbe perciò irrilevante per la considerazione razionale che i diversi popoli abbiano denominato qualcosa di possibile e di necessario.

In tale contesto Leibniz delinea l'idea di una grammatica universale nella quale ciò che è necessario razionalmente, l'essenza, dovrebbe essere confrontato con ciò che è realizzato storicamente, l'esistenza:

pertanto, chi scrivesse una grammatica universale farebbe bene a passare dall'essenza delle lingue alla loro esistenza, e a confrontare le grammatiche di più lingue²⁵.

13.2.4. LINGUAGGIO E SCIENZA

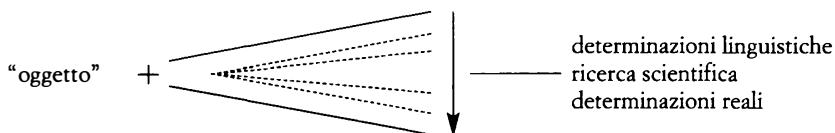
Per Locke l'essenza nominale, il contenuto della parola, che designa una specie, è determinante per delimitare la specie. L'essenza reale non influisce invece sulla costituzione delle specie (linguistiche). L'essenza reale del metallo nobile "oro", che gli scienziati dovranno indagare, non ha alcun influsso sul significato della parola "oro"²⁶.

Leibniz accetta la distinzione tra essenza nominale ed essenza reale soltanto nell'impostazione: le parole forniscono in effetti una prima spontanea classificazione del reale; questo tuttavia non vuol dire che non si debba andare oltre in direzione delle "specie reali". È compito della filosofia e della scienza mostrare la differenza tra la determinazione linguistica e quella reale cercando, per quanto è possibile, di superarla:

24. Locke, *Saggio sull'intelligenza umana*, cit., p. 487 (III, 5, 8). Cfr. PAR. 12.3.

25. Leibniz, *Nuovi saggi sull'intelletto umano*, cit., pp. 277-8 (III, 5, 8).

26. Cfr. Locke, *Saggio sull'intelligenza umana*, cit., p. 527 (III, 6, 50).



Per quel che riguarda l'esistenza delle specie (e perciò anche il loro numero), Leibniz distingue tra esistenza logica, linguistica e fisica, per le quali sono decisive le differenze logiche, linguistiche e fisiche. Dal punto di vista logico è sufficiente ogni tratto distintivo concepibile per far sì che sorga una nuova specie; dal punto di vista fisico devono essere invece considerate caratteristiche reali che ineriscano all'essenza degli oggetti. Le specie linguistiche stanno fra questi due ambiti. Nella misura in cui sono legate alle comunità storiche, rappresentano una scelta storica dei tratti logicamente possibili e fisicamente già dati. Leibniz parla di "differenze specifiche civili", che sono costitutive per delimitare le "specie nominali", le specie linguisticamente determinate. Queste specie nominali non possono essere confuse con le definizioni nominali. Le specie nominali sorgono attraverso l'uso linguistico all'interno di una determinata comunità storico-culturale o addirittura attraverso un accordo esplicito. Ad esempio il concetto di "pubertà" fu stabilito esplicitamente nel diritto romano; la pubertà ha inizio a conclusione del quattordicesimo anno di vita²⁷.

Per chiarire la distinzione tra le differenze specifiche di ordine logico, fisico e storico-culturale (cioè linguistico), introdurremo due esempi che non sono però presenti in questa forma in Leibniz:

"acqua"

logica: tutte le specie di acqua a seconda del colore, della temperatura, ecc.; ad esempio: l'"acqua corrente fredda" potrebbe avere un suo nome.

linguistica: le specie distinte in una determinata comunità: acqua, ghiaccio, neve, ecc.

fisica: H_2O .

"Cavallo"

logica: tutte le specie concepibili per colore, struttura corporea, andatura, ecc.; ad esempio gli "ambiatori" potrebbero avere un loro nome come in effetti accade in italiano.

linguistica: le specie delimitate secondo la consuetudine, come baio, morllo, bianco, destriero.

fisica: *equus caballus*.

27. Cfr. *ivi*, pp. 520-1 (III, 6, 39).

13.3

Il contributo di Leibniz alla filosofia del linguaggio. Uno sguardo d'insieme

Occorrerà ora riassumere in breve i risultati raggiunti da Leibniz nella filosofia del linguaggio che hanno esercitato un influsso decisivo sullo sviluppo ulteriore della disciplina. Questi risultati sono:

– La tesi secondo la quale l'universale nel linguaggio è primario. L'approccio linguistico al mondo è sin dall'inizio classificatorio; i concetti individuali non sono primari. Questa tesi, come si è già accennato, verrà ripresa e sviluppata fra gli altri da Harris, Hegel, Rosmini, Rudolph Hermann Lotze (1817-1881) e infine da Antonino Pagliaro.

– La concessione delle specie come “possibilità”. Il linguaggio non è un inventario di denominazioni per oggetti delimitati una volta per tutte. Ci sono infatti specie che non hanno un nome, ma lo possono ricevere. Il linguaggio non coglie l'“essere delle cose”, ma l'“essere come possibilità”. Qui tuttavia Leibniz finisce per contraddirsi: la “caratteristica universale” sarebbe sensata se almeno le componenti elementari del significato, le idee semplici, fossero date universalmente. Che non è così lo testimonia già i nomi dei colori che vengono diversamente delimitati nelle diverse lingue.

– Il riconoscimento che le “specie nominali” o linguistiche sono condizionate storicamente e socialmente, ossia che il vocabolario è il risultato di una articolazione del mondo che ogni lingua realizza a suo modo. Fra i tratti logicamente possibili ogni lingua fa una scelta che è una scelta storica e contingente.

– La tesi del carattere primario delle delimitazioni linguistiche rispetto a quelle stabilite dalla scienza. Qui Leibniz segue l'idea fondamentale di Locke, senza tuttavia restare fermo al suo “disfattismo”. Questa tesi verrà più tardi seguita anche da Hegel, Lotze, Cassirer, Croce e Heidegger.

13.4

Indicazioni bibliografiche

Per questo capitolo è stata utilizzata l'edizione dei *Nouveaux essais* curata da Jacques Brunschwig (1965-66) che, a parte alcune correzioni e modernizzazioni dell'ortografia, fornisce il testo dell'edizione di Gerhardt, edizione che è stata usata per il CAP. 11. Leibniz tuttavia non dette l'*imprimatur* in questa forma; aveva infatti l'intenzione di far rivedere il testo stilisticamente da alcuni amici di provenienza ugonotta.

La letteratura più importante su Leibniz, per quel che riguarda il progetto di una lingua universale, è stata già indicata nel CAP. II. I contributi di Leibniz a questo progetto sono stati prima accolti con entusiasmo e quindi fatti oggetto di critica veemente, per via delle supposte lacune, nella prima fase della linguistica formale e computazionale. Alcuni titoli importanti riguardanti i risultati conseguiti da Leibniz nell'ambito della linguistica sono già stati menzionati nelle note; le indicazioni complete si trovano nella *Bibliografia*. Per quel che riguarda invece il tema di questo capitolo, cioè il confronto di Leibniz con Locke, vanno ricordati i lavori di Aarsleff, Gensini, Heinekamp e Poser.

Continuità e discontinuità nella storia della filosofia del linguaggio

Siamo giunti con Leibniz ad una tappa del nostro percorso in cui sembra opportuno fare un primo bilancio. Anche se non è stata esplicitata *expressis verbis*, alla base dei capitoli precedenti vi è la supposizione che si possa indicare una continuità nello sviluppo della filosofia del linguaggio. Dobbiamo ora chiederci se questa ipotesi trovi fondamento nella parte di storia finora trattata e se possa avere validità anche per gli autori che dovremo ancora esaminare.

14.1

Continuità, diramazioni e “sentieri interrotti”

La nostra esposizione della filosofia del linguaggio, dall'antichità a Leibniz, è stata improntata all'ipotesi secondo cui sussisterebbe una continuità nella filosofia del linguaggio, una linea di sviluppo che – prescindendo ovviamente dalla filosofia del linguaggio indiana – da Eraclito attraverso Platone, Aristotele e gli stoici giunga fino a Tommaso d'Aquino. Alcune diramazioni conducono a sentieri secondari a volte significativi, come la teoria del segno di Agostino, la più importante dell'antichità, a volte invece meno significativi, come quelli percorsi da Boezio.

Ma in che cosa consiste questa continuità? A ben guardare si può provare a delinearla solo *ex negativo*: nell'intera filosofia del linguaggio dell'antichità il linguaggio non viene tematizzato come tale, ma viene preso in considerazione solo in riferimento ad altro. Così, ad esempio, indicativa è la confessione di Locke quando dice che solo in seguito, nelle sue indagini di teoria della conoscenza, si rese conto della necessità di considerare il linguaggio¹.

Per altro verso la continuità consiste nel fatto che un filosofo riprende le questioni lasciate aperte da chi lo ha preceduto e cerca di rispondere lasciando le ulteriori questioni che ne risultano a quelli che lo seguiranno. Il

1. Cfr. CAP. 12.

tema dominante è la dimensione oggettiva del linguaggio, vale a dire il rapporto tra linguaggio, conoscenza e realtà². Quando si afferma che nel concetto eracliteo di *lógos* questi tre ambiti coincidono, non si deve tuttavia dimenticare che identità, uguaglianza e somiglianza non vengono distinte nell'ambito della logica arcaica³. Abbiamo visto che il rapporto tra nomi e oggetti viene interpretato in modi differenti e che perciò si sviluppano nuove questioni. Dalla questione della "giustizia dei nomi", che mira in realtà ad accertare il valore conoscitivo del linguaggio, è scaturita più tardi la questione sull'origine delle parole. Platone, che sembra simpatizzare con la tesi naturalistica, si pone però già il problema per i "nomi primi", perché il linguaggio deve essere affidabile e quindi avere un valore conoscitivo. La questione della naturalità o arbitrarietà dei segni linguistici sorge dalla questione della giustizia dei nomi, pur separandosi in seguito dall'originaria motivazione gnoseologica e presentandosi autonomamente come un problema di teoria del segno. Nella dottrina medievale dei *modi significandi*, benché la discussione continui a svilupparsi intorno al rapporto tra linguaggio, pensiero e realtà, al centro dell'attenzione non sono più gli oggetti come tali, bensì il loro modo di essere e la possibilità di cogliere tale essere attraverso il pensiero portandolo all'espressione con le categorie linguistiche. La dottrina delle *suppositiones* conduce ad un cammino secondario.

Occorre inoltre ricordare altri due complessi tematici che abbiamo incontrato delineando il pensiero dell'antichità. Anzitutto è necessario menzionare la questione, dal punto di vista moderno un po' bizzarra, della possibilità di dire con il linguaggio qualcosa di non vero e dunque non esistente. La soluzione, già indicata da Platone nel *Sofista*, viene poi ripresa da Aristotele per distinguere tra *lógos* semantico e *lógos* apofantico. La seconda questione, connessa con la prima, riguarda lo statuto del significato linguistico. Tale questione non è ancora posta in modo chiaro da Platone che, quando sostiene che il discorso dice ciò che è e ciò che non è, non fa distinzione tra essere ed esistere. Solo Aristotele affermerà con decisione che le parole non dicono nulla sull'esistenza delle cose, perché l'esistenza viene affermata o negata solo nel discorso. In termini moderni questo vuol dire che i significati non contengono un postulato di esistenza.

Anche la questione riguardante il modo d'essere che i "nomi" esprimono viene a lungo evitata. A quale azione dell'animo corrisponde l'imposizione dei nomi? Per Platone tale azione mira all'essere dell'ente o, per dir meglio, all'essere come ente. Platone dice infatti in questo contesto che il nome è «organo diacritico dell'essenza»⁴. Anche Aristotele non fa molti

2. Cfr. PAR. 2.3.1.

3. Cfr. PAR. 4.1.1.

4. Cfr. PAR. 5.4.3.

passi avanti nella soluzione del problema. Per lui le parole significano sulla base della *indivisibilium intelligentia*, di una apprensione unitaria che è alla fin fine l'affezione dell'anima⁵. Aristotele tuttavia non dice in che modo queste affezioni sono simboli delle cose né se sono uguali per tutti. La sua definizione del significato come possibilità infinita della designazione resta sempre la migliore – ma solo sotto un profilo formale⁶. A questa definizione si richiameranno più tardi i “pragmatisti” della scuola di Peirce e un behaviorista come Charles W. Morris quando – pur all'interno di una cornice teorica diversa – definiranno il significato (*significatum*) come quel complesso di condizioni a cui un oggetto deve corrispondere per essere il denotato (*denotatum*) dell'espressione adeguata.

Fin nel tardo Medioevo (a parte alcune eccezioni) il linguaggio viene identificato con la logica, più precisamente l'espressione linguistica viene identificata con l'espressione logica. Solo con Vives comincia ad emergere una separazione tra linguaggio e logica. Per Vives il linguaggio è espressione dell'animo intero, della fantasia, degli affetti, dell'ingegno e della volontà⁷. È così che viene affiorando la dimensione intersoggettiva del linguaggio. Il problema dell'intersoggettività e della connessa storicità del linguaggio viene preso in considerazione solo gradualmente e solo con riluttanza. Tommaso d'Aquino si era accontentato di affermare in modo lapidario che l'uomo è per natura un essere sociale e perciò è costretto a comunicare agli altri i propri concetti⁸. I teorici del Rinascimento cominciano a trarre le conseguenze da questo riconoscimento guardando dapprima solo agli aspetti esteriori, ad esempio alla varietà e variabilità delle lingue. Solo molto più tardi – ma ci sono già spunti in Locke e in Leibniz – la storicità viene infine riconosciuta anche nella strutturazione del linguaggio. Gradualmente viene affermandosi la convinzione che la diversità delle lingue è ben più che una diversità di suoni. In Locke si incontra per la prima volta una fenomenologia dei significati che non è più puramente formale. Locke scorge in una delle sue tre classi di significati, cioè nei cosiddetti “modi misti”, inventati per scopi determinati, significati differenti da lingua a lingua. Leibniz va oltre con la sua critica, ma non sembra accorgersi che – soprattutto attraverso la sua negazione dell'universalità delle “idee semplici” – distrugge il fondamento della *characteristica universalis* che gli stava così a cuore. Il progetto di una lingua universale verrà per-

5. Cfr. PAR. 6.3.5.

6. Cfr. PAR. 6.3.4.

7. Cfr. E. Coseriu, *Zur Sprachtheorie von Juan Luis Vives*, in W. Dierlamm-W. Drost (a cura di), *Aus der französischen Kultur- und Geistesgeschichte. Festschrift Walter Mönch*, Kerle, Heidelberg 1971, pp. 234-55.

8. Cfr. PAR. 9.1.3.

seguito anche dopo Leibniz, ma nell'età del Romanticismo si rivelerà un sentiero interrotto.

Con la distinzione tra logica e linguaggio Vives si avvicina alla possibilità di legittimare l'autonomia del linguaggio e di riconoscere al linguaggio un valore autonomo, indipendente dalla logica. Purtroppo però non arriva a ciò e, per altro verso, con questa distinzione dischiude la possibilità di una critica del linguaggio. Questa critica non riguarda più, come presso i greci, la corrispondenza tra parole e oggetti, ma piuttosto l'arbitrarietà e l'imprecisione dei significati. A partire da qui l'esame critico del linguaggio sarà il presupposto indispensabile per lo studio della logica.

All'inizio del Settecento l'autonomia del linguaggio sembra dunque aver trovato un fondamento filosofico. Tuttavia, resta non chiaro il senso di questa autonomia e il nesso tra il linguaggio e le altre attività umane.

14.2

La filosofia del linguaggio moderna e la suddivisione in correnti diverse

Dopo Locke e Leibniz non vi è più una linea unitaria di sviluppo della filosofia del linguaggio. E si può constatare una diramazione in diverse correnti. La tradizione empiristica della filosofia del linguaggio fa riferimento a Locke, il che non vuol dire che gli esponenti di questa corrente, e cioè Berkeley e Hume, nella misura in cui si può parlare di un suo contributo alla filosofia del linguaggio, non sottopongano a critiche Locke. Abbiamo già seguito l'ulteriore sviluppo di quest'altra di linea della tradizione empiristica da Adam Smith fino alla "Scuola scozzese", con i suoi esponenti più importanti, Dugald Stewart e Thomas Reid, così come la diramazione che giunge fino al "sensualismo" francese e dà luogo a figure originali come Denis Diderot e Pierre-Louis Moreau de Maupertuis⁹.

In Inghilterra all'indirizzo dominante della filosofia del linguaggio empiristica si contrappone il grammatico James Harris, legato invece alla scuola "platonica" di Cambridge che ruotava intorno ad Anthony Ashley Cooper, conte di Shaftesbury (1671-1713). Come avremo modo di vedere, lo sviluppo ulteriore non sarà rettilineo.

Il napoletano Giambattista Vico fonda un indirizzo del tutto nuovo. Con lui ha inizio la filosofia del linguaggio autonoma che considera il linguaggio non in relazione ad altro, ma per se stesso¹⁰. Alcuni aspetti di que-

9. Cfr. PAR. 12.5.

10. Cfr. PAR. 2.3.1.

sta filosofia – soprattutto per quel che concerne la questione dell'origine del linguaggio – verranno ripresi a proposito di Rousseau; ma a ben guardare la linea inaugurata da Vico troverà sviluppo nel Romanticismo tedesco fondendosi con la tradizione che fa capo a Leibniz.

Protagonisti dello sviluppo ulteriore della filosofia del linguaggio nell'Illuminismo tedesco saranno il filosofo Christian Wolff, il matematico e astronomo Johann Heinrich Lambert, il teorico della grammatica Johann Werner Meiner, il pastore Johann Peter Süßmilch e il precettore Dietrich Tiedemann, che riprendono tutti le idee di Leibniz, mettendo tuttavia l'accento su questioni differenti.

Le diverse correnti potranno essere delineate qui solo a larghi tratti. Il criterio per la suddivisione dei capitoli che seguiranno è quello delle aree linguistiche. Questo non deve però far pensare che nel Settecento vengano costituendosi filosofie del linguaggio "nazionali". L'esposizione per aree linguistiche è necessaria per motivi pratici. Comincia a sfaldarsi la cultura occidentale nella quale i filosofi si esprimevano prevalentemente in latino (e solo a partire dalla fine del Seicento in francese). Quando Locke venne a sapere attraverso Thomas Burnett, vescovo di Salisbury, che Leibniz desiderava corrispondere con lui sul suo *Saggio*, sembra che abbia commentato: «viviamo in pace e in buon vicinato con i signori della Germania, perché loro non conoscono i nostri libri, e noi non leggiamo i loro»¹¹.

14.3

Indicazioni bibliografiche

Karl-Otto Apel ha definito il suo studio sull'idea del linguaggio da Dante a Vico un contributo ad una storia della filosofia moderna del linguaggio non ancora scritta. Questo progetto resta attuale ancora oggi. È vero che sono molte le indagini particolari e le esposizioni sistematiche di questa parte della filosofia del linguaggio, ma è anche vero che manca ancora una esposizione complessiva nella quale vengano documentati e provati i nessi storici. Strettamente storico è il capitolo introduttivo al problema del linguaggio che si trova nella *Filosofia delle forme simboliche* di Ernst Cassirer, ma già in una delle prime note Cassirer sottolinea la mancanza di una storia della filosofia del linguaggio.

11. J. Brunschwig, *Introduzione*, in G. W. Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement humain* [1765], Garnier-Flammarion, Paris 1966, pp. 13-21, p. 14.

Il manuale curato da Dascal non contiene nessun articolo dedicato alla questione della continuità. Nella sua *Geschichte der Sprachphilosophie* Hennigfeld ha fatto invece di tale questione uno dei motivi conduttori della sua opera chiedendosi: «In quale senso si può dire che sussista una continuità nella discussione filosofica sul linguaggio? Quali problemi sono specifici di una determinata epoca?»¹².

12. J. Hennigfeld, *Geschichte der Sprachphilosophie. Antike und Mittelalter*, De Gruyter, Berlin-New York 1994, p. 2.

Il Settecento in Gran Bretagna. La filosofia del linguaggio tra empirismo, platonismo e psicologismo

Il periodo che qui prenderemo in considerazione si estende per oltre un secolo, dalle prime annotazioni di George Berkeley nel suo taccuino, *Commonplace Book*, del 1708, fino all'opera di John Horne Tooke, *Parole alate*, la cui seconda parte uscì nel 1805. Come già per Locke, anche per Berkeley e Hume il linguaggio non era un vero e proprio oggetto di indagine, ma piuttosto un ostacolo in cui si finiva per inciampare nell'ambito della teoria della conoscenza. Per contro Harris si interessò effettivamente al linguaggio, a partire però da uno sfondo filosofico che fa sì che l'autore dello *Hermes* si opponga decisamente alla corrente empiristica della filosofia dominante nel suo paese. Gli altri autori che vengono trattati in questo capitolo sono stati piuttosto linguisti che filosofi del linguaggio. Adam Smith, Joseph Priestley e John Horne Tooke proseguono, anche se con accenti diversi, la tradizione della filosofia empiristica. Lo scozzese James Burnet(t), dal 1767 Lord Monboddo, fu come il suo amico Harris un rappresentante del platonismo inglese.

15.1

George Berkeley (1685-1753)

Berkeley nacque nel 1685 nell'Irlanda del Sud; il padre, di origine inglese, era proprietario terriero ed esattore delle imposte. Benché fosse membro della minoranza anglicana, Berkeley si sentì sempre irlandese. Fu educato dapprima al Kilkenny College; all'età di quindici anni cominciò i suoi studi al Trinity College di Dublino che, dopo la definitiva sconfitta di Giacomo II, era diventato nuovamente la roccaforte della minoranza protestante. Dopo aver preso la laurea magistrale, alla prima occasione entrò come *fellow* nelle file del corpo docente. Come già avevano fatto Leibniz e Locke, anche Berkeley si dedicò a studi diversi: fu matematico, pedagogo, psicologo, filosofo, giornalista, economo, medico e vescovo¹. Nel 1713 lasciò l'Irlanda e si recò a Londra, il se-

1. W. Breidert, *George Berkeley (1685-1753)*, Birkhäuser, Basel-Boston-Berlin 1989, p. 17.

condo grande centro della vita intellettuale europea dopo Parigi. Nel 1714 fece un breve viaggio nell'Italia del Nord a cui seguì, tra il 1717 e il 1720, un viaggio più lungo nella penisola che lo portò in Sicilia e a Napoli, dove fu testimone di un'eruzione del Vesuvio. Scrisse le sue impressioni in un *Diario di viaggio* che fu pubblicato solo nel 1781. Al suo ritorno a Londra tentò, con risultati modesti, di ottenere un ufficio ecclesiastico nel suo paese. Nel 1728 ebbe inizio l'episodio più avventuroso della sua vita. Da poco sposato, si imbarcò per l'America. La sua vera meta era quella di fondare un *college* nelle Bermude, che allora erano una colonia inglese, per educare i giovani indigeni d'America. Ma con sorpresa e rammarico dei suoi finanziatori, si recò a Newport, nel New England, dove attese invano, fino alla fine del 1731, le sovvenzioni promesse. Tuttavia allacciò allora, con tre importanti istituzioni, rapporti che durarono ben oltre il suo soggiorno americano e da cui più tardi sarebbero sorte rispettivamente la Columbia University di New York, la Yale University di New Haven, la Harvard University di Cambridge, nel Massachusetts. Dopo il fallimento del suo progetto nelle Bermude fece ritorno in Inghilterra. Nel 1734, nonostante alcune resistenze, fu nominato vescovo della diocesi di Cloyne, nell'Irlanda del Sud, ufficio che mantenne per quasi vent'anni; dei suoi sette figli solo tre raggiunsero l'età adulta. Berkeley morì nel 1753 a Oxford, dove aveva accompagnato il suo secondo figlio per essergli d'aiuto negli studi.

Sotto un profilo di teoria della conoscenza, Berkeley ha un orientamento più coerentemente empirista di quello di Locke del quale aveva già letto il *Saggio* nei suoi anni di studio. *Esse est percipi vel percipere*: così suona la massima che si era annotata nel suo taccuino già in giovane età. L'essere degli oggetti della conoscenza consiste solo nel fatto che vengono percepiti, mentre l'essere dei soggetti conoscenti consiste solo nell'atto del loro percepire. La "percezione" va intesa qui come "percezione dei sensi". L'universale, che anche per Berkeley costituisce il vero e proprio oggetto della scienza, non è il risultato di un processo di astrazione. L'universalità ha luogo solo quando *un* determinato individuo *concreto* diviene rappresentante di un qualsiasi individuo concreto in un tutto, senza per questo divenire un oggetto astratto. Nell'*Introduzione* al suo *Trattato sui principi della conoscenza umana*, di cui parleremo più diffusamente, Berkeley si esprime in forma frammentaria sul problema dell'universale:

L'universalità, per quanto riesco a capire, non consiste nella natura o nella concezione assoluta e positiva di qualche cosa, ma nella relazione che intercorre tra quella cosa e le cose particolari che essa significa o rappresenta. In virtù di questa relazione, le cose, i nomi o le nozioni – che per loro natura sarebbero *particolari* – vengono resi *universali*².

2. G. Berkeley, *Trattato sui principi della conoscenza umana*, in Id., *Opere filosofiche*, trad. it. di S. Parigi, UTET, Torino 1996, pp. 173-282, p. 189.

Berkeley rimprovera a coloro che lo hanno preceduto, in particolare a Locke, di aver dovuto ricorrere, per poter fondare la loro tesi delle “idee astratte”, all’ipotesi che esista una sorta di “sostanza (materiale)” come sostrato di ogni ente. La percezione ci indica però solo la presenza di singoli oggetti, non di un sostrato che si chiama “sostanza” o “materia”. Perciò non è sensato supporre l’esistenza di un’entità che non si può percepire. La tesi dell’“immaterialismo”, derivante da questa considerazione, fu derisa e in gran parte ingenuamente fraintesa da molti interlocutori di Berkeley – tra questi anche personalità note come Alexander Pope, Jonathan Swift, Samuel Johnson e Voltaire. Per motivare la differenza tra fenomeni percepiti e fenomeni immaginati o sognati, Berkeley deve cercare riparo in uno spiritualismo estremamente metafisico, per cui la percezione dell’uomo è un processo passivo e il vero e proprio agente è Dio. Le regole secondo le quali Dio comunica le “idee” degli oggetti alle menti finite sono il linguaggio di Dio. Quando Dio ci dà a conoscere qualcosa nell’immaginazione o nel sogno, devia – per determinati fini – dalle “regole linguistiche usuali”.

Il nucleo della filosofia del linguaggio di Berkeley – si tratta, come già abbiamo detto, solo di una nota critica alla sua teoria della conoscenza – si trova nell’*Introduzione* alla sua opera giovanile più importante, il *Trattato sui principi della conoscenza umana*, pubblicato nel 1710. Nella sua breve esposizione della filosofia del linguaggio Ernst Cassirer osserva giustamente che da «Locke a Berkeley, si è compiuto un vero e proprio rovesciamento nella posizione dell’empirismo relativamente al problema del linguaggio»³. Entro certi limiti l’interpretazione di Cassirer può essere ripresa anche per i nostri scopi. Abbiamo visto che Locke vede nel linguaggio la conferma della sua teoria della conoscenza. La mente umana muove dalle rappresentazioni singole giungendo per sottrazione alle idee generali. Questo processo di astrazione si rispecchia nel linguaggio; le parole rappresentano le idee astratte. Contro questa concezione polemizza Berkeley che cita per questo il *Saggio* di Locke⁴. A proposito del rapporto di Berkeley con il suo predecessore Cassirer osserva che «la funzione peculiare ed essenziale della parola non trova posto nel sistema sensualistico [...]. Se si vuol mantenere questo sistema non rimane altro mezzo che contestare ed escludere questo sistema»⁵. Il linguaggio sembra costituire per Berkeley proprio l’opposto della struttura della conoscenza e finisce anzi per essere la fonte di tutti gli errori. A prima vista sono molte le ragioni che giustificano questa interpretazione. Alla fine della sua *Introduzione* Berkeley scrive:

3. E. Cassirer, *Filosofia delle forme simboliche*, 3 voll., trad. it. di E. Arnaud, La Nuova Italia, Firenze 1961, vol. I, p. 90.

4. Berkeley, *Trattato sui principi*, cit., p. 186.

5. Cassirer, *Filosofia delle forme simboliche*, cit., p. 90.

Se non ci adoperiamo per mettere in chiaro i primi principi della conoscenza, liberandoli dagli intralci e dagli inganni delle parole, possiamo farci sopra infiniti ragionamenti, senza che questi abbiano alcuno scopo; possiamo trarre conseguenze da altre conseguenze, senza per questo accrescere in nulla il nostro sapere⁶.

Sebbene questo passo sembri confermare la concezione di Cassirer, la sua interpretazione non può essere accettata senza riserve. Torneremo sui motivi che spingono a rifiutarla e vedremo che Cassirer prende troppo alla lettera le questioni poste da Berkeley considerandone solo l'aspetto formale.

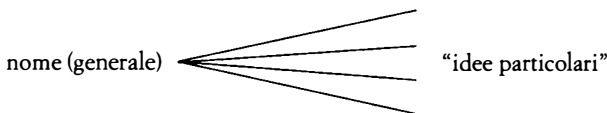
Nella sua *Introduzione* Berkeley si volge soprattutto contro il «falso principio delle idee astratte». Se si ritiene che ci siano delle idee generali è per via del linguaggio: «se non fosse mai esistito nulla di simile al linguaggio o ai segni universali, a nessuno sarebbe mai venuta in mente la dottrina dell'astrazione»⁷.

La critica di Berkeley si basa essenzialmente su due argomenti:

a) È falso e del tutto sbagliato supporre che ogni nome abbia un unico e saldo significato:

Invece, non è vero che ad ogni nome generale sia unito un significato preciso e determinato: i nomi generali possono significare indifferentemente un gran numero di idee particolari⁸.

Qui dunque non si parla della instabilità o della vaghezza del significato linguistico, come hanno fatto altri critici del linguaggio; l'esistenza del fenomeno "significato" è semplicemente negata:



Come in altri passi del *Trattato* "idea" vuol dire qui rappresentazione figurata di un oggetto nella coscienza dell'uomo. (Vedremo che Berkeley impiega il termine occasionalmente anche in un altro senso, piuttosto "platonico".) La relazione non sussiste dunque tra il "nome" e l'"idea astratta" o tra il "significato" e un'"idea particolare", bensì immediatamente tra i "nomi" e le "idee particolari". Ma Berkeley non spiega come mai ciò sia possibile.

b) Il "nome" non sta per le determinazioni concrete dell'idea. Si obietterà – scrive Berkeley – che i nomi che dispongono di una definizione sono al-

6. Berkeley, *Trattato sui principi*, cit., p. 197.

7. Ivi, p. 192.

8. *Ibid.*

tresì circoscritti ad un determinato significato. Un triangolo viene definito come una superficie piana racchiusa da tre linee e così l'espressione "triangolo" potrebbe designare evidentemente solo questa idea, senza ulteriori determinazioni. La definizione di triangolo non dice però se si tratta di una superficie grande o piccola, nera o bianca, se i lati sono lunghi o corti, uguali o disuguali, né a quale tipo di angolo diano luogo. Una cosa del genere non è immaginabile; non ci sarebbe dunque nessuna "idea" che corrisponda alla parola "triangolo". Attribuire costantemente un nome alla stessa definizione, o considerarlo costantemente rappresentante di una determinata idea, non sono azioni identiche: l'una è necessaria, l'altra è inutile e non praticabile.

Che cosa intende Berkeley con queste affermazioni che sembrano sfociare in un totale rifiuto del linguaggio? Per lui il linguaggio non è un oggetto che debba essere considerato in connessione con il problema delle "idee", dato che le parole non stanno per ciò che nella filosofia empiristica si intende con "idee".

Le tesi da cui Berkeley prende le mosse nella sua critica del linguaggio sono senz'altro accettabili. Quando afferma che i "nomi" stanno per un gran numero di singole rappresentazioni, riconosce che il significato non corrisponde a nessuna rappresentazione e che non ci sono "rappresentazioni universali". In effetti si può definire un "triangolo universale", ma si può immaginare solo e sempre un triangolo con determinate qualità. Sorprendenti sono però le conseguenze che Berkeley trae dalle sue osservazioni senz'altro giuste, come quella di attribuire al linguaggio un "inganno" cui egli stesso soggiace. Il linguaggio è fuorviante e ci porta ad ipotizzare l'esistenza di "idee astratte" che però non possono esserci. Che cosa viene insinuato qui? Che gli appellativi avanzino la pretesa di essere i rappresentanti di idee particolari generalizzate. Ma se sorge questa impressione, l'"errore" non sta nel linguaggio, bensì in chi se ne fa false rappresentazioni.

La critica di Berkeley contro il linguaggio si indirizza in realtà contro la concezione che del linguaggio ha Locke, il quale, pur avendo indicato i pericoli incombenti nel commercio con le parole e consigliato di occuparsi solo di idee espresse, senza aumentarle con le parole, non avrebbe a sua volta seguito questo consiglio e avrebbe piuttosto ipotizzato che l'unica funzione delle parole consista nell'esprimere idee e che il significato di ogni nome generale sia una determinata idea astratta. Ma tali idee astratte non esistono affatto – questa è la tesi principale di Berkeley, che tuttavia non si accorge che "idea" nei suoi testi e in quelli di Locke non ha lo stesso significato.

Berkeley ammette che le parole si prestano a procurare al singolo un accesso alle acquisizioni storiche di una comunità.

Non si può negare che le parole siano assai utili, poiché per loro mezzo tutto il bagaglio delle conoscenze, acquisite grazie agli sforzi congiunti degli studiosi di ogni età e di ogni nazione, può divenire patrimonio di una sola persona⁹.

Ma si dovrebbe essere anche consapevoli dei pericoli che sono connessi con ciò:

Nello stesso tempo, però, si deve ammettere che in molti campi del sapere l'abuso delle parole, e il modo generico in cui sono state usate, hanno prodotto dubbi, errori e oscurità¹⁰.

Il linguaggio impedisce proprio lo sguardo diretto alla realtà:

invano interroghiamo gli scritti dei dotti e ripercorriamo le oscure tracce dell'antichità; basta che solleviamo la cortina delle parole, e scorgeremo con estrema nitidezza l'albero della conoscenza, i cui frutti sono eccellenti, e a portata di mano¹¹.

Berkeley si propone di seguire il consiglio di Locke e di tenere nettamente separate idee e parole. Si ripromette così una serie di vantaggi: anzitutto tenersi fuori da ogni disputa verbale; inoltre evitare le seduzioni a cui è esposta la mente umana attraverso le "idee astratte"; infine non soggiacere all'autoinganno di disporre di idee di cui in realtà non si dispone. Colui che è consapevole di avere solo "idee particolari" (*particular ideas*) non si tormenterà invano per scoprire in sé le idee astratte connesse con ogni parola.

Fin qui, come si è detto, tutto è chiaro e accettabile, se la parola "idea" viene interpretata correttamente, cioè in senso empiristico. Ma la critica linguistica che ne risulta manca il bersaglio. Certo il pensiero è legato al *medium* del linguaggio – fin qui si può concordare con Berkeley – ma l'oggetto del pensiero (in questo caso le "idee") è di natura non linguistica. In un altro luogo della sua *Introduzione* Berkeley lo riconosce con chiarezza, negando al linguaggio la funzione di rappresentare le idee. Spesso le parole vengono impiegate come le lettere nell'algebra – scrive Berkeley – e come etichette per rappresentazioni con cui si opera senza attualizzarle.

Ma basta un po' di attenzione per accorgersi che non è necessario [...] che i nomi significanti che stanno per idee debbano, ogni volta che li usiamo, suscitare nell'intelletto le idee che rappresentano. Nella lettura e nel discorso i nomi vengono usati essenzialmente come le lettere in algebra, nella quale disciplina, benché ogni lettera indichi una quantità particolare, si può tuttavia procedere senza errori an-

9. Ivi, p. 195.

10. *Ibid.*

11. Ivi, p. 197.

che se le lettere non suggeriscono ai nostri pensieri, ad ogni passaggio, le quantità particolari che rappresentano¹².

Per Cassirer diametrale è il contrasto tra Berkeley e il filosofo inglese Thomas Hobbes (1588-1679) per il quale “vero” e “falso” sono attributi del linguaggio e non delle cose:

Se Berkeley mira a sopprimere il contenuto di verità e di conoscenza del linguaggio, se vede in esso la causa di tutti gli errori e di tutte le illusioni dello spirito umano, in Hobbes al linguaggio veniva attribuita non solo la verità, ma anche ogni verità. Il concetto hobbesiano di verità culmina nella tesi che la verità non è riposta nelle cose, ma unicamente e solamente nelle parole e nell'impiego delle parole: *veritas in dicto, non in re constitit*¹³.

Così, secondo Cassirer, il linguaggio era per Hobbes

fonte di errore solo in quanto è, ad un tempo, conformemente alla sua fondamentale visione nominalistica, la condizione della conoscenza concettuale in generale e quindi la fonte di ogni validità universale e di ogni verità¹⁴.

In Berkeley invece il linguaggio avrebbe perso del tutto questa funzione e non sarebbe più in discussione come istanza alla quale ci si può richiamare quando si emettono giudizi universali. Quel che è strano è che nelle opere più tarde di Berkeley si sarebbe di nuovo compiuto «un singolare ritorno e rivolgimento»¹⁵. Nella sua metafisica «ogni realtà, sia essa spirituale o sensibile, si trasforma invece in linguaggio»¹⁶:

Ora infatti la visione sensibile del mondo si trasforma sempre più in una visione puramente simbolica. Ciò che noi indichiamo come realtà delle percezioni e come realtà dei corpi altro non è, una volta che sia più profondamente concepita ed intesa, che il linguaggio sensibile simbolico nel quale uno spirito onnicomprensivo ed infinito si manifesta al nostro spirito finito¹⁷.

Anche questa interpretazione di Cassirer non può essere accettata senza riserve. Negli ultimi scritti di Berkeley che Cassirer cita – soprattutto *On Siris and Its Enemies* del 1744 – non si tratta più del problema prima di-

12. Ivi, p. 193.

13. Cassirer, *Filosofia delle forme simboliche*, cit., p. 91.

14. Ivi, p. 92.

15. *Ibid.*

16. Ivi, p. 93.

17. *Ibid.*

scusso, se il linguaggio cioè rappresenti le nostre idee particolari. Non si tratta più del linguaggio dell'uomo. Quando nella sua "metafisica" Berkeley parla di linguaggio, intende il linguaggio di Dio. Il mondo stesso viene concepito come linguaggio simbolico o, meglio, come il parlare simbolico di Dio.

Nella sua prima critica linguistica Berkeley aveva rimproverato al linguaggio di far credere all'esistenza di idee astratte. Presa alla lettera, la sua critica è sbagliata; ma quel che egli presenta come qualcosa di negativo può anche essere interpretato positivamente, cioè come determinazione del significato linguistico. Nella sua critica Berkeley definisce negativamente il linguaggio che non consiste in idee particolari figurate, ma è piuttosto qualcosa di concettuale.

Alcuni aspetti della sua critica, menzionati di passaggio, vanno valutati positivamente. Così, ad esempio, Berkeley prende decisamente posizione contro la diffusa opinione secondo cui la comunicazione di idee è l'unico vero scopo del linguaggio. Enumera perciò una serie di ulteriori funzioni linguistiche e delinea una sorta di cornice teorica dell'azione per poterle ordinare:

inoltre [...], la comunicazione di idee tramite le parole non è l'unico, né il principale scopo del linguaggio. Il linguaggio ha anche altre finalità, come quella di suscitare passioni, di incitare all'azione o di far desistere da essa, di porre la mente in una disposizione particolare¹⁸.

Le "idee" hanno qui un ruolo secondario. Spesso attraverso il linguaggio vengono provocati sentimenti senza che per questo emerga un'idea (qui Berkeley usa la parola "idea" in senso "razionalistico"):

non gli accade forse spesso, nell'udire o nel leggere un discorso, che le passioni della paura, dell'amore, dell'odio, dell'ammirazione, del disprezzo e così via sorgano subito nella sua mente, in seguito alla percezione di determinate parole, senza che si frapponga alcuna idea¹⁹.

All'inizio secondo Berkeley le parole, suscitando sentimenti simili, avrebbero potuto provocare idee corrispondenti, ma con il tempo, per via dell'uso, la forza evocativa sarebbe andata diminuendo:

ma, se non vado errato, da quando il linguaggio è divenuto familiare, i suoni uditi o i caratteri visti spesso sono seguiti immediatamente da quelle passioni che in ori-

18. Berkeley, *Trattato sui principi*, cit., p. 193.

19. Ivi, p. 194.

gine erano solitamente prodotte dall'intervento di idee, ormai del tutto omesse. Non ci fa forse effetto la promessa di una cosa buona, benché non si abbia idea di cosa sia? E l'annuncio di un pericolo imminente non basta forse a terrorizzarci, anche se non riteniamo probabile che ci accada qualche evento nefasto in particolare, né ci formiamo l'idea di un pericolo in astratto?²⁰

Anche i nomi propri non vengono sempre usati con l'intenzione di evocare nell'ascoltatore e nel parlante la rappresentazione degli individui designati. Quando uno scolastico si richiama ad Aristotele non vuole in realtà fare altro che impressionare il suo interlocutore: «credo che voglia solo dispormi ad aderire alla sua opinione con la deferenza e la sottomissione che l'abitudine ha unito a quel nome»²¹.

Riepiloghiamo in conclusione sia la critica di Berkeley al linguaggio sia la nostra critica della critica, la nostra metacritica e i commenti successivi.

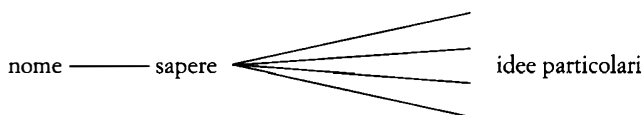
Berkeley critica il linguaggio perché indurrebbe a credere all'esistenza di "idee universali" che non esistono nella realtà. Ogni parola sta per un gran numero di idee particolari; il nome unitario sembra suggerire tuttavia un'idea unitaria.

Nella misura in cui mira al linguaggio, questa critica manca il suo obiettivo. Sarebbe infatti legittima, se le parole stessero effettivamente per idee universali e se si volesse negare a queste un valore gnoseologico. Ma dato che le parole, come Berkeley non si stanca di ripetere, non stanno per le idee universali, l'errore non sta nel linguaggio, bensì in chi fraintende la funzione linguistica. Quando sostiene la necessità di criticare il linguaggio, Berkeley si riferisce a dir vero a Locke. La sua decisione di non richiamarsi al linguaggio nell'indagine delle idee particolari è del tutto giustificata, ma la motivazione che ne dà è priva di senso. Se qualcuno volesse spiegare perché non scrive con un coltello, potrebbe accontentarsi di dire che, contrariamente alla sua prima supposizione, si è reso conto che questo strumento non serve a scrivere. Ma non per questo dovrà gloriarsi di aver evitato in tal modo di confondere il tagliare con lo scrivere.

Si è cercato di mostrare che è possibile interpretare positivamente la critica linguistica di Berkeley cogliendo proprio in quelle caratteristiche che il filosofo contesta al linguaggio la peculiarità di quest'ultimo. Il "nome" non si riferisce ad un'idea universale, bensì piuttosto a una definizione, che a sua volta può provocare numerose idee particolari. La definizione consiste nella delimitazione di un sapere generale che all'interno di questi limiti può corrispondere a numerose idee particolari:

20. *Ibid.*

21. *Ibid.*



Nel contesto di questo tentativo di interpretare positivamente la critica linguistica di Berkeley sorgono diverse questioni.

La prima è di natura puramente filologica: Berkeley interpreta correttamente Locke quando afferma che in lui il nome sta per un' "idea universale" – quest'ultima intesa in senso sensualistico?

La seconda si riferisce al nesso immediato che Berkeley postula tra il "nome" e "un gran numero di idee particolari". È concepibile una tale relazione?

La terza questione riguarda il proposito di Berkeley di rinunciare, nella sua teoria della conoscenza, ad ogni riferimento al linguaggio: si può davvero prescindere del tutto da ogni sapere generale, designato dal nome, quando si vuole pervenire alle "cose stesse"?

La quarta questione ruota intorno al collegamento intersoggettivo delle idee particolari: una tale idea comunicabile e una tale comunicazione – ammesso che sia possibile – sarebbe socialmente e storicamente sensata?

La risposta a queste quattro domande non potrà non essere negativa. In primo luogo tutto sembra spingere a ritenere che Berkeley non abbia correttamente interpretato Locke. Le "idee generali" di quest'ultimo non vanno prese nel senso in cui Berkeley intende le sue "idee", essendo piuttosto "contenuti linguistici". In secondo luogo non si può riferire una parola immediatamente alle diverse idee particolari: nel significato della parola deve essere infatti presupposto un nesso unificante, altrimenti non si potrebbe spiegare perché una parola possa evocare una grande quantità di idee determinate escludendone tuttavia innumerevoli altre. La parola deve corrispondere ad una delimitazione che a sua volta non è una rappresentazione, non è un'idea. Qui l'argomentazione di Berkeley è contraddittoria. In terzo luogo una teoria della conoscenza non può prescindere da quel "provvisorio" sapere generale indicato dalla parola, dato che senza questa mediazione non sarebbe possibile un passaggio alle cose stesse. Infine le idee particolari non sono comunicabili. Sarebbe un'impresa insensata voler comunicare a un altro il modo in cui io vedo il colore rosso; sarà sufficiente se entrambi designiamo con la parola "rosso" all'incirca le stesse forme fenomeniche.

15.2

David Hume (1711-1776)

In molte storie della filosofia Hume viene presentato come il filosofo inglese più importante, colui che portò all'apice la filosofia empiristica fondata da Locke e sviluppata da Berkeley, mettendola al contempo in discus-

sione. Qui invece Hume verrà trattato solo brevemente, dato che limitatissimo è il suo contributo alla filosofia del linguaggio. Hume in realtà non era inglese, ma proveniva dalla piccola nobiltà terriera della Scozia. Dal 1734 al 1737 visse in Francia, a La Flèche, non lontano dal collegio dei gesuiti in cui Cartesio era stato educato; in quegli anni scrisse gran parte del suo *Trattato sulla natura umana*²².

L'insuccesso di quest'opera lo spinse a ripresentare al suo pubblico le sue idee più importanti in una forma più leggibile. La sua opera, pubblicata per la prima volta nel 1748, *Ricerche sull'intelletto umano*, è il risultato di questi sforzi. «Abbreviò il *Trattato*, lasciando fuori le parti migliori e le ragioni che potevano giustificare le conclusioni» – commentò sarcasticamente Russell²³. Ma Hume si procurò una completa indipendenza finanziaria grazie alla sua opera più famosa, la *Storia d'Inghilterra*, uscita per la prima volta nel 1755, che aveva composto durante la sua attività di bibliotecario a Edimburgo. Poiché era uno scettico che rifiutava ogni forma di zelo dogmatico, per i suoi nemici scozzesi di orientamento deistico era troppo ateo, mentre per gli spiriti liberi francesi non era abbastanza ateo. Con la sua critica al concetto di causalità Hume, senza saperlo e senza volerlo, acquistò un influsso decisivo sulla filosofia tedesca. Nella *Premessa* ai suoi *Prolegomeni ad ogni futura metafisica*, usciti nel 1783, Immanuel Kant ammette: Hume «per primo mi svegliò dal sonno dogmatico e dette tutt'altro indirizzo alle mie ricerche nel campo della filosofia speculativa»²⁴.

Il contributo di Hume alla filosofia del linguaggio – se è lecito parlare di contributo – consiste in alcune osservazioni critiche alla terminologia filosofica e in una nuova interpretazione – data quasi di passaggio – del carattere “convenzionale” dei segni linguistici.

Nei paragrafi 7 e 8 delle *Ricerche sull'intelletto umano* Hume delinea una differenza decisiva fra la terminologia delle scienze formali (matematica e geometria) e delle scienze morali (*moral sciences*). Nelle prime i termini tecnici servono soltanto ad identificare gli oggetti a cui si può avere un accesso diretto. Nelle scienze morali non c'è invece nessuna possibilità di accedere direttamente al fenomeno designato, senza cioè mediazione linguistica; ecco perché si insinuano inevitabilmente equivoci nelle nostre osservazioni:

Ma i più delicati sentimenti della mente, le operazioni dell'intelletto, i vari movimenti delle passioni, per quanto realmente in se stessi distinti, ci sfuggono facil-

22. I primi due volume uscirono nel 1739, il terzo nel 1740.

23. B. Russell, *Storia della filosofia occidentale*, 3 voll., trad. it. di L. Pavolini, Longanesi, Milano 1948, vol. III, p. 224.

24. I. Kant, *Prolegomeni ad ogni futura metafisica che potrà presentarsi come scienza*, trad. it. di P. Carabellese, Laterza, Roma-Bari 1996, p. 13.

mente, quando la considerazione li prende in esame; né è in nostro potere di risuscitare l'oggetto originale, tutte le volte che abbiamo motivo di prenderlo in esame; in questo modo, l'ambiguità si introduce gradatamente nei nostri ragionamenti²⁵.

Come esempi di tali concetti problematici vengono discussi: *necessary connection*, “connessione necessaria”, *liberty*, “libertà”, e *necessity*, “necessità”. Non si tratta qui della polivocità delle lingue naturali, bensì della potenziale inaffidabilità dei termini tecnici.

Più interessante è quello che si legge in un breve paragrafo del *Trattato sulla natura umana*. Nel capitolo intitolato *Sull'origine della giustizia e della proprietà* viene esaminato il concetto di “convenzione”²⁶. Hume introduce il concetto di “accordo tacito”, una sorta di cooperazione che non si dà sulla base di una promessa espressamente data (*promise*). Ci sono secondo Hume nella convivenza umana molte situazioni nelle quali i membri di una comunità agiscono insieme spontaneamente, non perché concordino in una tale cooperazione espressamente, bensì perché si ripromettono un utile comune. Anche in tali casi si può parlare di convenzione:

E questo, di certo, si può chiamare abbastanza propriamente una convenzione o un accordo tra di noi, anche se manca qualsiasi promessa, dato che le azioni di ciascuno di noi sono in rapporto con quelle altrui e le compiamo in base alla supposizione che l'altro dovrà compierne certe altre²⁷.

È in tale contesto che Hume, di sorpresa, fa entrare in gioco anche le lingue umane, perché – dice – anche le lingue sarebbero sorte sulla base di un tale patto tacito:

Analogamente, anche le lingue si sono gradualmente stabilite grazie a delle convenzioni umane e senza alcuna promessa²⁸.

Qui forse per la prima volta il carattere convenzionale delle lingue non viene ricondotto ad un accordo esplicito (per questo sarebbe già necessario il linguaggio), bensì ad un accordo tacito, sorto storicamente.

Torneremo a occuparci della filosofia del linguaggio empiristica quando parleremo di Adam Smith, un amico di Hume. Prima però dovremmo delineare il pensiero di un importante esponente di una corrente filosofica completamente diversa.

25. D. Hume, *Ricerche sull'intelletto umano e sui pensieri della morale*, trad. it. di M. Dal Pra, Laterza, Roma-Bari 1980, pp. 80-1 (VII, 1).

26. Id., *Trattato sulla natura umana*, trad. it. di A. Carlini, E. Lecaldano, E. Mistretta, Laterza, Roma-Bari 1975, pp. 512-30.

27. Ivi, p. 518.

28. *Ibid.*

15.3

James Harris (1709-1780)

Prima di dedicarci a Harris, l'esponente più importante della *grammatica universalis* nel Settecento, dobbiamo ancora menzionare uno studioso importante che lo ha influenzato in modo decisivo. Si tratta di Anthony Ashley Cooper, conte di Shaftesbury (1671-1713), nipote del noto statista. Nella sua opera principale, *Characteristics of Men, Manners, Opinions, and Times*, pubblicata nel 1711, si trova ben poco sulla filosofia del linguaggio, a parte una breve critica a una considerazione unilateralmente materiale del linguaggio²⁹. Più significativo è l'atteggiamento di rifiuto assunto da Shaftesbury verso ogni forma di filosofia orientata in modo logistico-matematico e verso l'empirismo gnoseologico. Shaftesbury sollecita una riflessione sullo spirito dell'antichità, in particolare sui criteri estetici e tecnici stabiliti dai grandi filosofi di quell'epoca.

Sebbene James Harris non abbia conosciuto personalmente Shaftesbury, ne fu profondamente influenzato, come dimostrano non solo i suoi primi saggi dedicati a questioni di estetica e di etica, ma anche la sua opera principale. Harris fu non solo uno studioso, ma anche un politico di successo. Nella sua città natale, Salisbury, e più tardi al Wadham College dell'Università di Oxford, ricevette un'eccellente istruzione. Negli ultimi anni di vita, quando già tutte le sue opere erano state pubblicate, oltre a insegnare, ricoprì importanti incarichi pubblici.

La sua opera principale, *Hermes or a Philosophical Inquiry Concerning Universal Grammar*, fu pubblicata nel 1751. Fu un grande successo; nel 1825 uscì già l'ottava edizione. Il libro fu tradotto in tedesco nel 1788 ed esercitò un influsso notevole sugli esponenti di maggior spicco della filosofia del linguaggio del primo Romanticismo, in particolare su Johann Georg Hamann (1730-1788) e su Johann Gottfried Herder (1744-1803).

L'appello rivolto da Shaftesbury, affinché si riflettesse sull'antichità, fu raccolto da Harris. Consapevole del clima intellettuale della sua epoca, non proprio favorevole allo studio dell'antichità, Harris si scusa nella *Prefazione* allo *Hermes* per essersi occupato estesamente di autori che nessuno considera importanti. *Hermes* è una sorta di summa della filosofia del linguaggio dell'antichità presentata in una nuova interpretazione moderna e originale che può essere considerata lo sviluppo legittimo del pensiero linguistico dell'antichità. Punto d'avvio della sua teoria grammaticale sono il *De interpretatione* e il *De anima* di Aristotele, come pure i commenti dei peri-

29. A. E. of Shaftesbury, *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times* [1711], 2 voll., a cura di J. M. Robertson, Thoemmes, Bristol 1997.

patetici e dei neoplatonici, in particolare quelli di Alessandro di Afrodisia (II-III secolo d.C.) e di Ammonio³⁰. Harris conosce gran parte della teoria linguistica antica e si richiama continuamente a numerosi grammatici greci, bizantini e latini.

Harris è interessato sia al linguaggio in generale sia alle diverse lingue nelle loro concrete forme storico-fenomeniche e, in tale contesto, in particolare al “genio” delle diverse lingue e dei diversi tipi linguistici. La teoria generale del linguaggio e della grammatica viene trattata nei primi due libri dell'opera, mentre nel terzo sono descritte le singole lingue e i tipi linguistici. Harris si occupa tuttavia solo di quattro lingue, cioè dell'inglese, del latino, del greco e delle cosiddette “lingue orientali”, che attribuisce alle “nazioni dell'Est”. I suoi esempi mostrano che ha in mente soprattutto il persiano antico. Sia nell'ambito della teoria linguistica generale che in quello della descrizione delle lingue singole, Harris segue un procedimento analitico. Nei due primi libri scompone il linguaggio nelle sue componenti funzionali prendendo le mosse dalla frase assunta come la maggiore unità nell'ambito della teoria grammaticale.

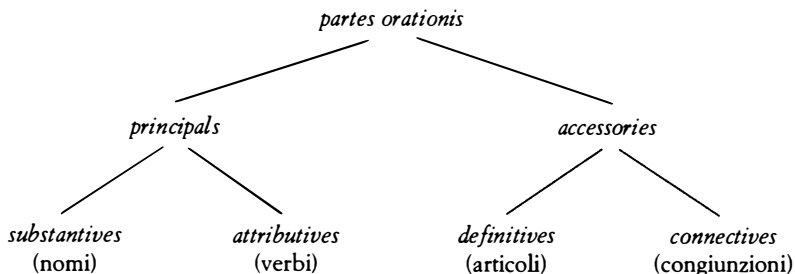
Nel terzo libro analizza il linguaggio nella materia (*matter*) e nella forma. Con “forma” intende non l'espressione materiale, bensì il contenuto semantico; è inconfondibile qui la vicinanza al termine di Humboldt *innere Form*, “forma interna”. È indicativo che la filosofia del linguaggio di Harris, la sua definizione della funzione generale del linguaggio, si trovi nel terzo libro, che non è dedicato al linguaggio in generale, bensì in gran parte alle singole lingue.

Nei primi due libri Harris compie un'analisi grammaticale prendendo le mosse dalla frase come unità superiore, che definisce come una compagine di suoni significativi le cui parti a loro volta hanno significato: «una quantità *composita* di suoni significativi, della quale certe parti sono pure esse stesse significative»³¹. Muovendo dalla frase, in cui scorge l'unità fondamentale del linguaggio, intende risalire alle componenti elementari che, per quanto essenziali, sono ovvie solo per pochi. Così perviene ad una suddivisione sintattico-semantica delle parti del discorso, delle *partes orationis*. Distingue tra parole che significano autonomamente, e che chiama *principals*, e parole che significano in relazione, e che definisce *accessories*. Ciò corrisponde all'antica distinzione tra parole categorematiche e sincategorematiche. Nelle parole “principali” distingue inoltre tra quelle che designano altre cose che si aggiungono ai fenomeni, *attributives*, e quelle che designano le sostanze, *substantives*. Nelle parole accessorie distingue ancora tra le

30. Cfr. PARR. 6.1.2 e 6.3.8.5.2.

31. J. Harris, *Hermes, ovvero indagine filosofica sul linguaggio e sulla grammatica universale*, trad. it. di V. Verri, Milella, Lecce 1991, p. 20.

definitives e le *connectives*. Le prime sono in relazione a una parola principale, le ultime in relazione a più parole. La sua suddivisione può essere resa attraverso il seguente schema:



Harris muove evidentemente dal presupposto che la suddivisione che introduce valga per tutte le lingue. Il che potrebbe essere vero, dato che si tratta non di parti del discorso stabilite nella descrizione di una determinata lingua, bensì di funzioni sintattiche razionalmente necessarie. Perciò anche i cosiddetti *usual names* (nomi usuali), che compaiono nell'ultima riga dello schema, non possono essere intesi nel senso consueto. Fanno parte dei "sostantivi" anche i pronomi sostantivati, e dei "verbi" anche gli aggettivi, i participi, gli avverbi e probabilmente – sebbene dal testo non risulti chiaro – i sostantivi in funzione predicativa, i cosiddetti "predicati nominali". Il suo concetto di verbo corrisponde al *rhêma* di Platone, cioè al predicato nel suo senso più vasto. Fra i *definitives* Harris annovera, accanto all'articolo, anche i pronomi aggettivali (così anche le cosiddette lingue prive di articolo dispongono di *definitives*). Fanno parte dei *connectives* le preposizioni e le congiunzioni. Tutte queste parti del discorso vengono trattate guardando sia alle categorie grammaticali in esse accertabili, come numero, genere, persona, tempo, ecc. (primo libro), sia alle funzioni sintattiche e semantiche dei *synsemantica* (secondo libro). Alla fine del secondo libro Harris considera brevemente le interiezioni e afferma che non appartengono realmente alle parti del discorso (*parts of speech*), per quanto alcuni autori le annoverino fra queste. Le interiezioni sono

non tanto propriamente parti del discorso, quanto suoni avventizi; voci della natura, piuttosto che voci dell'*arte*, esprimenti quelle passioni e quelle emozioni naturali che spontaneamente sorgono nell'animo umano³².

Se si prescinde dal fatto che le interiezioni non sono puri suoni naturali, in quanto hanno dovuto adattarsi alla fonologia di ogni lingua, questa inter-

32. Ivi, p. 167.

pretazione è del tutto accettabile: le interiezioni non possono essere coordinate con le altre parti del discorso e anzi costituiscono rispetto a queste una classe particolare.

Nei due primi libri si trovano considerazioni sparse e sottili osservazioni. Vogliamo ricordarne solo alcune:

- l'interessante discussione sul rapporto tra tempo e tempo del verbo (*time e tense*);
- la determinazione del presente come quel lasso di tempo che contiene l'istante attuale senza che vengano indicati i limiti esterni;
- la possibilità di una determinazione più precisa di ogni lasso di tempo designato da un tempo verbale semplice con l'aiuto della categoria che noi chiamiamo "fase" (in Harris: «incoativo: io sto iniziando a scrivere; medio: io sto scrivendo; completivo: io ho scritto»)³³;
- la caratterizzazione della terza persona come una non-persona;
- la determinazione dei due articoli *a* e *the* come forme della percezione primaria e secondaria.

Queste osservazioni riguardano tuttavia la linguistica piuttosto che la filosofia del linguaggio; sono filosofiche solo nella misura in cui Harris è sempre consapevole del fatto che la sua interpretazione non riguarda solo categorie storicamente date, ma anche possibilità che non devono essere realizzate in tutte le lingue. Così considera solo come un'ipotesi la sua suddivisione dei tempi del verbo, esemplificata sulla scorta del latino, del greco e dell'inglese, e dice espressamente che non ci si deve attendere che le dodici possibilità da lui distinte (tre tempi "aoristici" per designare i tempi assoluti: *I write, I wrote, I shall write* e in aggiunta per ciascuna tre fasi: *inceptive, middle, completive*) possano essere realizzate in tutte le lingue. Più filosofiche che linguistiche sono anche alcune osservazioni sul rapporto fra tempo e percezione: la percezione del presente avviene attraverso i sensi ed è situata al grado più basso; la facoltà immediatamente successiva è la percezione del passato, dato che presuppone la capacità del ricordo; nella forma più elevata è la percezione del futuro, che è aperta solo a chi dispone di una previsione saggia.

Anche nella terza parte dello *Hermes* vengono trattati diversi temi che appartengono all'ambito della linguistica piuttosto che alla filosofia del linguaggio. Ciò vale per il secondo capitolo, non particolarmente originale, dedicato alla materialità del linguaggio. Il compito principale del terzo libro, cioè la caratterizzazione delle lingue che vengono trattate, è altresì di natura puramente linguistica. Harris si basa sul lessico e sui generi stilistici conferendo il primato al greco, che sarebbe la lingua con più possibilità espressive:

33. Ivi, p. 75. Cfr. E. Coseriu, *Das romanische Verbalsystem*, Narr, Tübingen 1976, pp. 103-4.

E così la lingua greca, *per la sua proprietà e la sua universalità, è formata per tutto ciò che è grande e tutto ciò che è bello in ogni soggetto e in ogni forma dello scrivere*³⁴.

Come in molte altre valutazioni e caratterizzazioni delle lingue, anche qui si nasconde una confusione tra il linguaggio come tale e l'uso che ne viene fatto nella letteratura. Il greco viene altamente apprezzato non per le sue qualità intrinseche, bensì perché presenta una letteratura ricca dei generi più diversi. Così anche la caratterizzazione delle lingue orientali, non meglio precisate, si basa su una descrizione arbitraria e dilettantesca della cultura dei popoli dell'Oriente. L'Oriente – crede Harris – è stato sempre dominato da gigantesche monarchie assolute e la questione della legittimazione del potere non è stata mai sollevata. Ci sono sempre state tirannie e schiavitù e questa situazione politico-culturale si rispecchia anche nelle lingue:

La grande distinzione, perennemente davanti ai loro occhi, era quella di *tiranno e schiavo*; la più innaturale che si potesse immaginare, e la più suscettibile di fasto e di vana esagerazione. Per questo motivo essi parlavano dei re come se fossero dèi, e di loro stessi, come i più meschini e abietti rettili³⁵.

Malgrado tutti i suoi punti deboli questa comparazione non può essere sottovalutata; si tratta infatti di uno dei primi tentativi di delineare una tipologia delle lingue.

Di filosofia del linguaggio in senso stretto si parla invece nei capitoli 1, 3 e 4 del terzo libro, in particolare nel quarto capitolo, intitolato *Concerning General or Universal Ideas*. Nei paragrafi dedicati alla filosofia del linguaggio vengono esposti alcuni concetti che meritano la nostra attenzione:

a) *Il significato è la "forma della lingua"*. Harris prende le mosse dalla distinzione tra "materia" e "forma". La materia è il sostrato comune di diversi oggetti (o specie di oggetti), mentre la forma è la peculiarità di ciascun oggetto, quel che lo fa apparire tale distinguendolo, nel suo essere-così, da tutti gli altri oggetti. Il "suono" (*sound*) è ciò che il linguaggio ha in comune con altre cose; è dunque la materia del linguaggio. Quel che invece caratterizza il linguaggio distinguendolo dagli altri fenomeni è il "significato" (*meaning or signification*):

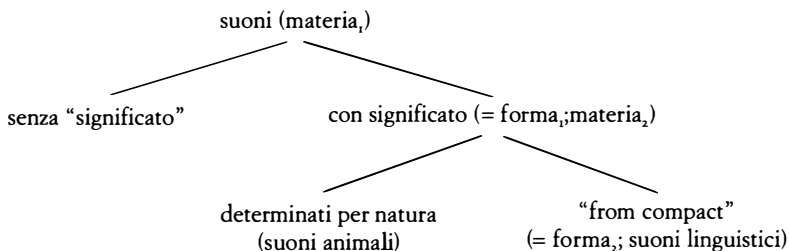
Da ciò risulta evidente che il linguaggio, considerato in una visione più ampia, implica certi suoni che hanno certi significati, e che di questi due principi, il suono è come la materia, comune (come altra materia) a molte cose differenti; il significato come quella forma caratteristica e peculiare attraverso la quale la natura o l'essenza del linguaggio diventa completa³⁶.

34. Harris, *Hermes, ovvero indagine filosofica*, cit., p. 230.

35. Ivi, p. 227.

36. Ivi, p. 178.

Anche gli animali usano i suoni, che però nel loro caso sono dati per natura. La peculiarità dei suoni linguistici sta nel fatto che non sono derivati dalla natura, bensì sono *from Compact*. In una nota Harris afferma di tradurre l'espressione aristotelica *katà synthéken* attraverso l'inglese *from Compact* e aggiunge che Boezio ha tradotto questa espressione con *secundum placitum*. Abbiamo dunque qui una distinzione gerarchica tra materia e forma:



Harris parla tuttavia solo del significato come forma della lingua e intende con ciò il significato che spetta *katà synthéken* ai suoni linguistici.

b) *Il linguaggio è un sistema di simboli*. Dato che le parole si riferiscono a cose reali, potrebbe sorgere l'impressione che il linguaggio sia una «immagine del mondo» («a Picture of the Universe»). Ma basterà rifletterci un po' – come suggerisce Harris – per dubitare subito della giustezza di una tale ipotesi. Ci sono due possibilità di richiamare alla coscienza un oggetto: o la riproduzione imitativa oppure la rappresentazione simbolica. L'imitazione consiste in una riproduzione delle qualità naturali delle cose; la rappresentazione simbolica risulta invece da «accidenti del tutto arbitrari». Dal momento però che le parole, che sono suoni per natura, possono riferirsi a tutti i possibili fenomeni (non solo a quelli sonori), ne viene che «le parole *devono necessariamente essere simboli*, perché è evidente che esse non possono essere *imitazioni*»³⁷.

Sorge allora la questione del motivo per cui gli uomini hanno scelto la rappresentazione simbolica per lo scambio delle loro idee trascurando invece la rappresentazione imitativa. Il motivo viene indicato da Harris nella natura della mente umana che è inaccessibile all'osservazione diretta: la nostra mente è circondata dall'involucro del corpo e così possiamo servirci solo di segni materiali quando vogliamo comunicare, dato che questi segni devono poter essere percepiti attraverso i nostri sensi. Tuttavia i nostri sensi sono circoscritti ad ambiti determinati del percepibile: la vista a ciò che è visibile, l'udito a ciò che udibile, ecc. Devono dunque esserci diversi tipi di imitazione per i diversi ambiti della percezione. Anche questo non sa-

37. Ivi, p. 189.

rebbe però sufficiente, perché ci sarebbero innumerevoli fenomeni che non possono essere imitati materialmente. Per questo motivo è stata scelta la rappresentazione simbolica; non ci si dovrebbe dunque attendere che nelle parole vengano rispecchiate le qualità delle cose.

c) *Il linguaggio esprime anzitutto "idee generali" ("general ideas") e non rappresentazioni individuali.* Una volta accertato che le parole sono simboli, resta da chiarire *che cosa* simbolizzano. Individui o oggetti singoli? Se così fosse, ogni parola sarebbe un nome proprio e questo, per Harris, non è possibile per diversi motivi: anzitutto perché il numero degli oggetti è infinito e una lingua perfetta dovrebbe di conseguenza disporre di un numero infinito di parole. Inoltre l'infinito è incomprendibile anche al più sapiente – e quindi non è ipotizzabile per le parole. Infine, le cose individuali sono caduche. Se le parole stessero per queste cose, allora le cosiddette "lingue morte" non dovrebbero più essere comprensibili. Perciò le parole non possono essere altro che simboli delle nostre idee:

Se le parole non sono i simboli dei *particolari esterni*, ne consegue, naturalmente, che devono essere i simboli delle nostre idee, poiché è evidente che se non sono simboli di cose *esterne*, possono soltanto essere simboli di qualche cosa *interna*³⁸.

Se però le idee, in quanto "idee sensibili" (*sensible Ideas*), fossero intese come singole rappresentazioni, nel modo in cui le intendono gli empiristi, allora dovrebbero risultare le stesse difficoltà che si danno nel caso degli oggetti singoli. Perciò le parole possono essere solo simboli di idee generali:

Se dunque le parole non sono né i simboli di *particolari esterni* e neppure di *idee particolari*, esse non possono essere simboli di nient'altro, eccetto che delle idee generali, perché, tranne queste, non resta nient'altro. – E che cosa intendiamo per idee generali? – Intendiamo quelle idee che sono comuni a molti individui; non solo agli individui che esistono ora, ma a quelli che sono esistiti nei secoli passati e che esisteranno nei secoli futuri; come, per esempio, le idee che appartengono alle parole, *uomo, leone, cedro*³⁹.

Harris fa dunque le stesse considerazioni che aveva fatto Berkeley ma, a differenza di quest'ultimo, proprio qui vede la positività del linguaggio. Inoltre le idee generali sono per lui non un'immagine ingannevole, bensì qualcosa di reale.

Se il linguaggio mette anzitutto a disposizione simboli per idee generali, questo non vuol dire che non possa esprimere l'individuale. Il linguaggio è

38. Ivi, p. 193.

39. *Ibid.*

capace anche di ciò, sebbene non sia questa la sua funzione primaria. Ci sarebbero due possibilità per designare i singoli oggetti: anzitutto i nomi propri, per quanto questi difficilmente potrebbero essere considerati componenti integranti della lingua. Si potrebbe dare infatti il caso di chi parla correntemente una lingua senza conoscere i nomi propri. Il secondo metodo, più raffinato, sarebbe l'uso di *definitives or articles*, pronomi definiti o articoli (*a, the, any, a certain, this, that, such a, many, a thousand, every, each, first, second, all, no*), attraverso i quali l'idea generale viene resa particolare:

Il risultato è che le parole sono simboli di idee sia generali che particolari; però, delle generali, lo sono originalmente, essenzialmente e indirettamente; delle particolari, soltanto secondariamente, accidentalmente e indirettamente⁴⁰.

d) *Il linguaggio è la manifestazione di un'attività spirituale creativa che precede l'esperienza sensibile.* Nel quarto capitolo del terzo libro Harris prende posizione contro l'empirismo, e in particolare contesta che si possano ricondurre i concetti all'esperienza sensibile. I sensi mediano un'esperienza delle cose percepite *in praesentia*, e tale esperienza è per sua essenza provvisoria. Non può darsi una percezione immediata del passato e del futuro. Se l'anima disponesse solo di capacità sensibili, non potrebbe avere il concetto di tempo. Harris postula perciò l'esistenza di due ulteriori facoltà umane che consentono agli uomini di cogliere nelle parole le idee generali: "fantasia" e "percezione spirituale". L'immaginazione, *imagination* o *fancy*, che corrisponde al concetto aristotelico di "fantasia", è la facoltà di tener ferme o anticipare le percezioni sensibili:

Così dunque, da una visione dei due poteri presi insieme, possiamo chiamare "senso" (se vogliamo) *una specie di immaginazione transitoria*, e "immaginazione", al contrario, *una specie di senso permanente*⁴¹.

La percezione spirituale (*Reasoning and Intellect*), intesa come la facoltà più elevata, non opera immediatamente con i contenuti della percezione sensibile, ma con le immagini, i *phantásmata* dell'immaginazione. Il suo compito sta nel mettere in rilievo ciò che è comune a cose diverse:

essa discerne subito ciò che tra molti è uno; ciò che tra le cose dissimili e differenti è simile e lo stesso⁴².

40. Ivi, p. 196.

41. Ivi, p. 201.

42. *Ibid.*

Così perviene a un nuovo tipo di oggetti di ordine più elevato,

[ad] un nuovo genere di percezioni, più comprensive di quelle del senso; un genere di percezioni, *ognuna delle quali si può trovare intera e completa, nei singoli individui di una infinita ed effimera moltitudine, senza allontanarsi dall'unità e dalla permanenza della sua stessa natura*⁴³.

Questa è una descrizione sufficiente del concetto universale. Le parole sono simboli appunto di questi universali:

Dunque è di queste idee permanenti e comprensive, genuine percezioni della pura mente, che le parole di tutte le lingue, per quanto differenti, sono i simboli⁴⁴.

Da dove provengono allora questi concetti universali e quale statuto hanno? Harris è convinto che la loro forma sia già presente in qualche modo nella mente umana. Per mostrare ciò introduce un'ultima distinzione, quella tra la forma esterna, sensibile, e la forma interna, intelligibile: «*la forma interna è priva della materia; quella esterna è unita con essa*»⁴⁵. Ci sarebbe dunque una forma intelligibile derivata dall'esperienza sensibile. In tal senso sarebbe senz'altro giusto il credo empirico *Nil est in intellectu quod non prius fuit in sensu*. Il che tuttavia dovrebbe valere solo per l'osservatore che esaminando gli oggetti ne trae la "forma interna". In questo caso la forma sensibile precede effettivamente quella intelligibile. Vi sarebbero però anche altri casi nei quali le cose stanno diversamente, ad esempio quando un artista crea un oggetto sulla base della sua intuizione. In tal caso la forma interna precede quella esterna. L'oggetto creato potrebbe allora, in quanto oggetto della percezione, richiamare una forma intelligibile nella memoria dell'osservatore:

Per rendere queste forme con nomi differenti più semplici da comprendere, *la prima* la si può chiamare *forma del Creatore*; *la seconda*, del *oggetto*; e *la terza*, del *contemplatore*⁴⁶.

Il credo empiristico, elevato ad assioma, varrebbe dunque solo per l'osservatore, non per il "creatore", e tanto meno per il *Maker par excellence*, il creatore per eccellenza, cioè per Dio.

Può essere allora l'uomo qualcosa di più di un semplice contemplatore? Harris ammette che il credo empiristico sembra essere giusto per l'uomo, ma non vuole credere alla sua validità universale. Non gli riesce però

43. Ivi, pp. 201-2 (trad. modificata, *N.d.C.*).

44. Ivi, p. 202.

45. Ivi, p. 203.

46. Ivi, p. 204.

di trovare argomenti convincenti per i suoi dubbi e alla fine si limita a richiamarsi al concetto platonico di “partecipazione”:

In breve, tutte le menti che esistono, sono simili e congeniali, e così sono anche *le loro idee o forme intelligibili*. Se fosse diversamente, non ci potrebbe essere nessuna relazione tra uomo ed uomo, oppure (ciò che è più importante) tra uomo e Dio⁴⁷.

Harris si avvicina dunque a una concezione del linguaggio inteso come creazione umana – nel senso di Vico – ma non compie l’ultimo passo, o almeno non è in condizione di motivarlo in modo soddisfacente. Così dobbiamo chiudere l’esposizione della sua filosofia del linguaggio con una piccola nota di insoddisfazione.

15.4

Altri filosofi del linguaggio nel Settecento inglese

Per caratterizzare la filosofia del linguaggio inglese e scozzese del Settecento presenteremo quattro figure esemplari che, pur non avendo fornito un grande contributo alla filosofia del linguaggio in senso stretto, hanno però esercitato un notevole influsso sul pensiero linguistico, non solo in patria, ma anche in Francia e soprattutto in Germania. Adam Smith, Joseph Priestley e James Burnet (Lord Monboddo) non hanno riflettuto sul ruolo del linguaggio all’interno delle attività umane – come se non avessero domande su questo argomento. John Horne Tooke si pone invece questa domanda, ma la sua risposta – come avremo modo di mostrare – è inaccettabile. Se si dovessero etichettare le concezioni sostenute da questi quattro autori, per quanto riguarda Smith dovremmo parlare di una “teoria psicologica dell’astrazione”, per quanto riguarda Priestley di un “determinismo psicologico”, per Burnet di una “teoria dell’invenzione estetica” e infine a proposito di Horne Tooke di una “teoria nominalistica e sensualistica dell’abbreviazione”. Come avremo modo di vedere più nei particolari, tutti e quattro questi autori, in modi differenti, devono molto al pensiero dei filosofi che sono stati trattati nei capitoli precedenti.

15.4.1. ADAM SMITH (1723-1790)

In genere Adam Smith è conosciuto come economista e filosofo della morale. Nelle storie della filosofia viene trattato insieme con il suo amico David Hume. Che Smith si fosse occupato del problema del linguaggio e del-

47. Ivi, p. 207.

le lingue era noto solo ad alcuni specialisti. Le storie della linguistica più antiche non ne segnalano neppure il nome, come osserva Narr nella sua introduzione all'edizione tedesca della *Dissertation on the Origin of Languages* di Smith⁴⁸. Sotto questo aspetto le cose sono cambiate: il nome di Smith viene menzionato più spesso; Malmberg gli dedica nella sua *Storia della linguistica* un breve capitolo⁴⁹ e Smith viene annoverato tra i "grammatici" anche nel *Lexicon Grammaticorum*⁵⁰. Forse il mio articolo *Adam Smith und die Anfänge der Sprachtypologie* ha contribuito allo sviluppo di questa ricerca⁵¹.

Il filosofo scozzese, che ebbe per breve tempo una cattedra di logica, e quindi una cattedra di filosofia morale all'Università di Glasgow, per recarsi poi per alcuni anni in Francia dove incontrò Turgot, d'Alembert, Helvétius e altri intellettuali di rilievo, diventò famoso attraverso la sua opera, pubblicata nel 1776, *La ricchezza delle nazioni*. Il breve trattato, di cui parleremo qui, viene di solito citato con il titolo *Dissertation on the Origin of Languages*. Tuttavia il titolo preciso è il seguente: *Considerations Concerning the First Formation of Languages and the Different Genius of Original and Compounded Languages*. Il trattato fu pubblicato in appendice all'opera di Smith, uscita per la prima volta nel 1767, *The Theory of Moral Sentiments*.

Il trattato di Smith, pur essendo un testo omogeneo, come già indica il titolo, è costituito da due parti connesse che trattano temi differenti. Nella prima parte Smith delinea un'ipotesi sull'origine e lo sviluppo del linguaggio; nella seconda esamina il genio delle diverse lingue vecchie e nuove basandosi soprattutto su criteri morfo-sintattici. Inizia dunque con il problema della glottogonia e passa poi a esaminare questioni di tipologia linguistica.

I due testi possono essere considerati separatamente. Così ad esempio Antonio Rosmini Serbati ha criticato aspramente la "teoria dell'astrazione" contenuta nella prima parte; per quanto mi riguarda, pur condividendo il giudizio di Rosmini, nel saggio già menzionato ho tentato di mettere in rilievo i lati positivi della seconda parte sulla tipologia linguistica. Non si deve inoltre dimenticare che entrambe le parti – sia nell'intenzione di Rosmini, sia alla luce di un'esegesi critica – sono strettamente connesse l'una con l'altra: per lo stesso Smith la seconda parte del suo saggio è la prova dell'e-

48. G. Narr, *Einleitung*, in A. Smith, *A Dissertation on the Origin of Languages or Considerations Concerning the First Formation of Languages and the Different Genius of Original and Compounded Languages* [1767], Narr, Tübingen 1970, pp. 3-14, p. 3.

49. B. Malmberg, *Histoire de la linguistique de Sumer à Saussure*, Presses Universitaires de France, Paris 1991, pp. 244-5.

50. R. Schreyer, *Adam Smith*, in H. Stammerjohann (a cura di), *Lexicon Grammaticorum. Who's Who in the History of World Linguistics*, Niemeyer, Tübingen 1996, pp. 868-9.

51. E. Coseriu, *Adam Smith und die Anfänge der Sprachtypologie* [1970], in Smith, *A Dissertation on the Origin of Languages*, cit., pp. 15-25.

sempio fornito nella prima. Il processo di astrazione a cui viene ricondotto il primo sviluppo del linguaggio può essere seguito successivamente alla luce della storia, giacché nello sviluppo che va dalle lingue antiche, “non mescolate”, a quelle nuove, sempre più mescolate, si manifesta secondo Smith una progressione. Alla luce di un’ esegesi critica le cose stanno in realtà all’ inverso: base dell’ ipotesi sono le osservazioni linguistiche concrete delineate nella seconda parte che vengono quindi proiettate sulla prima fase puramente ipotetica, per la quale non vi sono prove. La preistoria viene inferita dalla storia conosciuta.

Smith pone la questione dell’ origine del linguaggio in modo prevalentemente tecnico; non si interroga sulla motivazione che potrebbe aver condotto al sorgere del linguaggio, né si arrovela sulla sua origine umana o divina. Quello che gli interessa anzitutto è il modo in cui gli “inventori” (Smith parla quasi prevalentemente di “invenzione”) del linguaggio hanno proceduto passo dopo passo nell’ affinamento della loro opera. Dapprima ci sono stati probabilmente solo sostantivi e verbi; tutti gli altri generi di parole, come aggettivi, preposizioni, pronomi personali, sostantivi secondari come *nomina qualitatis* o *actionis*, in breve tutto ciò che chiama “nomi generali”, sarebbero sorti più tardi e testimonierebbero il processo di astrazione che andava progredendo nel corso dello sviluppo linguistico. All’ inizio i sostantivi non sarebbero stati appellativi reali, bensì designazioni per oggetti familiari al parlante:

Solo gli oggetti che erano estremamente familiari, e che avevano molte occasioni di essere menzionati, dovettero assegnare nomi particolari. Quella particolare caverna che li riparava dalle intemperie, l’ albero particolare che con i suoi frutti alleviava la loro fame, la particolare sorgente che con la sua acqua calmava la loro sete, dovettero essere inizialmente denominati con le parole *caverna*, *albero* e *sorgente*⁵².

Più tardi questi nomi sarebbero stati trasposti a designare oggetti simili e così sarebbero sorti infine i nomi comuni o parole generali. Anche i verbi, che secondo Smith sono ancora più originari dei sostantivi, si sarebbero sviluppati in modo analogo. Dapprima sarebbero stati impersonali e avrebbero designato globalmente eventi complessi; quindi la divisione in azione, agente, paziente e le circostanze dell’ azione sarebbero già il risultato dell’ analisi e del pensiero astrattivo:

I verbi impersonali, che esprimono in una sola parola un avvenimento completo, che nell’ espressione conservano quella perfetta unità e semplicità che c’ è nell’ og-

52. A. Smith, *Considerazione sulla formazione originaria delle lingue e sul diverso genio delle lingue semplici e composte*, in Id., *Saggi filosofici*, trad. it. di P. Berlenda, Franco Angeli, Milano 1984, p. 221.

getto e nell'idea, e che non presuppongono nessuna astrazione o divisione metafisica dell'avvenimento nei suoi distinti membri costitutivi, soggetto e attributo, dovettero essere, con ogni possibilità, i primi verbi ad essere inventati⁵³.

I verbi avrebbero inizialmente designato un evento compiuto, senza l'esistenza di nessun altro; all'avvicinarsi di un leone ci si sarebbe chiamati a vicenda; l'espressione originaria non dovrebbe essere interpretata né nel senso di "venire in generale" né nel senso di "il leone viene".

Smith fa evidentemente il tentativo di stabilire una gerarchia delle parti del discorso guardando al loro grado di astrazione. In una prospettiva razionale questo allineamento è almeno in parte accettabile: dapprima i sostantivi primari per disegnare le cose, quindi gli aggettivi per le qualità che possono essere stabilite nelle cose diverse, quindi i sostantivi derivati dagli aggettivi come bontà (*nomen qualitatis*) oppure superiorità (*nomen relationis*). Ma questa gerarchia ha ben poco a che vedere con l'essenza e con l'origine del linguaggio.

Come si è già ripetutamente sottolineato, la questione più problematica è la derivazione degli appellativi dai nomi propri. Questi ultimi non costituiscono un genere di parole tra gli altri; piuttosto sono una categoria all'interno della quale possono essere introdotte le stesse suddivisioni che vengono introdotte negli appellativi: Italia (sostantivo), italiano (aggettivo), italianizzare (verbo), italianamente o all'italiana (avverbio).

Inoltre i nomi propri sono secondari nel linguaggio non solo sotto il profilo storico, ma anche sotto un profilo razionale. Sorgono infatti attraverso la particolarizzazione di un universale e non al contrario attraverso l'universalizzazione di un particolare. Abbiamo mostrato ciò nel contesto della critica di Leibniz a Locke⁵⁴.

I nomi propri non dispongono di contenuti che possano essere generalizzati, perché designano individui in senso stretto. Se i nomi propri diventano appellativi, ciò accade non attraverso una generalizzazione, bensì attraverso un'individualizzazione. Se qualcuno viene chiamato un "secondo Platone" o se dalle immagini reali o supposte che Platone aveva dell'amore viene derivato il concetto di "amore platonico", allora la generalizzazione è preceduta da una tipizzazione; le espressioni non si riferiscono più all'individuo Platone, bensì a una qualità che gli viene attribuita e che viene considerata per lui caratteristica. Gli appellativi derivati dai nomi propri hanno un carattere terziario:

appellativo₁ —————> *nomen proprium* —————> appellativo₂

53. Ivi, p. 233.

54. Cfr. PAR. 13.2.1.

Come altri autori, prima e dopo di lui, anche Smith ipotizza evidentemente che per esperire e designare un individuo non sarebbe necessario un pensiero astrattivo. Quel che si coglie e si designa sulla base di una percezione sensoriale istantanea sarebbe un individuo, ad esempio un albero individuale. In realtà però una tale rappresentazione singola non corrisponde ad un albero individuale, ma ad un determinato albero in un determinato istante temporale e in determinate condizioni. Quel che Smith considera “nome proprio” avrebbe dovuto appunto designare tali rappresentazioni singole, non già gli individui che restano costanti al di là del tempo e delle circostanze. Posto che fosse mai possibile cogliere linguisticamente e comunicare una tale rappresentazione singolare – e noi abbiamo già detto che non è né possibile né sensato – ci si imbatterebbe in una nuova difficoltà, quella cioè di chiarire il passaggio da una rappresentazione singola, che non può essere come un'altra, ad un individuo che non è limitato a un determinato istante e a una determinata situazione. Henri Bergson (1859-1941) rimproverò al linguaggio di non esprimere rappresentazioni singolari, di non poter dire “questa pietra in questo attimo”⁵⁵. Nel racconto *Funes el memorioso* dello scrittore argentino Jorge Luis Borges (1899-1986) il protagonista Ireneo Funes “soffre” per la sua capacità di memorizzare innumerevoli rappresentazioni singole. Ciò infatti gli rende quasi impossibile disporre di concetti di universali e di individui.

Non solo gli era difficile di comprendere come il simbolo generico “cane” potesse designare un così vasto assortimento di individui diversi per dimensioni e per forma; ma anche l'infastidiva il fatto che il cane delle tre e quattordici (visto di profilo) avesse lo stesso nome del cane delle tre e un quarto (visto di fronte)⁵⁶.

Nelle ultime pagine del suo trattato Smith parla di quella che più tardi si chiamerà tipologia linguistica. Smith confronta i procedimenti attraverso i quali vengono espresse nelle lingue antiche e moderne le categorie grammaticali, come il caso o determinati tempi, e si rivela così un precursore della tipologia linguistica classica che si basa su criteri morfo-sintattici. Invece di utilizzare i termini “sintetico” e “analitico”, divenuti in seguito usuali, Smith usa le espressioni *compounded* e *uncompounded languages*⁵⁷. Considera la flessione un procedimento in cui si manifesta il pensiero concreto, mentre le costruzioni analitiche sarebbero un procedimento astratto. Mette perciò a confronto i sintagmi latini *fructus arboris* e *sacer Herculi* con

55. H. Bergson, *Pensiero e movimento*, trad. it. di F. Sforza, Bompiani, Milano 2000, p. 74.

56. J. L. Borges, *Funes, o della memoria*, in Id., *Finzioni* [1935-44], trad. it. di F. Lucenini, Einaudi, Torino 2005, pp. 104-5.

57. Coseriu, *Adam Smith*, cit., p. 15.

i corrispondenti inglesi *the fruit of the tree* e *sacred to Hercules* affermando che l'espressione latina corrisponderebbe ad una percezione spontanea e unitaria di due oggetti correlati, mentre in inglese la relazione viene resa attraverso un apposito morfema:

Esprimere una relazione in questo modo non richiede alcuno sforzo di generalizzazione. Le parole *arboris* e *Herculi*, mentre implicano nel loro significato la loro relazione espressiva delle preposizioni *di* e *a*, non sono, come quelle preposizioni, parole generali che possono essere utilizzate per esprimere la stessa relazione che si possa veder sussistere tra gli oggetti⁵⁸.

Il principio generale che Smith segue nella classificazione delle lingue è il seguente: tanta più flessione, tanta meno composizione (*composition*) o sintassi. Smith riconduce la tendenza, nelle lingue moderne, alla formazione di procedimenti sempre più astratti ad un motivo storico esterno, cioè alla progressiva "mescolanza delle lingue" (dal punto di vista attuale si potrebbe parlare quasi di una "creolizzazione"): le lingue più pure avrebbero una flessione ricca; con la crescente mescolanza delle lingue questa flessione verrebbe scemando e sarebbe sostituita da un procedimento sintattico. Così si spiegherebbe il venir meno della flessione in inglese: questa lingua sarebbe infatti il risultato di una mescolanza di terzo grado. All'inizio ci sarebbe il greco (che Smith ritiene quasi puro e "originario"). Poi verrebbe il latino, una mescolanza tra greco ed etrusco; quindi il francese, composto dal latino già mescolato e dal franco; infine l'inglese, un misto composto dal francese e dal sassone.

Non occorre qui soffermarsi ulteriormente su questa caratterizzazione, che da un canto abbiamo già delineato altrove, dall'altro ci porterebbe lontano dal tema che dobbiamo trattare⁵⁹. Basterà soltanto osservare che Smith – seguendo qui pienamente la tradizione francese – sostiene l'idea che le lingue moderne avrebbero perduto, rispetto a quelle antiche, sotto il profilo estetico, mentre avrebbero guadagnato in chiarezza analitica. Sarebbero da un canto «più prolisse, perché per esprimere ciò che prima poteva essere espresso con una sola parola diventano necessarie molte parole»⁶⁰, dall'altro «meno gradevoli all'udito» e infine ci costringerebbero a un allineamento degli elementi che, a seconda dei casi, contrasterebbe con i nostri bisogni espressivi:

Questa semplificazione [...] ci impedisce anche di combinare i suoni che abbiamo a disposizione nel modo che potrebbe essere più gradevole. La semplificazione co-

58. Smith, *Considerazione sulla formazione originaria*, cit., p. 229.

59. Cfr. Coseriu, *Adam Smith*, cit.

60. Smith, *Considerazione sulla formazione originaria*, cit., p. 242.

stringe molte parole in una certa posizione, anche se spesso potrebbero essere poste altrove con molta più bellezza ⁶¹.

Le idee di Smith sulla tipologia linguistica e sulla valutazione estetica delle lingue furono riprese e sviluppate in seguito da August Wilhelm Schlegel nelle sue *Observations sur la Langue et la Littérature Provençales* ⁶².

15.4.2. JOSEPH PRIESTLEY (1733-1804)

Joseph Priestley, uno dei predicatori appartenenti ai “dissidenti” che non vollero inserirsi nella Chiesa anglicana, ha scritto molto sul linguaggio. Diventò noto per avere provato tra i primi l’esistenza dell’ossigeno. Anche nel Settecento i linguisti e i filosofi del linguaggio erano molto poliedrici. Qui vogliamo concentrarci unicamente sul suo *Course of Lectures on the Theory of Language and Universal Grammar*, uscito nel 1762. Si tratta di una serie di lezioni sui problemi più diversi del linguaggio; fra queste solo otto letture sono dedicate alla teoria grammaticale. Come Funke ha osservato giustamente, nell’opera – soprattutto nei capitoli dedicati alla tipologia linguistica e alla genesi del linguaggio – si può rinvenire l’influsso di Adam Smith e del grammatico Charles de Brosses (1709-1777). Ci limiteremo a delineare soltanto alcune idee peculiari alla concezione del linguaggio di Priestley, dato che una discussione esauriente di queste lezioni andrebbe oltre il nostro compito:

– *La suddivisione dei generi delle parole viene compiuta e motivata in una prospettiva onomasiologica*: la questione da cui Priestley prende le mosse è originale, per quanto non sia accettabile. In essa viene alla luce la sua concezione di fondo della funzione del linguaggio. Nella realtà extralinguistica Priestley vede una raccolta di oggetti già identificati che occorre solo denominare. Le caratteristiche di ciò che va designato sono già date e determinano la suddivisione dei generi delle parole che devono designarle. In questa giustificazione della suddivisione dei generi sta il vero e proprio contributo “filosofico” di Priestley; la suddivisione è invece un problema puramente linguistico. Priestley prende le mosse da due tipi di forme fenomeniche del reale: gli oggetti non relazionali e le loro caratteristiche, da una parte, le relazioni dall’altra:

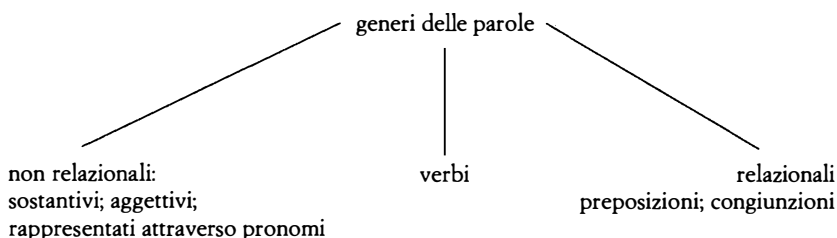
tutte le parole che compongono le lingue umane sono o nomi di cose e di qualità (le idee delle quali esistono nella mente) oppure parole adattate a denotare le rela-

61. *Ibid* (trad. modificata, N.d.C.).

62. A. W. Schlegel, *Observations sur la Langue et la Littérature Provençales* [1818], a cura di G. Narr, Narr, Tübingen 1971.

zioni che intrattengono l'una con l'altra, o infine una sintesi con oppure senza le loro relazioni⁶³.

Da un canto ci sono dunque sostantivi e aggettivi e le loro proforme, i pronomi, dall'altra le designazioni che indicano le relazioni, come le preposizioni e le congiunzioni. I verbi esprimono «accordo o coincidenza di due idee»⁶⁴. Priestley pensa qui anzitutto al verbo sostantivo come sostrato di tutti gli altri verbi. Non si può dire con certezza, sulla base del testo, se i verbi siano annoverati tra le designazioni delle relazioni. Li considereremo perciò come una terza classe. Si può sintetizzare schematicamente la suddivisione che Priestley fa dei generi delle parole:



Gli avverbi non fanno parte per Priestley di questa classificazione, ma sono forme «contratte del parlare che possono essere analizzate in parole appartenenti ad altre classi»⁶⁵. Nella cosiddetta “teoria dell’abbreviazione” di John Horne Tooke incontreremo idee analoghe. La concezione secondo la quale gli avverbi non sono un genere di parole a sé stante risale al vescovo John Wilkins⁶⁶. Nel suo *Essay towards a Real Character, and a Philosophical Language* Wilkins annovera gli avverbi che modificano il predicato, come *quickly*, fra gli aggettivi, gli avverbi frasali, come *perhaps* o *truly*, tra i pronomi, gli avverbi relazionali, come *rather* oppure *than*, tra le congiunzioni⁶⁷.

Sotto un profilo filosofico-linguistico l’impostazione di Priestley va respinta perché muove da una realtà già classificata prima del linguaggio in attesa di essere semplicemente nominata. Ma anche sotto un profilo linguistico questa impostazione non è accettabile, perché prevede un rigoroso parallelismo tra le forme fenomeniche del reale e le classi di parole. Un

63. J. Priestley, *A Course of Lectures on the Theory of Language and Universal Grammar* [1762], The Scholar Press, Menston 1970, pp. 65-6.

64. Ivi, p. 56.

65. Ivi, p. 66.

66. Cfr. PAR. II.4.2.

67. O. Funke, *Englische Sprachphilosophie im späteren 18. Jahrhundert*, Francke, Bern 1934, p. 33.

tale parallelismo non esiste. Le caratteristiche “reali” non vengono designate attraverso gli aggettivi, ma anche attraverso gli avverbi; per esprimere le relazioni non servono solo le preposizioni e le congiunzioni, ma anche i suffissi o gli aggettivi relazionali come “grande” o “piccolo”.

– *Lo sviluppo di una lingua è più o meno predeterminato*: Priestley difende una concezione deterministica dello sviluppo linguistico e si riferisce non tanto al linguaggio in generale, quanto alle singole lingue. Malgrado questa sua convinzione materialistica di fondo, crede all’origine divina del linguaggio. Per quel che riguarda lo sviluppo delle lingue storiche Priestley ipotizza un parallelismo tra lo sviluppo linguistico e quello culturale. La cultura prodotta da una comunità storica e la lingua che la veicola seguono uno sviluppo che assomiglia a quello di un essere vivente. Entrambe giungono insieme a un culmine e sono quindi consegnate a un progressivo tramonto. Esempi di una “storia della vita” delle lingue e delle culture sono l’ebraico, il greco, il latino e lingue moderne come l’inglese, il francese oppure l’italiano. Per Priestley l’inglese è al culmine del suo sviluppo: «l’inglese sembra vicinissimo al suo meridiano»⁶⁸. Anche l’italiano e il francese sarebbero vicini al culmine del loro sviluppo predeterminato che viene compendosi con una necessità quasi naturale. Eventuali interventi dall’esterno non possono mutare in nulla il corso prestabilito:

L’uso prevalente, quale che sia, dovrà essere l’uso standard del periodo in cui prevale. E, in quei casi in cui non c’è autorità che possa controllare l’agire umano, è inutile fingere che chiunque possa tentare di introdurre quel che pensa essere un miglioramento⁶⁹.

Priestley è evidentemente un precursore di quella concezione che vede nelle lingue degli “organismi naturali” e che troverà in August Schleicher (1821-1868) un sostenitore radicale:

[le lingue] senza essere determinabili dalla volontà dell’uomo, sono nate e cresciute secondo leggi determinate, si sono sviluppate, sono invecchiate e sono morte⁷⁰.

– *La concezione deterministica dello sviluppo linguistico costituisce la base per una descrizione e valutazione delle lingue al contempo utilitaristica ed estetizzante*: nel caratterizzare e giudicare le lingue Priestley si avvale di criteri diversi. Uno di questi è rappresentato dallo stadio di sviluppo rag-

68. Priestley, *A Course of Lectures*, cit., p. 284.

69. Ivi, p. 184.

70. A. Schleicher, *Die Darwinsche Theorie und die Sprachwissenschaft* [1863], in H. H. Christmann (a cura di), *Sprachwissenschaft des 19. Jahrhunderts*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1977, pp. 85-108, p. 88.

giunto nel percorso prescritto. A ciò si aggiungono criteri pratici ed estetici: ad esempio qual è l'armonia della lingua in questione sotto il profilo articolatorio e acustico? Come risponde al compito di designare gli oggetti? I criteri vengono poi applicati alle diverse lingue. Negativo è il giudizio sull'ebraico, in particolare per quanto riguarda la sua struttura, «per alcuni versi superflua, per altri manchevole»⁷¹. Il greco lascia un'impressione duplice: nella ricchezza di forme flessive, di costruzioni sintattiche e di parole semanticamente simili, Priestley vede una tendenza alla ridondanza; d'altro canto giudica positivamente la ricchezza lessicale che permetterebbe l'uso di sottili sfumature e una grande precisione espressiva:

La prodigiosa varietà di parole in questa lingua [...] permette la massima precisione e fa sì che in essa vengano espresse le distinzioni concettuali più sottili⁷².

Il latino presenta poche varietà dialettali e minori ambiguità del greco, perciò sarebbe «molto più adatto all'uso generale che potrebbe farne l'umanità»⁷³. Il tedesco si troverebbe invece in uno stadio ancora primitivo di sviluppo: «la lingua tedesca sembra non si sia allontanata molto dalla sua antica barbarie»⁷⁴. Sulla base della sua sintassi complicata e delle peculiarità del suo accento il francese sarebbe poco adatto alla poesia; l'italiano invece, fra quelle moderne, sarebbe la lingua più adatta alla musica⁷⁵.

Come dovrebbe risultare chiaro dagli esempi addotti, si tratta di una tipologia ingenua e impressionistica che non può essere paragonata a quella morfo-sintattica di Adam Smith.

– La “potenzialità” delle lingue serve come criterio per la critica del linguaggio: all'inizio delle sue diciassette lezioni Priestley indica le condizioni che una lingua deve soddisfare per poter raggiungere il suo scopo:

Anzitutto è necessario che ci sia una sufficiente quantità di parole; inoltre è indispensabile che non sussistano ambiguità nelle parole o nelle costruzioni; infine occorre che la pronuncia non sia stridente, ma piuttosto piacevole all'orecchio. I primi due criteri contribuiscono all'espressione chiara e sono perciò le proprietà fondamentali di una buona lingua; l'ultimo criterio contribuisce invece all'ornamento⁷⁶.

La grande quantità di possibilità espressive, la chiarezza e l'univocità, insieme con l'armonia del suono, sono peculiarità di cui dovrebbe disporre

71. Priestley, *A Course of Lectures*, cit., p. 269.

72. Ivi, p. 275.

73. Ivi, pp. 280-1.

74. Ivi, p. 283.

75. Ivi, pp. 284-5.

76. Ivi, p. 250.

anche una lingua universale. Rispetto all'idea di una tale lingua l'atteggiamento di Priestley è assolutamente positivo, sebbene non veda nella molteplicità delle lingue uno svantaggio. Non sarebbe ancora tempo, però, per una lingua universale e dapprima sarebbe piuttosto necessario utilizzare la diversità delle lingue. La comparazione delle lingue e la traduzione – a questo proposito Priestley formula idee molto originali – potrebbero infatti contribuire al chiarimento delle nostre idee:

Vediamo che persone che non conoscono più di una lingua confondono continuamente le idee delle parole con le idee delle cose; la comparazione delle lingue e la frequente traduzione dall'una all'altra ci aiutano a tenerle distinte. [...] La comparazione di lingue diverse è un prezioso strumento che aiuta a districare e distinguere le nostre idee⁷⁷.

Così abbiamo presentato nei suoi tratti più importanti la riflessione di Priestley sul linguaggio. «Dal punto di vista della filosofia del linguaggio inglese – osserva Funke – il pensiero razionalistico ha raggiunto qui il suo culmine»⁷⁸. Non possiamo tuttavia sottoscrivere questa opinione perché, anche se si volesse prendere solo la filosofia del linguaggio inglese come pietra di paragone, bisognerebbe riconoscere che è molto limitato il contributo strettamente filosofico di Priestley alla riflessione sul linguaggio.

15.4.3. JAMES BURNET, LORD MONBODDO (1714-1799)

James Burnet (anche Burnett) proveniva da una famiglia della nobiltà scozzese. Ricevette una educazione adeguata al suo stato negli istituti più famosi della sua patria; più tardi, seguendo un'antica tradizione scozzese, studiò diritto in Olanda, a Groningen. Soggiornò a lungo in Francia dove ebbe modo di leggere le opere di Rousseau, di Buffon e, non da ultimo, il *Traité de la formation mécanique des langues* di Charles de Brosses, che non apprezzò molto. Negli anni seguenti rivestì molte alte cariche. Portò il titolo di Lord Monboddo a partire dal 1767, da quando cioè fu nominato giudice alla Court of Session, il più alto tribunale civile scozzese. Monboddo fa parte delle figure di maggior spicco del cosiddetto "Illuminismo scozzese". A intervalli regolari si recò a Londra dove ebbe rapporti soprattutto con James Harris (di cui fu grande amico) e con la sua cerchia. Sebbene si richiamasse spesso ad Aristotele, le idee della Scuola platonica di Cambridge hanno lasciato tracce indelebili nella sua opera.

77. Ivi, pp. 293-4.

78. Funke, *Englische Sprachphilosophie*, cit., p. 37.

Monboddo si è occupato del problema del linguaggio nella sua opera monumentale *Of the Origin and Progress of Language*⁷⁹. Quest'opera è costituita da tre parti. La prima parte (vol. I) contiene le idee di Monboddo sul linguaggio in generale, la sua origine e i suoi fondamenti antropologici. La seconda parte (voll. II e III) tratta la teoria della grammatica generale e, alla fine del terzo volume, la "caratteristica delle lingue". La terza parte (voll. IV-VI) concerne la stilistica, la retorica e la storia generale della cultura; l'autore dunque si allontana sempre più dalla teoria del linguaggio e dalla linguistica in senso stretto.

In Gran Bretagna la sua opera fu accolta ostilmente. E si può dire che esercitò un influsso piuttosto in Francia e in Germania. Herder promosse una traduzione tedesca dei primi tre volumi scrivendo lui stesso una "Premessa" in cui saluta la pubblicazione dell'opera con parole vivaci, criticando tuttavia l'equiparazione che Monboddo aveva fatto tra l'uomo originario e il primate⁸⁰. Herder si occupò della filosofia del filosofo scozzese prima nei *Frammenti sulla nuova letteratura tedesca* del 1767 e in seguito nelle *Idee per una filosofia della storia dell'umanità* (1784-91). È in queste opere che si incontrano idee di Monboddo che in seguito verranno riprese e volgarizzate dai teorici del linguaggio: ad esempio la tesi secondo la quale nelle lingue primitive vi sono solo parole per le specie, non per i generi; la valutazione della flessione, giudicata il procedimento più perfetto per esprimere le relazioni grammaticali – un'idea che, con alcune varianti, sarà ripresa e sostenuta da Johann Christoph Adelung, Friedrich Schlegel, Wilhelm von Humboldt e August Schleicher; infine la cosiddetta "teoria delle radici", che giocherà un ruolo centrale nella linguistica storico-comparativa dell'Ottocento (ad esempio in Franz Bopp e in seguito in Schleicher).

Monboddo argomenta sulla base di una documentazione molto ampia delle lingue più diverse. Evidentemente doveva basarsi su informazioni indirette. Negli anni del suo soggiorno a Parigi aveva letto tutto quello che ci si poteva procurare sulle lingue "esotiche" e inoltre disponeva anche delle conoscenze elementari del sanscrito e delle lingue semitiche. In tal modo ampliò in modo considerevole la prospettiva dell'indagine linguistica e influenzò i filosofi del linguaggio dell'epoca del Romanticismo come Friedrich Schlegel e Wilhelm von Humboldt, i quali a loro volta guardavano al di là della cerchia ristretta delle lingue europee. Qui dovremo rinunciare a una descrizione della complessa e non sempre coerente teoria del linguaggio di Monboddo e ci limiteremo semplicemente a delineare sei punti peculiari.

79. J. Burnet, *Of the Origin and Progress of Language* [1773-92], 6 voll., Balfour, Edinburgh 1789 (rist. Olms, Hildesheim 1974).

80. *Des Lord Monboddo Werk von dem Ursprunge und Fortgange der Sprache*, Hartnock, Riga 1784-85.

15.4.3.1. IL PROBLEMA DELLA MENTE (*MIND*)
E DELLE IDEE GENERALI (*GENERAL IDEAS*)

Funke rimprovera a Monboddo una “posizione idealistica” che emergerebbe nelle sue obiezioni contro la filosofia dell’Illuminismo inglese allora dominante. Forse si potrà anche chiamare “idealistica” una tale posizione⁸¹; in ogni caso si tratta di un idealismo nel significato ordinario della parola, un idealismo ingenuo che poggia sull’auspicio di un primato dello spirituale sul materiale, più che su una seria argomentazione, e che perciò danneggia l’immagine di un idealismo filosofico rigorosamente fondato. Non per caso Funke parla in tale contesto di una «professione di fede metafisica»⁸².

Nella lettura dell’opera, molto ampia, di Monboddo si incontrano numerose idee interessanti che tuttavia di rado vengono fondate e sviluppate. Monboddo polemizza spesso e la sua polemica si indirizza soprattutto contro Locke. Quest’ultimo avrebbe distinto tra “sensazioni” e “riflessioni”, ma non avrebbe messo sufficientemente in rilievo il pensiero concettuale rispetto alla pura percezione sensibile⁸³. Questa percezione – nella sua forma più elementare – sarebbe una sorta di accoglienza puramente passiva, mentre il pensiero concettuale sarebbe una attività creativa dello spirito. Monboddo attribuisce a Locke una teoria della conoscenza coerentemente sensualistica e afferma inoltre che una tale teoria dovrebbe condurre inevitabilmente al materialismo. Riconosce che non era questa la meta di Locke e alla fine fa quella “professione di fede metafisica”, a cui abbiamo accennato, auspicando che lo spirito e le idee possano riacquistare i diritti di cui sono stati privati dagli empiristi:

La filosofia che ho imparato è di un genere molto differente; mi ha insegnato che la mente è la più antica delle cose e che, essendo l’unica ad avere attività, e avendo il *principio del movimento in se stessa*, è la causa efficiente di ogni cosa; che perciò vi sono *idee* di un ordine molto più elevato di quelle che astraiano dalla materia e che sono i *modelli* o *archetipi* di tutte le *forme materiali*; che il *mondo intellettuale* è composto da tali idee; e il mondo *materiale* non è che una copia di questo⁸⁴.

Come Harris, anche Monboddo sostiene la tesi neoplatonica della *méthexis* o “partecipazione”:

81. Funke, *Englische Sprachphilosophie*, cit., p. 57.

82. Ivi, p. 58.

83. J. Locke, *Saggio sull’intelligenza umana*, 2 voll., trad. it. G. Farina, riv. da C. Pellizzi, Laterza, Roma-Bari 1988, vol. I, pp. 96-7 (II, I, 4).

84. Burnet, *Of the Origin and Progress*, cit., vol. I, p. 81.

Credo fermamente che vi sia una *mente che governa* l'universo, *immateriale, eterna, immutabile*; che le nostre menti siano congeniali a questa mente suprema; e che vi è in noi, perfino al momento della nostra nascita, una porzione dei *semi celesti*⁸⁵.

Così attribuisce alla percezione puramente sensibile una "naturalità" minore di quella attribuita invece dai suoi avversari. La parte della percezione sensoriale che contribuisce alla formazione dei concetti è il prodotto di un'abilità acquisita (*acquired habit*). Noi vediamo le cose non come sono per natura, bensì sulla base di giudizi che poggiano sull'esperienza e che improntano la nostra percezione.

15.4.3.2. LO STATUTO DELL'INDIVIDUO

Le osservazioni che possono essere fatte nello studio dello sviluppo dell'umanità valgono non soltanto per il collettivo, ma anche per l'individuo. L'idea della partecipazione dovrebbe però essere intesa non nel senso di una comunione mistica tra una comunità umana e i mondi superiori:

Come ci viene dischiuso il mondo *intellettuale*? Supporre che vi sia una comunicazione segreta tra le nostre menti e le menti superiori, nella quale il mondo intellettuale ci viene rivelato, è una sorta di filosofia visionaria ed entusiastica esplosa ovunque. Ma il fatto è che ognuno è l'architetto delle proprie idee e forma un piccolo mondo intellettuale nella propria mente⁸⁶.

Il processo di ristrutturazione e di trasformazione che conduce all'edificazione del nostro mondo concettuale viene dunque considerato un procedimento individuale, il cui soggetto è il singolo uomo.

15.4.3.3. LA VITA SOCIALE: IL PRESUPPOSTO PER IL SORGERE DEL LINGUAGGIO

Le facoltà spirituali e corporee che Monboddo considera condizioni necessarie per il sorgere del linguaggio (possono essere menzionate solo in parte) non sono tuttavia sufficienti. Presupposto per il sorgere del linguaggio è inoltre un determinato grado di sviluppo sociale, cioè

uno stato di società e di unione politica che porta con sé un consenso comune, insieme al lavoro, al contributo per la difesa e ad un supporto per la vita⁸⁷.

85. Ivi, p. 129.

86. Ivi, p. 147.

87. Ivi, p. 300.

Un tale stadio della società viene raggiunto solo dopo una lunga fase di consapevole attività degli uomini. Questo pensiero viene però espresso solo in forma di convinzione e in seguito non viene ulteriormente sviluppato. Se fosse stato elaborato in tutte le sue conseguenze, avrebbe condotto a tutt'altro genere di filosofia del linguaggio rispetto a quella sostenuta invece da Monboddo.

15.4.3.4. IL LINGUAGGIO: UNA "INVENZIONE" FINALISTICA DELL'UOMO

Il linguaggio è dunque per Monboddo un prodotto dell'attività finalistica dell'uomo. Può sorgere quando si sono sviluppate determinate facoltà fisiche e spirituali che sono necessarie per dominare la materia (*matter*), cioè i suoni, e la forma (*form*), cioè il significato (la terminologia viene ripresa da Harris). Inoltre, come abbiamo già visto, occorre anche che la società abbia raggiunto un certo stadio di sviluppo. Tuttavia ciò è sufficiente solo perché sorgano quelle forme linguistiche che Monboddo chiama "primitive". Le cosiddette lingue artificiali – che per Monboddo sono le vere e proprie lingue⁸⁸ – non sorgono da sole, ma sono inventate per un determinato scopo. In questo senso Monboddo interpreta il termine aristotelico *kata synthéken* che Harris nel suo *Hermes* aveva tradotto con *by compact*. Il carattere arbitrario del segno viene dunque ritenuto indizio di una invenzione finalistica del linguaggio.

Qui affiora una delle tipiche incoerenze concettuali e terminologiche di Monboddo: a seconda del contesto argomentativo, con "linguaggio" si intende sia ogni forma di linguaggio sia la lingua artificiale.

15.4.3.5. ORIGINE DEL LINGUAGGIO E GENESI DELLE CATEGORIE LINGUISTICHE

Monboddo distingue la questione dell'origine del linguaggio da quella della genesi delle categorie linguistiche. Nel primo caso si tratta del *perché* esteriore: determinate facoltà fisiche e spirituali, un determinato stadio di sviluppo della società e l'attività consapevole dell'uomo che ne risulta sono le condizioni necessarie e sufficienti per il sorgere del linguaggio. Nel secondo caso si tratta del *come* interno. Adam Smith non introduce una distinzione comparabile, dato che nella sua riflessione il *come* sorge direttamente dal *perché*. La risposta di Monboddo alla questione del *come* si distingue dalle

88. Cfr. PAR. 15.4.3.6.

soluzioni proposte da Smith e da altri autori per due motivi. Anzitutto Monboddo non riconduce il sorgere delle prime categorie linguistiche a un pensiero razionale, e neppure a uno stadio primitivo del pensiero, ma solo ed esclusivamente a momenti emozionali; per altro verso le prime categorie linguistiche non sono per lui parti del discorso, ma espressioni internamente indifferenziate che possono avere il valore di una frase. Questa convinzione influenzerà in seguito quei teorici del linguaggio, come ad esempio Wilhelm Wundt (1832-1920) che sosterranno la tesi del carattere primario della frase. Infine Monboddo si allontana qui solo terminologicamente da Adam Smith; i “verbi impersonali” di quest’ultimo possono infatti essere senz’altro interpretati come espressioni equivalenti a frasi⁸⁹. Confrontiamo ora la descrizione che Smith dà dei verbi impersonali con la risposta di Monboddo alla questione della genesi delle parti del discorso:

A proposito di queste lingue primitive ci si può chiedere quali parole siano state inventate per prime. La mia risposta è che, se con *parole* si intende quelle che comunemente vengono chiamate *parti del discorso*, nessuna parola è stata inventata per prima; ma i primi suoni articolati che sono stati formati denotavano intere frasi; e queste frasi esprimevano appetiti, desideri o inclinazioni, in relazione o al commercio individuale o al commercio comune quale suppongo debba aver avuto luogo presso una moltitudine di selvaggi prima che il linguaggio sia stato inventato. E credo che il linguaggio abbia continuato ad essere tale, forse per molte epoche, prima che siano stati inventati i *nomi*⁹⁰.

Anche qui non si può fare a meno di rimproverare a Monboddo una incoerenza terminologica. Ancora una volta infatti designa con l’espressione “linguaggio” due fenomeni differenti: il linguaggio prelogico, che serve all’espressione indifferenziata dei sentimenti, e il linguaggio ben articolato, inventato da pochi, che dispone di nomi.

Per quel che riguarda l’ulteriore differenziazione di questo linguaggio Monboddo segue le orme di Adam Smith, solo però per l’aspetto logico-concettuale, cioè per il sorgere degli appellativi dai nomi propri e per il supposto parallelismo tra lo sviluppo della capacità astrattiva umana e lo sviluppo del linguaggio. Inoltre per Monboddo il momento estetico è per la caratterizzazione e il giudizio sulle lingue molto più importante di quanto lo sia per Adam Smith. Per Monboddo una espressione concentrata di relazioni grammaticali rappresenta un pregio soprattutto sotto il profilo estetico. Ecco perché nel secondo e terzo volume della sua opera presenta le lingue flessive – e fra queste in particolare il greco – come il culmine dello sviluppo linguistico.

89. Cfr. PAR. 15.4.1.

90. Burnet, *Of the Origin and Progress*, cit., vol. 1, p. 395.

Nel passaggio dalle lingue sintetiche, pienamente flessive, alle lingue analitiche, debolmente flessive, vede un segnale di decadenza. La sua lingua madre, l'inglese, gli sembra particolarmente brutta a confronto con il greco:

Per altro verso sembra che le lingue che provengono dal Nord, e in particolare l'inglese, siano composte in genere da parole inflessibili, in gran parte monosillabiche, rese più dure da consonanti che con difficoltà si fondono fonicamente e che queste parole siano tenute insieme in modo inesperto da spiacevoli particelle che ritornano costantemente e affaticano l'orecchio senza che né ritmo né melodia possano attenuare la durezza di una articolazione così rozza⁹¹.

15.4.3.6. LA DUPLICE ORIGINE DEL LINGUAGGIO

Per Lord Monboddo ci sono due tipi di lingue: le une sono sorte in modo naturale, le altre sono state "inventate" nel vero e proprio senso della parola. Per le prime si deve dunque supporre uno sviluppo naturale che procede in due fasi. La preistoria dell'umanità sarebbe stata scandita da grida articolate, gesti violenti e prime manifestazioni di una fonetica icastica. Quindi, in una seconda fase di sviluppo, sarebbero sorte le lingue ancora incomplete e rozze. La parte espressiva sarebbe stata ancora molto simile alle grida originarie; ci sarebbero state soltanto vocali e ben poche consonanti. Il contenuto invece sarebbe stato caratterizzato da un livello molto basso di astrazione. Ci sarebbero state così espressioni indicanti "piccolo orso" oppure "grande orso", "piccola capanna" oppure "grande capanna", ma non ci sarebbero state espressioni per "orso" oppure per "capanna". Monboddo crede di scorgere le caratteristiche di questo tipo di lingue negli idiomi dei cosiddetti popoli primitivi. Come esempio adduce tra l'altro l'uronico (una lingua degli indiani del Nord America), il "caraibico" e la lingua degli eskimo. Ma con sua grande sorpresa deve constatare che alcune comunità storiche, che avrebbe voluto almeno annoverare tra i "popoli primitivi", sulla base del supposto stadio di sviluppo della loro cultura, dispongono di lingue che non presentano le qualità che dovrebbero invece avere le lingue primitive. E tali sono ad esempio il guaraní (una lingua degli indiani del Sud America), la lingua algonchina (parlata dagli indiani del Sud-Est del Canada) o il gotico. Così Monboddo finisce per contraddirsi: la correlazione tra i popoli che si troverebbero in un determinato stadio di sviluppo con le loro lingue, a cui vengono attribuite in modo puramente speculativo strutture primitive, non coincide con i risultati dell'analisi linguistica. In Monboddo si possono in realtà riscontrare due tipi di lingue primitive, e cioè quelle che dispongono delle caratteristiche ipotizzate – e sono in generale quelle per cui Monboddo non ha informazioni precise – e quelle che veicolano una

91. Ivi, vol. II, p. 422.

cultura primitiva ma che, sulla base della loro struttura, assomigliano piuttosto alle lingue artificiali. Per il guarani Monboddo trova una tipica soluzione di ripiego: dalle descrizioni di un gesuita spagnolo e di un francese di nome de la Condamine, che conosceva di persona, Monboddo trae la conclusione che il guarani sia una lingua che, per quanto riguarda la grammatica, non sia in nulla inferiore alle lingue europee. È chiaro dunque che non può trattarsi di una lingua sorta “naturalmente” presso quel popolo; secondo Monboddo, si deve invece trattare di un idioma “artificiale” che gli indiani hanno appreso da un altro popolo⁹². Nelle lingue primitive non si può infatti constatare nessuna arte, dato che queste lingue servivano unicamente ai loro “barbari parlanti” per soddisfare i loro bisogni elementari:

In generale è inutile cercare l'arte nelle lingue primitive che furono prodotte per necessità di vita, usate solo per servire a queste necessità, e non avevano inizialmente nessuna regola o analogia, per cui là dove troviamo in esse qualcosa che assomigli all'arte o alla regolarità, potremo essere sicuri che si tratta di un miglioramento della lingua ordinaria⁹³.

Non c'è via che porti per Monboddo dalle lingue primitive alle lingue artificiali attraverso uno sviluppo graduale. Le lingue artificiali costituiscono infatti una invenzione nel vero senso della parola, invenzione non di un popolo ma di pochi individui di talento. Uno sviluppo naturale si dà soltanto dal primo al secondo stadio delle lingue primitive. Le lingue artificiali, situate nella terza fase, non proseguono questo processo. Tra le lingue artificiali Monboddo annovera le lingue classiche, le lingue semitiche e le moderne lingue europee. L'esempio più perfetto di questo tipo è per lui il greco⁹⁴.

Sulla base della sua “teoria delle radici” è possibile mostrare nel modo più semplice come Monboddo si immagina la costruzione intenzionale di una lingua artificiale sulla base di criteri logici ed estetici. Anzitutto sottolinea che molte parole, che a prima vista ci appaiono semplici, in realtà sono derivazioni, ad esempio molti sostantivi greci:

phóbos, “paura”, da *phébomai*, “scappare”;

drómos, “corsa”, da *drémo*, “correre”;

óps, “vista”, da *ópsō*, “vedere”⁹⁵.

92. Ivi, vol. I, p. 355.

93. Ivi, p. 398.

94. Si possono rinvenire tracce di questa concezione nella filosofia del linguaggio e nella tipologia della *Romantik*, ad esempio in Friedrich Schlegel e Wilhelm von Humboldt. Cfr. E. Coseriu, *Über die Sprachtypologie Wilhelm von Humboldts. Ein Beitrag zur Kritik der sprachwissenschaftlichen Überlieferung*, in J. Höslé (a cura di), *Beiträge zur vergleichenden Literaturgeschichte. Festschrift für Kurt Wais zum 65. Geburtstag*, Niemeyer, Tübingen 1972, pp. 107-35.

95. Burnet, *Of the Origin and Progress*, cit., vol. II, pp. 188-9 (occorre notare che Monboddo rinvia a forme verbali greche che non esistono, nella fattispecie al greco **dremono* e a **ópsō* laddove per quest'ultimo è documentato esclusivamente il medio *ópsomai*).

Da questi esempi emerge con chiarezza che Monboddo vede nel verbo la “parola radicale” per eccellenza. Guardando al greco delinea così la seguente tesi: l’intera lingua sarebbe stata costruita sulla base di cinque dittonghi, $\alpha\omega$, $\epsilon\omega$, $\iota\omega$, $o\omega$, $\upsilon\omega$, che sarebbero stati originariamente radici verbali⁹⁶. Dato che però considera le radici i prodotti di una creazione intenzionale, intelligente e artistica, deve negare che anche le lingue primitive dispongano di radici:

Si può dire che le parole radicali in una lingua formata siano state le prime e possono dunque essere chiamate primitive. Ma queste parole sono lungi dall’essere le prime parole inventate: le lingue barbare infatti, non avendo composizione e derivazione, non hanno neppure radici; piuttosto queste parole appartengono solo alle lingue artificiali e sono l’invenzione dell’arte grammaticale per far sì che le parole di una lingua siano connesse e per impedirne una eccessiva moltiplicazione, come avremo modo di mostrare⁹⁷.

La netta separazione tra lingue primitive, da un canto, e lingue artificiali, dall’altro, viene confermata dal fatto che Monboddo nelle prime ipotizza una poligenesi, nelle seconde una monogenesi. Le lingue primitive sorgono spontaneamente in luoghi diversi per soddisfare bisogni di vita elementari. Le somiglianze strutturali si spiegano per via della omogeneità delle condizioni in cui queste lingue sorgono. Uno sviluppo è possibile solo fino a un certo grado. Per contro la lingua artificiale è stata inventata d’un tratto in un determinato momento. La modificazione e la differenziazione delle lingue diverse non è avvenuta attraverso uno sviluppo naturale, bensì per via della diffusione. Monboddo considera il germanico, insieme con il celtico, il greco, il latino il persiano, come pure le lingue orientali come l’ebraico, il fenicio, il siriano, il caldaico e l’arabo, come unità più ampie. Lingue artificiali sono dunque per lui le lingue semitiche e le lingue indoeuropee. Ritene probabile che anche questi grandi gruppi linguistici abbiano un’origine comune, che suppone vada scorta nell’antico Egitto:

Ritengo probabile che tutte le lingue parlate in Europa, in tutta l’Asia, se si vuole, e in alcune parti dell’Africa, siano dialetti di un’unica lingua madre forse inventata in Egitto. Ma non sono autorizzato ad andare oltre, né dalla ragione delle cose, dai fatti storici, né da una qualche scoperta che potrei fare nello studio delle lingue⁹⁸.

96. Ivi, p. 515.

97. Ivi, vol. I, pp. 397-8.

98. Ivi, pp. 476-7.

Monboddo si presenta qui come scienziato prudente che non è legittimato ad andare oltre. In realtà è andato già ben più avanti di quanto non fosse concesso a uno scienziato rigoroso. Almeno sotto il profilo storico il suo modo di procedere non va tuttavia giudicato negativamente: con le sue audaci speculazioni Monboddo ha contribuito alla diffusione dell'idea della grammatica comparativa. Nel 1786, lo stesso anno in cui fu pubblicato il terzo volume della sua opera, Sir William Jones (1746-1794) tenne una conferenza di grande successo sul sanscrito che diede un grande impulso al sorgere della linguistica storico-comparativa. In realtà Monboddo lo aveva preceduto.

Per concludere, cerchiamo di nuovo di delineare in uno schema la distinzione che Monboddo introduce tra le lingue primitive e le lingue artificiali:

Lingue primitive

- sviluppate dal primo stadio
- senza arte, cioè senza flessione
- senza radici
- sorte da una poligenesi

Lingue artificiali

- inventate in modo libero e intenzionale
- con arte, cioè con morfologia e flessione
- sviluppate dalle radici
- sorte da una monogenesi

Questa contrapposizione è oggi indubbiamente insostenibile. Ma anche le vie sbagliate fanno parte della storia di una disciplina. Le tesi di Monboddo hanno influenzato il percorso ulteriore della filosofia del linguaggio lasciando tra l'altro tracce nella filosofia del linguaggio del Romanticismo tedesco.

James Burnet, Lord Monboddo, non è riuscito a sintetizzare due tendenze antagonistiche della filosofia del linguaggio inglese che aveva accolto. Per via di una teoria del linguaggio in parte evolucionistica, in parte convenzionalistica, fu indotto a ipotizzare l'esistenza di due tipi di lingue completamente diverse, e non elaborò un concetto unitario che gli consentisse di conoscere l'unità del linguaggio umano nelle diverse forme fenomeniche delle lingue storiche.

15.4.4. JOHN HORNE TOOKE (1736-1812)

John Horne nacque a Wimbledon nel 1736. Assunse il suo secondo nome solo nel 1782, per sottolineare il nesso che lo legava al suo benefattore William Tooke. La proprietà di Tooke si trovava a Purley, presso Croydon, a sud di Londra; nel titolo dell'opera principale di Horne Tooke compare questo luogo: *Diversions of Purley* – certamente una sorta di litote. Horne Tooke studiò in un rinomato *college* di Cambridge e si fece quindi ordinare sacerdote della Chiesa anglicana, rispondendo a un desiderio del padre. Le sue convinzioni filosofiche e politiche erano però ben lontane da quel-

le che ci si aspetterebbe da un uomo di Chiesa; simpatizzava infatti con la Rivoluzione francese e difese con veemenza la causa dei Whigs candidandosi più volte, senza successo, per un seggio in Parlamento e battendosi a favore delle colonie che si erano ribellate negli Stati del New England. Scontò il suo impegno politico con diversi periodi in prigione.

E in prigione scrisse anche il suo primo saggio di filosofia del linguaggio in forma di lettera aperta a uno dei suoi amici⁹⁹. In questo scritto riecheggiano già alcune importanti idee che più tardi rielaborò nella sua opera principale: *ΕΠΕΑ ΠΤΕΡΟΕΝΤΑ or the Diversions of Purley*. Ma questo titolo, “parole alate”, è ripreso in realtà da Omero e rinvia alla “teoria dell’abbreviazione”. Il sottotitolo, invece, deve dare l’impressione che vengano trattati argomenti filosofici difficili con un tono colloquiale. Stranamente Tooke, il più agguerrito oppositore di ogni tipo di filosofia platonica, sceglie il dialogo platonico come forma letteraria. Tuttavia non si nasconde dietro qualche Socrate, ma compare con il suo nome.

Nell’opera di Tooke emerge la tradizione del pensiero inglese molto più di quanto non avvenga in Harris e in Monboddò. Non per caso questi due autori rappresentano il suo bersaglio preferito. L’autore delle *Diversions of Purley* si richiama a Locke, Hume e Berkeley radicalizzando tuttavia il loro pensiero e criticandolo quando sembra non corrispondere sufficientemente al suo sensualismo semplicitico. La sua opera principale, che per quanto molto ampia restò incompiuta e frammentaria, non è interamente dedicata alla filosofia del linguaggio. Nelle sue curiose riflessioni sulle questioni di etimologia si manifesta non di rado un interesse storico-linguistico. Tooke sollecita l’avvio di uno studio dell’anglosassone e del gotico e in tal senso può essere considerato il pioniere della grammatica storica dell’inglese¹⁰⁰. Tuttavia non ebbe modo di conoscere quel metodo storico-comparativo che stava allora per venire alla luce nel continente, in particolare in Germania. Funke osserva giustamente che gli sforzi di Tooke in questo campo appartengono ad una “era prescientifica”¹⁰¹. Sarà sufficiente qui rinviare alla tesi di Tooke sull’invariabilità del significato etimologico. Per lui infatti il significato etimologico, concordando con l’etimologia di “etimologia”, è il significato vero – a prescindere cioè dallo sviluppo storico e dal mutamento di funzione delle parole. Così Tooke riconduce la congiunzione *if* all’imperativo di *gifan*, “dare”, e afferma che questo significato sarebbe ancora attuale: «il nostro corrotto *if* ha sempre il significato dell’im-

99. *A Letter to Mr. Dunning, Esq.*, 1778. La lettera è ripubblicata ora in appendice a J. Horne Tooke, *ΕΠΕΑ ΠΤΕΡΟΕΝΤΑ or the Diversions of Purley* [1829], Thoemmes Press, London 1996.

100. Ivi, pp. 149-270 (I, VIII).

101. Funke, *Englische Sprachphilosophie*, cit., p. 89.

perativo inglese *dà*»¹⁰². Così si rivela anche un precursore degli aspetti negativi della grammatica comparativa dell'Ottocento che spesso ha confuso il piano diacronico con quello sincronico.

Per quel che riguarda i nostri scopi la filosofia del linguaggio di Tooke può essere ricondotta a due complessi tematici: un determinato tipo di critica linguistica e la cosiddetta teoria della abbreviazione.

15.4.4.1. LA CRITICA DEL LINGUAGGIO E IL PROBLEMA DEGLI UNIVERSALI

Secondo Tooke il suo maestro John Locke non era andato a fondo nella sua polemica contro la tesi che sosteneva l'esistenza di idee universali al di fuori del linguaggio. Come per Berkeley, così per Tooke nella coscienza umana c'è posto solo per idee individuali. Sostiene cioè un sensualismo e un nominalismo ben più radicali di quelli del suo ammirato Locke. Tutto quello che Locke aveva scritto su composizione, astrazione, generalizzazione, complesso di idee, riguarderebbe solo il linguaggio, non la coscienza umana. Perciò ovunque questo «autore immortale» parli di «idee», bisognerebbe in realtà intendere «termini»¹⁰³. Il suo interlocutore Richard Beaton, un amico di gioventù, afferma:

possiamo sostenere che la gran parte del *Saggio* di Locke, tutto ciò che si riferisce a quel che Locke chiama composizione, astrazione, complessità, generalizzazione, relazione di idee, riguarda solo il linguaggio¹⁰⁴.

Affiorano qui le contraddizioni in cui finivano per trovarsi i sostenitori di posizioni coerentemente nominalistiche.

La prima contraddizione è di natura puramente logica. Chi affermi che qualcosa non esiste, deve almeno avere un concetto universale di ciò di cui nega l'esistenza. Se nega l'esistenza degli stessi universali, allora sottrae alla sua argomentazione ogni fondamento.

La seconda contraddizione è soprattutto di natura concettuale. Che cosa si deve intendere con l'affermazione secondo cui una datità sarebbe un fenomeno non già psichico o spirituale, bensì puramente linguistico? La conoscenza – comunque la si voglia intendere – è una relazione tra la coscienza umana da un canto e la realtà dall'altro. Il linguaggio deve appartenere ad una di queste due parti. Non può appartenere al mondo o alla realtà, perché non è una cosa di cui si possano avere sensazioni e rappre-

102. Horne Tooke, *ΕΠΕΑ ΠΤΕΡΟΕΝΤΑ*, cit., vol. I, p. 104.

103. Ivi, p. 37.

104. Ivi, pp. 37-8.

sentazioni. Deve dunque appartenere all'ambito della mente (*mind*). Il sorgere della contraddizione si spiega se si considerano più attentamente le due espressioni "operazioni della mente" e "operazioni del linguaggio". Nella prima espressione "mente" è il soggetto dell'operare. Nella seconda "linguaggio" è la determinazione modale dell'operare e si potrebbe anche parlare di operazioni linguistiche. In tale forma l'affermazione di Tooke è accettabile perché non dice che il linguaggio non ha nulla a che vedere con la mente, ma suggerisce solo che non ci possono essere generalizzazioni o astrazioni senza linguaggio.

Se si lascia da parte l'aspetto puramente gnoseologico della questione e si argomenta sul piano della teoria linguistica, la posizione sensualistica si rivela inaccettabile, perché presume di scorgere nel linguaggio un sistema di etichette per una realtà già classificata¹⁰⁵. Così come le singole rappresentazioni, in quanto fatti psichici, sono presenti indipendentemente dal linguaggio, anche gli universali dovrebbero essere già dati e attendere di essere denominati. Dato che non è questo il caso, se ne conclude che non ci sono universali. In realtà gli universali ci sono, e sono dati con e attraverso il linguaggio. La formazione dei concetti va di pari passo con la designazione linguistica. Come si è già constatato quando sono state discusse le tesi di Berkeley, anche in questo caso non si tratta dell'esistenza o della non esistenza di concetti universali, bensì delle forme di questa esistenza che è intimamente connessa con il linguaggio. Si deve dunque ricordare di nuovo che il linguaggio non può cogliere né comunicare idee singole. Non è questo lo scopo del linguaggio. Le singole idee sono per definizione non comunicabili.

15.4.4.2. L'ESSENZA DEL LINGUAGGIO ALLA LUCE DELLA TEORIA DELLA ABBREVIAZIONE

Nel Settecento domina ancora la convinzione che ci sia una isomorfia tra linguaggio, pensiero e realtà. Sotto questo aspetto le cose non sono molto cambiate rispetto alla dottrina medievale dei *modi significandi*. Tooke aspira a modificare questa concezione. La comunicazione dei nostri pensieri ad altri sarebbe solo uno dei due scopi del linguaggio; uno scopo altrettanto importante è l'abbreviazione di questa comunicazione. Tooke paragona il linguaggio alla illustrazione di ciò che intende con stenografia («the excellent art of Short-hand-writing»)¹⁰⁶. Molti equivoci sarebbero sorti perché i filosofi del linguaggio non hanno riconosciuto che il linguaggio è dominato da principi pratico-economici e che perciò rispecchia la realtà in una prospettiva abbreviata:

105. Cfr. PAR. 15.4.2.

106. Horne Tooke, *ΕΠΕΑ ΠΤΕΡΟΕΝΤΑ*, cit., vol. 1, p. 24.

Il primo scopo del linguaggio era la comunicazione dei nostri pensieri; il secondo scopo era di farlo speditamente [...]. Le difficoltà e le dispute sul linguaggio sono sorte quasi interamente dall'aver trascurato la considerazione di quest'ultimo scopo del linguaggio [...]. Le parole sono state chiamate "alate" e meriteranno questo nome se le loro abbreviazioni sono paragonate al progresso che il discorso può fare con queste invenzioni¹⁰⁷.

Le parole di base, già solo per la loro funzione semantica, gli appaiono come "abbreviazioni" di rappresentazioni complesse; a ciò si aggiungono altre parole che sono per lui "abbreviazioni di secondo grado", cioè abbreviazioni di parole già presenti. In tale contesto Tooke distingue tra parole razionalmente necessarie e parole non razionalmente necessarie che annovera tra le "abbreviazioni in forma di parole", cioè derivazioni abbreviate, compiute per motivi pratici. Le parole necessarie sono sostantivi e verbi¹⁰⁸. Il senso del suo etimologizzare sta nella classificazione di tre diversi tipi di abbreviazioni:

- in termini,
- in parole,
- in costruzioni¹⁰⁹.

Sulla prima categoria Tooke non vuole soffermarsi, dato che già Locke aveva trattato questo punto a sufficienza nella sua "teoria della astrazione". Per quel che riguarda le altre due categorie, non è chiaro quel che Tooke intenda. Si possono constatare contraddizioni tra la prima e la seconda edizione delle *Diversions of Purley* che non possono essere del tutto eliminate¹¹⁰. All'inizio Tooke aveva previsto teoricamente la terza categoria, ma aveva trattato di fatto solo la seconda. Con *abbreviations in sorts of word* intende anzitutto le derivazioni che a partire da parole necessarie danno luogo, in forma abbreviata, a morfemi grammaticali, come ad esempio *since* da *seon*, *seing that*, "vedendo che"¹¹¹. Più tardi sembra voler inserire questo tipo di abbreviazioni nella terza categoria. Alla seconda categoria appartengono sintagmi del tipo aggettivo + sostantivo. Da un canto Tooke sembra considerare l'aggiunta di un aggettivo come metodo per la designazione abbreviata di concetti complessi, dall'altro il sintagma in questione può essere anche sostituito da una semplice parola: *a good man*, creazione di un concetto complesso, non sostituibile; *a holy man* → *a saint*, sostituibile¹¹². Alla terza categoria appartengono casi come *admissible* < *something to be admitted*; *sensible* < *one who can feel*, oppure il passaggio dal pronome *that* alla congiunzione *that*¹¹³.

107. Ivi, pp. 26-7.

108. Ivi, p. 19.

109. Ivi, p. 28.

110. Cfr. Funke, *Englische Sprachphilosophie*, cit., p. 98.

111. Horne Tooke, *ΕΠΕΑ ΠΤΕΡΟΕΝΤΑ*, cit., vol. 1, pp. 252-3.

112. Ivi, vol. II, pp. 436-7.

113. Ivi, pp. 475-47.

Tutto questo non è molto chiaro; da un moderno punto di vista si argomenterebbe in modo opposto, considerando le supposte basi delle derivazioni come le parafrasi di quest'ultime: *a saint* → *a holy man*.

Sotto il profilo puramente linguistico la seconda e la terza categoria sono assolutamente discutibili, se si prescinde dai particolari. Non è infatti sempre chiaro a quale categoria appartenga un determinato fenomeno. I procedimenti descritti non hanno nulla a che fare né con l'essenza né con la funzione del linguaggio. La prima categoria, la *abbreviation in terms*, concerne la funzione del linguaggio, ma non può essere interpretata come abbreviazione perché i termini generali non stanno per le "singole rappresentazioni abbreviate". Le singole rappresentazioni sono infinite, mentre i termini generali non lo sono e non contengono neppure in forma abbreviata il momento individuale di tali rappresentazioni.

La seconda e la terza categoria non sono funzioni rilevanti per la definizione del linguaggio, bensì procedimenti tecnici. L'abbreviazione in parole presenta molte difficoltà, almeno per quel che riguarda l'aggettivo: Tooke non si stanca di ripetere che i termini generali non hanno un sostrato nella coscienza umana e che si tratta di fenomeni puramente linguistici. Nel caso di *a good man* opera tuttavia in analogia con *a holy man* → *a saint*, cioè con un "complesso di termini", *complex term*, per il quale non c'è una parola in inglese, come lui stesso osserva¹¹⁴.

Le tre categorie di "abbreviazione" non sono coordinabili e non hanno lo stesso statuto. La seconda e la terza categoria, la cui funzione non può essere quella dell'abbreviazione, sono procedimenti tecnici che non concernono il *che cosa* bensì il *come* del linguaggio. La prima categoria è invece costitutiva per il linguaggio. Tale abbreviazione può essere descritta solo dove si può mostrare che una parola rappresenta, compendiandole, le più diverse rappresentazioni singole. La teoria dell'abbreviazione di Tooke finisce in realtà per coincidere con la sua interpretazione della prima categoria e con ciò diventa chiaro che non può reggere perché i contenuti dei segni linguistici non possono essere interpretati come abbreviazioni delle rappresentazioni singole. A ben guardare le cose stanno anzi all'opposto. Con l'aiuto dei segni linguistici, che sono a disposizione di tutti, il singolo può solo avvicinarsi all'espressione delle sue rappresentazioni individuali, senza però mai coglierle. L'espressione linguistica non si abbrevia, ma semmai diventa sempre più complicata. Tooke ha ragione quando afferma che solo attraverso l'universale noi possiamo giungere al particolare e che perciò dobbiamo accontentarci di esprimere per approssimazione l'individuale come combinazione di concetti generali che si determinano reciprocamente. Ma non si tratta di "abbreviazione" come la intende Tooke.

114. Ivi, p. 437.

Si deve aggiungere ancora che Tooke ha esercitato una grande influenza, e la esercita tuttora, attraverso la filosofia di stampo analitico fondata da Bertrand Russell. Così nella sua *Theory of Description* Russell tratta il nome proprio come sostituto di una descrizione, cioè come una sorta di abbreviazione¹¹⁵.

15.5 Indicazioni bibliografiche

Gli autori esaminati in questo capitolo compaiono di solito nelle storie della linguistica piuttosto che in quelle della filosofia. Otto Funke esamina invece il pensiero di Harris, Smith, Priestley, Monboddo e soprattutto Tooke dal punto di vista della filosofia del linguaggio. Anche se le interpretazioni che offre possono essere giudicate oggi con uno sguardo critico, il libro costituisce ancora, per la completezza delle informazioni che offre, un importante strumento di lavoro. Ulteriori notizie, circoscritte però all'ambito linguistico, si possono trovare nel libro di Verburg¹¹⁶.

115. Cfr. PAR. 8.3.

116. P. A. Verburg, *Language and Its Functions, a Historico-critical Study of Views Concerning the Functions of Language from the Pre-Humanistic Philology of Orleans to the Rationalistic Philology of Bopp* [1851], Benjamins, Amsterdam-Philadelphia 1998, cap. 10.

Giambattista Vico

Sul nostro cammino attraverso la filosofia del linguaggio inglese del Settecento siamo giunti alla soglia del XIX secolo. È in questo periodo che, in una parte dimenticata della Germania, nella Prussia orientale, uscì la *Logica* di Immanuel Kant, le lezioni rielaborate da un suo allievo Gottlob Benjamin Jäsche¹. Nella *Introduzione* Kant dice che l'ambito della filosofia (intesa non nel senso scolastico, ma nel significato "cosmico" della parola) si può ricondurre alle seguenti domande:

- che cosa posso sapere?
- che cosa posso fare?
- che cosa posso sperare?
- che cos'è l'uomo?²

L'ultima domanda è la più importante; Kant allude alla possibilità di ridurre le prime tre domande a quest'ultima:

Alla prima domanda risponde la *metafisica*, alla seconda la *morale*, alla terza la *religione* e alla quarta l'*antropologia*. In fondo, si potrebbe però ricondurre tutto all'*antropologia*, perché le prime tre domande fanno riferimento all'ultima³.

La metafisica, la morale e la religione erano allora discipline consolidate. Non lo era invece l'*antropologia*, se non altro non come disciplina filosofica. Kant non poteva sapere allora che già all'inizio del Settecento, nella lontana Napoli, era venuto alla luce un progetto al contempo grandioso e bizzarro di questa disciplina. Il fondatore dell'*antropologia* filosofica era pressoché sconosciuto; sarebbe stato riscoperto soltanto nell'Ottocento. Si trattava di un professore di retorica dell'Università di Napoli, sempre in lotta con difficoltà finanziarie, il cui nome era Giambattista Vico. Nella sua filosofia del linguaggio si trovano idee che nessun filosofo aveva mai esposto prima.

1. I. Kant, *Logica*, trad. it. di L. Amoroso, Laterza, Roma-Bari 2004.

2. *Ivi*, p. 19.

3. *Ibid.*

Giambattista Vico nacque a Napoli. Il padre, un libraio senza mezzi, era di «umore allegro», la madre di «tempra assai malinconica»; e così entrambi «concorsero alla naturalezza di questo loro figliolo», così scrive Vico nella sua *Autobiografia*⁴. Non solo la derivazione del suo carattere dai differenti temperamenti dei genitori, ma anche il modo in cui, su invito di un amico, descrisse la propria vita tra il 1725 e il 1728, ricordano Goethe.

Vico si procurò i fondamenti della sua vasta formazione umanistica da autodidatta – non solo per motivi finanziari, ma anche per un rifiuto che nutriva nei confronti dei suoi maestri. L'unica lingua straniera che conosceva davvero bene era il latino; non si può dire invece con certezza fino a che punto conoscesse il greco e il francese. L'intreccio tra interessi filosofici, filologici, giuridici e retorici caratterizzerà in seguito la sua opera. Al contrario di Cartesio, Pascal, Spinoza, Locke, Leibniz e altri importanti filosofi, Vico non mostrò mai interesse per le scienze naturali; verso la logica e la matematica nutrì per tutta la vita un misto di odio e amore. Nel 1684 iniziò lo studio del diritto civile e del diritto penale nella sua città. In seguito fu per alcuni anni precettore. Nel 1695 fece ritorno definitivamente a Napoli, dove ottenne molto presto una cattedra (mal pagata) di retorica, che ricoprì dal 1699 al 1741. Dopo aver perso, nel 1723, un concorso per una cattedra di diritto civile, fu costretto sino alla fine della sua vita a guadagnare denaro, per sostenere la sua famiglia, con lavori intellettuali saltuari. Come suo padre, anche Vico ebbe otto figli; è possibile che il rapporto con loro abbia influenzato le sue concezioni sulla formazione della facoltà di giudizio e sull'acquisizione del sapere che sono molto diverse da quelle dei suoi più importanti contemporanei.

I primissimi scritti di Vico scaturiscono dalle *Orazioni inaugurali* che aveva tenuto nell'ambito dei suoi obblighi universitari. Nel 1708 pubblicò il trattato *De nostri temporis studiorum ratione* che contiene *in nuce* le idee più importanti sviluppate successivamente nell'opera principale. Al *De nostri temporis* fece seguito il *De antiquissima italorum sapientia*, che di solito viene citata con il titolo *Liber metaphysicus*, perché tratta un ambito importante della filosofia tradizionale, cioè la metafisica, seppure in una prospettiva molto particolare. Vico non elaborò mai le altre due parti di quest'opera che aveva progettato, e cioè la filosofia della natura e l'etica. Al 1720-22 risale il *Diritto universale* che comprendeva, oltre a una sinopsi, due parti: il *De universi iuris uno principio et fine uno* e il *De constantia iuris prudentis*.

Nel 1725 uscì in italiano (perciò in una lingua non leggibile per la maggior parte del mondo intellettuale europeo di allora) la prima versione dell'opera

4. G. B. Vico, *Autobiografia, seguita da una scelta di lettere, orazioni e rime* [1728], a cura di M. Fubini, Einaudi, Torino 1965², p. 3.

principale di Vico che oggi viene citata in genere con il titolo *Scienza nuova prima*. L'opera passò quasi del tutto inosservata. Nella "Nova literaria", organo ufficiale dell'Università di Lipsia, fu pubblicata una breve recensione molto negativa a cui Vico, furibondo, replicò con uno scritto. Nel 1730 pubblicò una riedizione più concisa della *Scienza nuova* che nel frattempo aveva rielaborato. L'ultima edizione, la *Scienza nuova seconda*, con numerose aggiunte e modifiche, uscì nel 1744, alcune settimane dopo la morte dell'autore.

16.1

Diverse prospettive storiche nell'interpretazione di Vico

Nel capitolo 12 della sua tesi di libera docenza, dedicata alla filosofia del linguaggio dell'Umanesimo Karl-Otto Apel parla delle tre prospettive storiche dell'interpretazione di Vico. Secondo Apel l'opera del filosofo napoletano è stata interpretata nella storia della filosofia «da tre prospettive storiche diverse»⁵.

La prima prospettiva è quella che vede nel «sorgere della coscienza storica» il motivo di fondo del pensiero di Vico, che sottolinea in particolare la sua fondazione delle scienze dello spirito e ritiene di riconoscere nel cosiddetto "movimento tedesco" che va da Herder a Hegel, la prosecuzione legittima della filosofia di Vico. Questa prospettiva ha trovato la sua espressione più importante in Italia nel libro di Croce su Vico⁶. Si potrebbero annoverare anche alcuni allievi di Croce, come Andrea Sorrentino o Fausto Nicolini, al quale dobbiamo la prima edizione critica della *Scienza nuova*.

La seconda prospettiva è assunta secondo Apel da quegli studiosi che, oltre a mettere l'accento sui «motivi teologico-filosofici» presenti in Vico e trascurati invece da Croce, vedono in lui un «metafisico dell'epoca barocca» e contro Croce fanno emergere nella teologia della storia di Vico la «mistica armonia della creatività umana e della Provvidenza divina»⁷. Il rappresentante più importante di questa prospettiva è per Apel il critico letterario Erich Auerbach, che fu il primo a tradurre in tedesco (sebbene solo in parte) la *Scienza nuova*, nonché Vinzenz Rűfner, il quale nella sua introduzione alla traduzione tedesca dell'*Autobiografia* di Vico si propone di sottolinearne la visione cattolico-metafisica⁸. Nell'ambito di questa secon-

5. K.-O. Apel, *L'idea di lingua nella tradizione dell'Umanesimo da Dante a Vico*, trad. it. di L. Tosti, il Mulino, Bologna 1963 p. 405.

6. B. Croce, *La filosofia di Giambattista Vico* [1911], Laterza, Bari 1962⁶.

7. Apel, *L'idea di lingua*, cit., pp. 405-6.

8. V. Rűfner, *Vicos philosophische Bedeutung*, in G. B. Vico, *Autobiografia*, a cura di V. Rűfner, Occident, Zürich 1948.

da prospettiva si potrebbero anche ricordare i nomi di Jules Chaix-Ruy e Lorenzo Giusso⁹. Quest'ultimo colloca Vico nell'ambito del cartesianismo e si sforza di metterne in luce i rapporti con Nicolas Malebranche (1638-1715), cioè con un cartesianesimo cristianizzato.

Fanno invece parte della terza prospettiva, secondo Apel, quegli interpreti che hanno cercato di situare Vico nell'ambito della tradizione culturale italiana, scorgendo in lui un prosecutore dell'Umanesimo italiano. Alcune «peculiarità del filosofo italiano [...] non possono essere valutate pienamente né in base alla prospettiva dell'idealismo né dello storicismo tedeschi»¹⁰. Tra queste caratteristiche vi è il «significato specifico che ha il linguaggio per il pensiero vichiano», un pensiero che Apel considera caratterizzato «metodicamente dal permanente rapporto di reciprocità stabilito fra i punti di vista della filologia, della retorica, della poetica e della giurisprudenza»¹¹. È vero che «l'inquadramento generale filosofico-trascendentale della storia dello spirito che è peculiare a Vico» non si sarebbe riproposto nel movimento tedesco, se si prescindesse da Herder, a cui però già verrebbe meno la «penetrazione filosofico-trascendentale»¹²:

La grande filosofia trascendentale tedesca della "coscienza" [*Bewußtsein*], da Kant a Hegel, non si incontrò realmente [...] con la grande filosofia del linguaggio di Herder e di Humboldt e, riprendendo la fondazione vichiana delle scienze "comprendenti" dello spirito, Dilthey (nel segno dello psicologismo) lasciò fuori la filosofia del linguaggio (in larga misura anche la corrispondenza)¹³.

Tra i rappresentanti più significativi di questa terza prospettiva che «attraverso la riflessione [...] sulla peculiarità e l'ininterrotta tradizione dell'Umanesimo italiano [...] offre una terza chiave storiografica e sistematica per l'intelligenza di Vico», Apel menziona il filosofo italo-tedesco Ernesto Grassi¹⁴.

A queste tre prospettive vorremmo aggiungerne una quarta, che Apel non menziona, e cioè quella di Nicola Abbagnano che in Vico ha visto un rappresentante dell'Illuminismo europeo¹⁵. L'interpretazione esistenzialistica di Vico che fornisce Enzo Paci, in parte già presente *in nuce* in Grassi, potrebbe costituirne una quinta e l'interpretazione offerta nell'ambito

9. J. Chaix-Ruy, *La formation de la pensée de G. B. Vico*, Presses Universitaires de France, Paris 1943; L. Giusso, *La filosofia di G. B. Vico e l'età barocca*, Perrella, Roma 1943.

10. Apel, *L'idea di lingua*, cit., p. 406.

11. *Ibid.*

12. *Ibid.*

13. *Ibid.*

14. *Ibid.*

15. N. Abbagnano, *Introduzione*, in G. B. Vico, *La scienza nuova e opere scelte*, a cura di N. Abbagnano, UTET, Torino 1966².

della moderna semiotica potrebbe essere una sesta – e forse neanche l'ultima¹⁶. Giustamente Apel non discute l'interpretazione puramente cattolica di Vico, che mira a richiamare in vita le componenti antiriformatorie del suo pensiero, così come non considera l'interpretazione positivista di Auguste Comte. Le tre prospettive distinte da Apel possono essere d'aiuto per determinare meglio la nostra prospettiva; possiamo dunque accettarle così come sono, rinviando a dopo le eventuali critiche.

L'interpretazione che dà lo stesso Apel appartiene essenzialmente alla terza prospettiva. La filosofia di Giambattista Vico gli appare «il tardivo sviluppo della metafisica segreta dell'«Umanismo linguistico» romano-italiano»¹⁷. Apel vuole dunque vedere in Vico il coerente prosecutore delle idee dell'Umanismo e nella sua filosofia lo sviluppo di una metafisica in esso già contenuta *in nuce*. Non nega che sussista un nesso tra Vico e il movimento tedesco, ma interpreta tale nesso non alla luce di un influsso diretto di Vico su Hamann e Herder, bensì riconducendolo a una fonte comune, cioè alla «metafisica cristiano-neoplatonica del *Logos*» il cui pensiero di fondo vede delineato nel modo più chiaro in Nicola Cusano (1401-1464)¹⁸.

La nostra interpretazione corrisponde invece più alla prima prospettiva dello schema di Apel, pur se non concorda in tutti i punti con l'interpretazione di Croce. Molto più di quanto non avvenga in Croce verrà infatti qui sottolineata la linea Vico-Herder-Hegel, soprattutto per quel che riguarda la filosofia del linguaggio.

La seconda prospettiva delineata da Apel contiene elementi che vanno respinti. Occorre concedere a coloro che mirano a sottolinearne la visione cattolico-metafisica che certamente Vico fu un cristiano credente. La sua filosofia è quella di un cristiano; ma ciò non la rende una filosofia cristiana. Tanto meno questa filosofia può essere considerata una «teologia della storia». I tentativi di avvicinare Vico al cartesianismo, in particolare al cartesianesimo cristiano di un Malebranche, ci sembrano ancor meno legittimi. È ben noto infatti con quale decisione Vico prese posizione contro Cartesio. La sua filosofia del linguaggio è già una prova sufficiente contro una supposta vicinanza al cartesianismo. I punti di contatto sono di natura molto generale: solo il cartesianismo è una filosofia dell'uomo solo in quanto i

16. E. Paci, *Ingens sylva. Saggio sulla filosofia di G. B. Vico*, Mondadori, Milano-Verona 1949; Id., *Vico and Cassirer*, in G. Tagliacozzo-D. P. Verene (a cura di), *Giambattista Vico. An International Symposium*, The Hopkins Press, Baltimore 1969, pp. 457-73; sull'interpretazione semiotica cfr. J. Trabant, *La scienza nuova dei segni antichi. La sematologia di Vico*, trad. it. di D. Di Cesare, Laterza, Roma-Bari 1996; Id., *Giambattista Vico (1668-1744)*, in T. Borsche (a cura di), *Klassiker der Sprachphilosophie. Von Platon bis Noam Chomsky*, Beck, München 1996, pp. 161-78.

17. Apel, *L'idea di lingua*, cit., p. 407.

18. *Ibid.*

cartesiani stessi hanno preso posizione contro Cartesio si può parlare di un'affinità tra Vico e Cartesio. Ma la critica di Vico va ben al di là di quella dei cartesiani.

Per quanto riguarda la terza prospettiva delineata da Apel, è vero che Vico prosegue una tradizione specificamente italiana, e che il suo pensiero va visto in stretta connessione con quello degli umanisti italiani, ma solo nella misura in cui la filosofia di Vico tocca l'ambito in cui lavoravano gli umanisti e in un certo senso lo condivide. Gli umanisti erano filologi e hanno scoperto perciò la storicità dell'uomo, e in particolare la storicità delle lingue. Non giungono però ad una filosofia coerente e solo con difficoltà si può parlare di una "segreta metafisica dell'Umanesimo", come fa Apel. È giusto invece dire che Vico concorda in parte con l'Umanesimo platonizzante; ma tanto più questo lo separa dall'aristotelismo di certi umanisti. Vico concentra il suo interesse sulla rivalutazione dell'uomo, ma non tesse un *Elogium hominis* come erano soliti fare gli umanisti. Peraltro la comune componente umanistica del suo pensiero difficilmente può essere avvicinata, come vorrebbe Apel, a quella di Cusano. Senza dubbio anche Vico muove dall'ipotesi che con l'idea della matematica l'uomo si sia procurato la sola possibilità di fare delle proprie creazioni l'unica misura della verità (il principio del *verum-factum*), ma la sua valutazione concreta della matematica va in una direzione completamente diversa da quella di Cusano; la via di quest'ultimo conduce attraverso Cartesio fino a Leibniz.

Le altre due prospettive che qui sono state aggiunte sono del pari poco accettabili. Comunque si giudichi l'"antimodernismo" di Vico, non si può negare che prese posizione contro la filosofia del suo tempo e che perciò non è assimilabile all'Illuminismo. Ci sono senza dubbio punti di contatto tra il pensiero di Vico e l'empirismo che tuttavia non sono nel complesso decisivi per la sua filosofia. L'interpretazione esistenzialistica di Vico ha portato alla luce alcuni tratti della sua filosofia trascurati dagli altri interpreti; non per questo può essere tuttavia considerata la via maestra alla comprensione di Vico. È vero che Vico ha scritto a chiare lettere che Cartesio, piuttosto che *cogito ergo sum*, avrebbe dovuto dire *cogito ergo existo*; nella sua risposta ad una critica al suo scritto *De antiquissima* si legge:

e qui non posso non notare che con impropri vocaboli Renato parla, o che medita: io penso, dunque sono. Avrebbe dovuto dire: io penso, dunque esisto¹⁹.

19. G. B. Vico, *Risposta del signor Giambattista di Vico nella quale si sciogliono tre opposizioni fatte da dotto signore contro il primo libro "De antiquissima italorum sapientia"* [1711], in Id., *Opere filosofiche*, a cura di P. Cristofolini, Sansoni, Firenze 1971, pp. 132-44, p. 143.

“Esistere” non significa per Vico semplicemente “esserci”, come negli esistenzialisti, bensì “provenire da qualcosa”, “essere incarnato in una sostanza”.

Per quel che riguarda la prospettiva semiotica, è ancora troppo presto per valutarne l'importanza.

16.2

Le difficoltà nell'interpretazione di Vico

Le notevoli difficoltà che sussistono tra le posizioni delineate nell'ambito dell'interpretazione di Vico dipendono non da ultimo dalle enormi difficoltà che offre la lettura dei suoi scritti. Queste difficoltà possono essere ricondotte a motivi diversi.

Anzitutto occorre osservare che in Vico non sussiste uno sviluppo lineare delle idee principali. Non abbiamo a che fare con un'idea unitaria, bensì con due differenti concezioni dello stesso pensiero che solo in parte coincidono. Nella sua autobiografia Vico allude a una “scoperta” che sarebbe avvenuta tra la redazione del *Liber metaphysicus* e quella del *Diritto universale*, scoperta che lo avrebbe portato a un riordinamento delle proprie idee²⁰.

Inoltre l'opera di Vico, anche sotto un profilo materiale, è una *ingens silva*, un'enorme foresta vergine, a cui accenna il titolo di un'opera di Enzo Paci. Lo stile di Vico è molto complicato, oscuro, e la lettura delle sue opere confonde il lettore sprovvisto. Numerose ripetizioni con variazioni sinonimiche, cioè senza una coerenza terminologica, rendono difficile la comprensione. Sebbene abbia riscritto ogni volta la sua opera principale (ci sono almeno tre versioni complete e due incomplete, meno note), la sua esposizione non diviene perciò più chiara e concisa, come ci si potrebbe attendere, bensì sempre più metaforica e oscura nell'esaltazione e nella gioia delle sue visioni.

Inoltre non è possibile delimitare in modo univoco né l'oggetto né il fine dei suoi sforzi. La *Scienza nuova* vorrebbe essere una filosofia della storia; ma è anche una filosofia delle attività umane che hanno una storia, e perciò contemporaneamente un'estetica, una filosofia del linguaggio e addirittura una psicologia e una retorica – nel complesso dunque una antropologia filosofica. Il che è dimostrabile sulla scorta delle sue tesi di filosofia della storia. Com'è noto Vico distingue tre diversi stadi storici che chiama metaforicamente l'età degli dèi, l'età degli eroi e l'età degli uomini. Nei cosiddetti “ricorsi” della storia questi tre stadi vengono ogni volta ripre-

20. Id., *Autobiografia*, cit., p. 46.

corsi²¹. Il senso filosofico di questa tesi mira alla storia ideale (non connessa al tempo del calendario); tuttavia questo schema avanza pretese di validità anche per la storia concreta. I greci, i romani, gli italici, tutti i popoli gentili, con l'eccezione degli ebrei dell'Antico Testamento, hanno percorso questi tre stadi: degli dèi, degli eroi e degli uomini. Ma proprio su questo piano concreto la tesi dei ricorsi storici presenta difficoltà. Nell'età degli dèi gli uomini erano muti. Si deve allora supporre che lo ridiventino allorché questo stadio ritorna? Inoltre questi diversi stadi dovrebbero valere anche per la storia del singolo individuo; in tal senso la teoria di Vico contiene una componente psicologico-genetica – alcuni paralleli con Hegel non possono essere trascurati. Ai primi stadi corrispondono le attività creative dell'uomo, la poesia e l'arte, mentre all'ultima fase corrispondono le attività teoretiche; l'arte sfocia nell'estetica, la poesia nella poetica.

Infine l'argomentazione di Vico – soprattutto quando si cimenta nell'ambito della filologia e della linguistica – è estremamente ingenua e molto spesso del tutto arbitraria. Ciò viene alla luce soprattutto nelle prove che porta in appoggio alle sue etimologie. Gli si deve concedere tuttavia che ai suoi tempi non era ancora disponibile un metodo etimologico scientifico. Il suo vero lato debole sta però nella tendenza a sostanziare ogni tesi attraverso le autorità, anche là dove non sarebbe necessario. Quando ad esempio critica il *cogito* di Cartesio, si scusa addirittura per non aver derivato la distinzione tra *esse* ed *existere* dai principi della lingua latina²².

16.3

Due cornici interpretative

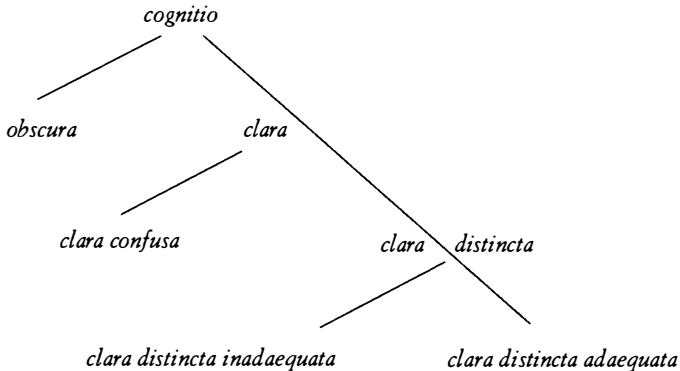
Per comprendere la filosofia del linguaggio di Vico occorre delinearne le questioni anzitutto negativamente, sullo sfondo di uno schema proposto da Leibniz, in cui vengono distinti diversi gradi della conoscenza, e quindi positivamente, nell'ambito della teoria vichiana della conoscenza.

Vico aveva un'alta opinione di Leibniz, che, insieme a Newton, era per lui tra i grandi ingegni della sua epoca. Tuttavia prese un cammino diverso da quello di questi due ingegni così ammirati. Grazie ad uno schema di Leibniz, in cui vengono individuati i diversi stadi che portano alla conoscenza perfetta, sarà possibile far emergere ciò che caratterizza la posizione di Vi-

21. Vico, *Scienza nuova* [= *Principi di una scienza nuova d'intorno alla comune natura delle nazioni*, 1744], in Id., *Opere*, a cura di B. Croce e F. Nicolini, 8 voll., Laterza, Bari 1914-53, vol. IV, pp. 499-522; Croce, *La filosofia di Giambattista Vico*, cit., pp. 116-25.

22. Vico, *Risposta del signor Giambattista di Vico*, cit., p. 143: «confesso in verità non averlo dedotto da' principi della latina favella».

co rispetto a quella di Leibniz; verrà forse al contempo alla luce la differenza tra Leibniz e Cartesio. Nel suo scritto *Meditationes de cognitione, veritate et ideis*, pubblicato nel 1684, Leibniz delinea i *gradus ad cognitionem* che dalla prima intuizione oscura conducono fino alla conoscenza scientifica²³:



La conoscenza è oscura quando non è connessa con un concetto e perciò non può più essere richiamata alla memoria; è invece chiara quando è colta concettualmente. Chiara ma confusa resta la conoscenza che non può essere fondata; chiara e distinta è invece quando è possibile isolare e correlare in modo argomentativo i singoli elementi. Ma la conoscenza chiara e distinta resta inadeguata finché è possibile indicare solo alcuni motivi per giustificarla (come avviene ad esempio nella tecnica e nelle scienze applicate). Adeguata diventa solo quando possono essere indicati tutti i motivi per giustificarla, anche i “motivi dei motivi”. In tal caso si raggiunge la conoscenza scientifica, la conoscenza per eccellenza. Una ulteriore distinzione introdotta da Leibniz, quella tra conoscenza simbolica e conoscenza intuitiva, non gioca in tale contesto alcun ruolo²⁴.

Quel che caratterizza sia Leibniz, sia Cartesio sia i cartesiani è che viene assunta come “conoscenza” solo la *cognitio clara et distincta*, soprattutto la *cognitio clara et distincta adaequata*. Solo questa è la conoscenza reale. Per Leibniz gli altri devono essere considerati stadi provvisori che dovranno essere superati in vista della conoscenza scientifica. E proprio qui sta la differenza decisiva tra Vico, da un canto, e Leibniz e i cartesiani dall’altro. Vico vorrebbe giustificare l’autonomia di determinate discipline filosofiche – come ad esempio l’estetica e la filosofia del linguaggio – affermando che

23. G. W. Leibniz, *Meditazioni sulla conoscenza, la verità e le idee* [1684], in Id., *Scritti filosofici*, 3 voll., trad. it di M. Mugnai e E. Pasini, UTET, Torino 2000, vol. I, pp. 252-7.

24. Cfr. *ivi*, p. 257.

quegli stadi, che per Leibniz sono provvisori e imperfetti, sono invece forme autonome di conoscenza che corrispondono a determinate attività umane. Si tratta anzitutto di *téchnai*, di arti e tecniche nelle quali viene “esteriorizzato” immediatamente, senza ulteriore riflessione, ciò che è intuitivamente conosciuto. Perfino nella tradizione della filosofia leibniziana si tenterà di rivalutare queste forme di conoscenza che Leibniz aveva definito provvisorie. Ciò accade con Alexander Gottlieb Baumgarten (1714-1762), un allievo di Wolff, che nella sua *Aesthetica*, scritta tra il 1750 e il 1758, riferendosi allo schema di Leibniz, indica nella *cognitio clara confusa* quella forma di conoscenza in cui trova fondamento l'autonomia dell'arte. Vico va oltre cercando di riedificare l'intera filosofia sulla base di queste forme di conoscenza sottovalutate dai suoi contemporanei.

Con ciò siamo giunti alla seconda cornice interpretativa che dovrebbe esserci di aiuto per comprendere la filosofia del linguaggio di Vico. Questa volta si tratta di delineare la filosofia complessiva di Vico che va esaminata in modo più approfondito di quanto non sia fin qui avvenuto per il pensiero degli altri filosofi; solo così sarà possibile comprendere la sua filosofia del linguaggio. Vico infatti non tratta il linguaggio soltanto di passaggio, in riferimento cioè ad altro; il linguaggio è il tema centrale della sua filosofia.

Il nucleo della filosofia di Vico si basa su due principi gnoseologici: la distinzione tra *verum* e *certum* da un canto e l'equiparazione di *verum* e *factum* dall'altro. Il *certum* concerne il soggetto della conoscenza, la certezza del suo sapere. A ciò corrisponde la *cognitio clara et confusa* in Leibniz che Baumgarten considera determinante per l'ambito delle arti. Il *verum* concerne anzitutto l'oggetto della conoscenza, la sua costituzione, anche rispetto alle cause e ai fini. Il vero è però anche una peculiarità del conoscere, cioè di quella conoscenza che coglie il nesso causale dell'oggetto; a ciò corrisponde, nello schema di Leibniz, la *cognitio clara distincta adaequata*, cioè la conoscenza scientifica pienamente fondata. Anche per Vico la vera conoscenza è infatti un conoscere *per causas*; tuttavia Vico intende con ciò non già le cause efficienti delle scienze naturali, bensì le cause ultime che danno all'oggetto il suo senso. Si tratta dunque della finalità dell'oggetto.

Il secondo principio gnoseologico è stato espresso da Vico in due formule molto note: *verum et factum convertuntur*, cioè «il vero e il fatto coincidono» o, come lui dice, «il criterio per avere scienza di una cosa è di mandarla ad effetto». Questo cosiddetto principio del *verum-factum* lo ha reso famoso. Può avere scienza di una cosa solo chi l'ha creata. Il vero corrisponde formalmente alla *cognitio adaequata*, alla “scienza”; ma la scienza è possibile solo dove vero e fatto coincidono. Così si possono distinguere in Vico tre ambiti di oggetti, all'interno dei quali i due principi gnoseologici trovano diverse applicazioni.

La *natura* è l'ambito del solo vero. Qui non c'è il certo per la conoscenza umana, dato che il vero e il fatto sono separati. Gli oggetti della natura hanno la loro verità che però non può essere conosciuta con certezza dagli uomini.

La *matematica* è l'ambito in cui il certo e il fatto coincidono. Perché è l'uomo a creare questo ambito e dunque ad averne certezza. Ma si tratta di costruzioni puramente formali, senza una loro verità o, meglio, senza una "realtà".

Il *mondo civile*, creato dagli uomini, è il mondo della storia, in cui il vero coincide con il fatto ed entrambi inoltre si accordano con il certo. Questo mondo è situato per Vico su un piano superiore rispetto a quello della matematica perché il suo oggetto è vero, è *realis*. Si tratta dell'ambito delle conoscenze e delle istituzioni umane: il mito, il linguaggio, l'arte e il diritto. Vico non annovera ancora fra queste la religione e la filosofia; lo faranno in seguito i filosofi del Romanticismo tedesco. Per Vico le *artes* sono così i veri e propri oggetti della *scientia*. Le scienze realmente certe sono per lui quelle che Wilhelm Dilthey (1833-1911) molto più tardi chiamerà "scienze dello spirito" (*Geisteswissenschaften*).

Vico ha definito questa forma di filosofia e di scienza da lui scoperta "scienza nuova". Con ciò non intende la conoscenza dei singoli fatti, bensì il sapere filosoficamente fondato in riferimento ai *principi* che ogni uomo trova già in sé. Si tratta dunque di una scienza del comprendere, di un *comprendere*. L'uomo potrà anche sapere molto della natura, ma non la comprenderà mai davvero, perché non l'ha creata. Le cose stanno in modo completamente diverso nell'ambito del mondo civile, del mondo cioè creato dall'uomo – sia in quanto individuo sia in quanto comunità. Di questo mondo non solo è possibile un sapere, ma esso può essere compreso. Per valutare l'importanza della filosofia del linguaggio in Vico dovremmo tentare di determinare il posto che questo occupa nell'ambito del mondo civile.

Si è già detto che Vico giunge a tale concezione solo gradualmente e per una via non facile da seguire. Nei primi scritti le *artes* sono gli stadi preliminari della scienza; solo più tardi ne diventeranno l'oggetto. La continuità sta soltanto nei principi fondamentali.

Già nello scritto *De nostri temporis studiorum ratione* sono presenti *in nuce* i due principi gnoseologici che abbiamo chiarito prima. Inoltre, pur venendo in primo piano, il significato delle *litterae*, ovvero *humanitates*, non costituisce ancora il vero e proprio oggetto della scienza, come avverrà invece nella *Scienza nuova*.

Il punto di partenza è costituito per Vico dalla critica di Cartesio alle *humane litterae*. Nelle *Regulae ad directionem ingenii* quest'ultimo afferma che sarebbe addirittura dannoso dedicare troppo tempo allo studio degli scrittori antichi perché, se lo facessimo, «in tal modo, in verità, mostrere-

mo di aver appreso non le scienze ma le storie»²⁵. Cartesio attribuisce un valore molto limitato allo studio delle *humanitates* e vuole ricondurre ogni conoscenza all'evidenza razionale, alla ragione che procede dimostrando *more geometrico*. Nel suo primo scritto Vico difende perciò la dignità delle arti contro Cartesio e la sua scuola. In modo simile argomenterà più tardi Baumgarten nel suo sforzo di fare dell'estetica una disciplina fondata sulla base della poetica e della retorica. Nel suo confronto con Cartesio, Vico si propone anzitutto di mettere in luce il valore particolare e l'autonomia del certo rispetto al vero. Vi è infatti un sapere umano certo che non può però essere ricondotto a una evidenza razionale. Alcuni ambiti fondamentali della vita umana – Vico ricorda in questo contesto *artes* come la retorica, la poetica, la storica e la *prudentia vitae* – non si basano su una verità razionale nel senso inteso da Cartesio, ma sul verisimile. Alla *ratio* di Cartesio, che giudica la verità del già noto, Vico oppone perciò l'*ingenium* che è capace di scoprire o, meglio, di inventare qualcosa di nuovo. La questione che interessa qui Vico è quella della creatività. Alla *ratio* di Cartesio corrisponde la *critica* intesa come disciplina intellettuale; a questa Vico contrappone la disciplina dell'ingegno, cioè la *topica*, la dottrina dell'invenzione degli argomenti per trattare i temi più diversi. Questa *ratio inveniendi* ha per Vico una priorità rispetto alla *ratio iudicandi* di Cartesio:

perché, come il reperimento degli argomenti precede il giudizio sulla loro rispondenza al vero, così l'insegnamento della *topica* deve precedere quello della *critica*²⁶.

Tra le arti che scaturiscono dalla fantasia e dalla memoria, e dunque soggiacciono non alla critica bensì alla *topica*, Vico annovera le discipline che abbiamo menzionato e aggiunge accanto alla *prudentia vitae* anche la *prudentia iuris*, cioè la giurisprudenza. Il principio del *verum-factum* è presente già in questo primo scritto, ma solo in riferimento alla matematica e alla sua distinzione dalla fisica:

dimostriamo le cose geometriche perché le facciamo; se potessimo dimostrare le cose fisiche, le faremmo. Infatti solo in Dio ottimo massimo le forme delle cose sono vere, perché la natura delle cose è appunto modellata su quelle forme²⁷.

Occorrerebbe applicare il *mos geometricus*, il "metodo geometrico", solo agli oggetti formali, perché tale metodo non è adatto né alla natura né al-

25. R. Descartes, *Regole per la guida dell'intelligenza*, in Id., *Opere filosofiche*, trad. it. di B. Widmar, UTET, Torino 1969, pp. 45-127, p. 53.

26. G. B. Vico, *De nostri temporis studiorum ratione* [1708], in Id., *Opere filosofiche*, cit., p. 787-855, p. 797.

27. Ivi, p. 803.

l'ambito del *verisimile*. Alle numerose *artes* Vico contrappone un'unica *scientia*, l'unica attività attraverso la quale l'uomo si rivela un essere creativo: la matematica.

Questa idea non è nuova. E compare già in Cusano, in diversi umanisti e nello scritto *De homine* di Thomas Hobbes. Come ha mostrato Benedetto Croce, anche l'idea secondo cui la natura non può essere davvero conosciuta era già stata formulata prima²⁸. Così, ad esempio, il medico e matematico italiano Gerolamo Cardano (1501-1576) scrive che in un triangolo la costruzione dell'oggetto coincide con la conoscenza che ne abbiamo, cioè con la sua definizione: il triangolo ha tre angoli la cui somma corrisponde a due angoli retti. Il poter fare diventa criterio di verità.

Come Apel ha sottolineato giustamente, ciò emerge in modo ancora più evidente in Cusano. Anche per lui l'unico sapere umano certo è rappresentato dalla matematica. Apel cita lo scritto *De possess* di Cusano, parte nella traduzione tedesca, parte nell'originale latino:

Infatti le cose matematiche, che procedono dalla nostra ragione e troviamo in noi stessi che ne siamo il principio, vengono da noi conosciute come nostre, ossia come enti di ragione (*nostra seu rationis entia*), in modo preciso (*praecise*), cioè con quella precisione tipica della ragione dalla quale scaturiscono, mentre gli enti reali sono conosciuti secondo la precisione di Dio, dal quale vengono all'essere²⁹.

Per Cusano le opere divine, che sono scaturite dallo spirito di Dio, restano sconosciute agli uomini. Può avere una conoscenza precisa (*praecisa cognitio*) di queste opere solo chi le ha prodotte. La coincidenza qui con quel che dice Vico è quasi totale. Tuttavia si deve presumere che Vico abbia preso questa idea non già da Cusano, bensì da Hobbes che menziona molto spesso nei suoi scritti. Ma più importante della questione della fonte è il fatto che Cusano trae conseguenze del tutto diverse dall'ipotesi che la matematica costituisca per l'uomo l'unico ambito del sapere certo. Cusano innalza infatti la matematica a *mathesis universalis*; la matematica deve fornire il modello per la rappresentazione del mondo e così dunque imitare simbolicamente la creazione di Dio. E proprio per questo Vico non può essere collocato nella linea Cusano-Keplero-Galilei-Leibniz, che scorge nelle scienze matematiche e naturali le "scienze autentiche". Come lo stesso Apel riconosce, Vico si riferisce «essenzialmente solo al fatto che nel matematico, come in Dio, il creare e il conoscere sono lo stesso»³⁰. Vico respinge la possibilità di applicare la matematica alla natura già nel suo primo scritto.

28. Croce, *La filosofia di Giambattista Vico*, cit., pp. 13-4.

29. N. Cusano, *De Possess* [1455], in Id., *Scritti filosofici*, 2 voll., trad. it. di G. Santinello, Zanichelli, Bologna 1965, vol. 1, pp. 278-9 (176r).

30. Apel, *L'idea di lingua*, cit., p. 415.

Piuttosto, per quanto riguarda l'ambito della natura, accetta – in accordo con Bacone – il metodo sperimentale.

Già in questa fase del suo pensiero il mondo della storia viene separato da quello della natura e della matematica. Nell'ambito della storia vale il *certum*, la certezza, la prudenza, il senso comune, per il cui esercizio si rende necessaria la *ratio inventiva* dell'ingegno, l'inventività di ciascun individuo creativo. Ma nei primi libri scritti di Vico questo ambito non dispone ancora di una "scienza nuova". Nella prima fase del pensiero vichiano si possono dunque delineare queste distinzioni:

- a) matematica (verità razionale, scienza, *cognitio adacquata*);
- b) natura (esperimento come criterio di verità, *cognitio per causas*);
- c) storia (ambito del *verisimile*, che viene dischiuso attraverso la *prudencia*).

In modo simile, sebbene più radicale, emerge la sua teoria della conoscenza nel *De antiquissima italorum sapientia*. Anche qui Vico si serve del principio *verum-factum* contro Cartesio. Questo principio vale sia per Dio che per l'uomo. Ma della natura può avere conoscenza in senso proprio solo Dio. Solo Dio infatti dispone di quella capacità dell'*intelligere* e dunque della *ratio* in senso rigoroso. All'uomo non resta che il *cogitare*, quel pensare che non produce oggetti. Solo degli oggetti matematici l'uomo può avere una conoscenza vera perché li crea; si tratta tuttavia di oggetti finti, mentre quelli creati da Dio sono reali. La matematica non fa che definire i concetti e nominarli; Dio invece crea il mondo pensandolo.

Così Vico può affermare che l'uomo non conosce neppure se stesso, dal momento che non si è autocreato. Ecco perché non è possibile edificare nessuna scienza sul fondamento del *cogito* cartesiano. La sentenza di Cartesio *cogito, ergo sum* costituisce una certezza, ma non fonda alcuna verità. L'uomo ha solo coscienza e non già scienza del proprio essere. Infatti non sa neppure perché si distingue per il suo *cogitare*. Il pensare è solo un indizio, non già la causa del suo essere.

Qui siamo giunti al punto estremo dell'argomentazione negativa di Vico. E proprio qui accade qualcosa che Vico stesso considera una "scoperta", cioè la trasposizione del principio *verum-factum* all'ambito delle arti, al mondo della storia. E dato che gli oggetti creati dalle arti umane non sono finti, come quelli matematici, bensì reali, in quest'ambito tale principio acquista un rango più elevato di quello che aveva nella matematica. Non si tratta dunque solo della scoperta del mondo della storia, ma della scoperta che il *verum-factum* è valido proprio per le *artes* che circoscrivono così l'ambito della "scienza nuova".

Nella prima parte del *De uno* questa nuova conoscenza è già pienamente sviluppata. In tal modo Vico si distingue da una tradizione che aveva fatto valere il principio *verum-factum* solo per la matematica. Le produzioni storiche dell'uomo sono considerate qui il vero oggetto di una cono-

scienza che merita questo nome. Vico giunge alla convinzione che l'uomo in un certo senso si crea da solo nei prodotti delle sue attività. Questa svolta positiva della filosofia di Vico è connessa indubbiamente con l'Umanesimo, cioè con quel pensiero del Rinascimento che, da Pico della Mirandola (1463-1494) a Marsilio Ficino (1433-1494) e a Giannozzo Manetti (1396-1459) aveva elogiato la dignità dell'uomo. Così ad esempio quest'ultimo, nel suo saggio intitolato *De dignitate et excellentia hominis*, che risale al 1451-52, scrive che Dio ha certo creato il mondo, ma che tutto ciò che, dalle piramidi alla cupola del Brunelleschi sul Duomo di Firenze, dalle scienze alle arti, è sorto dopo la creazione, è opera dell'uomo:

Giacché tutto ciò che ci circonda, le case, le fortezze, le città, tutti gli edifici della terra [...] ci appartengono. Nostre sono anche le pitture, le sculture, le arti e le scienze³¹.

Queste di Manetti sono tuttavia semplici constatazioni nelle quali si manifesta un orgoglio ingenuo per i risultati conseguiti dall'uomo. Vico va oltre, indicando nelle creazioni dell'uomo il vero e proprio oggetto della conoscenza e dunque della filosofia. In un passo centrale della *Scienza nuova seconda*, citato molto spesso, scrive:

Ma, in tal densa notte di tenebre onde è coperta la prima da noi lontanissima antichità, apparisce questo lume eterno, che non tramonta [...] che questo mondo civile egli certamente è stato fatto dagli uomini, onde se ne possono, perché se ne debbono, ritrovare i principi dentro le modificazioni della nostra medesima mente umana. Lo che, a chiunque vi rifletta, dee recar meraviglia come tutti i filosofi seriamente si studiarono di conseguire la scienza di questo mondo naturale, del quale, perché Iddio egli li fece, esso solo ne ha la scienza; e trascurarono di meditare su questo mondo delle nazioni, o sia mondo civile, del quale, perché l'avevano fatto gli uomini, ne potevano conseguire la scienza gli uomini³².

E nel capitolo successivo, dove trae le conseguenze metodiche che sono deducibili da questo principio, Vico dichiara che «questa scienza nuova», se, quanto alla certezza del suo metodo, va paragonata alla geometria, al contempo è qualcosa d'altro:

essendo questo mondo di nazioni stato certamente fatto dagli uomini [...] e perciò dovendosene ritrovare la guisa dentro le modificazioni della nostra medesima mente umana [...] perché, ove avvenga che chi fa le cose, esso stesso le narra, ivi non può essere più certa l'istoria. Così questa scienza procede appunto come la geometria, che mentre sopra i suoi elementi il costruisce o 'l contempla, essa stessa si faccia il mon-

31. Ianotii Manetti *De dignitate et excellentia hominis*, a cura di E. R. Leonard, Antenore, Padova 1975, p. 77.

32. Vico, *Scienza nuova*, cit., pp. 115-6, § 331.

do delle grandezze; ma con tanto più di realtà quanta più ne hanno gli ordini d'intorno alle faccende degli uomini, che non ne hanno punti, linee, superfici e figure³³.

16.4

Il linguaggio in Vico

Qual è dunque il posto che spetta al linguaggio nella sua teoria della conoscenza e in quell'ambito del mondo creato dall'uomo che Vico ha "scoperto" e che ha chiamato, per distinguerlo dalla natura, il «mondo civile» o «mondo delle nazioni»?

La riflessione sul linguaggio è il vero e proprio punto di partenza di questa concezione. Ma al contempo è anche il luogo in cui si compie la "scoperta" di Vico. L'introduzione alla *Scienza nuova seconda* è intitolata *Idea dell'opera*. Già qui Vico sottolinea l'importanza del linguaggio per il suo pensiero complessivo:

Principio di tal'origini e di lingue e di lettere si truova essere stato ch'i primi popoli della gentilità, per una dimostrata necessità di natura, furon poeti, i quali parlarono per caratteri poetici; la qual scoperta, ch'è la chiave maestra di questa Scienza, ci ha costato la ricerca ostinata di quasi tutta la nostra vita letteraria³⁴.

Non sorprende, dunque, che nello sviluppo complicato e per nulla lineare del pensiero vichiano il linguaggio venga portato, sempre più spesso e, con sempre maggiore insistenza, come prova, come esempio o come modello per tutti gli altri oggetti, cosicché la "scienza nuova", nella sua ultima fase di sviluppo, diviene una scienza del linguaggio, o almeno una scienza dell'uomo in quanto essere parlante, sia sul piano filosofico sia sul piano scientifico-universale e storico. La scienza nuova è al contempo filosofia del linguaggio e filologia, dove la filologia assume la forma di una "etimologia" del tutto peculiare.

16.4.1. FILOSOFIA DEL LINGUAGGIO E LINGUISTICA

Vico non distingue, a ben guardare, i due aspetti della considerazione del linguaggio, cioè quello filosofico e quello linguistico, e perciò si muove all'interno di un circolo: dai principi ipotizzati ai fatti linguistici, che dovrebbero dimostrare, o almeno chiarire, questi principi, e dalle interpretazioni dei fatti linguistici (soprattutto del latino) ai principi generali. Oc-

33. Ivi, p. 126, § 349.

34. Ivi, p. 26, § 34.

corre dunque tenere accuratamente distinti questi due piani, perché altrimenti la concezione di Vico apparirebbe una costruzione caotica e arbitraria e non gli si renderebbe in tal modo ragione. Mentre infatti la sua filosofia del linguaggio rappresenta un progetto grandioso e del tutto nuovo, e testimonia una comprensione profonda dell'essenza del linguaggio, la sua linguistica invece – e in particolare l'etimologia – è non solo prescientifica, ma anche acritica e arbitraria, perfino a confronto con i criteri della sua epoca. Vico inventa etimologie del tutto arbitrarie. Ad esempio afferma che *dictum e factum* in latino sarebbero sinonimi. In realtà – come aveva già notato Varrone – in latino c'è la forma *factum*, che vuol dire anche “detto”, “annunciato”, ma è una forma che non è connessa con il verbo “fare,” bensì con il verbo irregolare *fari, for, fatus sum*, che vuol dire “parlare”, “annunciare”. Gli antichi romani avrebbero infatti usato l'espressione *dictum, factum* (detto, fatto) per indicare qualcosa che è stato compiuto in modo rapido. Va peraltro sottolineato che questa etimologia sbagliata viene assunta come prova filologica per un principio filosofico importante³⁵.

Nel valutare la concezione vichiana del linguaggio non si dovrebbe astrarre, come hanno fatto alcuni linguisti filosoficamente sprovvediti, dalle basi linguistiche della sua argomentazione. Semmai è più opportuno vedere nella sua filosofia del linguaggio un progetto audace che poggia esclusivamente su intuizioni, dato che molto spesso manca una dimostrazione basata sui fatti. Quando c'è, può essere magari giusta – e ciò è fuorviante. Ma è giusta grazie all'intuizione. Il che è una conferma ulteriore che Vico non segue un metodo coerente.

16.4.2. LA FILOSOFIA DEL LINGUAGGIO DI VICO NEI SUOI LINEAMENTI

Distinta dalla linguistica, la filosofia del linguaggio di Vico può essere facilmente sintetizzata. Sin dall'inizio occorre sottolineare che, sotto un profilo puramente formale, il linguaggio compare in Vico come oggetto autonomo della riflessione e della ricerca. Perciò la filosofia del linguaggio di Vico si distingue da tutti gli altri contributi che abbiamo sinora considerato. Vico tratta per la prima volta il linguaggio in sé e per sé, e non in riferimento ad altro. Al centro del suo interesse non vi è la relazione tra il segno e l'oggetto designato, bensì la parola stessa, la parola come fenomeno tipicamente umano. E la questione non è se la parola sia vera o falsa, oppure se corrisponda, almeno in parte, a una conoscenza assunta come metro. La questione che Vico pone mira alla verità peculiare alla parola. Non si tratta dun-

35. Cfr. Vico, *De antiquissima italorum sapientia* [1710], in Id., *Opere filosofiche*, cit., pp. 55-131, p. 129.

que né del problema, che abbiamo esaminato a proposito di Platone, della adeguatezza delle parole materiali, dei significanti, in riferimento agli oggetti designati, né del problema, analizzato a proposito di Aristotele, del rapporto tra la parola e il concetto – ovvero del modo in cui la parola sta all'interno della frase per il concetto e dunque indirettamente per l'oggetto stesso. Le domande che Vico pone si distinguono anche da quelle della filosofia razionalistica ed empiristica che, per quanto possano essere differenti sotto il profilo gnoseologico, considerano entrambe il linguaggio come uno strumento della conoscenza. Per Cartesio il linguaggio è un semplice strumento e le singole lingue storiche permettono all'uomo di appropriarsi del sapere espresso in esse. Si apprendono le lingue per imparare a leggere determinati testi, per apprendere qualcosa sul mondo *per mezzo* del linguaggio. Se ciò che si deve apprendere non è importante, allora non vale neanche la pena imparare le lingue; in tale contesto va considerata la svalutazione cartesiana dell'educazione umanistica. Perché è inconcepibile che si possano imparare le lingue in modo fine a se stesso, cioè per conoscere in esse le diverse forme dell'essere umano. Vico è il primo filosofo che non tratta il linguaggio come uno strumento. Se ne può dedurre anche una implicita giustificazione della linguistica che non si richiama all'utilità pratica dell'apprendimento delle lingue, ma che piuttosto rinvia alla indagine delle lingue.

Se Vico pone la questione del linguaggio in modo autonomo, cioè senza far riferimento ad altro, è perché vede nel linguaggio un oggetto autonomo. È difficile credere invece che, come affermano Grassi e Apel, una tale autonomia del linguaggio venga riconosciuta già nell'Umanismo. Senza dubbio anche gli umanisti considerano il linguaggio come un patrimonio culturale. Ma resta pur sempre il senso strumentale: per gli umanisti il linguaggio è un *veicolo di cultura*, non già una *forma culturale*. Vives, che va perciò annoverato fra gli umanisti, lo dice a chiare lettere: la formazione dell'uomo ha inizio con il linguaggio, ma questo non è altro che il punto d'avvio per far propria la cultura (non linguistica) e perciò le lingue erudite sarebbero molto più importanti di tutte le altre lingue³⁶.

16.4.3. I PRINCIPI DELLA FILOSOFIA DEL LINGUAGGIO DI VICO E LE LORO CONSEGUENZE

La filosofia del linguaggio di Vico può essere ricondotta a tre principi e a un corollario.

36. E. Coseriu, *Zur Sprachtheorie von Juan Luis Vives*, in W. Dierlamm-W. Drost (a cura di), *Aus der französischen Kultur- und Geistesgeschichte. Festschrift Walter Mönch*, Kerle, Heidelberg 1971, pp. 234-55, pp. 240-1.

- a) Il linguaggio non può essere contrapposto alla conoscenza e neppure può essere misurato sulla base di un criterio di conoscenza indipendente dal linguaggio; il linguaggio infatti è già una forma di conoscenza.
- b) Il linguaggio non può neppure essere visto come un ausilio oppure una forma esterna del pensiero, perché il linguaggio è già una forma di pensiero, e cioè prevalentemente una forma prelogica del pensiero.
- c) Il linguaggio è prelogico nella misura in cui non è un prodotto della *ratio*, bensì è l'obiettivazione della fantasia e dell'intuizione. Come la poesia e il mito, anche il linguaggio è una forma autonoma e primaria che scaturisce dalla fantasia. Di più: linguaggio, poesia e mito sono state originariamente tutt'uno e non già tre forme separate di conoscenza intuitiva. "Originariamente" vuol dire per Vico nel momento del loro sorgere e nella loro essenza autentica. Vico mette in rilievo soprattutto il primo aspetto, cioè quello genetico o glottogonico. Nella poesia vede la forma originaria del linguaggio. Ogni poesia è linguaggio, ma non ogni linguaggio è poesia; il linguaggio può infatti divenire più tardi qualcosa di diverso. La scoperta di Vico consiste nell'identificazione di un principio dell'umanità che non coincide con la ragione, ma che nondimeno è creativo. È anzi l'unico principio creativo, dato che la vera creazione si compie secondo Vico *non intelligendo*, cioè nella fase prelogica e precritica dello sviluppo dell'umanità. A creare non è colui che sa qualcosa, bensì colui che non sa ancora, che non ha ancora raggiunto lo stadio razionale dello sviluppo dello spirito.
- d) Nella misura in cui è prelogico – e questo è un corollario del principio introdotto prima – il linguaggio alle sue origini non può seguire la logica razionale né può esprimere concetti universali ovvero universali ragionati. Come la poesia e il mito, anche il linguaggio ha originariamente la propria logica e i propri universali che appartengono alla fantasia e all'intuizione, cioè i cosiddetti "universali fantastici":

Tali caratteri si trovano essere stati certi generi fantastici (ovvero immagini, per lo più di sostanze animate o di dèi o d'eroi, formate dalla loro fantasia), ai quali riducevano tutte le spezie o tutti i particolari a ciascun genere appartenenti³⁷.

Sulla base di questi "universali" il linguaggio possiede anche una propria verità.

Dai principi esaminati risultano numerose conseguenze.

– Il momento riflessivo non precede quello poetico e linguistico. Linguaggio, poesia e mito non contengono una verità conosciuta concettual-

37. Vico, *Scienza nuova*, cit., pp. 26-7, § 34. Cfr. anche E. Coseriu, *Von den "universali fantastici"*, in J. Trabant (a cura di), *Vico und die Zeichen/Vico e i segni*, Narr, Tübingen 1995, pp. 73-80; D. Di Cesare, *Dal tropo retorico all'universale fantastico*, ivi, pp. 81-92.

mente che in seguito verrebbe espressa in modo allegorico, né una sapienza “riposta”; piuttosto contengono una conoscenza primaria che può essere dispiegata in seguito razionalmente.

– I miti, le poesie e le parole non “mentono”; piuttosto rappresentano un primo stadio della conoscenza e sono dunque *veri*. Non possono essere misurati con il criterio di misura della filosofia e della scienza, così come i modi di esprimersi spontanei dei bambini non possono essere giudicati con il criterio di misura del linguaggio degli adulti. Un bambino, che chiama tutte le donne “mamma”, non sbaglia; segue solo la propria intuizione. Chi per così dire illumina il bambino insegnandogli quando può dire “mamma” nella lingua degli adulti, non corregge un errore, non chiarisce una confusione, ma insegna solo un altro uso linguistico.

– I cosiddetti significati “trasposti” di una parola non sono più *impropri* di quelli cosiddetti propri. I tropi, tra i quali Vico annovera non solo la metafora, ma anche la metonimia, la sineddoche e l’ironia, non sono invenzioni degli scrittori per ornare il discorso, ma scaturiscono piuttosto da una necessità di esprimersi. Così i significati “astratti” di *sapere* oppure di *intelligere* sono propri come lo sono i significati concreti, e cioè “gustare”, nel caso di *sapere*, e “scegliere” (riferito a frutta e verdura) nel caso di *intelligere*³⁸. I significati concreti e metaforici sono tutt’uno. L’universale viene riconosciuto e separato dall’immagine solo più tardi.

– Non è la logica a essere primaria rispetto al linguaggio e alla poesia, ma al contrario: linguaggio e poesia vengono prima della logica, sono il presupposto per il sorgere della logica.

– La scienza potrà anche superare il mito, ma non può sostituirlo né distruggerlo, perché il mito, la poesia e la fantasia caratterizzano una fase dello sviluppo dell’essere uomo che possiede la propria peculiarità e il proprio valore.

– La poesia è la forma originaria del parlare; inaugura la storia di ciascun popolo, come mostrano gli esempi di Omero e di Dante³⁹. La prosa sorge solo in seguito.

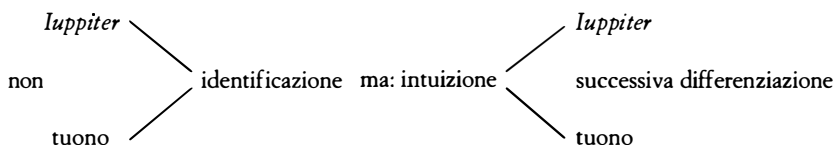
– Per quel che concerne la verità della parola, la concezione di Vico si distingue nettamente sia da quella aristotelica sia da quella platonica. Per Aristotele la verità della parola consiste nella sua adeguatezza al concetto; Platone si interroga sulla giustezza del rapporto tra nome e oggetto⁴⁰. Vico

38. Cfr. Vico, *Scienza nuova*, cit., p. 165, § 409.

39. Cfr. *ivi*, pp. 375-6, § 785.

40. Cfr. PARR. 5.2, 6.2, 6.3.3; cfr. anche E. Coseriu-B. K. Matilal, *Der φύσει-θέσει Streit. Are Words and Things Connected by Nature or by Convention?*, in M. Dascal et al. (a cura di), *Sprachphilosophie. Ein internationales Handbuch zeitgenössischer Forschung*, 2 voll., De Gruyter, Berlin-New York 1992-96, vol. II, pp. 880-900, pp. 890-1.

cerca la “verità della parola” nel significato stesso, più precisamente in ciò che la parola significa come intuizione poetica, e cioè indipendentemente dal fatto che possa o meno corrispondere a una verità ontologica, cioè all’obiettività del designato. La verità della parola sta per Vico semplicemente nell’esperienza umana che nella parola trova espressione. Così in un passo afferma che in latino *Iuppiter* (Giove) fu chiamato dapprima *Ious* ad imitazione del tuono⁴¹. La verità non sta nella relazione di questo nome al concetto, dato che non vi è ancora un “concetto” in questa fase dell’umanità, ma semmai una intuizione immaginosa, e neppure nell’adeguatezza materiale della parola all’oggetto designato; la parola infatti sarebbe adeguata qui tutt’al più al fenomeno naturale. La verità sta piuttosto nell’esperienza umana particolare che nella parola trova espressione, e cioè in questo caso nell’identificazione di *Iuppiter* con il tuono. A ben guardare si tratta non già di un’identificazione, bensì di una intuizione unitaria nella quale il padre degli dei e il fenomeno naturale vengono colti insieme come qualcosa di non differenziato:



Nell’apprensione del non differenziato, dell’indiviso, sta secondo Vico la verità umana della parola. Una tale verità non deve perciò necessariamente essere in contraddizione con altre verità che trovano espressione in parole di altre lingue, come *Zeûs* con cui i greci hanno colto il nome del padre degli dei nel sibilaro del lampo, oppure *Ur* con cui i popoli orientali hanno tratto il nome del dio sommo dal crepitare del fuoco.

– Anche in Vico l’etimologia deve certamente trarre alla luce l’*étymon*, cioè la verità della parola, ma non si tratta qui dell’adeguatezza della parola all’oggetto designato, bensì dell’intuizione a cui la parola deve la sua origine, cioè della verità umana serbata nella parola.

– Così anche le teorie che sembrano a prima vista tradizionali acquistano in Vico un senso del tutto nuovo, come emerge attraverso due esempi.

a) L’idea di un “vocabolario mentale comune” viene annunciata da Vico anzitutto nel *Diritto universale*, poi in modo più deciso nella *Scienza nuova*. Già nell’introduzione scrive:

Un tal lessico si trova esser necessario per sapere la lingua con cui parla la storia ideale eterna⁴².

41. Cfr. Vico, *Scienza nuova*, cit., pp. 187-8, § 447. Anche questa etimologia è falsa.

42. Ivi, p. 28, § 35.

Nel secondo paragrafo del primo libro Vico torna su questa idea in modo più diffuso:

È necessario che vi sia nella natura delle cose umane una lingua mentale comune a tutte le nazioni, la quale uniformemente intenda la sostanza delle cose agibili nell'umana vita socievole, e la spieghi con tante diverse modificazioni per quanti diversi aspetti possano avere esse cose; siccome lo sperimentiamo vero ne' proverbi, che sono massime di sapienza volgare, l'istesse in sostanza intese da tutte le nazioni antiche e moderne, quante elleno sono, per tanti diversi aspetti significate. Questa lingua è propria di questa scienza, col lume della quale se i dotti delle lingue v'attenderanno, potranno formar un vocabolario mentale comune a tutte le lingue articolate diverse, morte e viventi⁴³.

Da questa lunga citazione dovrebbe risultare chiaro che il vocabolario universale di Vico non ha nulla a che vedere con la lingua universale, con la *mathesis universalis* di Cartesio o di Leibniz. Perché questo vocabolario per un verso non deve essere concepito *a priori*, bensì deve essere derivato *a posteriori* dalle lingue storiche, e per altro verso non deve servire a cogliere e comunicare il sapere sul mondo della natura in modo sistematico, bensì a illustrare e rendere comprensibile il mondo della storia, la vita sociale degli uomini. Il dizionario dovrebbe dunque aiutare a documentare e rivelare quell'unità *a priori* dello spirito umano ipotizzata da Vico. E con ciò non si intende un sapere unitario, bensì l'unitarietà delle creazioni e delle istituzioni umane.

b) Il secondo esempio riguarda invece la motivatezza del segno linguistico. Vico respinge ripetutamente la tesi della non motivatezza quale è espressa nella tradizione aristotelica (*katà synthéken, ad placitum*). Per lui il segno linguistico è motivato e "naturale". Così crede di prendere le parti di Platone contro Aristotele. In realtà, a differenza di Platone, la motivazione non si dà per Vico attraverso la conoscenza e l'analisi delle cose, bensì perché le cose sono originariamente assunte come segni; senza alcuna analisi previa un oggetto viene assunto come "prototipico" e con ciò come segno per altri oggetti. L'immagine dell'albero è segno per l'"albero". Così Vico suppone che la lingua originaria sia stata una «favella naturale», cioè una lingua che era caratterizzata per «atti o corpi ch'avessero naturali rapporti alle idee che si volevan significare»⁴⁴. Perciò Vico guarda continuamente con curiosità alla scrittura geroglifica, che ritiene sia sorta contemporaneamente o addirittura prima di quella alfabetica. Nello stesso senso interpreta anche il linguaggio dei gesti⁴⁵. A questo linguaggio fa seguito (se in senso cronologico o no

43. Ivi, pp. 79-80, § 161.

44. Ivi, p. 27, § 34.

45. Cfr. ivi, p. 26, § 33.

resta questione aperta) un secondo linguaggio in cui ci si esprimeva attraverso «somialtanzze, comparazioni, immagini, metafore e naturali descrizioni»⁴⁶. Si tratta della lingua dell'epoca in cui un albero (*arbor*) non era solo una pianta, bensì al contempo la forma fenomenica di una divinità femminile. I segni di questa lingua non sono arbitrari, ma motivati; la motivazione non è però razionalmente comprensibile. Le cose non vengono conosciute attraverso gli "universali ragionati" e perciò non vengono neppure denominate sulla base di un'analisi. In tale contesto argomentativo Vico prende continuamente posizione contro Aristotele. I suoi argomenti però non toccano Aristotele quanto – come ha osservato giustamente Pagliaro – il successivo aristotelismo. Aristotele infatti non si occupa dell'origine del segno, ma esclusivamente della sua funzione nella frase e nel testo. Se Vico avesse conosciuto meglio gli scritti di Aristotele avrebbe trovato alcuni passi concordanti con le sue idee, già ad esempio nel *De anima*. Il passo in cui Aristotele parla dell'"apprensione dell'indistinto" (*tôn adiairéton nôesis*) non contrasta certo con il modo in cui Vico intende l'intuizione fantastica. In un altro passo Aristotele dice che i significati risalgono alla fantasia:

Non ogni suono emesso dall'animale è voce [...]; è necessario che ci sia un impulso dell'anima e che si compia attraverso la fantasia⁴⁷.

Negli stoici la fantasia di Aristotele dà luogo, come abbiamo visto, alle *phantasíai logikáí*, le rappresentazioni foniche degli esseri pensanti⁴⁸.

La critica di Vico manca dunque il bersaglio, perché Aristotele argomenta sul piano del linguaggio considerato nel suo funzionamento. Vico giudica invece determinante la prospettiva genetica: tutto viene considerato nel suo sorgere. Fin qui abbiamo potuto seguire dunque l'interpretazione di Pagliaro. Per quel che concerne l'ulteriore interpretazione di "genetico", risulteranno come si vedrà differenti possibilità interpretative.

In tale contesto si pone però un problema di fondo dell'ermeneutica: l'interprete è obbligato ad attenersi rigorosamente alla lettera del testo oppure può andare oltre e cercare di mostrare quel che l'autore voleva davvero dire o quel che avrebbe potuto dire? Qual è l'immagine di Socrate che corrisponde di più all'originale: quella che ci restituisce fedelmente Senofonte oppure quella sviluppata da Platone nei suoi dialoghi? È possibile che l'immagine che ci restituisce Senofonte corrisponda a quel che Socrate disse e fece realmente, cioè che il suo Socrate sia più vicino al Socrate reale. Per quel che riguarda tuttavia la profondità della comprensione,

46. Ivi, p. 25, § 32.

47. Aristotele, *De anima*, 430a 26-27; cfr. PAR. 6.3.5.

48. Cfr. lo schema in PAR. 7.2.1.

Senofonte non è paragonabile a Platone, che cerca di sviluppare quel che Socrate non disse, ma che forse avrebbe voluto dire cercando di dare dunque un senso complessivo alle testimonianze frammentarie. Quale Socrate è dunque più "vero", quello di Senofonte oppure quello di Platone? Senza dubbi è più vero sotto molti aspetti il Socrate di Platone che ha cercato di trovare un senso nella vita del maestro dispiegandone ulteriormente il pensiero. Ma questo Socrate platonico non è che Platone stesso. È questo il paradosso: il vero Socrate è Platone.

Per quel che riguarda l'interpretazione di Vico ci troviamo di fronte a una domanda analoga. Quando Vico porta in primo piano l'aspetto genetico, occorre considerare quello che dice effettivamente o cercare di far emergere quel che voleva davvero dire, di portare alla luce la sua intuizione originaria? E Vico affronta anche la questione dell'essenza del linguaggio o si interroga solo sulla sua genesi, sulla sua storia? Per Pagliaro non vi è dubbio che Vico «guarda alla lingua nel suo momento genetico [...], cioè a quel certo momento della coscienza umana che diventa "fatto" nella lingua»⁴⁹. Pagliaro sostiene l'idea che Vico abbia preso le mosse dall'innovazione linguistica a cui attribuisce un carattere "poetico" proiettandola infine nella preistoria della lingua. Ma questo è un bell'esempio di una interpretazione che va ben oltre il testo. Pagliaro suppone che Vico abbia voluto dire che l'elemento poetico sia sempre presente nella lingua, anche nelle innovazioni del singolo, nel parlare abituale. Se vogliamo seguire il modo in cui Platone interpreta il suo maestro, allora dovremo sostenere con Pagliaro che la libera innovazione, osservabile in ogni momento, è stato il punto di partenza di Vico; giacché da qualche parte deve aver osservato il carattere poetico del linguaggio. Ma una tale interpretazione non è giustificata dai testi. Da nessuna parte si parla della poeticità del linguaggio abituale. Quel che Vico dice sembra diverso e perciò appare opportuno in questo caso tentare piuttosto un'interpretazione simile a quella di Senofonte, restando dunque fedeli ai testi. Vico guarda tutto da una prospettiva storico-genetica. Nell'"originario" vede non ciò che è genuino e autentico, bensì ciò che è avvenuto prima; ciò che è primario per lui ha una priorità non ideale, bensì temporale. L'elemento poetico non è tanto una caratteristica dell'essere uomo, quanto una fase di sviluppo sia del singolo essere umano che delle comunità. Per dare fondamento a questa argomentazione Vico si riferisce continuamente allo sviluppo dell'individuo:

Gli uomini prima sentono senz'avvertire; dappoi avvertiscono con animo turbato e commosso, finalmente riflettono con mente pura⁵⁰.

49. A. Pagliaro, *Saggi di critica semantica* [1953], D'Anna, Messina-Firenze 1961², p. 330.
50. Vico, *Scienza nuova*, cit., p. 90, § 18.

Le osservazioni fatte nell'ambito della ontogenesi vengono trasposte a quello della filogenesi. Spesso Vico parla dei "popoli ancora fanciulli", perché c'è un'epoca storica in cui l'intuizione e la fantasia prevalgono e nascono le creazioni umane. La prospettiva genetica domina il pensiero di Vico. Per lui l'essenza delle cose sta nella loro origine:

Natura di cose altro non è che nascimento di esse in certi tempi e con certe di guise, le quali sempre che sono tali, indi tali e non altre nascon le cose⁵¹.

Con ciò Vico non vuole fare una osservazione nel presente atemporale (ad esempio, "il linguaggio scaturisce dalla fantasia"), bensì una osservazione storica: il linguaggio è scaturito nell'infanzia dei popoli dalla fantasia dell'uomo.

16.4.4. L'INTERPRETAZIONE

DI ANTONINO PAGLIARO E BENEDETTO CROCE

Due importanti studiosi italiani, che si sono occupati a lungo e intensamente di Vico, tendono a darne una interpretazione "platonica". Dato che sia Croce che Pagliaro hanno esercitato un forte influsso sugli studi vichiani, esamineremo quel che delle loro interpretazioni sembra ancora accettabile e quel che appare invece discutibile.

Vorremmo cominciare con Antonino Pagliaro (1898-1973); il che potrebbe sembrare una scelta strana, dato che Croce, maestro di un'intera generazione di studiosi italiani, ha a sua volta influenzato fortemente lo stesso Pagliaro. Ma alla base di questa scelta vi sono motivi di ordine espositivo, perché è meglio risalire dal più semplice al più complesso.

Il termine vichiano "mondo civile", di difficile traduzione in altre lingue, indica l'ambito delle facoltà umane, la cultura o addirittura lo spirito (nel senso di *Geist* in tedesco); si tratta infatti di quell'ambito in cui la tradizione tedesca, a partire da Dilthey, indicherà l'oggetto delle cosiddette "scienze dello spirito" (*Geisteswissenschaften*). "Spirito" viene infatti usato non solo per il soggetto di una attività creativa, ma anche per l'obiettivazione di questa attività nella storia. In questo caso "spirito", *Geist*, è sinonimo di cultura. La questione è dunque se Vico abbia effettivamente voluto delineare una filosofia dello spirito, ovvero della cultura (e questo concerne sia l'interpretazione di Pagliaro che quella di Croce), oppure se abbia voluto concentrarsi sui fenomeni dell'accadere storico e sia dunque da ritenersi un filosofo della storia.

51. Ivi, p. 76, § 147.

Nella sua interpretazione Pagliaro prende le mosse dalle lingue storiche il cui sviluppo può essere visto come una successione di innovazioni che, create da singoli parlanti, vengono riprese (almeno alcune) dagli altri e diventano in tal modo parte del linguaggio. Ma Vico non intende con “linguaggio” la tecnica del parlare di cui già si dispone e che costituisce la base di ogni innovazione; “linguaggio” è per lui piuttosto l'intuizione che è alla base della innovazione che si dà di volta in volta. Si tratta dunque di un nuovo significato di una parola, di una nuova forma, di una nuova costruzione, in breve delle specie più diverse di “errori linguistici” produttivi. Pagliaro crede che l'elemento poetico che Vico ascrive al linguaggio originario sia riposto in queste innovazioni che vengono alla luce nel corso dello sviluppo di tutte le lingue “viventi”. Quando Vico dice che il linguaggio è originariamente poesia intende, secondo Pagliaro, le innovazioni che subentrano ad ogni istante.

È a partire da qui che non si può concordare con l'interpretazione di Pagliaro. Certamente l'ermeneutica ha ragione quando afferma il diritto di interpretare un autore al di là di ciò che ha effettivamente detto. Ma per far ciò è necessario far leva su alcuni motivi presenti nel testo almeno *in nuce*. Nell'interpretazione di Pagliaro sembra invece che Vico non abbia guardato all'origine del linguaggio, bensì all'origine dei fatti linguistici. È contro questa linea interpretativa che occorre avanzare riserve. Vico non parla mai di innovazioni, e tanto meno parla di un carattere poetico permanente del linguaggio; piuttosto scorge ciò che è poetico all'origine del linguaggio. Importante è per lui la genesi dell'intero linguaggio, non i singoli fatti linguistici nel loro continuo sorgere. Vico dice a chiare lettere che ad un certo punto ha avuto luogo un passaggio dalle forme poetiche alle altre forme del linguaggio, cioè alla “lingua volgare” o “lingua delle nazioni”. Tracce del carattere poetico originario possono essere scorte solo attraverso una ricerca etimologica. È così che in Vico si incontrano continuamente formulazioni dalle quali risulta che per lui la poeticità è legata ad uno stadio precedente della lingua e che la sua riflessione sul linguaggio si riferisce ad un contesto cronologico.

Una interpretazione di Vico come la intende Pagliaro dovrebbe indicare con chiarezza il punto a partire dal quale l'interprete pensa oltre Vico; solo in tal caso l'interpretazione sarebbe accettabile. Pagliaro non avrebbe insomma dovuto esitare a dire che – a suo parere – Vico si è espresso in modo ambiguo o errato, perché il momento autenticamente creativo nel linguaggio non dovrebbe essere scorto nella lontana origine, bensì nel continuo sorgere di nuovi fatti linguistici.

Benedetto Croce, dal canto suo, vorrebbe intendere in un senso sistematico, cioè non cronologico, non solo la concezione del carattere creativo del linguaggio, ma la sua complessiva concezione della storia. I numerosi passi nei quali Vico parla di una “storia ideale eterna” sembrano dargli ragione.

Tuttavia questa storia è concepibile in modo atemporale solo nella misura in cui rappresenta il modello eterno seguito dalla storia di ciascuna nazione, «la storia ideal eterna, sulla quale corrono in tempo le storie di tutte le nazioni»⁵².

A ben guardare Croce vorrebbe trovare in Vico la conferma della propria filosofia. Croce intende infatti la sua come una filosofia dello spirito dove lo “spirito” appare in quattro diverse forme, delle quali due appartengono allo spirito teorico e due allo spirito pratico.

	intuitivo	concettuale
teoretico	<p>Estetica</p> <p><i>il bello</i>; conoscenza dell'individuale</p>	<p>Logica</p> <p><i>il vero</i>; conoscenza dell'universale</p>
pratico	<p>Etica</p> <p><i>il bene</i>; la forma individuale del desiderabile</p>	<p>Economia</p> <p><i>l'utile</i>; la forma collettiva del desiderabile</p>

Insieme all'arte, il linguaggio – in linea di principio, non solo in una determinata fase della storia del linguaggio – appartiene secondo Croce alla forma intuitiva dello spirito teorico di cui fa parte sotto un certo aspetto anche il mito. D'altra parte Croce vede nel mito l'eterno errore dell'uomo. Come la poesia, anche il mito si basa infatti sulla conoscenza individuale, ma emerge con la pretesa di essere conoscenza dell'universale e di poter dunque servire come spiegazione razionale del mondo. La poesia non avanza invece questa pretesa, ma si dà semplicemente come tale, come una realtà che non serve a spiegare altre realtà (ad esempio storico-sociali). Alla forma intuitiva dello spirito pratico corrisponde la condotta del comportamento individuale, alla forma concettuale la condotta del comportamento sociale il cui scopo – sebbene Croce non lo dica esplicitamente – potrebbe essere considerato l'utile⁵³.

Particolarmente importante nel contesto dell'interpretazione di Croce è il primato che attribuisce alle forme intuitive dello spirito su quelle concettuali. Il che vuol dire che le forme intuitive non sono solo primarie cronologicamente, ma implicano anche le forme concettuali. Ogni poeta è un uomo, ma non ogni uomo è un poeta; di conseguenza essere uomo è primario rispetto a essere poeta. Croce applica questo schema anche al rapporto tra le forme intuitive e le forme concettuali dello spirito. L'intuizione precede l'analisi razionale, il giudizio e la conclusione. Ciò che è razio-

52. Ivi, p. 28, § 35.

53. Qui viene alla luce un residuo marxista nel pensiero di Croce che, com'è noto, inizialmente aveva una posizione vicina al marxismo e tradusse in italiano alcune opere di Marx ed Engels.

nale si fonda, secondo Croce, su ciò che è intuitivo, dato che dapprima deve esserci qualcosa colto intuitivamente che poi può essere analizzato o interpretato concettualmente. Così l'arte per Croce è primaria rispetto alla scienza e alla filosofia, il linguaggio è primario rispetto alla logica. Primario non vuol dire primo in senso temporale; le due forme dello spirito esistono sincronicamente l'una accanto all'altra. La poesia può andare di pari passo con altre forme dello spirito; può essere il *medium* di ciò che è logico, etico o anche economico. Ma non sta qui la sua vera e propria determinazione: una poesia didascalica può essere poesia e in certo modo anche avere una funzione pedagogica, insegnare; un testo, il cui scopo principale è quello di insegnare, non è per contro una poesia.

Croce afferma dunque che la concezione vichiana della storia dovrebbe essere interpretata alla luce del rapporto univoco che sussiste tra le due forme dello spirito. La storia di cui parla Vico non è la storia nel suo corso temporale; non è un caso che Vico parli infatti di "storia ideale eterna". Secondo Croce dunque Vico non intende la filosofia della storia e tanto meno un modello di storia; piuttosto con storia intende, secondo Croce, una "filosofia dello spirito"⁵⁴. Perciò quando Vico parla del passaggio dalla lingua poetica alle lingue non poetiche, alla lingua volgare o alle lingue dei popoli, non intende questo passaggio in senso temporale, ma piuttosto come passaggio dall'intuizione alla concettualità e alla razionalità.

Anche in tale contesto deve essere sollevata una obiezione analoga a quella precedente. Si può senz'altro supporre che questa interpretazione sia lo sviluppo di una intuizione originaria di Vico; ma non si può accettare che Vico abbia detto espressamente ciò, né si può prescindere intenzionalmente da ciò che ha davvero detto. In realtà Vico prende il suo schema della storia in modo ben più serio di quanto Croce non voglia ammettere. Non vuole presentare regole e norme universali per i processi storici, ma fornire uno schema sulla base del quale si sono andati compiendo i corsi e i ricorsi della storia dei popoli. Perciò si può parlare di una filosofia della storia, ma non di una filosofia della cultura e tanto meno di una filosofia dello spirito.

16.4.5. IL GRADUALE SVILUPPO DELLA RIFLESSIONE LINGUISTICA NEGLI SCRITTI DI VICO

Vico giunge alla concezione che abbiamo delineato solo a piccoli passi e non per via diretta. Chi voglia conoscere l'intero Vico, dovrà percorrere le diverse tappe del suo pensiero, tanto più che la sua ultima opera, la *Scienza nuova seconda*, non ha la forma che dovrebbe avere se l'autore non fosse stato esposto ad alcuna costrizione esterna.

54. Croce, *La filosofia di Giambattista Vico*, cit., pp. 137 e 150.

Nel *De nostri temporis* il linguaggio non ha ancora assunto una centralità. Vico si rivolge soltanto contro Cartesio e la sua svalutazione dell'educazione umanistica temendo che ciò potrebbe provocare un tramonto delle *artes* che si basano sulla fantasia e sulla memoria. In questo scritto il linguaggio è considerato solo nell'ambito della retorica.

Nel *De antiquissima italarum sapientia (Liber metaphysicus)* emerge già l'aspirazione di fare della filologia la scienza esatta per eccellenza. Così la sua filosofia diviene una filologia o almeno una filosofia della filologia. Sebbene Vico si richiami al *certum factum* della matematica, quest'ultima è per lui solo un analogo; non è né lo strumento della vera conoscenza della natura né l'oggetto dei suoi sforzi. Perciò non è neppure legittimo inserire Vico nella linea che da Cusano attraverso Cartesio giunge fino a Leibniz⁵⁵. Nel *Liber metaphysicus* viene in primo piano il linguaggio stesso. Vico si propone di far emergere la prima sapienza degli italici riposta nella lingua latina. A questo scopo prende in considerazione il significato originario di una parola intesa come definizione dell'oggetto designato e cerca di ricostruire, attraverso avventurose etimologie, i significati originari nei quali si rispecchia la concezione delle cose cristallizzata nel linguaggio. Tale questione, che non è estranea alla tradizione razionalistica, assume in Vico, come lui stesso sottolinea, un senso del tutto diverso. Vico infatti non vuole derivare i principi del linguaggio dalla filosofia, come avevano fatto Varrone o i teorici rinascimentali del linguaggio come Giulio Cesare Scaligero (1484-1558) e Francesco Sanzio (Francisco Sanchez de las Brozas, 1523-1601), ma al contrario vuole dedurre una determinata verità storica dal linguaggio.

Essi infatti preferirono approfondire le cause della lingua e comprenderne il sistema a partire da quella filosofia nella quale si erano formati e che coltivavano; noi invece, non appartenendo a nessuna setta, ci apprestiamo ad indagare quale sia stata la sapienza degli antichi italici a partire soltanto dalle origini dei vocaboli⁵⁶.

La denominazione è per Vico una modalità del *facere*, del "fare", che consiste nello scegliere alcuni tratti che vengono raccolti nella parola. L'affermazione di Pagliaro, secondo cui Vico resta all'interno della tradizione logico-intellettuale, è vera tutt'al più per il procedimento che Vico applica, non per lo scopo che persegue. Non dobbiamo infatti dimenticare che ci troviamo sempre ancora nella fase negativa della sua filosofia e che Vico non ha ancora parlato della verità degli oggetti che potrebbe essere scoperta attraverso la ricerca dell'etimologia delle parole, ma di una verità molto più modesta, che gli uomini possono facilmente raggiungere. Non si trat-

55. Cfr. PAR. 16.3.

56. Vico, *De antiquissima italarum sapientia*, cit., p. 59.

ta dunque ancora della *scientia*, che in questa fase della riflessione vichiana compete solo a Dio, bensì della *sapientia*, non del vero, bensì del certo, di ciò che l'uomo ha percepito e pensato quando ha dato i nomi alle cose. Qui "pensare" ha il senso del *cogitare*; è il pensare inteso come quel ponderare le cose che è possibile solo a Dio che le fa sorgere.

Il linguaggio è per Vico già oggetto della ricerca, ma non contiene ancora alcuna verità; procura soltanto certezza, quell'unica forma inferiore della verità accessibile all'uomo. Anche il rapporto tra parola e oggetto viene determinato dalla certezza, non dalla verità. Solo Dio dispone della verità delle cose immediatamente, cioè non attraverso la mediazione del linguaggio.

Nella fase ulteriore della riflessione vichiana il certo si trasforma in vero: ciò che è dato nella parola attraverso l'atto della denominazione viene riconosciuto come *factum* nel quale sussiste la verità della parola. Non si parla più del rispecchiamento dell'oggetto nella parola. Vico considererà più tardi tale questione posta nel *Liber metaphysicus* come un errore, ma resterà nondimeno affezionato alla sua argomentazione etimologica.

Il passaggio decisivo alla fase ulteriore della concezione vichiana del linguaggio si delinea all'interno del *Diritto universale*. Nella prima parte, intitolata *De uno universi iuris principio et fine uno*, tutto resta come prima. Vico si richiama ad una *etymologia philosophica* che, al contrario dell'usuale *etymologia grammatica*, renderebbe possibile rintracciare le definizioni originarie delle cose. Pur sostenendo che all'inizio ci sarebbe stata una *lingua heroica*, corrispondente ad uno *ius heroicum* altrettanto originario, afferma tuttavia che filosofia e filologia sono nate gemelle, dato che i primi "poeti teologi" avrebbero con queste prime parole originarie determinato l'essenza delle cose⁵⁷.

Questa definizione della *natura rerum*, della natura delle cose, va attribuita all'ingegno che nella prima parte del *Diritto universale* compare ancora come stadio preliminare subordinato alla ragione. Qui Vico è ancora convinto del carattere erroneo della poesia che non contiene generi (*universalia*), bensì solo immagini. Solo più tardi Vico assegnerà a queste immagini anche una sorta di universalità innalzandole al rango di universali fantastici. Di questi universali fantastici dovremo ancora occuparci in quel che segue.

Nella seconda parte del *Diritto universale* si compie infine il passaggio alla *Scienza nuova*. Un capitolo è intitolato *Nova scientia tentatur*:

La filologia consiste infatti nello studio del linguaggio e in una attenzione indirizzata alle parole che ne tramandano la storia, e perciò narra della loro origine e del loro sviluppo [...]. Dato che però alle parole ineriscono le idee, la storia delle cose spetta anzitutto alla filologia⁵⁸.

57. Vico, *De uno*, in Id., *Opere*, cit., vol. II/1, p. 13.

58. Id., *De constantia*, in Id., *Opere*, cit., vol. II/2, p. 308.

Qui si intendono evidentemente non le *res ipsae*, cioè le cose stesse, bensì le *ideae*, cioè le idee, che sono *res* per gli uomini. Vico vorrebbe perciò elevare la filologia, la scienza delle parole, a norma della scienza: *philologiam ad scientiae normam exigere*⁵⁹. Perciò si volge per la prima volta espressamente contro l'opinione che i poeti parlino per immagini e che la lingua "normale" sia in prosa. È proprio il contrario: nella poesia va visto ciò che è primario. Ma Vico intende ciò che è primario in senso cronologico. Ci sarebbe stata infatti un'epoca eroica dell'umanità nella quale linguaggio e poesia sarebbero stati tutt'uno. Anche il diritto originario e la prima religione sarebbero sorti sulla base di questo originario linguaggio poetico. Ma Vico non sa ancora bene come sia fatto questo linguaggio; per descriverlo si serve del linguaggio infantile. Come i bambini, così i parlanti di quel linguaggio originario avrebbero usato espressioni immaginose. Anche la religione originaria sarebbe sorta in forma di mito. Risultati dell'immaginazione, i miti non sono stati "falsi" o "menzogneri" – il che implicherebbe l'intenzione di ingannare; ma non dovettero neppure contenere una saggezza riposta, guadagnata razionalmente, e solo in seguito svelata con le immagini; i miti sarebbero manifestazioni del sapere originario e pre-razionale delle cose.

Nella *Scienza nuova prima* Vico opera già con le fasi "ideali ed eterne" della storia: dapprima compare l'epoca degli dèi, quindi quella degli eroi e infine quella degli uomini o dei popoli. Si acutizza così il problema del passaggio dalla lingua "poetica" a quella ragionata: sulla base di una concezione cronologica Vico deve ipotizzare tale passaggio, ma non può esemplificarlo solo sulla scorta delle lingue volgari, cioè delle lingue a noi note e della fase del linguaggio che conosciamo. Come si esprime ad esempio un universale attraverso un'immagine (un "carattere")? Dicendo ad esempio "Ercole" per "uomo forte"⁶⁰. Ma nelle nostre lingue questa sarebbe una trasposizione. Vico d'altronde, avendo familiarità con la dottrina dei tropi, è ben consapevole delle difficoltà connesse con tutto ciò. Deve infatti spiegare che "Ercole" è primario e "uomo forte" è secondario. Dapprima vi è il "tipo" che può stare per oggetti analoghi, e solo dopo si forma una classe. Il "carattere" originario, o tipo, è individuo e idea allo stesso tempo, è l'idea della forza vista in un individuo concreto. Tracce di questa facoltà immaginifica possono essere rinvenute – di questo Vico è convinto – anche nelle lingue moderne, nelle lingue dei popoli, anche se l'immagine originaria e il moderno significato concettuale sono talvolta in contrasto. Ad esempio, in spagnolo oggi si dice *señorita*, che, secondo l'etimologia, è un diminutivo di *señor*, da < *senior*, "più anziano". Originariamente si intendeva dunque una determinata età. L'etimologia non è più presente nell'uso linguistico e nessuno si immagina più con

59. Ivi, p. 319.

60. Vico, *Scienza nuova prima* [1725], in Id., *Opere filosofiche*, cit., pp. 169-338, p. 323.

señorita una “signora più anziana”, per cui si può dire senz’altro *una joven señorita* – il che ovviamente è in contrasto con l’immagine originaria, perché sarebbe come dire “una signora più giovane, più anziana”.

Per chiarire il passaggio dalla lingua “poetica” alla lingua “volgare” Vico si richiama alla teoria dei tropi: all’inizio del processo di trasposizione, interpretato diacronicamente, vi è il significato “improprio” o trasposto, alla fine quello “proprio”.

– Inizialmente una parola indica una divinità e una cosa al tempo stesso. *Ceres* indica insieme la dea e il grano; più tardi, attraverso la metonimia, il significato viene trasferito unicamente al grano.

– Quindi vengono usate le parti per indicare il tutto: è il procedimento della sineddoche. Ad esempio in latino *aristae*, “spighe”, che sono mature una volta all’anno, significano “anno”.

– Infine si sarebbero nominati i concreti per gli astratti. È il caso di *messis* per “anno”. Così Virgilio dice: *tertia messis erat*, per significare «era la terza raccolta», cioè «ricorreva il terzo anno»⁶¹. Questa terza fase sarebbe dunque caratterizzata dalla metafora. Alla fine di questo processo storico di trasposizione metaforica compare il significato “proprio” che è derivato ed è l’esito del significato che noi crediamo “improprio”, ma che invece è quello originario⁶². Originario è il parlare metaforico per immagini.

Con questo tentativo di chiarire il passaggio dalla lingua poetica a quella volgare non vengono eliminate le difficoltà. Se *aristae* o *messis* è un parlare per immagini che indicano “anno”, come è possibile riconoscere l’immagine se non muovendo dal significato che diciamo “proprio”, cioè concettuale? Vico è convinto che la difficoltà sia costituita dalla lingua volgare che, essendo composta da universali ragionati, essendo cioè già intellettualizzata, non consente di risalire alle fasi precedenti. Solo attraverso pochi resti possiamo farci un’idea della lingua metaforica originaria. Perciò Vico si sforza di delineare un’altra genesi delle lingue “articolate” che sarebbero sorte da monosillabi come quelli emessi dai bambini quando reagiscono alle voci umane che risuonano intorno a loro. Le lingue volgari sarebbero allora sorte da una sintesi della lingua eroica originaria e delle particelle monosillabiche della lingua fonica – una ipotesi per nulla soddisfacente⁶³.

Nella *Scienza nuova seconda* le tre fasi della storia dell’umanità e le corrispondenti fasi dello sviluppo linguistico vengono mantenute invariate:

- a) età degli dèi, lingua muta;
- b) età degli eroi, lingua per caratteri;
- c) età degli uomini, lingua convenzionale (lingue volgari o lingue dei popoli).

61. Ivi, p. 277.

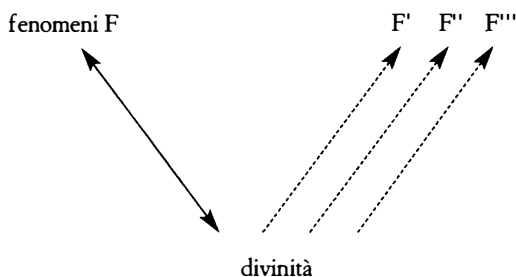
62. Ivi, p. 276. Cfr. Di Cesare, *Dal tropo retorico*, cit., pp. 86-8.

63. Cfr. Vico, *Scienza nuova prima*, cit., p. 293.

Alle due prime fasi del linguaggio Vico attribuisce un carattere “poetico” che cerca di precisare attraverso la sua teoria degli “universali fantastici”⁶⁴. In che cosa consiste dunque l’universale fantastico? Non si tratta di un “sapere senza immagine”, come nel caso dell’universale ragionato, ma di un sapere che si manifesta attraverso una immagine. È un’immagine che è al contempo un significato, come l’elemento poetico è un “esempio”, una intuizione dell’universale nell’individuale, una possibilità universale concretamente fondata. Così l’immagine di un albero concreto è l’esempio che dischiude una possibilità universale. Altrettanto può dirsi per il principe Myškin nell’*Idiota* di Dostoevskij che, pur essendo un determinato individuo, è al contempo il modello di una possibilità universale.

Non vengono dunque constatate diverse possibilità e ridotte quindi ad una classe. Questo sarebbe il caso dell’universale ragionato. Ma un singolo fenomeno è il modello per una possibile specie. Che poi questa specie esista davvero è indifferente. L’universale della poesia non è tale perché qualcuno si comporta realmente come il principe Myškin o come Gregor Samsa nella *Metamorfosi* di Kafka. L’universale fonda e dischiude una possibilità universale.

A proposito degli oggetti naturali, Vico si richiama alla mitologia secondo la quale monti, alberi o fiumi erano abitati da divinità. Dato che un fiume è contemporaneamente anche una divinità, è ben più che una rappresentazione singola. La rappresentazione contiene un principio universale che può comparire anche in altri fenomeni, e questi fenomeni sono tutt’uno nel pensiero mitico-poetico. Non si tratta di una classe, bensì di istanze, di ipostasi della stessa divinità oppure di diversi momenti in cui compare uno stesso fenomeno:



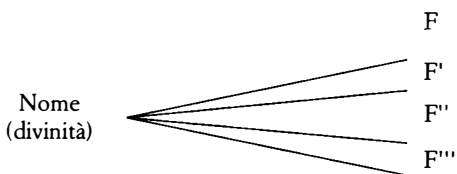
Sebbene il principio venga colto *come* individuo, si possono ricondurre ad esso altri fenomeni che non costituirebbero tuttavia una classe, ma verrebbero colti nell’unità di quel principio. Sta qui la peculiarità dell’uni-

64. Cfr. PAR. 16.4.3.

versale fantastico o poetico. Anche i nomi mitologici vanno intesi in questo senso: *Ceres* e *Iuppiter* indicano al tempo stesso la divinità da un canto e il grano o il tuono dall'altro. La molteplicità delle forme fenomeniche di "grano" oppure di "tuono" non può nuocere all'individualità del principio⁶⁵.

L'universale dunque – così insegna Vico – è già presente nelle prime fasi dell'umanità, sebbene non come concetto, bensì come universale fantastico, principio individuale che dischiude possibilità infinite. Va intesa in tal senso anche l'equiparazione di parola e mito. La parola non appartiene al mito, ma è mito; perché è prerogativa del mito vedere forze intenzionali nei fenomeni naturali.

Solo nella terza fase dello sviluppo del linguaggio Vico ammette il passaggio dall'universale individualizzato all'universale come tale, dall'immagine al segno. Il che avviene rinunciando ai principi individuali dei fenomeni, dunque, ad esempio, tralasciando la divinità:



Così quei fenomeni che prima erano una unità diventano esemplari di una classe. Non sono più "esempi", "forme" di una divinità, ma fenomeni simili, tenuti insieme dalla relazione di somiglianza. Le parole che nella lingua eroica *proprie significabant*, «significavano propriamente», diventano termini convenzionali, appellativi deindividualizzati e demitizzati. La parola "fiume" non è più il nome di un fiume, che è al contempo la divinità fluviale, bensì diventa la designazione per la classe dei fiumi⁶⁶.

Come abbiamo appena visto gli universali ragionati sorgono non già attraverso un processo di astrazione, bensì attraverso la perdita del principio che fonda l'unità. I singoli fenomeni vengono tenuti insieme soltanto dalla parola. Di qui il rilievo della indagine etimologica, perché solo attraverso tale indagine possono essere rintracciate le intuizioni originarie che hanno fondato nel passato l'unità del significato. Nella molteplicità delle moderne lingue volgari è possibile scoprire ancora «le stesse origini eroiche, conservate in accorcio dentro i parlari volgari»⁶⁷.

65. Coseriu, *Von den "universali fantastici"*, cit., p. 76.

66. Vico non chiarisce sempre la sua visione e spesso le variazioni dello stesso tema finiscono per rendere ancora più difficile la comprensione.

67. Vico, *Scienza nuova*, cit., p. 185, § 444.

Dopo l'età degli eroi si separano dunque filosofia da un canto e filologia dall'altro. Questa separazione è una conseguenza immediata del passaggio dalla lingua poetica alla lingua volgare. Nelle due fasi precedenti la parola era una rappresentazione immediata dell'oggetto designato e perciò la ricerca delle parole coincideva con l'indagine degli oggetti. In seguito diventò però necessaria la separazione delle due discipline. Vico dice esplicitamente:

dopo che la lingua volgare, in quanto comune, non significava la natura e proprietà delle cose, i filosofi si separarono dai filologi, perché gli uni indagavano l'essenza delle cose, gli altri l'origine delle parole; e così filosofia e filologia, che erano sorte come gemelle dalla lingua eroica, furono smembrate dalla lingua volgare⁶⁸.

Derivano da qui due difficoltà a cui abbiamo già accennato: anzitutto ci si deve chiedere come muovendo dalla lingua come *enérgeia*, come un'attività creativa nel senso di Aristotele, si possa giungere alla lingua come *dýnamis*, come "potenza", cioè come tecnica del parlare⁶⁹. La lingua poetica è infatti pura creazione, mentre la lingua volgare è in gran parte applicazione di una tecnica del parlare già data. Inoltre dalla concezione vichiana sorge il problema della continuità storica tra la lingua originaria e le lingue che ci sono note. La lingua poetica e la lingua volgare, l'una costituita da segni naturali, l'altra soprattutto da segni arbitrari, appartengono a due epoche diverse e non si vede come possa l'una passare nell'altra.

Abbiamo già visto come Vico cerchi di risolvere la prima difficoltà applicando, in modo tuttavia non convincente, la teoria dei tropi retorici per chiarire il passaggio da uno stadio linguistico all'altro. Nel *De constantia iurisprudētis* si avvale però di un altro ausilio per chiarire questo passaggio sostenendo che sarebbe analogo al cambiamento avvenuto dai sistemi di scrittura pittografici, ad esempio i geroglifici degli egiziani, alla scrittura alfabetica:

i caratteri, dapprima eroici, che significavano le cose stesse ed erano naturali, furono trasposti a designare suoni linguistici; così dall'arbitrio è sorta la scrittura⁷⁰.














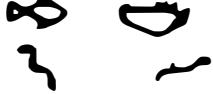

Questa ipotesi è nel complesso giusta e fa parte delle intuizioni più importanti di Vico, tanto più che ai suoi tempi i nessi tra le scritture pittografiche e le scritture alfabetiche non erano per nulla chiari. C'erano ad esempio studiosi che consideravano i sistemi pittografici più recenti, per la loro com-

68. Vico, *Diritto universale*, in Id., *Opere*, cit., vol. II/3, p. 626.

69. E. Coseriu, *Sincronia, diacronia e storia. Il problema del cambio linguistico*, trad. it. di P. Mura, Boringhieri, Torino 1981, pp. 49-52.

70. Vico, *De constantia*, cit., p. 387.

plexità, dei sistemi alfabetici. L'egittologo inglese Alan H. Gardiner (1879-1963) ha delineato in un suo saggio il modo in cui immagina il passaggio dai geroglifici egiziani, attraverso numerosi gradi intermedi, fino alle lettere ebraiche e ai loro nomi⁷¹:

geroglifici egiziani	scrittura sinaitica	semitico settentrionale	nomi di lettere
			āleph (bue)
			bēt (casa)
			kaph (mano aperta)
			Mēm (acqua)
			a) nūn (pesce) b) nahās (serpente)

Dal pittogramma che indica il bue si è sviluppato un grafema che, sulla base della corrispondente parola ebraica, viene chiamato *alef*. Questo nome non sta più per la cosa designata, bensì per la lettera iniziale, che presso i greci, i quali indicheranno anche le vocali, assumerà il valore fonico *alfa* = *a*. In modo analogo vanno intesi gli altri esempi.

Per quel che riguarda il passaggio dai segni pittografici a quelli alfabetici, gli studiosi non concordano nei particolari; il principio come tale, però, viene in genere accettato. Ma anche qui, come nel caso del passaggio dalla lingua poetica alla lingua volgare, viene descritto solo il *come*, la modalità del passaggio. Non si spiega ad esempio perché il cambiamento abbia prodotto un principio completamente diverso. In entrambi i casi non si tratta in nessun modo di uno sviluppo inevitabile e prevedibile sin dall'inizio.

71. Per lo schema cfr. A. H. Gardiner, *The Nature and Development of the Egyptian Hieroglyphic Writing*, in "Journal of Egyptian Archaeology", 2, 1915, pp. 61-2; H. Haarmann, *Universalgeschichte der Schrift*, Campus, Frankfurt am Main-New York 1990.

Vico ha visto anche la seconda difficoltà, il problema cioè del passaggio dalla lingua poetica alla lingua volgare in una prospettiva puramente cronologica. In diversi passi dei suoi scritti cerca di fare in modo che questa successione dei tre stadi linguistici appaia una successione non già cronologica, bensì razionale. La successione ideale delle tre fasi di sviluppo del linguaggio non esclude, secondo Vico, una contemporaneità effettiva:

Ora, per entrare nella difficilissima guisa della formazione di tutte e tre queste spezie e di lingue e di lettere, è da stabilirsi questo principio: che, come dallo stesso tempo cominciarono gli dei, gli eroi e gli uomini [...], così nello stesso tempo cominciarono tali tre lingue [...]; però con queste grandissime differenze che la lingua degli dèi fu quasi tutta muta, pochissimo articolata; la lingua degli eroi, mescolata ugualmente e di articolata e di muta [...]; la lingua degli uomini, quasi tutta articolata e pochissima muta⁷².


Ma anche così le tre lingue, che poggiano su principi del tutto differenti, restano l'una accanto all'altra, senza che venga spiegata la possibilità di un passaggio. Vico avrebbe potuto dire esplicitamente quel che Pagliaro gli fa dire, e cioè che non sussiste nel linguaggio una successione temporale dall'elemento poetico-intuitivo a quello logico-razionale, perché il linguaggio sorge sempre ogni volta di nuovo e perciò è insensato interrogarsi sulla sua origine temporale. Non è dunque necessario un passaggio dalla lingua poetica a quella non poetica, perché l'elemento poetico nel linguaggio è presente continuamente attraverso il costante sorgere di nuovi significati.

Vico però non ha detto ciò, almeno non esplicitamente, e se avesse voluto dirlo, allora non avrebbe dovuto dire che la lingua poetica si è dissolta nella lingua volgare e che è necessaria l'indagine etimologica per scoprire le tracce quasi cancellate della prima nella seconda. Né avrebbe dovuto dire che l'invenzione di un nuovo significato si basa sempre sull'intuizione e dunque va considerata – per dirla nei suoi termini – un atto poetico. La “poesia” in questo senso non deve necessariamente essere mitica o metaforica.

E infine avrebbe potuto proseguire dicendo che ogni nuovo significato è l'intuizione di una unità e un modo d'essere, esperito come una possibilità infinita, non dunque come una classe, ma come individuo e modello per possibili fenomeni individuali. Whitehead ha giustamente chiamato i concetti “oggetti eterni” (*eternal objects*) ed era questo anche il senso della dottrina platonica delle idee⁷³. I significati non vengono dedotti sulla base dell'esperienza delle classi, perché non può esserci una esperienza delle classi che sia simile al modo in cui le parole significano. Ciò è già stato det-

72. Vico, *Scienza nuova*, cit., pp. 186-7, § 446.

73. Cfr. PAR. 13.2.2.

to a proposito di Locke e soprattutto di Berkeley⁷⁴. I significati non sorgono neppure induttivamente attraverso l'esperienza di oggetti diversi che appartengono ad una classe, perché anzitutto deve essere data l'intuizione di una unità, una intelligenza dell'indivisibile⁷⁵; senza tale intuizione sarebbe impossibile cogliere diversi oggetti come esempi dello "stesso"⁷⁶. Questa intuizione dello "stesso" precede la molteplicità degli oggetti. Se chiamiamo un segno come questo  *track*, allora avremo nominato la possibilità degli oggetti *track*, che non esistono ancora. Se sorgeranno oggetti che verranno percepiti in tal modo, verranno ricondotti al significato già esistente. Non sono i significati ad essere derivati dalle classi; piuttosto sono le classi ad essere fondate dai significati⁷⁷.

Il principio unitario, l'universale poetico, non deve essere necessariamente una divinità riconosciuta nei fenomeni naturali, insieme a tali fenomeni; perché questo principio, che Vico cerca, è il significato stesso. Come già si è visto, "sole" e "luna" erano già all'inizio appellativi, per quanto fossero e siano l'unico esempio di quella classe. Il che ci permette di individuare altri soli e altre lune.

Ne segue del pari che non esistono altri universali al di fuori di quelli dati attraverso il linguaggio. Non è possibile dunque ipotizzare una lingua con significati poetici e un'altra con significati logici. Perché ci sono significati primari e significati secondari; i primi sono dati dall'intuizione linguistica immediata, mentre sulla base di questi vengono delimitati i secondi, i significati terminologici.

Da quel che si è detto segue inoltre che l'etimologia non è così rilevante come vorrebbe Vico. Potrà forse mettere allo scoperto come un fenomeno è stato colto originariamente (non dunque il "che cosa"). Decisivo è tuttavia il cosa e non il come; decisivo è che sia stato colto qualcosa di unitario. Non solo l'intuizione di qualcosa *come* qualcosa è poetica; ciò che è propriamente creativo sta nel cogliere qualcosa di unitario, perché è così che si dischiude una possibilità infinita – che nella poesia viene scorta in una situazione oppure in una figura. Linguaggio e poesia sono principi costitutivi; non vengono costituiti da qualcos'altro che li precede. Il linguaggio non è il risultato di un'analisi della realtà che avrebbe ridotto la molteplicità dei fenomeni a classi astratte depositandosi poi nei significati linguistici. Piuttosto il linguaggio crea la base per la costituzione di tali classi.

74. Cfr. CAP. 12 e PAR. 15.1.

75. Cfr. PAR. 6.3.5.

76. Cfr. PAR. 1.3.2.1.1.

77. E. Coseriu, *Palabras, cosas y términos*, in *In Memoriam Inmaculada Corrales*, vol. 1, *Estudios lingüísticos*, Universidad de la Laguna, Sta Cruz de Tenerife 1987, pp. 175-85. Cfr. anche PAR. 6.3.5.

Sebbene i significati appartengano alle lingue storiche e perciò siano dati per tradizione, non vuol dire che il momento creativo dovrebbe essere cercato nei lontani primordi. Anzi l'apprendimento di un significato è sempre una nuova intuizione. È possibile certo delimitare ulteriori significati con l'aiuto di quelli già noti ed è possibile facilitare il processo di apprendimento rappresentando analiticamente i nuovi significati; si tratta però solo di consigli metodici. I significati sono unità e non già la sintesi di elementi appresi in precedenza. Senza dubbio si può analizzare il concetto "sei" in modi molto diversi: come $1 + 1 + 1 + 1 + 1 + 1$; come 2×3 oppure 3×2 ; come $2 + 2 + 2$ oppure $3 + 3$, ecc. Ma ciò che è propriamente linguistico non sta qui, bensì molto semplicemente nel fatto che esiste il significato "sei".

L'apprendimento dei significati non è un atto meccanico, ma un atto creativo e imitativo per il quale si possono fornire ausili, ma che non può essere risparmiato a nessuno. Le cose non stanno molto diversamente dall'arte. Ciascuno deve scoprire in sé che cosa sia l'arte. Chi volesse affermare di essere in grado di comunicare a un altro un significato senza che questi sia costretto a realizzare l'intuizione originaria che è alla base, finirebbe facilmente in un circolo vizioso: come potrebbe infatti comunicare il significato della parola senza che questi già sappia che cosa sia un significato? Come si potrebbe imparare il significato di "significato"? Certo un oggetto potrebbe essere indicato; ma in tal modo non gli si indica il significato, bensì tutt'al più la via per scoprirlo. Il significato stesso può essere solo colto intuitivamente. Agostino ha visto il problema, ma non l'ha formulato in modo soddisfacente⁷⁸. In breve si può dire che per imparare i significati devo aver compreso il significato e il senso di "significato", cioè devo crearlo dentro di me.

Se nell'ambito del linguaggio vi è un limite importante, questo limite non sta tra una lingua originariamente creativa e una successiva lingua concettuale, ragionata. Il limite non sta neppure tra l'innovazione linguistica e ciò che è storicamente dato. Piuttosto il limite sta tra l'intuizione del significato e l'uso del significato già intuitivamente colto.

Vico però non giunge a questa conclusione. Anzitutto perché quando crede di parlare dell'intuizione, che è alla base del significato, in realtà guarda al senso di una frase o di un testo. Questo vale peraltro per tutti coloro che identificano linguaggio e poesia⁷⁹. Chi dirige la propria attenzione al *come* di ciò che viene colto (ad esempio *intelligere* nel senso di "raccolgere frutta e verdura")⁸⁰, intende il senso di un testo, che può essere un mito, anche quando viene espresso in una sola parola. Peraltro con i suoi "ca-

78. Cfr. PAR. 8.3.

79. Cfr. PAR. 16.4.4.

80. Cfr. PAR. 16.4.3; cfr. anche Vico, *Scienza nuova prima*, cit., p. 279.

ratteri poetici” Vico non ha in mente una intuizione chiara, bensì qualcosa di indifferenziato che potrebbe esprimersi anche in forma di pittura e di musica. Non per caso parla di una lingua muta.

La vera peculiarità del linguaggio è l'intuizione del significato della parola, non quello di frasi o di testi. I significati delle frasi e dei testi possono essere dati anche in forma non linguistica, mentre i significati delle parole sono sempre linguistici (e non importa che si tratti di esprimere o di comprendere qualcosa). Così sbagliano anche coloro che considerano il testo come qualcosa di linguisticamente primario e credono che le parole potrebbero essere acquisite attraverso l'analisi di testi e di frasi⁸¹. I criteri che dovrebbero essere utilizzati nell'analisi sono proprio i significati delle parole. In una tale analisi si resta al di fuori del linguaggio e ci si richiama a qualcosa che deve essere acquisito solo attraverso l'analisi. Certo ci sono espressioni semplici, non analizzabili, che corrispondono effettivamente a frasi o testi, come le interiezioni. Queste restano però al margine del linguaggio; ci troveremmo di fronte alle stesse difficoltà che abbiamo con le frasi, se volessimo tentare, analizzandole, di acquisire delle parole.

La filosofia di Vico è dunque la grandiosa intuizione del carattere primario del linguaggio che precede tutte le altre attività dell'uomo che potrebbero chiamarsi estetiche o poetiche. L'intuizione come tale è giusta; non lo sono invece l'esposizione e l'argomentazione.

16.5

Indicazioni bibliografiche

Su Vico, che in vita fu pressoché sconosciuto, si è andata raccogliendo a partire dall'Ottocento una imponente letteratura secondaria. Fa testo ancora l'edizione delle opere di Vico in otto volumi curata da Fausto Nicolini. L'edizione che è stata qui utilizzata perlopiù è quella curata da Nicola Badaloni e Paolo Cristofolini. Per la *Scienza nuova seconda* si è conservata la numerazione dei capitoli sulla base dell'edizione di Nicolini.

La letteratura secondaria è stata in gran parte già menzionata nel CAP. 16. Per i saggi che sono stati qui considerati nella discussione dei singoli problemi si rinvia alla *Bibliografia* finale.

81. E. Coseriu, *Linguistica del testo*, trad. it. di D. Di Cesare, Carocci, Roma 1997, pp. 53-62.

Il Settecento in Germania. Teoria dei segni, grammatica generale, teorie sull'origine del linguaggio

Il Settecento in Germania non è ancora l'epoca più significativa della filosofia del linguaggio, come sarà invece l'Ottocento. Il linguaggio non è un oggetto autonomo di riflessione e i teorici della conoscenza se ne occupano solo perché collegano la questione delle condizioni della conoscenza con la teoria dei segni. Per altro verso la seconda metà del Settecento è anche l'epoca della teoria grammaticale. Da quando Antoine Arnauld (1612-1694) e Claude Lancelot (1615-1695) avevano osato scrivere una grammatica universale in una lingua volgare, era stata aperta la via per il sorgere di altre "grammatiche universali" scritte in lingue volgari. In tal senso l'opera di Meiner, *Philosophische und allgemeine Sprachlehre*, dovrà essere trattata nel contesto della *Grammatica di Port-Royal*. Al termine di questo capitolo prenderemo inoltre brevemente in esame due diverse teorie sull'origine del linguaggio.

17.1

Christian Wolff (1679-1754)

Ci siamo già imbattuti nel nome del filosofo di Halle quando abbiamo parlato di Aristotele. Christian Wolff era originario di Breslavia; per iniziativa di Leibniz nel 1706 fu chiamato ad insegnare matematica a Halle; ma a causa di una protesta dei suoi colleghi pietisti fu denunciato per il suo razionalismo come "nemico della religione" e gli fu tolta la cattedra; nel 1740 fu richiamato a Halle da Federico II. Wolff è stato tra gli esponenti più importanti dell'Illuminismo tedesco. I suoi numerosi allievi occuparono più tardi molte cattedre di filosofia nelle università tedesche; furono chiamati i "wolffiani", un po' riconoscendone l'importanza, un po' invece in senso spregiativo. Wolff sostenne una filosofia del *Gemeinsinn*, del senso comune, una sorta di "razionalismo popolare"; la maggior parte delle sue opere in tedesco contengono nel titolo il sintagma *Vernünfftige Gedancken*, "Pensieri ragionevoli...". Caratteristica della sua filosofia è il concetto di

Fundierung, di “fondazione”. Wolff si sforza di trattare tutti gli oggetti, anche quelli quotidiani, *more geometrico*; Kant ne ha seguito le tracce. Considerato *sub specie aeternitatis*, Wolff è stato certamente un filosofo di statura modesta. Tuttavia ai suoi tempi ha esercitato un influsso molto profondo sulla “ideologia tedesca” e ha creato i presupposti per l’idealismo tedesco.

Come si è visto nel caso di altri filosofi sin qui esaminati, anche in Wolff il linguaggio non costituisce un oggetto autonomo di interesse. Le scienze teoretiche che guidano il suo sistema sono la metafisica e la logica; subordinate a queste sono le scienze pratiche, cioè la morale, la politica, l’economia, la tecnologia e la fisica sperimentale. Nel suo edificio dottrinale non compaiono né la filosofia del linguaggio né la teoria del linguaggio oppure la linguistica. Tuttavia Wolff esamina, in modo più o meno approfondito, questioni di filosofia del linguaggio nelle opere seguenti:

– *Vernünfftige Gedancken von den Kräfften des menschlichen Verstandes und ihrem richtigen Gebrauche in Erkäntniß der Wahrheit* (1713, denominato comunemente *Deutsche Logik*, “Logica tedesca”)¹. La teoria del linguaggio di Wolff si trova nel secondo capitolo, intitolato *Von dem Gebrauch der Wörter*, “Sull’uso delle parole”.

– *Vernünfftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt, den Liebhabern der Wahrheit mitgeteilt* (1720, denominato comunemente *Deutsche Metaphysik*, “Metafisica tedesca”)². Nei paragrafi che vanno dal 291 al 324 si trovano le idee di Wolff sulla teoria dei segni, sulla grammatica generale e sulla filosofia del linguaggio.

– *Vernünfftige Gedancken von der Menschen Thun und Lassen, zu Beförderung ihrer Glückseligkeit, den Liebhabern der Wahrheit mitgeteilt* (1720, denominato comunemente *Deutsche Ethik*, “Etica tedesca”)³.

– *Philosophia prima sive ontologia* (1730, denominato comunemente *Lateinische Metaphysik*, “Metafisica latina”)⁴. Alla fine dell’opera – parte II, sezione III, capitolo III, intitolato “De signo”, si trova la teoria del segno di Wolff, molto coincisa ma elaborata in modo completo (parr. 952-67).

Sono due gli aspetti della sua filosofia del linguaggio che meritano particolare attenzione: la teoria del segno e il tentativo di individuare il posto

1. C. Wolff, *Logica tedesca* [1713], trad. it. di R. Ciafardone, Pàtron, Bologna 1978.

2. Id., *Metafisica tedesca* [1720], trad. it. di R. Ciafardone, Bompiani, Milano 2003.

3. Id., *Vernünfftige Gedancken von der Menschen Thun und Lassen, zur Beförderung ihrer Glückseligkeit* [1720], in Id., *Gesammelte Werke*, 3 parti, parte I, *Deutsche Schriften*, 25 voll., vol. IV, Olms, Hildesheim 1976 (= *Etica tedesca*).

4. Id., *Philosophia prima sive ontologia* [1730], in Id., *Gesammelte Werke*, cit., parte II, *Latinische Schriften*, 38 voll., vol. III, Olms, Hildesheim 1962 (= *Metafisica latina*).

che spetta al linguaggio e in generale ai segni all'interno del processo di conoscenza.

Come abbiamo già visto, Wolff fu allievo di Leibniz ed essendo il filosofo più noto della sua epoca influenzò profondamente la ricezione della filosofia di Leibniz⁵. C'era tuttavia un'opera di Leibniz che Wolff non poteva conoscere: i *Nuovi saggi sull'intendimento umano*, che furono pubblicati solo nel 1765. Ma conosceva evidentemente lo scritto che qui è già stato menzionato, *Meditationes de cognitione, veritate et ideis*, nonché una parte dei lavori dedicati all'*ars combinatoria* e alla *characteristica universalis*⁶. Ma nella sua teoria del segno Wolff segue le più antiche tradizioni scolastiche. Non prenderemo qui in considerazione la sua teoria in tutti i suoi aspetti; si è già accennato alle riflessioni di Wolff sull'arbitrarietà del segno nel capitolo dedicato ad Aristotele.

La teoria del segno di Wolff si sviluppa su due piani: il primo comprende la semiotica generale, il secondo la *characteristica universalis* che viene concepita come una sorta di "metasemiotica". Nell'ambito del primo devono essere soprattutto indagate le regole per l'uso dei segni e deve essere presentata una sorta di classificazione che spieghi tra l'altro perché sia necessaria una scienza che non esiste ancora.

Per l'ultimo scopo i segni sono molto importanti e ancora più degli altri sono legati alle regole richieste per una scienza particolare, che chiamo *arte caratteristica*, ma che finora deve essere annoverata tra quelle cose che si cercano⁷.

Sia nella *Metafisica tedesca* sia nella *Metafisica latina* Wolff si accontenta di fornire una introduzione elementare alla dottrina dei segni che consiste in una definizione generale del segno e in una prima classificazione dei diversi tipi di segno. E con ciò oltrepassa già lo stato in cui versava la semiotica allora. Nella versione tedesca la sua definizione del segno è la seguente (evidentemente pensa anzitutto ai "segni naturali"):

Un segno è una cosa da cui posso conoscere la presenza o l'arrivo di un'altra cosa; da cui, cioè, riconosco che qualche cosa è effettivamente presente in un luogo o vi è stata o anche che sorgerà lì. P. es. dove si innalza del fumo, là c'è del fuoco⁸.

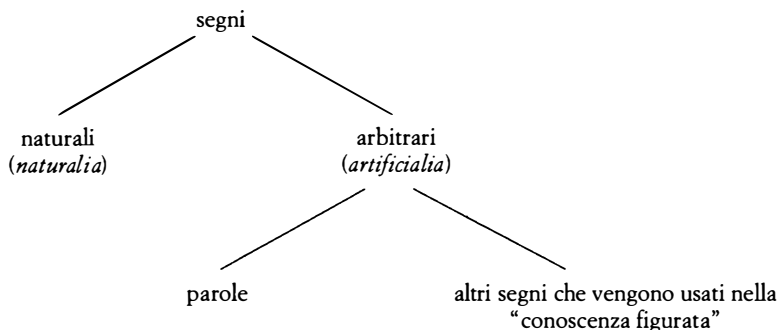
La classificazione dei segni presentata da Wolff può essere delineata in questo schema:

5. Cfr. CAP. 13.

6. Cfr. PARR. 16.3 e 11.4.2.

7. Wolff, *Metafisica tedesca*, cit., p. 267.

8. Ivi, p. 249.



Per Wolff le parole, insieme ad alcuni altri tipi di segni, fanno parte dei segni arbitrari. Prima di chiarire questo punto in modo più esteso, Wolff si ferma però sui segni naturali:

Se, quindi, due cose sono sempre insieme, e l'una segue costantemente l'altra, l'una è sempre un segno dell'altra. Tali segni sono chiamati segni naturali. P. es. il fumo è un segno naturale del fuoco. [...] Siamo soliti anche riunire a piacere in un luogo due cose che altrimenti non potrebbero di per sé stare insieme, e facciamo dell'una il segno dell'altra. Tali segni sono detti segni arbitrari [...]. Le parole appartengono ai segni arbitrari⁹.

Fra i segni "arbitrari" Wolff annovera anche le cifre che indicano i concetti numerici e molti altri simboli attraverso i quali nell'algebra vengono indicate le costanti e le variabili, e ancora i simboli per i pianeti, le note musicali, ecc. I segni impiegati nell'algebra servono a "scoprire"¹⁰.

I segni derivati, nel caso delle parole ad esempio le derivazioni e i composti, hanno lo statuto di frasi, per dirla più esattamente di definizioni, e vanno dunque considerati solo in parte arbitrari. Negli ultimi paragrafi della *Metafisica latina* si legge:

Dato che i segni derivati, rappresentando definizioni e frasi, traggono il loro significato fondamentale dal patrimonio di chi stabilisce il significato, e quello derivato dalle cose designate [...], sono arbitrari rispetto ai primi; rispetto invece agli ultimi imitano le cose naturali. Perciò rappresentano una *mescolanza di segni arbitrari e segni naturali*¹¹.

Questa riconduzione dei "segni derivati" (nel linguaggio si tratta dei prodotti che risultano dalla formazione delle parole) alle frasi avrà grande rile-

9. *Ibid.*

10. *Ivi*, p. 267.

11. *Id.*, *Philosophia prima*, cit., p. 696.

vo nelle teorie successive sulla formazione delle parole. Anche rispetto al carattere solo parzialmente arbitrario dei prodotti delle formazioni di parole i linguisti successivi sosterranno idee simili: una parola come *Mülleimer* (secchio dei rifiuti: *Eimer* = secchio e *Müll* = spazzatura) è costituita in effetti da due componenti arbitrarie (*significata primitiva*), ma la composizione imita tuttavia la determinazione naturale della cosa designata: “secchio per la spazzatura”.

Veniamo ora al secondo piano della teoria del segno delineata da Wolff, al piano “metasemiotico”. Qui si tratta di portare “chiarezza della distinzione” nella conoscenza mediata dai segni, si tratta di una *cognitio adaequata* nel senso dello schema di Leibniz già più volte ricordato. Wolff ha in mente evidentemente quel che in termini moderni si chiama “nomenclatura”, cioè un sistema concettuale di segni strutturato in modo tale che le strutture del sistema concettuale da esso rappresentato possano essere dischiuse immediatamente a partire dalla forma delle denominazioni:

È possibile che anche nella conoscenza simbolica siano portate chiarezza e perspicuità, e che proprio essa metta per così dire davanti agli occhi ciò che è reperibile in un oggetto e così lo si distingue da altri oggetti, in modo che, se segni composti, i quali sono equivalenti ai concetti, vengono dopo confrontati l'uno con l'altro, è possibile da ciò scorgere anche qual è il rapporto che le cose hanno l'una con l'altra. Se ne hanno esempi in algebra, come oggi è trattata da competenti, e nei nomi dei modi sillogistici¹².

Un tale sistema segnico potrebbe servire a fare in modo che soltanto operando con segni si possa disporre della verità delle cose da essi rappresentati, dato che i segni e le regole del loro collegamento rappresenterebbero un modello per il mondo delle cose e dei concetti. Proprio ciò verrà più tardi conseguito con i calcoli della logica formale. Wolff si accontenta di delineare un tale calcolo definito “arte di congiungere i segni” e concepito come progetto per i tempi futuri. Una seria elaborazione di un linguaggio formale gli sembra non promettere ancora un buon esito, dato che la scienza non è ancora sufficientemente progredita nelle indagini degli oggetti e delle cose.

Ma l'arte di congiungere i segni, che si può chiamare l'arte combinatoria caratteristica, non è inventata, come non lo è attualmente l'arte caratteristica, per quanto nessuna possa essere separata dall'altra, se deve essere trattata in modo approfondito. Poiché, dunque, ancora oggi sono pochi quelli che possono farsi un'idea di quest'arte, mentre le scienze non sono affatto in grado di separare interamente i loro concetti da tutte le immagini dei sensi e dell'immaginazione e di ridurli a sem-

12. Id., *Metafisica tedesca*, cit., p. 271.

plici segni, mediante la cui adeguata connessione è da scoprire ogni possibile verità, non si può parlare di essa in questo luogo¹³.

Wolff ha dunque un'idea più modesta delle possibilità offerte da una *characteristica universalis* rispetto a quella che ai suoi tempi aveva invece Leibniz. Al contrario di quest'ultimo Wolff attribuisce il primato alla scienza empirica delle cose; Leibniz aveva invece considerato possibile e augurabile uno sviluppo parallelo del calcolo formale e dell'indagine empirica¹⁴. Wolff stesso sottolinea che Leibniz si era spaventato – almeno sotto il profilo pratico – davanti alle difficoltà che l'elaborazione di una tale arte connettiva dei segni avrebbe comportato e scrive:

[Leibniz] la considera come qualcosa di difficile per sé; e non c'è proprio da meravigliarsi che egli non si sia ostinato in essa, benché vi abbia pensato già nel 1675¹⁵.

Ma anche per Wolff la semiotica organizzata complessivamente sui due piani resta, insieme alla *characteristica universalis*, la meta ultima del progetto. L'elaborazione ulteriore viene dunque lasciata in eredità alle generazioni successive.

Per quel che riguarda invece il secondo aspetto della sua riflessione sul linguaggio, e cioè il suo tentativo di indicare il posto che spetta al linguaggio all'interno del processo di conoscenza, Wolff si muove anzitutto su sentieri già battuti: «per mezzo dei vocaboli noi siamo soliti far conoscere ad altri i nostri pensieri» – così si legge all'inizio del secondo capitolo della *Logica tedesca*¹⁶. Anche la breve parte di teoria grammaticale della *Metafisica tedesca* (Wolff assicura di non avere l'intenzione di trattare estesamente l'arte linguistica¹⁷) contiene molte idee che provengono dalla grammatica universale del Medioevo. Così, ad esempio, Wolff vorrebbe ricondurre i verbi, che chiama “parole principali”, al verbo “essere” e al participio:

Poiché tutti i giudizi sono o un'unione o una separazione di due concetti, la copula dovrebbe trovarsi sempre, e precisamente nel secondo caso, insieme con la particella negativa, quando si enuncia un giudizio: tale *enunciato* è detto anche proposizione. Ma per brevità la copula è implicita nei verbi, e perciò nella maggior parte dei casi deve essere intesa solo sotto di essi. Infatti dico, per esempio, che il ferro arrovanta, invece di: il ferro è rovente¹⁸.

13. *Ibid.*

14. Cfr. PAR. 11.4.2.

15. Wolff, *Metafisica tedesca*, cit., p. 271.

16. Id., *Logica tedesca*, cit., p. 61.

17. Id., *Metafisica tedesca*, cit., p. 257.

18. Ivi, p. 261.

Ma è anche vero che dalle dottrine note nell'antichità Wolff sviluppa pensieri nuovi e originali: «parlando non sempre si pensa al significato delle parole» – così ad esempio afferma nella *Logica tedesca*¹⁹. È possibile infatti «parlare l'uno con l'altro, intendersi reciprocamente e tuttavia non avere un concetto di ciò che si dice o si sente, non dicendosi nient'altro che nulla»²⁰; infatti le parole possono significare qualcosa per cui «non abbiamo nessun concetto»²¹. Perciò è necessario osservare attentamente l'uso linguistico, soprattutto badando a ciò che ci spinge all'uso di una parola: perché «così otteniamo i contrassegni distinguendo l'oggetto che porta questo nome da altri»²².

Dove conduce tutto ciò? Wolff distingue due gradi del pensiero ai quali nell'ambito dei contenuti mediati linguisticamente corrispondono da un canto i significati, dall'altro i concetti. I significati linguistici sono dati intuitivamente; colgono le cose e le delimitano l'una dall'altra senza che l'essere degli oggetti e degli stati di cose venga perciò elevato alla coscienza. Hanno però anche un valore euristico, perché attraverso la riflessione sull'uso delle parole, guidato dai significati, ci si può fare un concetto degli oggetti intesi.

Nell'*Etica tedesca* ciò viene esaminato in modo più approfondito. Nella conoscenza mediata dai segni – così sottolinea Wolff – si dovrebbe poter chiarire tutto. A tal fine si dovrebbe disporre sia di un significato improprio (un significato linguistico non-riflesso) sia di un significato proprio (= il concetto):

Dato che nelle spiegazioni non può essere presa nessuna parola in senso proprio, a meno che questo senso non sia stato dapprima chiarito [...], è necessario imparare sia il significato proprio sia quello improprio delle parole impadronendosi così della lingua. Dato che si apprende il significato proprio di una parola quando, in quei casi in cui la parola è usata, si presta attenzione a tutto ciò che ci spinge a usarla [...], così sarebbe oltremodo opportuno non solo imparare a chiamare con il loro nome le cose che ci vengono in mente, ma anche badare attentamente a ciò che nella cosa, il cui nome abbiamo udito, possiamo distinguere solo in un certo modo e scorgere in questo ciò per cui diamo alla cosa lo stesso nome²³.

A queste osservazioni non si accompagna una critica linguistica. Wolff invita i suoi lettori soltanto a divenire consapevoli del proprio uso linguistico. Evidentemente ha fiducia nel linguaggio assumendo che nella delimi-

19. Id., *Logica tedesca*, cit., p. 62.

20. Ivi, p. 63.

21. Ivi, p. 64.

22. Ivi, p. 61.

23. Id., *Vernünfftige Gedancken*, cit., pp. 177-8.

tazione dei significati linguistici si rispecchi una delimitazione sensata delle cose reali. Il suo modo di esprimersi è sobrio e senza pretese; nulla fa pensare che sia interessato ad una analisi critica del significato o del significare. Tuttavia si è tentati di collegare le sue idee (seppure ovviamente su un piano più modesto) con la domanda di Husserl: «che cosa intendo davvero, quando dico albero?»²⁴. L'invito di Wolff ad una osservazione più precisa dell'uso delle parole non mira ad una intuizione eidetica dell'oggetto, bensì solo a scorgere i tratti distintivi che permettono di denominare una grande quantità di oggetti simili con un unico nome.

Ancora più importante è il posto che Wolff attribuisce al linguaggio all'interno dello schema conoscitivo di Leibniz. Il linguaggio sta evidentemente tra la *cognitio clara confusa* e la *cognitio clara distincta*²⁵. Wolff chiama questo grado che sta tra l'intuizione pura e la conoscenza riflessa "conoscenza figurata"; la sua peculiarità consisterebbe nel poter comunicare l'intuizione degli oggetti *in absentia*:

È da osservare che le parole sono la base di un modo particolare di conoscenza, che chiamiamo simbolica. Infatti ci rappresentiamo le cose o per se stesse o mediante parole o mediante altri segni²⁶.

In questa scoperta di un grado della conoscenza fondato attraverso il linguaggio va scorto a nostro avviso il contributo più significativo che Wolff ha dato alla filosofia del linguaggio.

La connessione delle parole nella frase serve secondo Wolff a chiarire ciò che si può vedere attraverso la pura intuizione:

Le parole e i segni servono specialmente per la perspicuità nel giudicare. Poiché, infatti, quando si giudica, è importante principalmente che l'attributo o la modificazione o l'azione o il rapporto con le altre, che è attribuito o negato ad una cosa, si distingua da essa, e di queste due cose distinte si prenda in considerazione la connessione (§ 288); poiché dunque per la perspicuità del giudizio nella conoscenza si richiede che venga rappresentata in modo ordinato non soltanto la distinzione dei concetti che sono separati o connessi, ma anche l'azione dell'anima mediante cui essa riflette su questa rappresentazione, e poiché invece le parole mostrano la connessione e la separazione dei concetti in sé (§ 309), allora nella conoscenza simbolica la distinzione dei giudizi e dei semplici concetti si mostra più chiaramente che in quella intuitiva (§ 316), e pertanto la perspicuità è maggiore (§ 206)²⁷.

24. E. Husserl, *Ricerche logiche*, 2 voll., trad. it. di G. Piana, Il Saggiatore, Milano 1968, vol. II, p. 336.

25. Cfr. PAR. 16.3.

26. Wolff, *Metafisica tedesca*, cit., p. 263.

27. Ivi, pp. 267-9.

Ciò troverebbe conferma nell'esperienza che facciamo quando, designando le cose con l'espressione giusta, le pensiamo in modo chiaro e distinto:

Perciò accade anche che, appena ci formiamo o un concetto generale di una specie di cose di cui vediamo o percepiamo una, o anche notiamo soltanto qualcosa di distinto, o vogliamo pronunciare per noi un giudizio su una cosa, passiamo dalla conoscenza intuitiva a quella simbolica, o parliamo per noi stessi, o, quanto meno, pensiamo le parole necessarie a tale scopo²⁸.

La "conoscenza figurata", mediata dalle parole, serve dunque non solo a fissare, ma anche a rendere più perspicua la mera intuizione. Wolff si ferma qui e non va oltre. Anche Lambert, che prenderemo in esame tra breve, non andrà al di là e riprenderà alcune idee di Wolff tentando di farne una sintesi con i propri pensieri, ma trascurando anche alcuni aspetti importanti della concezione del linguaggio di Wolff.

17.2

Johann Heinrich Lambert (1728-1777)

Originario dell'Alsazia, Lambert fu attivo prima a Monaco e poi a Berlino come astronomo, meteorologo, cartografo e soprattutto come matematico; fu uno dei primi ad affermare l'irrazionalità del numero π . Nella sua filosofia mirò a coniugare il razionalismo della scuola di Leibniz e Wolff con gli elementi dell'empirismo di Locke. Fu così che influenzò Kant, con cui ebbe una corrispondenza regolare. La sua opera principale, benché risalente alla seconda metà del Settecento, porta un titolo ancora ampiamente "barocco": *Neues Organon oder Gedanken über die Erforschung und Bezeichnung des Wahren und dessen Unterscheidung von Irrthum und Schein* (Nuovo organo ovvero pensieri sull'indagine e la designazione del vero e della sua distinzione dall'errore e dall'apparenza)²⁹. I due volumi si articolano in quattro parti in cui vengono trattate discipline a cui Lambert ha dato nomi derivati dal greco:

- *Dianoilogie*, cioè dottrina delle leggi del pensiero;
- *Alethiologie*, cioè dottrina della verità, che in Lambert è la dottrina degli elementi più semplici del pensiero;
- *Semiotik*, dottrina della designazione di idee e oggetti;
- *Phänomenologie*, cioè dottrina del fenomeno, in Lambert a dir vero l'indagine delle fonti dell'errore.

28. Ivi, p. 269.

29. J. H. Lambert, *Nuovo Organon*, trad. it. di R. Ciafardone, Laterza, Roma-Bari 1977.

Guardando retrospettivamente alla storia della filosofia, l'obiettivo perseguito da Lambert è il tentativo di una sintesi tra la filosofia di Wolff e quella di Locke. Nella sua *Dianoiologia* Lambert segue soprattutto la logica di Wolff senza discuterne le premesse. Nella *Alethiologia* riprende la concezione lockiana delle "idee semplici", che sviluppa ulteriormente a suo modo³⁰. Afferma di voler connettere le idee semplici di Locke con il metodo di Wolff, ma in realtà mira piuttosto a introdurre la concezione delle idee semplici nel progetto della *characteristica universalis*, di un linguaggio scientifico universale ancora da costruire. Nella *Semiotica* segue Locke perfino nel senso puramente terminologico. La teoria del segno di Lambert rappresenta il primo tentativo, che va preso sul serio, di realizzare il programma esposto da Locke. Ma Lambert in realtà nella sua *Semiotica* tratta solo una parte di ciò che Locke aveva previsto per la propria. Com'è stato mostrato, Locke guarda al problema della conoscenza nel senso più ampio, e cioè sia dell'acquisizione che della comunicazione delle conoscenze; Lambert tratta una parte di questa problematica nella *Dianoiologia* e nell'*Alethiologia*. Nella *Semiotica* invece considera esclusivamente i segni in senso stretto, e più precisamente il confronto tra i comuni segni linguistici e i segni e simboli che potrebbero trovare e trovano impiego in un "linguaggio scientifico".

L'*Alethiologia* è senza dubbio la parte più importante e più originale del *Nuovo organo*. Qui viene introdotta la concezione lockiana delle "idee semplici" e viene sviluppata ulteriormente in modo autonomo. Dato che non sono ulteriormente analizzabili e scomponibili, le idee semplici si sottraggono alla definizione e hanno perciò un carattere assiomatico. Possono essere dunque conosciute solo attraverso l'esperienza; la loro possibilità è tuttavia già data attraverso la loro concepibilità e perciò sono forme dell'esperienza stessa che in certo modo precedono ogni esperienza. Tra le idee semplici di Lambert si trovano alcuni concetti categoriali come stabilità, esistenza, durata, estensione, forza, coscienza, volontà, movimento, unità e alcuni dati sensoriali come luce, colore, suono. Sotto l'aspetto puramente linguistico si tratta, come in Locke, di "significati semplici" che non possono essere scomposti in tratti distintivi e perciò non possono essere ricondotti ad altri significati. Con l'ausilio di una combinatoria, i cui elementi sono le "idee semplici", Lambert vorrebbe edificare tutte le scienze. Già nella geometria aveva cercato di perseguire lo stesso obiettivo solo con pochi concetti fondamentali, come punto e linea, e con pochi postulati. Ma questi gli mancano nelle altre scienze e non fa neppure alcun tentativo per cercarli. Perciò non riesce neppure a entrare nella vera e propria fase co-

30. Cfr. PAR. 12.2.

struttiva della sua teoria della scienza. Come molti prima di lui, si accontenta di indicare un cammino che altri dopo di lui potranno percorrere.

La mancanza di un'elaborata combinatoria nella *Alethiologia* ha ovviamente ripercussioni sulla *Semiotica*. Secondo il programma stabilito quest'ultima avrebbe dovuto comparare il sistema di regole della scienza considerata con il "linguaggio" confacente. Questo non è concretamente possibile se i sistemi in questione non sono ancora stati costituiti ma sono solo delineati in forma di postulati. Qui non c'è posto per affrontare il problema della comparabilità del linguaggio "reale" con un tale linguaggio scientifico. Sarà necessario soltanto osservare che Lambert non ha concretamente compiuto tale confronto.

Lambert attribuisce particolare importanza alla sua semiotica. Ciò risulta già dalla premessa dove delinea un programma di questa disciplina e compendia i risultati che ci si deve attendere:

Nella *Semiotica* si troveranno moltissimi e diversi scopi, e, se non erro, tutti quelli che ci si può rappresentare nei riguardi della lingua e dei segni [...]. Viene così indagato ciò che di *arbitrario*, di *naturale*, di *necessario* e, in parte, anche di *scientifico* compare nelle lingue, e come ciò che vi è di *metafisico* in esse si distingue dall'elemento caratteristico e da quello puramente *grammaticale* [...]. Se le radici sono assunte arbitrariamente, le parole derivate e composte sono già scientifiche in un modo *caratteristico*, e tutti i significati metaforici lo sono in modo *metafisico*³¹.

Per quel che riguarda la discussione dei diversi tipi di segni, la semiotica di Lambert è la più ampia che sia mai stata elaborata sino ad allora; per quel che riguarda l'obiettivo è invece deludente. Lambert infatti non va molto oltre le dichiarazioni programmatiche.

La semiotica inizia con un capitolo introduttivo in cui si parla anzitutto della necessità dei segni per l'uomo e dei diversi tipi di segni non linguistici. Dalla notazione musicale fino ai simboli algebrici, non c'è tipo di segno che non venga esaminato. A questo primo capitolo ne fanno seguito altri nove dedicati al linguaggio e a una sorta di grammatica generale. Anche in questi capitoli ci si imbatte in numerose e interessanti osservazioni linguistiche, in particolare per quel che riguarda sia la formazione delle parole del tedesco e di altre lingue sia la caratteristica del linguaggio. Insieme a James Harris e Adam Smith, Lambert fa parte dei pionieri della tipologia linguistica. Tenta infatti di caratterizzare diverse lingue europee, come l'inglese, il francese e soprattutto il tedesco, guardando alle loro possibilità espressive. Anche sul concetto di "genio della lingua" si trovano in questi capitoli idee che meritano attenzione. Nella lettura si ha l'impressione che Lambert sia stato in-

31. Lambert, *Nuovo Organo*, cit., pp. 5-6.

fluenzato da Harris, sebbene questo influsso non sia senz'altro documentabile, dato che Harris non viene mai citato. Verrebbe però la pena accertare possibili nessi in questo ambito – non all'interno di una storia della filosofia del linguaggio, ma all'interno di una storia della linguistica. Degna di nota è anche la riflessione di Lambert sulla linearità del discorso che, fin nella terminologia, anticipa alcune formulazioni di Saussure: «il discorso ha solo una dimensione ed è lineare»³². Tutto ciò ha però solo un riferimento indiretto alla filosofia del linguaggio. Le idee di Lambert su questo tema restano piuttosto spunti e non vengono né fondate né ulteriormente sviluppate.

Nella sua concezione generale del segno Lambert segue Wolff senza riprenderne effettivamente la terminologia. Così parla di “conoscenza simbolica” laddove Wolff aveva parlato di “conoscenza figurata”, rinviando esplicitamente al termine più antico³³.

Lambert non tenta di ordinare la conoscenza simbolica nello schema di Leibniz; perciò il carattere specifico di questa forma di conoscenza – al contrario che in Wolff – resta limitato al modo in cui viene espressa. I motivi che Lambert presenta per giustificare la necessità della conoscenza simbolica sono nella maggior parte presenti già in Wolff.

La conoscenza simbolica è indispensabile per fissare le sensazioni e per ricorrere ad esse anche al di fuori dell'atto della percezione. Lambert non vede però che ricorrendo ad esse non si rinnova la sensazione, ma si passa a qualcos'altro. A questo proposito scrive:

I segni ci servono, inoltre, per trasformare ogni nostro pensiero in una serie ininterrotta di sensazioni e di chiare rappresentazioni³⁴.

La conoscenza simbolica è indispensabile per la comunicazione dei nostri concetti ad altri; integra l'esperienza sensoriale colmando le lacune nel nostro pensiero:

Inoltre, poiché non percepiamo sempre le cose a cui pensiamo, e molti *abstracta* non possono venire percepiti, la percezione dei segni colma la maggior parte delle lacune presenti nel nostro pensiero; e specialmente la nostra conoscenza *generale*, o *astratta*, è del tutto simbolica, poiché tutto ciò di cui possiamo avere sensazione immediata è individuale³⁵.

Qui diviene ancor più chiaro che questa forma di conoscenza non è una semplice ripresa di esperienze individuali memorizzate, ma piuttosto un

32. Ivi, p. 499.

33. Ivi, pp. 448-9.

34. Ivi, p. 446.

35. Ivi, pp. 446-7.

passaggio ad un altro modo di conoscere che Lambert chiama altrove “conoscenza astratta o generale”. Ma stando alle sue formulazioni, su questo punto sembra non avere le cose in chiaro.

Lambert riprende da Wolff anche i due piani della scienza dei segni, sebbene veda nel secondo una pura combinatoria senza valore euristico o prognostico. Inoltre solo molto tardi e solo fino ad un certo punto sembra che Lambert scorga il passaggio al concetto e all’universale, che va di pari passo con la formazione dell’esperienza individuale attraverso il segno, quando cioè scrive:

Poiché le parole ed il loro collegamento sono segni dei nostri concetti e della loro congiunzione, di modo che noi rinnoviamo la coscienza dei concetti tramite la coscienza e la percezione dei segni, rendendo così in gran parte superflua la rinnovata sensazione delle cose stesse, la lingua esercita indubbiamente un molteplice e notevole influsso sul modo e sulla forma di tutta la nostra conoscenza³⁶.

Si deve però osservare a questo proposito che, come Locke, anche Lambert vorrebbe ricondurre i concetti all’esperienza sensibile.

Il linguaggio rappresenta per Lambert la conoscenza umana. Il linguaggio si va estendendo di pari passo con lo sviluppo delle nostre conoscenze e ha all’incirca sempre la stessa estensione di queste ultime. Evidentemente Lambert pensa qui agli oggetti che conosciamo e denominiamo, non alle relazioni tra di essi che non sono date linguisticamente.

L’obiettivo principale di Lambert consiste nel collegare la concezione lockiana delle idee semplici e dei segni linguistici che le rappresentano con l’idea della *characteristica universalis*. Una rappresentazione segnica davvero adeguata della nostra conoscenza è perciò possibile solo nell’ambito di un linguaggio scientifico che dovrà soddisfare alcune condizioni:

Inoltre, i segni dei concetti e degli oggetti sono *scientifici* nel senso più stretto, se essi non solo rappresentano in genere i concetti o gli oggetti, ma indicano anche rapporti tali *che la teoria dell’oggetto e la teoria dei suoi segni possano essere inter-scambiate*. Poiché in ciò risiede l’ultima perfezione dei segni, ci soffermeremo in special modo su questo punto ed esamineremo a questo proposito i segni già inventati, oppure determineremo secondo questo metro il loro valore³⁷.

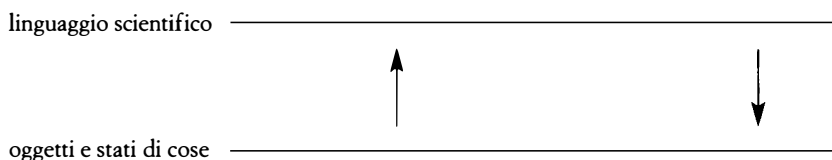
Secondo Lambert l’algebra è il modello perfetto di un tale linguaggio scientifico dove però non vengono considerate le grandezze stesse con cui si opera, bensì solo le loro trasformazioni e i loro rapporti. La successione degli elementi in una catena, ovvero in una sequenza linguistica, è per Lambert

36. Ivi, p. 590.

37. Ivi, p. 449.

sempre veicolo di significato e perciò non è arbitraria. Qui Lambert si allontana da Leibniz, che voleva indicare attraverso differenti vocali il posto dei decimali per garantire la possibilità di permutazioni senza mutamenti semantici³⁸.

Per Lambert sussiste dunque una isomorfia tra gli oggetti e gli stati di cose, da un canto, e la conoscenza di questi, dall'altro, dove questa conoscenza viene espressa in modo diretto e compiuto dal linguaggio a cui aspira:



Ecco perché, considerando la possibilità dello “scambio” reciproco, il linguaggio scientifico finisce per coincidere con la scienza stessa.

Lambert non procede ad un confronto tra questo linguaggio scientifico e il linguaggio naturale, non perlomeno sulla scorta di un esempio concreto. Si accontenta piuttosto di un confronto generico giungendo per questa via a riconoscere che il linguaggio reale non è una *characteristica*, perché non risponde alle esigenze richieste ad un linguaggio scientifico. La composizione del linguaggio reale a partire dai suoi elementi semplici non è sempre chiara; le radici sono arbitrarie e perciò, contrariamente a quel che sarebbe necessario in una *characteristica*, non si possono trarre conclusioni sulla costituzione degli oggetti e degli stati di cose designati. Solo nella composizione delle parole emerge qualcosa di “caratteristico”, dato che queste, almeno a partire da un determinato momento, enunciano qualcosa sull'oggetto designato. In tale contesto Lambert parla del tedesco e del greco antico e dice che le due lingue, per via dell'agilità della formazione dei composti, sono più perfette di altre e si avvicinano di più ad un linguaggio scientifico.

Per quel che riguarda invece la flessione, la sua valutazione è molto più cauta. Le “mutazioni” delle parole corrispondono senz'altro a una modificazione degli oggetti designati; non è possibile però uno «scambio reciproco delle due teorie» tale «da poter considerare ogni possibile collegamento delle parole, secondo le regole della lingua, [...] come un collegamento anche in sé possibile delle cose che esse rappresentano»³⁹. Ciò emergerebbe tra l'altro nelle formazioni di diminutivi nei quali una diminuzione dell'oggetto designato viene espressa attraverso un ingrandimento del

38. Cfr. PAR. II.4.2.

39. Lambert, *Nuovo Organo*, cit., p. 495.

corpo della parola. Vi sarebbero inoltre locuzioni prive di senso – e con ciò Lambert intende evidentemente i fraseologismi non trasparenti⁴⁰.

Ancora più significativa è la critica implicita di Lambert alla complessità delle lingue “reali”. Da un confronto tra queste lingue e la *characteristica* risulta che:

i creatori di una lingua iniziano proprio là dove, in una lingua caratteristica o scientifica, si arriverebbe solo dopo minuziose composizioni di segni semplici, perché si dovrebbe pensare infine pure ad *abbreviazioni*, come nell'algebra⁴¹.

Che cosa si intende con ciò? In una *characteristica*, in cui ogni espressione complessa viene costruita a partire dai suoi componenti elementari, si perviene molto presto ad espressioni talmente ampie che non è più possibile operare senz'altro con esse. Si è costretti a ricorrere ad abbreviazioni, ad esempio ad una catena che si ripete costantemente nella forma $a + b + c + d$ per designare A. Nelle lingue “reali” già le espressioni apparentemente semplici sono combinazioni di questo tipo.

I creatori delle lingue reali procedettero però in modo affatto diverso, aiutati in ciò da natura e necessità. Essi partirono dall'intero. Denominarono ogni animale, ogni pianta, ogni corpo conoscibile che si presentava davanti a loro, le azioni e le specie più note dei mutamenti, delle modificazioni e dei rapporti con nomi a piacere piuttosto che con tanti segni abbreviati. Dall'intero passarono alle parti più grandi e da queste a quelle più piccole⁴².

L'osservazione più importante di Lambert nell'ambito della filosofia del linguaggio è dunque *ex negativo*: quel che manca al linguaggio reale, confrontato con il linguaggio scientifico, si rivela da ultimo la peculiarità essenziale del linguaggio in generale. Lambert giunge tuttavia solo a riconoscere che le lingue reali non sono “caratteristiche”. Se fosse andato oltre nelle sue osservazioni avrebbe dovuto dimostrare che le due specie di “linguaggio” si basano su principi del tutto differenti.

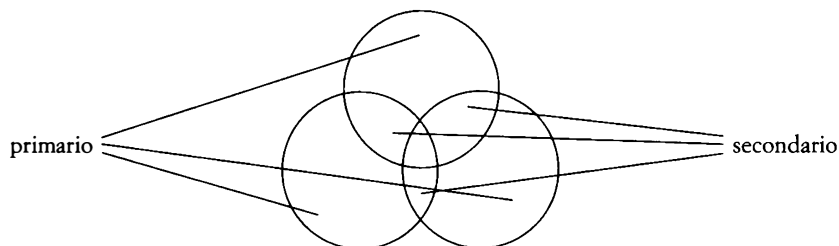
Lambert dunque nega alle lingue reali le qualità di una caratteristica. Solo attraverso questa considerazione negativa, e a dir vero solo con le implicazioni positive che questa comporta, Lambert si è meritato un posto nella storia della filosofia del linguaggio. Il “linguaggio scientifico” che ha in mente non è però per nulla un linguaggio, ma è piuttosto una descrizione e una analisi del linguaggio. E ancor oggi si stenta ad ammetterlo. Sia nello strutturalismo che nei diversi esiti della grammatica generativa si

40. *Ibid.*

41. *Ivi*, p. 492.

42. *Ivi*, p. 493.

confonde continuamente, su quasi tutti i piani della strutturazione linguistica, ciò che è dato per primo nella lingua con quel che è acquisito secondariamente attraverso l'analisi scientifica. Oggi siamo abituati ad operare nella fonologia, nella morfologia e nel lessico con diversi tratti distintivi: *p* e *b* si distinguono attraverso il tratto distintivo \pm "sonoro"; "vado" e "vada" distinguono indicativo e congiuntivo esortativo, prima e terza persona. Potrebbe sorgere qui l'impressione che le lingue siano costruite sistematicamente attraverso tratti distintivi di questo genere. In realtà le cose stanno all'opposto e Lambert lo ha visto molto bene, per quanto non l'abbia detto espressamente traendone tutte le conseguenze: linguisticamente primarie sono quelle unità che hanno una complessità relativamente grande; le unità semplici sorgono secondariamente quando subentrano nuove unità che si intersecano in parte con quelle già presenti, dove le "intersezioni" forniscono i tratti con cui operiamo nella descrizione del linguaggio:



Nel linguaggio il tutto è primario rispetto alle sue componenti.

17.3

Johann Werner Meiner (1723-1789)

Johann Werner Meiner nacque nella bassa Franconia; il padre era un maestro di scuola. Studiò filosofia, filologia e soprattutto teologia protestante a Lipsia. Dopo aver concluso i suoi studi fu per oltre quarant'anni direttore del ginnasio di Langensalza in Turingia, dove insegnò ebraico, greco, latino, francese e tedesco; la sua teoria linguistica si basò sulle esperienze dirette che poteva fare nell'insegnamento di cinque lingue. Nei suoi ultimi anni di vita si dedicò a questioni religiose.

Meiner è stato senz'altro l'esponente più significativo della grammatica universale nella Germania del Settecento e insieme a James Harris può essere annoverato tra i rappresentanti più importanti di questa corrente nei suoi esiti moderni. La sua opera principale si intitola *Versuch einer an der menschlichen Sprache abgebildeten Vernunftlehre oder Philosophische und*

*Allgemeine Sprachlehre*⁴³. Meiner prosegue così un genere iniziato con la *Grammatica di Port-Royal*, pubblicata per la prima volta nel 1660, cioè la grammatica universale elaborata all'interno di una lingua volgare. La grammatica generale ragionata di Arnauld e Lancelot non potrà essere qui trattata estesamente, ma dato che almeno indirettamente ha costituito il modello per la *Allgemeine Sprachlehre* di Meiner, dovrà almeno essere esposta a larghi tratti.

17.3.1. LA GRAMMATICA DI PORT-ROYAL E LA TEORIA DELLA GRAMMATICA UNIVERSALE

Come avveniva di solito nel Seicento il titolo completo di quest'opera famosa ne contiene già l'intero progetto: *Grammaire générale et raisonnée contenant les fondements de l'art de parler; expliquez d'une manière claire & naturelle. Les raisons de ce qui est commun à toutes les langues, & des principales différences qui s'y recontrent. Et plusieurs remarques nouvelles sur la Langue françoise (Grammatica generale e ragionata contenente i fondamenti dell'arte del parlare spiegati in maniera chiara e naturale. Le ragioni di ciò che è comune a tutte le lingue e delle differenze principali che vi si incontrano. E molte nuove osservazioni sulla lingua francese)*⁴⁴.

Anche nel titolo della seconda parte, l'unica che qui ci interessa, viene chiarito sin dall'inizio il proposito: *Seconde partie de la Grammaire générale. Où il est parlé des principes & des raisons sur lesquelles sont appuyées les diverses formes de la signification des mots (Seconda parte della grammatica generale, in cui si parla dei principi e delle ragioni su cui si basano le diverse forme della significazione delle parole)*⁴⁵.

Chi voglia redigere una grammatica universale, può seguire diversi metodi più o meno adeguati. I più importanti possono essere qui presentati in modo schematico.

a) Si può tentare di derivare la grammatica universale attraverso una generalizzazione induttiva che muova dalle lingue conosciute. «Quel che è comune a tutte le lingue» significa in questo caso quel che si può constatare in tutte le lingue. Questo procedimento è inadeguato perché le lingue che non sono note all'autore di una tale grammatica non verrebbero considerate, così come non verrebbero considerate le possibilità che solo per ca-

43. J. W. Meiner, *Versuch einer an der menschlichen Sprache abgebildeten Vernunftlehre oder Philosophische und Allgemeine Sprachlehre* [1781], Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1971.

44. C. Lancelot-A. Arnauld, *Grammatica e Logica di Port-Royal*, trad. it. di R. Simone, Astrolabio, Roma 1969.

45. Ivi, p. 15.

so non sono realizzate nelle lingue che gli sono invece note. Nondimeno in tal modo sarà possibile presentare delle particolarità, senza tuttavia avanzare la pretesa di completezza.

b) Si può tentare di prendere le mosse da un “contenuto di pensiero” extralinguistico rappresentando i diversi contenuti linguistici come esiti secondari di questo contenuto che si pretende universale. In tal modo il principio del linguaggio viene ricercato al di fuori. Dato però che si può pervenire a ciò che è extralinguistico solo attraverso una lingua, o attraverso più lingue, questo “puro” contenuto di pensiero dovrà essere prima separato dalle sue concrete incarnazioni linguistiche – una operazione che non sempre riesce.

c) Si sceglie una lingua storica come modello per l’idea universale del linguaggio e si cerca di ricondurre tutte le altre lingue a questo modello.

d) Si muove dall’idea del linguaggio e si tenta di stabilire che cosa se ne possa derivare che sia razionalmente necessario e quali caratteristiche, che sono da considerarsi storico-contingenti, possano comparire in un numero potenzialmente infinito di forme. In tal caso si mantiene solo uno schema universale, dato che la “materia” della grammatica non può essere derivata dall’idea del linguaggio.

Una forma di grammatica universale che compare spesso è costituita dalla variante del tipo b): si assume un determinato modo di pensare, cioè quello logico-razionale, come base extralinguistica del linguaggio e vengono quindi stabilite, nelle concrete lingue storiche, le concordanze o le discordanze rispetto a questa base. Le discordanze e le deviazioni vengono viste come un “errore” o un “arbitrio” della lingua in questione. La grammatica e la semantica medievali sono state una combinazione del tipo c) e della variante “razionalistica” del tipo b): si prendevano le mosse dal latino, assunto come modello, e si accertavano anche nel latino contraddizioni rispetto alle leggi “logiche” del pensiero. La grammatica di Port-Royal è un prodotto ibrido, cioè una combinazione di tipi b) (nella sua variante “razionalistica”), c) e a); i due autori prendono le mosse dal pensiero logico quando assicurano:

Tutti i filosofi insegnano che le operazioni del nostro spirito sono tre: CONCEPIRE, GIUDICARE, RAGIONARE⁴⁶.

Di conseguenza presentano le idee e le frasi in forma di enunciati e giudizi. Per far ciò seguono una lingua, cioè il latino, ad esempio nella trattazione del caso⁴⁷, ma fanno continuamente riferimento ad altre lingue come l’e-

46. Ivi, p. 16.

47. Ivi, pp. 27-30.

braico, il greco, l'italiano e – *last but not least* – il francese per raccogliere ciò che è comune a tutte le lingue. I due autori vedono nel linguaggio un prodotto ibrido, che contiene da un canto principi universali, immutabili e necessari per il pensiero, dall'altro però anche regole arbitrarie, con un limitato ambito di validità, che poggiano su convenzioni. Vedremo subito che il teorico della grammatica Nicolas Beauzée (1717-1789) sostiene una visione analoga. Grazie a questo cammino i due autori hanno trovato una facile possibilità di infirmare le obiezioni che potrebbero essere addotte contro la loro esposizione: tutto ciò che non si accorda con i loro principi viene infatti attribuito a quell'ambito del linguaggio che si basa sull'arbitrio e sulla convenzione.

A questo punto sembra opportuno un *excursus*. Il curatore della meritata serie "Grammatica universalis", in cui sono stati pubblicati, in una riedizione commentata, molti antichi lavori importanti sulla teoria del linguaggio, nella sua "Introduzione" alla *Grammatica di Port-Royal* indica il mio nome accanto a quello di Chomsky tra gli ammiratori di quest'opera: «Coseriu cita la *Grammatica generale* con rispetto discutendone le implicazioni ontologiche e semantiche della categoria di "verbo"»⁴⁸. In effetti nel mio saggio *Logicismo e antilogicismo nella grammatica* ho riconosciuto ai due autori di aver saputo distinguere, al contrario di altri, tra le categorie semantiche e quelle ontologiche⁴⁹. Ciò non toglie però che io consideri assurdo sia l'approccio teorico che è alla base della *Grammatica di Port-Royal* sia il modo in cui viene messo in pratica. Arnauld e Lancelot sono giunti ad un risultato ancora oggi accettabile non grazie, bensì *malgrado* il loro approccio sbagliato. Non c'è nessuno che possa sempre sbagliare.

Il Settecento è il periodo in cui fiorisce la grammatica universale. Tutte le opere di questo genere, nella misura in cui appartengono al tipo b) o c), sono paradossali nel loro proposito e vanno perciò giudicate erranee nell'ambito della teoria del linguaggio e della grammatica. Il loro aspetto positivo non consiste nell'interpretazione dei fatti linguistici, bensì nella base teoretica tacitamente assunta, cioè nell'idea dell'unità dello spirito umano. Che questa unità venga poi cercata in un ambito in cui non può essere trovata è tutt'altra questione, che appartiene alla storia infinita dell'errare umano.

48. H. E. Brekle, *Introduction*, in A. Arnauld-C. Lancelot, *Grammaire generale et raisonnée, ou La Grammaire de Port-Royal* [1676], Frommann, Stuttgart-Bad Cannstatt 1966, pp. VII-XXXII, p. XI.

49. Cfr. E. Coseriu, *Logicismo e antilogicismo nella grammatica* [1957-58], in Id., *Teoria del linguaggio e linguistica generale: sette studi*, a cura di R. Simone, Laterza, Bari 1971, pp. 203-24, p. 224, nota 53.

17.3.2. MEINER E LA GRAMMATICA UNIVERSALE

La grammatica universale di Meiner rappresenta bene questo genere e, a causa del suo orientamento radicale, è particolarmente adatta a caratterizzare l'impostazione e l'obiettivo di questa corrente di pensiero. Sulla scorta di quest'opera è infatti relativamente facile chiarire quali siano le tipiche questioni poste dalla grammatica logicistica e gli errori che inevitabilmente ne derivano. La storia di una disciplina non consiste solo nei risultati raggiunti, ma anche negli errori commessi. Le idee sbagliate forniscono nuovi impulsi e, sollecitando una confutazione, danno adito all'acquisizione di nuove idee – nonché ovviamente al sorgere di nuovi errori.

Le questioni da cui Meiner prende le mosse e i principi che segue vengono delucidati in modo esteso nelle oltre novanta pagine della sua "Premessa". L'opera contiene invece la realizzazione pratica del programma ed è costituita da tre parti, a loro volta suddivise in diversi paragrafi.

– Prima parte:

tratta le questioni della ortofonia e ortografia.

– Seconda parte:

tratta la dottrina della frase e delle parti del discorso (*partes orationis*).

– Terza parte:

tratta la dottrina del periodo.

Già solo per la sua estensione la seconda parte, costituita da circa 250 pagine, è la più significativa e, anche sotto il profilo linguistico, è la più interessante. Meiner distingue due generi di grammatica universale, la "dottrina armonica del linguaggio" e la "dottrina filosofica del linguaggio". Con la prima intende una disciplina empirica che proceda induttivamente e cominci con la considerazione delle lingue singole accertando, attraverso il confronto, le concordanze senza tuttavia indicarne i motivi. Perciò la "dottrina armonica del linguaggio" deve accontentarsi di mere constatazioni; la "dottrina filosofica del linguaggio" prende invece le mosse dal pensiero umano per accertare le concordanze concettualmente necessarie tra le lingue che hanno la loro base nelle leggi universali del pensiero. Perciò include la dottrina armonica del linguaggio, mentre non si dà il contrario:

Queste due vie della meditazione, seguendo le quali possono essere rinvenute le regole dell'oratoria, costituiscono la differenza tra una dottrina *armonica* e una dottrina *filosofica* del linguaggio. Entrambe contengono principi e regole, cosicché possono essere comuni a molte lingue; ma si distinguono l'una dall'altra perché la dottrina filosofica del linguaggio deriva le regole che sono comuni dalla costituzione universale del pensiero umano, mentre la dottrina armonica le trae dal confronto tra parecchie lingue, facendo una regola di ciò in cui le lingue confrontate concordano, senza preoccuparsi del fondamento di questa concordanza. Perciò una *dottrina filosofica del linguaggio* è certo sempre *armonica* e dovrà anche esserlo naturalmente, ma non per questo una dottrina *armonica* è anche al contempo *filosofica*. La dottri-

na *armonica* si limita a mostrare che diverse lingue hanno in comune diverse qualità e anche alcune regole; la dottrina filosofica invece ci indica il fondamento o il motivo per cui queste qualità e queste regole debbano essere comuni⁵⁰.

Il tema di questo passo è la differenza concettuale che nella terminologia qui impiegata viene designata con le espressioni “empirico-generale” di contro a “universale” o “razionalmente necessario”. Quel che è empiricamente generale può in effetti essere solo constatato e non fondato. Per contro ciò che è universale, in quanto è razionalmente necessario, risale a principi in cui trova spiegazione; lo si potrebbe perciò definire anche l’“essenziale”. E che la dottrina filosofica del linguaggio di Meiner non risponda alle esigenze che avanza è tutt’altra questione su cui si ritornerà più avanti.

Nel suo contributo *Grammaire*, scritto per l’*Encyclopédie*, Beauzée introduce una distinzione analoga, laddove però, diversamente da Meiner, oppone la grammatica universale non ad una grammatica empirico-comparativa, bensì alla grammatica di una lingua storica:

La *grammatica universale* è una *scienza*, perché ha per oggetto esclusivamente la considerazione ragionevolmente derivata dai principi immutabili e universali del parlare; la grammatica di una lingua particolare è un’*arte* perché mira all’applicazione pratica dei principi del parlare alle istituzioni arbitrarie, e legate ad una tradizione, di una lingua particolare⁵¹.

Il principio metodico seguito da Meiner sta nell’assumere che una dottrina filosofica del linguaggio possa descrivere i fatti linguistici solo *a priori*. Tale dottrina sarebbe dunque indipendente da ogni esperienza, perché deriverebbe dal pensiero quel che *deve* essere e non si limiterebbe semplicemente alla constatazione:

Di conseguenza i suoi principi devono essere trovati sul cammino della meditazione *a priori*, e non *a posteriori*, e una volta trovati devono essere comparati all’esperienza e confermati da questa⁵².

Qui diviene necessario un confronto con Louis Hjelmslev che con “empiria” – in modo del tutto opposto all’uso linguistico comune – intende la conferma, risultante da una successiva osservazione, di una teoria presentata *a priori*.

50. Meiner, *Versuch einer an der menschlichen Sprache abgebildeten Vernunftlehre*, cit., pp. IV-V.

51. N. Beauzée, *Grammaire générale ou exposition raisonnée des éléments nécessaires du langage, pour servir de fondement à l’étude de toutes les langues* [1767], 2 voll., Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1974, vol. II, pp. 841-2.

52. Meiner, *Versuch einer an der menschlichen Sprache abgebildeten Vernunftlehre*, cit., pp. IV-V.

17.3.2. MEINER E LA GRAMMATICA UNIVERSALE

La grammatica universale di Meiner rappresenta bene questo genere e, a causa del suo orientamento radicale, è particolarmente adatta a caratterizzare l'impostazione e l'obiettivo di questa corrente di pensiero. Sulla scorta di quest'opera è infatti relativamente facile chiarire quali siano le tipiche questioni poste dalla grammatica logicistica e gli errori che inevitabilmente ne derivano. La storia di una disciplina non consiste solo nei risultati raggiunti, ma anche negli errori commessi. Le idee sbagliate forniscono nuovi impulsi e, sollecitando una confutazione, danno adito all'acquisizione di nuove idee – nonché ovviamente al sorgere di nuovi errori.

Le questioni da cui Meiner prende le mosse e i principi che segue vengono delucidati in modo esteso nelle oltre novanta pagine della sua "Premessa". L'opera contiene invece la realizzazione pratica del programma ed è costituita da tre parti, a loro volta suddivise in diversi paragrafi.

– Prima parte:

tratta le questioni della ortofonia e ortografia.

– Seconda parte:

tratta la dottrina della frase e delle parti del discorso (*partes orationis*).

– Terza parte:

tratta la dottrina del periodo.

Già solo per la sua estensione la seconda parte, costituita da circa 250 pagine, è la più significativa e, anche sotto il profilo linguistico, è la più interessante. Meiner distingue due generi di grammatica universale, la "dottrina armonica del linguaggio" e la "dottrina filosofica del linguaggio". Con la prima intende una disciplina empirica che proceda induttivamente e cominci con la considerazione delle lingue singole accertando, attraverso il confronto, le concordanze senza tuttavia indicarne i motivi. Perciò la "dottrina armonica del linguaggio" deve accontentarsi di mere constatazioni; la "dottrina filosofica del linguaggio" prende invece le mosse dal pensiero umano per accertare le concordanze concettualmente necessarie tra le lingue che hanno la loro base nelle leggi universali del pensiero. Perciò include la dottrina armonica del linguaggio, mentre non si dà il contrario:

Queste due vie della meditazione, seguendo le quali possono essere rinvenute le regole dell'oratoria, costituiscono la differenza tra una dottrina *armonica* e una dottrina *filosofica* del linguaggio. Entrambe contengono principi e regole, cosicché possono essere comuni a molte lingue; ma si distinguono l'una dall'altra perché la dottrina filosofica del linguaggio deriva le regole che sono comuni dalla costituzione universale del pensiero umano, mentre la dottrina armonica le trae dal confronto tra parecchie lingue, facendo una regola di ciò in cui le lingue confrontate concordano, senza preoccuparsi del fondamento di questa concordanza. Perciò una *dottrina filosofica del linguaggio* è certo sempre *armonica* e dovrà anche esserlo naturalmente, ma non per questo una dottrina *armonica* è anche al contempo *filosofica*. La dottri-

na *armonica* si limita a mostrare che diverse lingue hanno in comune diverse qualità e anche alcune regole; la dottrina filosofica invece ci indica il fondamento o il motivo per cui queste qualità e queste regole debbano essere comuni⁵⁰.

Il tema di questo passo è la differenza concettuale che nella terminologia qui impiegata viene designata con le espressioni “empirico-generale” di contro a “universale” o “razionalmente necessario”. Quel che è empiricamente generale può in effetti essere solo constatato e non fondato. Per contro ciò che è universale, in quanto è razionalmente necessario, risale a principi in cui trova spiegazione; lo si potrebbe perciò definire anche l’“essenziale”. E che la dottrina filosofica del linguaggio di Meiner non risponda alle esigenze che avanza è tutt’altra questione su cui si ritornerà più avanti.

Nel suo contributo *Grammaire*, scritto per l’*Encyclopédie*, Beauzée introduce una distinzione analoga, laddove però, diversamente da Meiner, oppone la grammatica universale non ad una grammatica empirico-comparativa, bensì alla grammatica di una lingua storica:

La *grammatica universale* è una *scienza*, perché ha per oggetto esclusivamente la considerazione ragionevolmente derivata dai principi immutabili e universali del parlare; la grammatica di una lingua particolare è un’*arte* perché mira all’applicazione pratica dei principi del parlare alle istituzioni arbitrarie, e legate ad una tradizione, di una lingua particolare⁵¹.

Il principio metodico seguito da Meiner sta nell’assumere che una dottrina filosofica del linguaggio possa descrivere i fatti linguistici solo *a priori*. Tale dottrina sarebbe dunque indipendente da ogni esperienza, perché deriverebbe dal pensiero quel che *deve* essere e non si limiterebbe semplicemente alla constatazione:

Di conseguenza i suoi principi devono essere trovati sul cammino della meditazione *a priori*, e non *a posteriori*, e una volta trovati devono essere comparati all’esperienza e confermati da questa⁵².

Qui diviene necessario un confronto con Louis Hjelmslev che con “empiria” – in modo del tutto opposto all’uso linguistico comune – intende la conferma, risultante da una successiva osservazione, di una teoria presentata *a priori*.

50. Meiner, *Versuch einer an der menschlichen Sprache abgebildeten Vernunftlehre*, cit., pp. IV-V.

51. N. Beauzée, *Grammaire générale ou exposition raisonnée des éléments nécessaires du langage, pour servir de fondement à l’étude de toutes les langues* [1767], 2 voll., Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1974, vol. II, pp. 841-2.

52. Meiner, *Versuch einer an der menschlichen Sprache abgebildeten Vernunftlehre*, cit., pp. IV-V.

Nel contesto in cui distingue tra una “grammatica come scienza” e una “grammatica come arte” Beauzée delinea, con formulazioni molto simili, un principio metodico analogo:

La *grammatica* ammette dunque due specie di principi: gli uni sono di una verità immutabile e di uso universale; sono connessi alla natura del pensiero stesso, scaturiscono dall’analisi di questo pensiero e ne sono i risultati. Gli altri non hanno che una verità ipotetica, dipendente dalle convenzioni libere e mutevoli, e trovano applicazione solo presso i popoli che le hanno adottate liberamente [...]. La scienza grammaticale [= *grammatica universale*] è anteriore a tutte le lingue perché i suoi principi sono di una verità eterna e presuppongono solo la possibilità delle lingue: l’arte grammaticale, al contrario, è posteriore alle lingue perché gli usi delle lingue devono esistere prima che vengano ricondotti artificialmente ai principi generali⁵³.

In riferimento al primo postulato, la tacita ipotesi dell’unità del pensiero umano, quel che si deve criticare è solo che questa ipotesi sin dall’inizio venga circoscritta (sia da Beauzée che da Meiner) ad una determinata specie di pensiero, al pensiero razionale. Ma è possibile che il linguaggio corrisponda ad un altro tipo di pensiero, ad esempio al pensiero mitico o “poetico” di Vico. Forse vi è anche una sorta di pensiero genuinamente linguistico, che si distingue sia da quello mitico che da quello razionale.

Per quel che riguarda il secondo postulato, cioè l’ipotesi di una “uniformità dell’originale”, Meiner non dice dove abbia trovato questa uniformità nelle lingue e dove si possa rintracciare. Nell’esposizione inoltre sembra muoversi nella direzione opposta a quella da lui stesso indicata, avendo derivato il pensiero umano dalle lingue o, per meglio dire, da una singola lingua, dal greco classico, che evidentemente vorrebbe identificare con il pensiero. Anche il titolo dell’opera sembra indicare che la dottrina della ragione sia stata derivata dall’osservazione del linguaggio, sebbene l’autore dichiari il contrario. Avrebbe cioè scelto la via

per la quale, a partire da una osservazione precisa dell’originale delle lingue, del modo di pensare umano, ho prima cercato ciò che dovevo cercare nelle lingue e, quindi, confrontandole puntualmente, l’ho effettivamente trovato con mio grande piacere e il più delle volte con mia grande meraviglia⁵⁴.

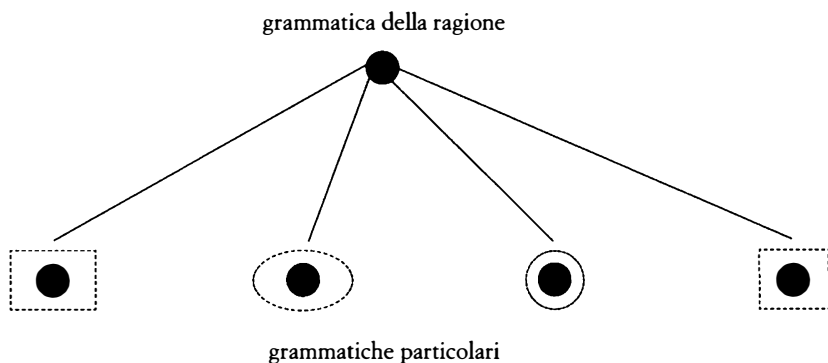
Ma Meiner non dice come ha conseguito questa conoscenza del pensiero puro. Gli autori della *Grammatica di Port-Royal* si sono resi le cose

53. Beauzée, *Grammaire générale*, cit., p. 841.

54. Meiner, *Versuch einer an der menschlichen Sprache abgebildeten Vernunftlehre*, cit., p. VII.

semplici richiamandosi a generiche autorità con citazioni come: «tutti i filosofi insegnano che...». È ovvio che non tutto quello che i filosofi insegnano rispetto alle categorie del pensiero può essere trasferito senz'altro al linguaggio. Ma questo preoccupa poco i grammatici di Port-Royal dato che, quando parlano di “tutti i filosofi”, intendono in primo luogo se stessi.

A prescindere dal fatto che non veniamo a sapere come si possa giungere al fondamento assunto da Meiner, il secondo postulato, l'ipotesi di una uniformità dell'originale, è falsa, oppure è insieme falsa e contraddittoria, a seconda dell'esempio concreto cui viene misurata. Per mostrare ciò bisognerà ricorrere a un corollario: chi parla di “uniformità dell'originale” ammette che le “copie”, cioè le singole lingue, siano gli esiti diversi e non riusciti. Come abbiamo già visto, per Lancelot e Arnauld la diversità delle lingue trova una spiegazione nel loro carattere mescolato; intorno ad un nucleo saldo di ciò che è razionalmente necessario, in cui si manifesta la *grammatica della ragione*, si raggruppano così gli ambiti irregolari, e soggetti al cambiamento storico, di ciò che arbitrario o più o meno casuale:



Per Meiner non vi sono altri principi – basati cioè sulla convenzione o sull'arbitrio – accanto ai principi razionali. Perciò deve spiegare altrimenti la diversità delle lingue: le lingue sono copie differentemente fedeli e più o meno ben riuscite dell'originale.

Io considero anzitutto l'originale in tutte le sue caratteristiche e, dopo avervi ritrovato tutto ciò che costituisce il molteplice, siano tratti *essenziali* o *accidentali*, riunisco ciò che è essenziale separandolo dall'accidentale; quindi ne concludo che, se ci sono copie di questo originale, allora in queste copie devono trovarsi tutte le caratteristiche che ho trovato nell'originale, se le copie sono state prodotte fedelmente. È ovvio che le copie, per quel che riguarda la completezza, possono essere differenti l'una dall'altra e corrispondere alcune di più e altre di meno all'originale. Esamino

dunque le copie sulla base dell'originale per vedere se le caratteristiche dell'originale, che ho dapprima cercato e esaminato, abbiano trovato espressione in tutte le copie; questo è il procedimento seguito dalla *dottrina filosofica del linguaggio*⁵⁵.

Meiner riconosce dunque due forme di "deviazione" dall'originale: la "falsificazione" e la "resa incompleta dell'originale". Nel primo caso possono di nuovo venire distinte due varianti: la falsificazione di un principio del pensiero nell'intera lingua o soltanto in una determinata regola linguistica.

La prima variante viene constatata nell'arabo: l'"arabo" commise un errore logico quando prese dai greci il segno indicante il caso come nominativo. Così si creò una ridondanza indesiderata, perché in arabo il soggetto viene già designato con chiarezza attraverso la differenza di genere che compare nel verbo:

Forse senza riflettere l'*arabo*, oltre alla determinazione che il soggetto aveva già nella sua lingua attraverso i due generi di persona nel verbo, di cui non conosceva evidentemente lo scopo, ha assunto anche dai greci un segno indicante il caso⁵⁶.

Meiner trova invece un esempio per la seconda variante del primo caso nel tedesco: l'uso dei nomi propri senza articolo sarebbe ammissibile in effetti solo al nominativo, perché in tutti gli altri casi si rende necessario l'articolo che marca il caso: *Anna hat Peter gesehen*, è ambiguo; se si intende con ciò che Pietro funge da oggetto, allora si dovrebbe dire *Anna hat den Peter gesehen*.

Imitando la lingua greca l'arabo ha finito per ingannarsi, così come si inganna al giorno d'oggi l'insegnante di tedesco che declina un nome proprio imitando la lingua francese, con la differenza però che l'arabo ha assunto qualcosa che non era necessario, mentre l'insegnante di tedesco getta via qualcosa che è necessario⁵⁷.

Nel francese l'uso dell'articolo sarebbe invece superfluo perché le proposizioni *à* e *de* assumono la funzione del caso:

Dato che presso i francesi il nominativo e l'accusativo non hanno bisogno di segni indicanti il caso, il nome proprio in questi due casi viene dato senza alcuna determinazione o segno indicante il caso. Ma presso i francesi il nome proprio è privo, negli altri casi, di segni [...] che marcano il caso? Qui il tedesco avrebbe dovuto riflettere sul fatto che *du* e *au* sono composte da *de le* e *à le*, cioè dai segni che marcano il caso *de* e *à* e dagli articoli *le* e *la*, e che dopo aver tralasciato l'articolo *le*, *la*,

55. Ivi, p. VI.

56. Ivi, pp. XLVI-XLVII.

57. Ivi, p. XLVII.

nel nome proprio hanno dovuto rimanere come segni di caso *de* e *à* [...]. Inoltre avrebbe dovuto riflettere sul fatto che se lui, come il francese, non ha bisogno del segno del caso nel nominativo, non ne viene necessariamente che possa farne a meno, come ne fa a meno il francese, nell'accusativo; perché l'accusativo non è riconoscibile in tedesco, come avviene in francese, semplicemente dal posto che assume la parola nella frase. Perciò il tedesco deve avere dei segni che marcano il caso della declinazione del nome proprio in tutti i casi, a parte il nominativo [...]. Lutero ha dunque giustamente declinato nella sua traduzione della Bibbia: nom. *Adam*; gen. *des Adams*; dat. *dem Adam*; acc. *den Adam*⁵⁸.

Con sorpresa si osserva qui che Meiner ritiene giusta la forma *des Adams* (di Adamo), che pure esibisce proprio quella ridondanza che lui stesso aveva rimproverato all'arabo.

Passiamo ora al secondo caso, quello dell'incompletezza delle "copie". Meiner prende in considerazione, fra le lingue che gli sono note, quelle che possono costituire per lui un criterio perché presentano in un determinato ambito un numero elevato di distinzioni; le altre lingue rispetto a queste sono incomplete:

Le prime lingue, la lingua ebraica con le sue sorelle, si accontentarono di aver determinato soltanto i tre tempi principali, 1) il *presente*, 2) il *passato*, 3) il *futuro*. Ma a non essere contento fu il greco che pensava filosoficamente. Questi si accorse che un'azione, considerata in sé per sé, potrebbe essere passata, ma comparata con un'altra azione, o potrebbe durare ancora quando questa comincia, oppure è già compiuta. Perciò iniziò a suddividere il preterito in 1) *absolutum s.[ive] perfectum* e 2) in *relativum* e ad utilizzare quello quando si parlava solo di un'azione, quest'altro invece quando venivano comparate due azioni entrambe passate in relazione al tempo⁵⁹.

Qui ci sono di nuovo due possibilità, e cioè l'imperfetto da un canto e il piuccheperfetto dall'altro. Ma il greco non era ancora contento, dal momento che vedeva sempre la possibilità di introdurre ulteriori differenze, e creò perciò un paradigma insuperabile, almeno per quanto riguarda il sistema dei tempi:

è dunque all'arguzia dei greci che si deve l'intera determinazione della modalità delle frasi⁶⁰.

Ma ritorniamo al punto di partenza delle nostre considerazioni, cioè al postulato dell'uniformità dell'originale delle lingue. È evidente che Meiner

58. Ivi, pp. XLVII-XLVIII.

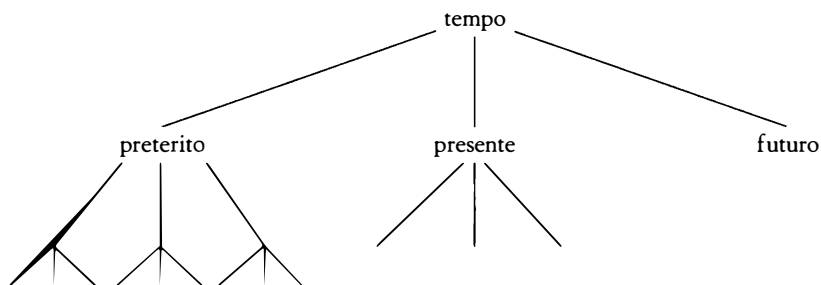
59. Ivi, p. XLII.

60. Ivi, p. XLV.

confonde i due piani del pensiero ovvero non li distingue l'uno dall'altro. Da un canto il suo originale corrisponde alle regole universali del pensiero, dall'altro contiene tuttavia anche i risultati effettivi e potenziali dell'obbedienza a queste regole, cioè sia ciò che è pensato seguendo queste regole sia ciò che seguendo queste regole è pensabile.

Nel primo dei due casi discussi il postulato si rivela empiricamente falso. Le lingue non seguono generalmente le regole logiche che Meiner considera facenti parte dell'"originale". Molte ridondanze e ambiguità sono giuste sotto un profilo puramente linguistico e possono essere "corrette" soltanto sul piano dei testi.

Nel secondo caso il postulato si rivela empiricamente falso per lo stesso motivo; ma si rivela altresì razionalmente falso, cioè dunque non solo falso ma anche contraddittorio. Contiene infatti l'invariabilità del pensiero in tutte le sue manifestazioni, invariabilità che potrebbe essere ipotizzata per le regole stesse del pensiero, ma non per ciò che è pensato e pensabile in base a queste regole. Ammesso che le regole del pensiero siano invariabili, ciò che deriva dall'obbedienza alle regole soggiace alla temporalità. Fa parte dell'essenza del pensato che costantemente si rinnovi, mentre fa parte dell'essenza del pensabile che non sia stato ancora pensato; stanno qui le possibilità illimitate della sua realizzazione attraverso il pensiero. Naturalmente anche Meiner deve riconoscere nel pensato una realizzazione progressiva di virtualità. E lo fa descrivendo, come si è mostrato prima, il sorgere di sempre nuove differenze linguistiche nel corso del tempo. Queste differenze non possono tuttavia essere copiate da nessun originale, dato che sono infinitamente irripetibili e combinabili l'una con l'altra. Per il tempo del verbo si può introdurre questo schema:



La distinzione tra passato, presente e futuro può essere sempre riarticolata all'interno di questi spazi di tempo così suddivisi.

Anche se queste differenze linguistiche fossero riducibili a differenze logiche, non si potrebbe mai dire prima quali tratti caratteristici debba ave-

re una lingua in un ambito che va sempre più sottilmente affinato. Si può solo constatare empiricamente di quali tratti caratteristici una determinata lingua disponga e le constatazioni di questo genere valgono solo per un tempo limitato.

Così Meiner non può fare a meno di introdurre una nuova categoria, in certo modo sorprendente, per giustificare la diversità delle lingue, e cioè la categoria del “modo di pensare” (*Denkungsart*). Meiner ipotizza che

dalla differenza tra le lingue che, a parte quelle peculiarità che sussistono nella materia di singole parole, va ricercata in un grado maggiore o minore di distinzione e precisione, si possa risalire al modo di pensare più o meno illuminato dei popoli⁶¹.

È così che dalla considerazione filosofica delle lingue sorgerebbe al contempo una “storia dell’intelletto umano”.

Dato che il linguaggio è una riproduzione sensibile dei nostri pensieri, dal crescente perfezionamento di una lingua si potrà dedurre il perfezionamento del modo di pensare di un popolo⁶².

Come il discorso di un bambino che impara la sua lingua madre diviene sempre più perfetto nel corso del tempo, così anche nelle lingue particolari si può constatare nel corso della storia un incremento di perfezione:

Là dove in una lingua scorgiamo uno sviluppo considerevole verso la perfezione, potremo senz’altro attribuire alla nazione che la parla un elevato grado di chiarezza nel modo di pensare⁶³.

Dunque i “modi di pensare” o coincidono con la “costituzione universale del pensiero umano” oppure non coincidono. Se coincidono, allora non si può mantenere il principio della “uniformità dell’originale”, dato che i “modi di pensare” sono diversi, come lo stesso Meiner ammette. Se invece i modi di pensare non coincidono con il pensiero universale, allora ci si deve chiedere come si debba intendere quest’ultimo. Non può essere “universale” in senso rigoroso perché non si manifesta evidentemente in tutte le forme dell’attività del pensiero; inoltre anche le lingue non possono essere copie di un originale perché evidentemente rispecchiano modi di pensare differenti. Schematicamente questa concezione, con tutte le sue difficoltà, può essere così riassunta:

61. Ivi, p. VIII.

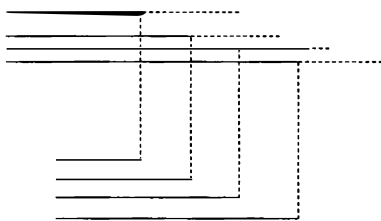
62. *Ibid.*

63. Ivi, p. IX.

pensiero astratto

“modi di pensare,
che pensano il pensiero prescritto”

lingue



Meiner muove anzitutto dal piano del pensiero astratto, che però poi perde di vista molto presto, perché non dice che cosa sia questo pensiero e come se ne possa acquisire conoscenza. Vengono quindi introdotti i diversi modi di pensare che solo fino a un certo grado possono essere misurati al pensiero astratto (sono rappresentati nello schema mediante le differenti lunghezze delle linee). Infine compaiono le lingue in cui si rispecchiano i modi di pensare più o meno perfetti. Così si potrebbe spiegare la maggiore o minore perfezione delle lingue. Per quel che riguarda però la “falsificazione” dell’originale, si finisce per trovarsi in grande difficoltà: com’è possibile spiegare l’errore logico degli arabi? Si deve prendere le mosse da un modo di pensare che designi la funzione del soggetto attraverso la categoria del genere nel verbo, e a questa dovrebbe quindi accompagnarsi un altro pensiero che non sa nulla di tale caratterizzazione della funzione della frase e la reinserisce attraverso il sistema del caso.

Meiner ha scorto evidentemente la diversità del pensiero linguistico; in tal senso alla base del suo operare con i diversi modi di pensare vi è una intuizione giusta. Interpretando questa intuizione Meiner commette tuttavia due errori, tra loro connessi. Da un canto vorrebbe vedere nei suoi “modi di pensare” le copie più o meno riuscite di un “pensiero originale” già dato e non realizzazioni diverse di un modo di pensare o di una determinata facoltà intellettuale; per l’altro vorrebbe presentare i suoi modi di pensare, e con questi anche le diverse lingue, in un ordine gerarchico. Le differenze tra le lingue vengono considerate come indici di una maggiore o minore “chiarezza”. Le nuove differenze portate alla luce nelle funzioni linguistiche corrisponderebbero non ad “altre” differenze, ma a differenze “ulteriori” e “più sottili”. In questa tendenza irresistibile alla gerarchizzazione sta il suo errore principale. Il passo decisivo compiuto da Humboldt sarà quello di vedere nelle nuove differenze linguistiche messe allo scoperto non necessariamente qualcosa di più “progredito”, bensì anzitutto qualcosa d’altro.

Le “copie” che Meiner prende in considerazione sono le cinque lingue che doveva insegnare: ebraico, greco, latino, francese e tedesco. Solo di ra-

do vengono esaminate altre lingue. Sulla base di un numero così esiguo di lingue, e sulla base delle categorie a cui si indirizza l'interesse principale di Meiner (essenzialmente le parti principali del discorso, cioè il predicato e il soggetto), è possibile all'occorrenza, anche se non senza una certa qual violenza, presentare un ordine guardando ad uno stadio minore o maggiore di progresso. Se Meiner avesse indagato altre lingue, avrebbe dovuto constatare che ci sono molte altre distinzioni linguistiche e che queste non si adattano per nulla alla classificazione delle lingue a seconda del grado di perfezione. La lingua L può introdurre nell'ambito X distinzioni molto più sottili di quelle della lingua M, mentre può introdurne meno nell'ambito Y. Se si è riconosciuta la molteplicità delle strutture linguistiche in tutta l'estensione del fenomeno, si tenderà a vedere nel nuovo che è emerso non necessariamente ciò che meglio, ma semplicemente ciò che è altro.

Per quel che concerne il principio metodico per cui una dottrina filosofica del linguaggio debba prendere le mosse da stati di cose esistenti *a priori*, si può dire che sotto un profilo puramente formale Meiner sia certamente sul cammino giusto. Le categorie razionalmente necessarie possono in effetti essere acquisite solo deduttivamente da una intuizione eidetica e non da osservazioni empiriche. Sotto il profilo effettivo, però, Meiner segue un cammino sbagliato, perché vorrebbe derivare le sue categorie da un pensiero extralinguistico. Una riduzione di questo genere è tuttavia ammissibile solo se ricorre al piano del linguaggio, se viene desunta dall'idea del linguaggio. Occorre chiedersi quali caratteristiche deve possedere una istituzione per corrispondere all'idea di linguaggio e dunque per poter giustamente essere chiamata "linguaggio". Con l'aiuto di tale deduzione si giunge tuttavia solo alla forma, non alla materia della grammatica. Una grammatica universale, come quella concepita da Meiner, si muove nel regno dell'universale, del necessario e del possibile. Perciò può fornire solo lo schema formale di una grammatica. Meiner, però, nella sua dottrina filosofica del linguaggio si è avventurato nell'ambito dell'empiria tentando di derivare la maggior parte della materia grammaticale dal pensiero umano. Ma questo non è possibile. La materia grammaticale fa parte dell'ambito di ciò che è empiricamente generale; non può essere derivata da nessuna istanza, ma solo essere accertata. Questo si riscontra non da ultimo nello stesso Meiner: là dove le sue deduzioni sono giuste, concernono ciò che è razionalmente non necessario, mentre le generalizzazioni empiriche conducono quasi tutte ad affermazioni insostenibili.

Inoltre Meiner ha idee molto ingenuie per quel che riguarda la genesi e lo sviluppo delle categorie grammaticali. Con tacito compiacimento il moderno lettore prende conoscenza del modo in cui tutto ciò si è svolto agli occhi di Meiner: il "greco che pensa filosoficamente" è scontento del sistema dei tempi e perciò introduce distinzioni ulteriori e più sottili. Il france-

se «apprende queste ultime dal greco». Il greco si è dimostrato particolarmente sagace nella distinzione del futuro in un *futuro assoluto* e in un *futuro esatto*. Non solo il romano, ma anche il tedesco, insieme al francese, hanno imparato tutto ciò dal greco. L'arabo invece, come abbiamo visto, agirebbe sconsideratamente, marcando due volte il caso del soggetto nel suo sistema dei verbi⁶⁴. E Meiner non si preoccupa naturalmente della plausibilità storica di ipotesi del genere.

Tutto questo non deve impedirci di apprezzare l'importante contributo di Meiner alla teoria della grammatica. Se sbaglia, quando organizza in modo puramente grammaticale i fenomeni linguistici, è perché li subordina alla sua concezione del rapporto tra linguaggio e ragione. Guardando le cose dalla prospettiva della teoria grammaticale, il suo contributo è molto significativo. Ad esempio Meiner ha formulato un principio che molto più tardi sarebbe diventato patrimonio comune della ricerca linguistica: non si devono proiettare le categorie di una lingua su un'altra, ma si deve descrivere ciascuna lingua all'interno delle sue categorie – cioè in modo “immanente”, come si dirà più tardi. Nell'interpretazione del sintagma *ho Philíppou Aléxandros* (letteralmente «il di Filippo Alessandro»), Meiner si volge contro la tradizionale ipotesi della ellissi:

So bene che si cerca di spiegare ciò [cioè la costruzione in questione] mediante l'omissione, l'ellissi, della parola *huiós* [figlio]; ma spiegare qualcosa attraverso l'ellissi in una lingua straniera non vuol dire altro che integrare una lingua straniera attraverso l'uso linguistico della nostra e non volerla giudicare secondo il suo peculiare modo di pensare⁶⁵.

Un altro esempio delle sue prudenti analisi nell'ambito della teoria grammaticale è rappresentato da un confronto tra i verbi e gli aggettivi guardando alla loro funzione applicativa. Meiner distingue da un canto i «verbi che designano qualcosa di non autonomo e al contempo racchiudono in sé la *copulam propositionis*» e dall'altro gli «aggettivi che designano qualcosa di non autonomo, come i verbi, ma non racchiudono in sé una *copulam propositionis*»⁶⁶. Di conseguenza un verbo come *aegrotare*, “essere malato”, racchiude in sé la copula, non la racchiude invece l'aggettivo *aegrotus*, “malato”. *Puer aegrotat* corrisponde dunque a *puer aegrotus est*, «il fanciullo è malato»; in *puer aegrotus*, «il fanciullo malato», non è invece contenuta alcuna predicazione.

Nella considerazione del periodo condizionale in diverse lingue Meiner giunge alla scoperta che strumenti linguistici molto differenti possono

64. Cfr. *ivi*, pp. XLII-XLIII.

65. *Ivi*, p. 94.

66. *Ivi*, pp. 80-1.

avere funzioni grammaticali molto simili. In greco e in francese emerge già nel tempo del verbo, indipendentemente dunque dalla posizione delle parole, quale proposizione deve essere considerata principale e quale secondaria. In tedesco viene usato in entrambe le proposizioni lo stesso tempo. Per indicare in modo chiaro la proposizione secondaria, cosa che potrebbe risultare necessaria nei periodi complessi, il tedesco si avvale della particella *so*, “così”. Il commento di Meiner è questo:

Perciò per il tedesco la parolina *so* fa le veci del doppio imperfetto e del piucche-perfetto dei francesi e del doppio aoristo dei greci⁶⁷.

In diversi manuali Meiner viene presentato come il precursore della cosiddetta *Dependenzgrammatik*, non da ultimo per via del ruolo particolare che riconosce al predicato nella frase. Questa impostazione, che fa pensare ad una *Dependenzgrammatik ante litteram*, affiora in effetti anche là dove tratta in modo parallelo le costruzioni avverbiali e aggettivali. Meiner non conosce solo i verbi con una cifra e con due cifre (verbi assoluti e relativi), ma anche aggettivi ad una cifra e a due cifre (aggettivi assoluti e relativi). Mostra inoltre che sia i verbi sia gli aggettivi nella comparazione vengono aumentati di una cifra; in quelli ad una cifra ne compaiono due, in quelli a due cifre ne compaiono tre⁶⁸.

Il giudizio conclusivo sul contributo offerto da Meiner alla teoria del linguaggio e alla filosofia del linguaggio non può non essere ambivalente. Per un verso Meiner si rivela uno storico ingenuo e un logico molto debole – come peraltro avviene spesso nel caso dei rappresentanti del logicismo – ma per altro verso appare un geniale grammatico. Se avesse considerato le categorie linguistiche come possibilità, allora la sua *Allgemeine Sprachlehre* sarebbe stata un capolavoro del pensiero grammaticale – ma avrebbe contraddetto le sue concezioni di fondo. L'opera di Meiner, così com'è oggi, è utilizzabile solo per quel che riguarda alcune singole idee che peraltro vanno interpretate e riorientate in altri ambiti, se devono corrispondere alla realtà del linguaggio.

17.4

La questione dell'origine del linguaggio

Nella seconda metà del Settecento il problema dell'origine del linguaggio incontrò un rinnovato interesse. Le accademie indissero concorsi e filosofi importanti come Condillac, Maupertuis e Rousseau presentarono propo-

67. Ivi, p. XLIII.

68. Cfr. ivi, p. XL.

ste di soluzione (come vedremo nel prossimo capitolo). Nell'Ottocento la questione fu considerata ingenua nelle cerchie dei linguisti di professione, refrattari ad ogni speculazione filosofica. La *Société de Linguistique de Paris* introdusse addirittura nei suoi statuti la norma secondo la quale non avrebbe accettato alcun contributo sulla questione dell'origine del linguaggio o sulla costruzione di una cosiddetta "lingua universale".

Ciononostante ci soffermeremo brevemente sulle posizioni di due teorici dell'origine del linguaggio, entrambi tedeschi, e cioè Johann Peter Süßmilch e Dietrich Tiedemann, che sostennero con decisione tesi opposte: quella sulla natura divina e quella sulla natura umana del linguaggio.

17.4.1. JOHANN PETER SÜßMILCH (1707-1767)

Johann Peter Süßmilch nacque a Zehlendorf che solo molto più tardi diventò una parte di Berlino. Studiò prima anatomia, poi diritto e lingue orientali all'Università di Halle e all'Università di Jena. Oggi è noto soprattutto come pioniere nell'ambito della demografia.

Membro dell'Accademia delle Scienze di Berlino, fondata da Leibniz, Süßmilch lesse nel 1756 la sua memoria sull'origine del linguaggio, che era una esplicita presa di posizione contro la concezione di Pierre-Louis Moreau de Maupertuis (1698-1759), allora presidente dell'Accademia⁶⁹; ma nella sua memoria Süßmilch polemizzava in realtà anche contro le idee di Condillac e di Rousseau sull'origine del linguaggio. Solo dieci anni più tardi la memoria uscì con il titolo *Versuch eines Beweises, daß die erste Sprache ihren Ursprung nicht vom Menschen, sondern allein vom Schöpfer erhalten habe*. Alcuni anni più tardi Herder avrebbe fatto riferimento a questo scritto nel suo *Trattato sull'origine del linguaggio*, premiato dalla stessa Accademia.

Süßmilch faceva parte di coloro che riconducevano il linguaggio alla manifestazione divina perché non potevano chiarire come un sistema così complesso avrebbe potuto essere creato, senza essere già a disposizione dei suoi creatori. Süßmilch è certo «che è impossibile che il linguaggio abbia potuto sorgere negli uomini, prima che questi abbiano avuto un vero e proprio linguaggio»⁷⁰. Nella sua argomentazione vorrebbe basarsi solo su argomenti interni e non esterni:

Lo scopo di questo trattato sta nel provare a dimostrare che l'origine del linguaggio non proviene dagli uomini. Questa prova non deve essere storica o biblica, ma deve piuttosto essere derivata dalla costituzione interna del linguaggio⁷¹.

69. Cfr. PAR 14.2.

70. J. P. Süßmilch, *Versuch eines Beweises, daß die erste Sprache ihren Ursprung nicht vom Menschen, sondern allein vom Schöpfer erhalten habe*, Realschule, Berlin 1766, p. 12.4.

71. Ivi, pp. 13-4.

Che l'uomo sia provvisto del linguaggio è un fatto che non si può chiarire né attraverso gli stringenti bisogni umani né attraverso il caso. Dio ha creato l'uomo insieme al linguaggio:

dato che dunque non possono essere state sufficienti né l'imitazione né la necessità dell'invenzione e del miglioramento del linguaggio, sebbene in esso vi siano ordine e perfezione [...], e d'altronde non si può ipotizzare l'azzardo per il sorgere di una lingua, allora non resta altro che trovare rifugio in Dio, il Creatore⁷².

17.4.2. DIETRICH TIEDEMANN (1748-1803)

Dietrich Tiedemann era originario di Bremervörde, vicino Brema. Studiò matematica, scienze classiche e storia della filosofia a Göttingen. Tra il 1769 e il 1777 lavorò come precettore in Lituania, vicino Riga. Il suo *Versuch einer Erklärung des Ursprungs der Sprache*, con cui concorse, come Herder, per il premio dell'Accademia di Berlino, fu pubblicato a Riga nel 1772. Fece quindi ritorno in Germania e insegnò prima filologia classica a Kassel e quindi storia della filosofia a Marburgo. Fu un uno strenuo e deciso oppositore di Kant e Fichte.

Nel suo saggio, recensito in modo molto duro da Hamann, che aveva preso le parti di Herder, si sforzò di dimostrare che il linguaggio non va ricondotto alla rivelazione divina, come aveva affermato Süßmilch, ma è stato creato dagli stessi uomini:

L'origine del linguaggio, il suo modo di sorgere, ovvero, per parlare in modo più preciso, il modo in cui il linguaggio ha potuto essere inventato dagli uomini, e in cui probabilmente è stato inventato, è il tema di questo saggio⁷³.

Per corroborare la sua tesi, Tiedemann deve negare che le singole lingue siano state sin dall'inizio istituzioni perfette:

Questo linguaggio inventato non era però ancora un linguaggio perfettamente istituito, non era completo e sistematico; molte parti erano presenti, ma molte mancavano, e perfino quelle presenti erano ancora rozze e non affinate [...]. Quando dunque in altri capitoli di questo trattato si parlerà del linguaggio inventato inizialmente, si dovrà mostrare in qual modo gli uomini abbiano inventato le singole parti, come le abbiano via via migliorate innalzandole infine alla loro attuale perfezione⁷⁴.

72. Ivi, *Inhalt* [non impaginato].

73. D. Tiedemann, *Versuch einer Erklärung des Ursprungs der Sprache*, Hartknoch, Riga 1772 (rist. anastatica in *History of Linguistics: 18th and 19th Century German Linguistics*, 8 voll., Routledge-Thoemmes, London-Tokio 1995, vol. III).

74. Ivi, pp. 152-3.

Il linguaggio si sarebbe sviluppato dunque progressivamente, condizionato dalla necessità esterna alla quale l'uomo avrebbe reagito con superiorità. Gli uomini sarebbero passati dalla semplice imitazione fonica via via all'impiego di segni arbitrari:

L'impiego dei suoni, che inizialmente si estendeva solo alle imitazioni, venne dilatandosi. Incoraggiati dal successo e dalla comodità dei suoni, gli uomini cominciarono, grazie a quelli imitativi, ad inventare anche altri suoni che avevano meno somiglianza con le cose⁷⁵.

Questo avrebbe favorito l'immaginazione, e così ogni membro della comunità sarebbe stato in grado di offrire il contributo delle proprie invenzioni al patrimonio linguistico comune:

In tal modo una volta un membro della società, una volta l'altro, inventarono una parola a seconda che tale parola gli sembrasse la più comoda e la più necessaria al suo uso e al suo bisogno⁷⁶.

Proprio alla fine del suo trattato Tiedemann pone la questione della genesi delle idee universali:

Ma la questione è: da dove vengono le espressioni universali? Le prime parole non poterono essere così generali come lo sono adesso, perché non lo erano i concetti. Le prime rappresentazioni degli uomini erano percezioni sensibili, così come appaiono ancora adesso nei bambini piccoli. I concetti di sostanze, che sorsero in seguito, erano rappresentazioni di queste percezioni che si erano impresse nella immaginazione. Perciò si può dire che questi concetti siano individuali, perché sono stati assunti da individui e perché erano copie di oggetti individuali, sebbene non fossero simili a questi in tutte le loro parti⁷⁷.

Come in Locke e in Berkeley, anche qui si tratta evidentemente di immaginazioni individuali, non di concetti. Come le "prime rappresentazioni", come le "percezioni sensibili" si siano mutate in significati linguistici non viene chiarito da Tiedemann, che malgrado ciò avanza la pretesa di fornire una spiegazione. Vengono così cancellate le obiezioni di Leibniz contro la possibilità dei concetti individuali.

Sarà sufficiente per ora quel che abbiamo detto sulle teorie dell'origine del linguaggio nell'area linguistica tedesca. Ma su alcuni aspetti di queste teorie torneremo nel prossimo capitolo dove ci occuperemo di alcuni autori francesi.

75. Ivi, p. 191.

76. Ivi, p. 192.

77. Ivi, pp. 252-3.

17.5 Indicazioni bibliografiche

Come si sarà potuto dedurre dalle indicazioni che vengono fornite nelle note di questo capitolo, di molte opere sono disponibili le ristampe anastatiche, spesso corredate anche da un commento. Per quel che riguarda le indicazioni complete, si rinvia alla prima parte della *Bibliografia*. Della *Grammatica di Port-Royal* esiste un gran numero di edizioni commentate; qui è stata utilizzata l'edizione italiana curata da Raffaele Simone.

Per quel che concerne la letteratura secondaria, fatta eccezione per Wolff, su cui ogni storia della filosofia dà informazioni, vanno prese in considerazione piuttosto le storie della linguistica che non le storie della filosofia del linguaggio. A questo proposito il *Lexicon Grammaticorum* resta una fonte preziosa e indispensabile. Uno dei saggi più importanti sulla *Grammatica di Port-Royal* è l'indagine di Roland Donzé⁷⁸. I due volumi curati da Gessinger e Rahden offrono un quadro delle teorie sull'origine del linguaggio. Per quel che riguarda la letteratura su Beauzée e su altri teorici francesi, si forniranno indicazioni nel prossimo capitolo. Infine, per quel che riguarda il tema fondamentale del rapporto tra logica e grammatica, mi permetto di rinviare a due miei saggi⁷⁹.

78. R. Donzé, *La grammaire générale et raisonnée de Port-Royal. Contribution à l'histoire des idées grammaticales en France*, Francke, Berne 1967.

79. E. Coseriu, *Palabras, cosas y términos*, in *In Memoriam Inmaculada Corrales*, vol. 1, *Estudios lingüísticos*, Universidad de la Laguna, Sta Cruz de Tenerife 1987, pp. 175-85; Id., *Die Ebenen des sprachlichen Wissens. Der Ort des Korrekten in der Bewertungsskala des Gesprochenen*, in J. Albrecht-J. Lüdtke-H. Thun (a cura di), *Energeia und Ergon: sprachliche Variation, Sprachgeschichte, Sprachtypologie. Studia in honorem Eugenio Coseriu*, 3 voll., Narr, Tübingen 1988, vol. 1, pp. 327-64.

Il Settecento in Francia. Dall'Illuminismo al Preromanticismo

L'Illuminismo francese, ameno fino agli inizi della *Romantik*, è caratterizzato dalla discussione intorno al problema del linguaggio. Non per caso viene coniato il termine *grammariens-philosophe*, cioè filosofo-grammatico. Quasi tutti i “filosofi” di questo periodo – anche gli scienziati e letterati – hanno offerto un contributo, più o meno rilevante, alla riflessione linguistica¹. Prima di soffermarsi in particolare su alcuni, occorrerà anzitutto menzionare i più importanti: Jean le Rond d'Alembert (1717-1783), il quale con Diderot, su cui ci soffermeremo qui diffusamente, ha curato l'*Encyclopédie*²; Charles Batteux (1713-1780), Nicolas Beauzée e Charles Pinot Duclos (che abbiamo già incontrato nel contesto della *Grammatica di Port-Royal*); Antoine Court de Gébelin (circa 1725-1784); Charles de Brosses (1709-1777); César Chesneau Dumarsais, detto anche semplicemente Dumarsais (1676-1756); François-Urbain Domergue (1745-1810); Claude Adrien Helvétius (1715-1771), uno dei più decisi materialisti e atei fra i collaboratori dell'*Encyclopédie*; Maupertuis, presidente dell'Accademia di Berlino, contro cui era intervenuto Süßmilch; Antoine-Isaac Silvestre de Sacy (1758-1838); Anne Robert Jacques Turgot (1727-1781), un alto impiegato dello Stato che, sollecitato da Condillac e Maupertuis, presentò alcune tesi sullo sviluppo del linguaggio e contribuì all'*Encyclopédie* con l'articolo sulla *Etimologia*; infine Voltaire, conosciuto anche con il nome borghese di François Marie Arouet (1694-1778), la quintessenza del “filosofo” del Settecento che nell'ambito del linguaggio è stato piuttosto un grammatico e un purista. Condillac, Diderot e Rousseau saranno trattati a parte.

1. U. Ricken et al. (a cura di), *Sprachtheorie und Weltanschauung in der europäischen Aufklärung. Zur Geschichte der Sprachtheorien des 18. Jahrhunderts und ihrer europäischen Rezeption nach der Französischen Revolution*, Akademie, Berlin 1990, p. 66.

2. *Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences des arts et des métiers* [1751-80], 35 voll., Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1966.

18.1

La teoria linguistica e la filosofia del linguaggio nell'Illuminismo francese. Uno sguardo d'insieme

Il clima intellettuale nella Francia del Settecento – se si prescinde da correnti secondarie o collaterali – appare una sintesi tra il razionalismo matematizzante cartesiano e l'empirismo inglese. Entrambe queste correnti avevano avanzato la pretesa di rinnovare la filosofia tradizionale per fondarla su basi più sicure. Confluì dunque con il razionalismo matematico di Descartes, ulteriormente sviluppato dai cartesiani in Francia e in altri paesi europei, l'empirismo inglese che aveva raggiunto il suo culmine con il *Saggio* di Locke. Pierre Coste aveva tradotto in francese quest'opera già nel 1700 e vi aveva aggiunto anche un commento critico. L'empirismo conciliante di Locke appariva, soprattutto in alcuni punti, del tutto compatibile con il pensiero razionalista. Alla tradizione inglese va ricondotto anche un certo pragmatismo nell'ambito della conoscenza che tuttavia poteva derivare esclusivamente da motivi gnoseologici. Non per caso lo statista ed epistemologo Francis Bacon (1561-1626) fu tra i primi sia ad affermare l'esigenza di una verifica sperimentale delle ipotesi, che avrebbe dovuto costituire il metodo adatto per ogni tipo di scienza, sia ad indicare nel dominio della natura lo scopo della conoscenza scientifica. Isaac Newton (1643-1727) mise in pratica questo programma nell'ambito della scienza. E nei suoi *Éléments de la philosophie de Newton*, pubblicati nel 1738, Voltaire rese accessibile ad un vasto pubblico francese l'edificio dottrinario di Newton.

Dall'incontro tra queste due correnti filosofico-scientifiche nasce l'Illuminismo francese in cui si deve riconoscere non tanto un indirizzo filosofico autonomo e unitario, quanto piuttosto un atteggiamento di fondo rispetto ai problemi filosofici e scientifici. Il tratto peculiare che lo caratterizza è il principio dell'analisi razionale, ovvero dell'analisi metodica dei fatti. Rispetto al razionalismo cartesiano l'accento viene spostato dal "che cosa" al "come": non si tratta più di analizzare le cose per definirne l'essenza, ma di dar conto della loro genesi e della loro struttura. Condillac esprime con chiarezza questa esigenza gnoseologica nel suo *Saggio sull'origine delle conoscenze umane*, in cui assicura di voler indagare l'*esprit* non già per stabilirne la natura, bensì per conoscerne le operazioni³.

Riecheggia qui uno scetticismo disincantato rispetto alle questioni della filosofia essenzialistica tradizionale rimaste senza risposta; ma con ciò non viene per questo eliminata la domanda sull'essenza delle cose. Se ci si

3. É. Bonnot de Condillac, *Saggio sull'origine delle conoscenze umane*, in Id., *Opere*, trad. it. di G. Viano, UTET, Torino 1976, pp. 77-336, p. 81.

interroga sull'operare di qualcosa, si presuppone anche solo tacitamente la conoscenza della sua essenza. Come si potrebbe infatti tentare di stabilire come procede lo "spirito" senza avere neppure un'idea di quest'ultimo? Proprio qui sta la debolezza dell'Illuminismo francese ed europeo.

Dalla fede nella capacità dell'uomo di chiarire le cose nasce e si sviluppa anche la convinzione che il mondo possa funzionare anche senza un diretto intervento di Dio. Ciò conduce al rifiuto delle questioni religiose che sfocia in posizioni che vanno dal deismo fino all'ateismo illuminato. Al contempo viene respinta anche la metafisica tradizionale, dato che la questione dell'essenza viene ritenuta inattuale. A questo retaggio, che viene dall'Inghilterra, si aggiunge in Francia l'esigenza di una conoscenza che risalga alle cause, accertabili dall'uomo, e di una proiezione di questa conoscenza causale ai fatti storici. In questo clima intellettuale si sviluppano correnti filosofiche diverse che vanno dal sensualismo di Condillac allo scienziismo flessibile dei due curatori dell'*Enciclopedia*, fino al naturalismo di Maupertuis e al materialismo di Julien Offroy de la Mettrie (1709-1789) con il suo libro *L'uomo-macchina*, o di Paul Henri, barone d'Holbach (1723-1789), con le sue opere *Sistema della natura* e *Il cristianesimo rivelato*.

Anche la filosofia del linguaggio dell'epoca si muove all'interno di questa ideologia. Perciò non ci si chiede che cosa sia il linguaggio, bensì *come* funzioni o *come* sia nato e si sia sviluppato. La risposta alla prima domanda sul funzionamento viene data all'interno della teoria della grammatica generale, mentre la risposta alla seconda emerge dalla riflessione sull'origine del linguaggio. Nel primo caso si tenta di ricondurre a principi generali le lingue, nella loro struttura morfologica e semantica, mentre nel secondo caso lo sviluppo del linguaggio (si intende il linguaggio in generale, non le singole lingue) viene interpretato razionalmente. Si fa strada infatti l'aspirazione a delineare l'evoluzione del linguaggio come una sequenza ordinata che va dal più semplice al più complesso. Gli stadi dell'analisi vengono equiparati a quelli dello sviluppo: quel che si rivela razionalmente più semplice dovrà essere stato anche storicamente il primo stadio. In questo sviluppo del linguaggio dal più semplice al più complesso dovrà essere documentato anche il progresso dell'evoluzione umana: dallo stadio animale dell'origine fino alla razionalità perfetta. Agli occhi degli spiriti illuminati le lingue non appaiono più fenomeni misteriosi e sarà sufficiente ricorrere ad alcuni principi per chiarire del tutto la costruzione, la funzione e la genesi del linguaggio. Perciò lo sviluppo viene chiarito a partire dalla struttura. Il linguaggio è un oggetto completamente analizzabile, derivabile da principi generali indipendentemente dal fatto che si tratti della sua struttura o del suo divenire. Questa convinzione unisce gli esponenti delle due diverse correnti della teoria linguistica francese del Settecento: la grammatica generale e la teoria sull'origine del linguaggio.

A ben guardare gli esponenti di queste due teorie procedono con metodo “deduttivo” e insieme “costruttivo”. Malgrado le loro convinzioni empiristiche di fondo, non osservano l’oggetto, bensì lo derivano da principi generali, e l’oggetto è per loro sufficientemente chiarito quando se ne può indicare la genesi e il modo in cui potrebbe essere costruito. Gli esponenti della grammatica generale – come abbiamo già visto nel caso di Meiner – muovono da un parallelismo tra il pensiero razionale e il linguaggio e, senza indagare le lingue, stabiliscono le caratteristiche di cui deve necessariamente disporre una lingua documentando *post festum* ciò che viene richiesto dalla teoria attraverso esempi tratti da lingue diverse. I filosofi che speculano invece sull’origine del linguaggio muovono nelle loro ricerche da una ipotesi sugli elementi più semplici che, attraverso regole combinatorie, dovrebbero dar luogo a elementi più complessi. Questa ipotesi, derivata razionalmente, viene quindi proiettata sullo sviluppo del linguaggio e interpretata in senso temporale. Neppure per un attimo considerano la possibilità che ciò che nel linguaggio è razionalmente più semplice non sia necessariamente il “primo”. La preistoria e la protostoria delle lingue, per la quale non sussistono prove documentabili, viene ricostruita sulla base di osservazioni che mirano alla plausibilità. Ciò si rispecchia in formulazioni come “si deve supporre che”, “è difficile immaginare che”, “certamente ciò dovette essere possibile grazie a”, ecc. I titoli dei lavori, nei quali si trovano queste formulazioni, sono ad esempio *Réflexions philosophiques sur l’origine des langues* (o simili) che esprimono con chiarezza il carattere speculativo di questi trattati. Lo sviluppo del linguaggio non viene documentato attraverso fatti dedotti da stadi linguistici precedenti, ma vengono piuttosto presentati argomenti che dovrebbero mostrare come questo sviluppo abbia dovuto svolgersi⁴.

Il modo di porre la questione di per sé non è sbagliato. Ma ciò che viene ritenuto essenziale corrisponde effettivamente all’essenza del linguaggio? Se non è questo il caso, allora alcuni tratti ritenuti “razionalmente necessari” non appaiono più tali e si rivelano nel caso migliore “storicamente contingenti”. È proprio la domanda sull’essenza del linguaggio a non essere sollevata, dal momento che la si considera già risolta sin dall’inizio.

Il modo di procedere dei teorici dell’origine del linguaggio appare altrettanto legittimo se si assume la validità del principio evolucionistico. Ma se si nega la validità di questo principio, se si ritiene possibile che lo sviluppo del linguaggio – anche solo in alcuni ambiti – possa procedere dal complesso verso il semplice e che il più semplice non compaia per nulla nel linguaggio, ma sia anzitutto il risultato dell’analisi linguistica, e se inoltre si

4. Cfr. PAR. 15.4.1 sulla “teoria dell’astrazione” di Adam Smith e la critica rivolta da Antonio Rosmini Serbati.

ritiene ammissibile l'ipotesi secondo cui ogni lingua si presenti sin dall'inizio in una forma più o meno compiuta, allora tutta la costruzione crolla. Resta la validità dell'analisi logica, ma la sua proiezione sulla storia del linguaggio si rivela del tutto priva di senso. In breve: le ipotesi di fondo da cui muovono queste due correnti non vengono messe in discussione perché, se lo fossero, verrebbero distrutte le basi stesse della ricerca. Ecco perché l'ideologia con cui gli illuministi vorrebbero chiarire il linguaggio ci sembra oggi null'altro che superstizione, e cioè proprio ciò che gli illuministi volevano combattere nel modo più deciso.

Prima di considerare in modo più approfondito alcuni autori dovremo presentare brevemente gli esponenti più importanti delle due correnti di cui abbiamo sinora parlato.

Alla prima corrente, in cui trova prosiegua la *Grammatica di Port-Royal*, appartengono:

- Nicolas Beauzée: *Grammaire générale ou exposition raisonnée des éléments nécessaires du langage, pour servir de fondement à l'étude des toutes les langues* del 1767 (*Grammatica generale o esposizione ragionata degli elementi necessari del linguaggio per servire da fondamento allo studio di tutte le lingue*)⁵; come avviene spesso in questo periodo, già il titolo spiega il punto di vista e il proposito dell'autore;
- César Chesneau Du Marsais (o Dumarsais): *Les véritables principes de la grammaire ou Nouvelle grammaire raisonnée pour apprendre la langue latine* del 1729 (*I veri principi della grammatica, o nuova grammatica ragionata per apprendere la lingua latina*); è un'opera che non è andata oltre la premessa e un capitolo introduttivo; a ciò si aggiungono però i 149 articoli sui concetti grammaticali che Dumarsais ha scritto per l'*Enciclopedia*⁶;
- François-Urbain Domergue: *Grammaire générale analytique* del 1799 (*Grammatica generale analitica*); si tratta di una forma tarda di questo genere nella quale viene concesso uno spazio straordinariamente ampio alla sintassi⁷;

5. N. Beauzée, *Grammaire générale ou exposition raisonnée des éléments nécessaires du langage, pour servir de fondement à l'étude de toutes les langues* [1767], 2 voll., Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1974.

6. C. C. Du Marsais, *Mélanges de grammaire, de philosophie etc.; Exposition d'une méthode raisonnée pour apprendre la langue latine; Des Tropes ou des differens sens dans lesquels on peut prendre un même mot dans une même langue* [1722], Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1971; Id., *Les véritables principes de la grammaire et autres textes*, Fayard, Paris 1987. Il noto *Trattato sui tropi* di Du Marsais faceva originariamente parte della grammatica.

7. F.-U. Domergue, *Grammaire générale analytique*, Houel, Paris 1799. Cfr. W. Busse, *La syntaxe à la fin du XVIII siècle: la grammaire générale analytique d'Urbain Domergue (An VII)*, in *Linguistique générale et linguistique romane. Histoire de la grammaire. Actes du XVII congrès international de linguistique et philologie romanes (Aix-en-Provence, 29 août-3 septembre 1983)*, vol. 1, Université de Provence, Marseille 1986, pp. 401-14.

- Antoine-Isaac Silvestre de Sacy: *Principes de Grammaire générale, mis à la portée des enfants, et propres à servir d'introduction à l'étude de toutes les langues* del 1799 (*Principi di grammatica generale, messi alla portata dei bambini, e adatti a servire da introduzione allo studio di tutte le lingue*); il carattere didattico di quest'opera viene sottolineato dal fatto che si conclude con un dialogo tra l'insegnante Antoine e il suo allievo Victor⁸;
- Charles Pinot Duclos: *Remarques sur la Grammaire de Port-Royal* (*Note sulla Grammatica di Port-Royal*); queste annotazioni del segretario dell'Accademia di Francia furono pubblicate per la prima volta nel 1757 in una ristampa della seconda edizione della *Grammatica di Port-Royal* e sono contenute in molte edizioni successive⁹.

Per quel che riguarda gli esponenti della teoria sull'origine del linguaggio, che non sempre può essere nettamente separata dalla grammatica generale, vanno menzionati:

- Pierre-Louis Moreau de Maupertuis: *Réflexions philosophiques sur l'origine des langues et la signification des mots* del 1748 (*Riflessioni filosofiche sull'origine delle lingue e il significato delle parole*); *Dissertation sur les différents moyens dont les hommes se sont servis pour exprimer leurs idées* del 1754 (*Dissertazione sui differenti mezzi di cui gli uomini si sono serviti per esprimere le loro idee*)¹⁰. I due trattati furono pubblicati negli atti dell'Accademia di Berlino di cui Maupertuis era allora presidente. La disinvoltura con cui Maupertuis, che era uno scienziato della natura, trattò il tema del linguaggio fu criticata dai suoi avversari, da Condillac a Turgot.
- Charles de Brosses: *Traité de la formation mécanique [sic!] des langues ou Principes physiques de l'étymologie* del 1765 (*Sulla formazione meccanica delle lingue ovvero Principi fisici dell'etimologia*)¹¹. Qui viene intrapreso il tentativo di derivare l'origine delle lingue da alcune radici naturalmente motivate e di chiarire le successive differenziazioni attraverso alcune trasformazioni meccaniche dei suoni;
- Antoine Court de Gébelin: *Monde primitif analysé et comparé avec le Monde moderne* risalente agli anni 1773-82 (*Il mondo primitivo analizzato e comparato con il mondo moderno*); i nove volumi dell'opera hanno come sottotitolo: *considéré dans son génie allégorique; considéré dans l'Histoire*

8. A.-I. S. de Sacy, *Principes de grammaire générale mis à la portée des enfans, et propres à servir d'introduction à l'étude de toutes les langues* [1799], Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1975.

9. A. Arnauld-P. Nicole, *Grammatica e Logica di Port-Royal*, trad. it. di R. Simone, Astro-labio, Roma 1969.

10. Cfr. R. Grimsley, *Maupertuis, Turgot et Maine de Biran. Sur l'origine du langage*, Droz, Genève 1971.

11. C. de Brosses, *Traité de la formation mécanique des langues ou Principes physiques de l'étymologie*, Saillant, Vincent et Desaint, Paris 1765.

naturelle de la parole, ou origine du langage et de l'écriture; considéré dans l'histoire civile, religieuse et allégorique du calendrier, ecc. (considerato nel suo genio allegorico; considerato nella storia naturale della parola, o origine del linguaggio e della scrittura; considerato nella storia civile, religiosa e allegorica del calendario, ecc.). Una versione abbreviata del secondo e del terzo volume, nei quali è contenuta la vera e propria teoria del linguaggio, è stata pubblicata da J. D. Lanjuinais in una ristampa anastatica provvista di un commento critico¹². Court de Gébelin, che pur essendo protestante nella Francia monarchica riuscì a percorrere con successo la carriera politica, aveva investito tutta la sua energia e tutto il suo patrimonio in questo progetto gigantesco, con cui voleva fornire una storia del linguaggio e del mondo in tutte le sue forme fenomeniche mediate dal linguaggio. Ma per quel che riguarda la parte prettamente linguistica, avrebbe dovuto ben presto essere superato da studiosi come Lorenzo Hervás y Panduro (1735-1809) o Johann Christoph Adelung (1732-1806) i quali, pur perseguendo scopi meno ambiziosi, disponevano di conoscenze linguistiche ben più ampie.

Non prenderemo qui in esame queste opere, perché ciò sarebbe fruttuoso nell'ambito di una storia della linguistica, ma non per gli obiettivi di una storia della filosofia del linguaggio. Ci concentreremo piuttosto sulle opere di tre figure che sono entrate nella storia più come filosofi e letterati che non come teorici del linguaggio: Étienne Bonnot de Condillac, Denis Diderot e Jean-Jacques Rousseau.

Ma perché dovremmo privilegiare questi tre autori in una storia della filosofia del linguaggio? Anzitutto per via della loro originalità. Sono infatti gli esponenti di una concezione del linguaggio che si distingue sotto diversi aspetti da quella della maggior parte dei *grammariens-philosophes* del loro tempo perché è più vivace, più ampia e meno logicistica. E ciò benché sia Condillac che Diderot si sforzassero di seguire la tendenza dominante. Il primo dichiarò apertamente di sostenere il parallelismo tra logica e linguaggio, mentre l'altro plaudì all'opinione comune sui pregi logici e didattici dell'articolazione della frase in francese. Alcune analogie nella concezione del linguaggio di questi tre filosofi non sono del tutto casuali. Come si legge infatti nelle *Confessioni* di Rousseau, furono legati, soprattutto negli anni Quaranta, da un'intima amicizia e da un vivace scambio intellettuale¹³.

Il *muet de convention* (muto per convenzione) che Diderot nella sua *Lettera sui sordomuti* costruisce dimostrativamente – un uomo che vorrebbe rinunciare all'uso del linguaggio fonico per comunicare solo attraverso

12. A. Court de Gébelin, *Monde primitif analysé et comparé avec le Monde moderne*, 9 voll., Vellyre & Sorin, Paris 1773-82.

13. Cfr. J.-J. Rousseau, *Le confessioni*, trad. it. di A. Calzolari, Mondadori, Milano 1990, p. 343.

i gesti¹⁴ – è il modello per la statua di Condillac, «organizzata interiormente come noi e animata da uno spirito privo di ogni specie di idee», che è al centro del suo *Trattato delle sensazioni*¹⁵. In entrambi i casi i problemi gnosologici vengono discussi sulla scorta di soggetti che sono stati costruiti e ai quali è stata sottratta una parte delle naturali capacità umane a scopi dimostrativi. A sua volta Diderot nella sua *Lettera sui sordomuti* si ricollega alle considerazioni sull'ordine naturale delle parole che Condillac aveva fatto alcuni anni prima nel suo *Saggio sull'origine delle conoscenze umane*¹⁶. All'inizio della sua lettera Diderot rinvia peraltro espressamente alle fonti da cui ha tratto ispirazione per riflettere sul tema dell'inversione: «avrei potuto rivolgermi all'Abate di Condillac o al signor Du Marsais, dal momento che anche loro hanno trattato la questione delle inversioni»¹⁷. Nel suo *Discorso sull'origine e i fondamenti della ineguaglianza tra gli uomini* Rousseau sottolinea quanto deve a Condillac nelle sue considerazioni sul problema dell'origine del linguaggio:

Potrei contentarmi di citare o di ripetere qui le ricerche che l'abate di Condillac ha fatto su questo argomento, che confermano tutte pienamente il mio orientamento, e che forse me ne hanno dato la prima idea¹⁸.

Sia Diderot che Condillac si sforzano di immaginarsi un uomo allo stato di natura dove non dispone ancora di un linguaggio convenzionale e regolato, un *langage d'institution* (linguaggio di istituzione). Questa idea, com'è noto, ha influenzato l'opera di Rousseau.

Ma molto più importante delle relazioni personali fra i tre autori, e del reciproco influsso, è l'atteggiamento che li accomuna rispetto al linguaggio e che si delinea nelle loro opere. Anche loro, non diversamente dagli altri illuministi, guardano all'origine e al "progresso" del linguaggio nonché al differenziarsi delle lingue che viene sperimentandosi nel genio di ciascuna lingua. In ciò non si allontanano dallo schema illuministico generale. Ma tutti e tre i filosofi mostrano una comprensione del linguaggio ben più ampia di quella degli altri illuministi e con linguaggio intendono ogni forma di espressione umana, compresi i gesti, la mimica e la prosodia melodico-ritmica. Il linguaggio articolato, nella sua forma parlata e scritta, è per loro solo un tipo di espressione umana. Non legano il linguaggio alla logica e al

14. Cfr. D. Diderot, *Lettera sui sordi e muti*, trad. it. di F. Bollino, Mucchi, Modena 1984, p. 7.

15. É. Bonnot de Condillac, *Trattato sulle sensazioni*, in Id., *Opere*, cit., p. 341.

16. Cfr. Id., *Saggio sull'origine*, cit., pp. 260-2.

17. Diderot, *Lettera sui sordi*, cit., p. 5.

18. J.-J. Rousseau, *Sull'origine dell'ineguaglianza*, trad. it. di V. Gerratana, Editori Riuniti, Roma 1994, p. 114.

pensiero razionale, quanto piuttosto agli affetti, alle emozioni e perciò alla poesia e alla musica. Tutto ciò viene sviluppato nel modo più coerente nella teoria del linguaggio di Rousseau: qui poesia, musica e linguaggio vengono considerati un fenomeno originariamente unitario, laddove musica e linguaggio vengono rappresentati come ramificazioni di una stessa attività umana che sono andati separandosi più tardi. Sia la questione da cui prendono le mosse che l'andamento dell'argomentazione sono tuttavia nei tre autori fundamentalmente diversi.

18.2

Étienne Bonnot de Condillac (1714-1780)

Étienne Bonnot de Condillac nacque a Grenoble, in Francia; la sua era una famiglia della bassa nobiltà, per quanto economicamente agiata. Studiò teologia nella sua città natale e quindi nel seminario di Saint-Sulpice, a Parigi, dove nel 1741 conseguì il dottorato in teologia e il sacerdozio. Fu in questo periodo che, soggiornando a Lione, in casa dello zio incontrò Rousseau, che lavorava lì come precettore. A sua volta Rousseau gli fece conoscere più tardi Diderot. Fu così che Condillac entrò nella cerchia degli "enciclopedisti", pur non contribuendo all'*Enciclopedia*; nel 1749 fu scelto come membro dell'Accademia di Berlino. Dal 1758 al 1767 soggiornò in Italia come precettore del principe di Parma; in questa occasione scrisse un'opera imponente, che avrebbe dovuto essere una introduzione alla scienza dei suoi tempi (*Cours d'études*). Non si deve tuttavia escludere che proprio a Parma abbia letto gli scritti di Vico. A partire dal 1768 fu membro dell'*Académie Française*.

Nel saggio sull'*Origine delle conoscenze umane*, il primo grande lavoro, pubblicato molto presto, nel 1746, Condillac prende in esame le tesi che Locke aveva esposto nel *Saggio sull'intelligenza umana*. Ma è evidente anche il suo debito verso Newton. Da Locke eredita dunque il metodo analitico e i principi fondamentali della sua teoria della conoscenza, da Newton invece l'obiettivo della conoscenza. Come quest'ultimo vuole ricondurre il mondo della natura a un principio unitario, così Condillac vuole fare altrettanto con il mondo umano. Scorge perciò questo principio nella *sensation*, "sensazione", o *perception*, "percezione", ossia nell'esperienza che si dà attraverso la percezione dei sensi¹⁹. Si è già detto che Condillac guarda non all'essenza dello spirito, ma alle sue "operazioni", al modo in cui lo spirito procede. Nell'analisi di questo procedimento si propone di muovere dai "fatti". Ma per capire che cosa si debba intendere, bisogna considera-

19. Occorre notare che la sua terminologia non è sempre coerente.

re il *Trattato sui sistemi* che fu pubblicato tre anni dopo, nel 1749. In quest'opera che, pur non toccando questioni linguistiche, offre un quadro complessivo della sua filosofia, Condillac distingue tre sistemi filosofici:

- sistemi che procedono da principi universali astratti,
- sistemi che procedono da ipotesi,
- sistemi che procedono da fatti accertati²⁰.

Già nella prefazione del saggio sull'*Origine delle conoscenze umane*, quindi in un periodo in cui non aveva ancora sviluppato la sua teoria dei sistemi filosofici, Condillac annovera il proprio sistema fra quelli del terzo tipo:

Si vede che il mio progetto è di ricondurre ad un solo principio tutto ciò che riguarda l'intelligenza umana, e che questo principio non sarà né una proposizione vaga né una massima astratta e nemmeno una supposizione gratuita; sarà invece una esperienza costante, le cui conseguenze saranno tutte confermate con nuove esperienze²¹.

Da questa formulazione risulta che il "principio" di cui Condillac parla è in realtà il punto di partenza della sua ricerca. Ma in tale contesto, oltre a confondere il principio con l'avvio della ricerca, Condillac non spiega neppure perché vi siano le idee e perché l'uomo resti fermo alla percezione dei sensi, di cui alla fin fine dispongono anche gli animali. Solo nella *Logica* del 1780 e nella *Lingua dei calcoli*, uscita postuma nel 1798, Condillac cerca di interpretare in modo formale le regole del suo metodo. Si tratterebbe di un procedimento costituito da due fasi: alla *décomposition* (decomposizione) farebbe seguito la *composition* (composizione). Un tale procedimento sarebbe poi possibile solo grazie ai segni. Appare allora chiaro perché nei suoi scritti successivi – in parte contraddicendo le affermazioni fatte altrove – il linguaggio venga definito un "metodo analitico".

Non è difficile criticare i fondamenti di questo sistema. A tal fine sarà sufficiente indicare alcune ipotesi che o sono false o, perlomeno, sono formulate in modo ambiguo.

a) A ben guardare non si tratta delle conoscenze dello spirito umano, bensì dell'esplicitazione di un sapere già dato. Per stabilire le operazioni dello spirito bisogna far ricorso a ciò che è già noto delle *facoltà* dello spirito (o delle facoltà che abitualmente chiamiamo spirito).

b) Non si tratta effettivamente delle "operazioni" dello spirito, bensì dell'oggetto, della "materia" di queste operazioni. Certo la percezione dei sensi può essere interpretata come una operazione indirizzata ad un oggetto, a ciò che è esperito, ma non può spiegare, né come esperienza, né come ciò

20. Cfr. É. Bonnot de Condillac, *Trattato sui sistemi*, trad. it. di E. Garin, Laterza, Roma-Bari 1977, pp. 3-4.

21. Id., *Saggio sull'origine*, cit., p. 82.

che è esperito, le ulteriori *operations de l'âme*, le “operazioni dell’anima” che vengono esaminate nella descrizione dello sviluppo della conoscenza. Il principio a cui Condillac vorrebbe ricondurre tutto ciò che concerne l’intelletto umano è dunque molto semplicemente l’intelletto stesso, cioè una compagine di facoltà che caratterizza l’uomo e che si può chiamare “spirito”, “intelletto” oppure “anima”.

c) Non si tratta inoltre di ricondurre davvero tali operazioni ad un principio, ma piuttosto di ordinarle secondo il loro grado di complessità. Ogni operazione, insieme con il suo oggetto, costituisce l’oggetto di un ordine più elevato per l’operazione successiva più complessa. La giustificazione che Condillac fornisce per la sequenza prevista, così come la supposizione implicita da cui muove, inducono quasi a credere che al grado più basso di questa scala potrebbe esserci una “pura sensazione” (*sensation*). Si deve però dubitare non solo della razionalità e della realtà di tale sequenza, ma anche dell’esistenza di una tale sensazione pura che potrà essere semmai costruttiva e integrativa. L’uomo ridotto esclusivamente alla sensazione è una idealizzazione metodica che non ha senso neppure didatticamente.

d) Se proprio si deve cercare un tratto caratteristico nell’uomo, questo tratto non sarà una particolare forma di percezione, ma piuttosto la sua facoltà di percepirsi come qualcosa di diverso dalla percezione, come qualcosa di percipiente. È la distinzione originaria tra soggetto e oggetto della percezione che gli permette di assumere quella distanza da sé con cui si percepisce come soggetto. Così, in una serie potenzialmente infinita, l’uomo può innalzarsi ogni volta oltre il suo ruolo di soggetto. Può vedere se stesso come soggetto, ma anche come colui che può vedere se stesso come soggetto, ecc. Ma sarà opportuno interrompere qui la critica a Condillac e ai fondamenti metodici della sua filosofia per esaminare invece quel che dice sul linguaggio. Condillac muove dall’idea che sussista un rigoroso parallelismo tra origine e sviluppo delle “operazioni mentali”, da un canto, origine e sviluppo del linguaggio dall’altro:

per sviluppare il mio principio, sono stato costretto non soltanto a seguire le operazioni dell’anima in tutti i loro progressi, ma anche a cercare come abbiamo contratto l’abitudine ad usare segni di ogni specie e qual è l’uso che ne dobbiamo fare²².

Le ricerche sul linguaggio dovranno confermare i risultati delle sue ricerche sull’origine delle idee:

Nell’intenzione di raggiungere questo doppio scopo, sono risalito più indietro possibile. Da un lato sono risalito alla percezione, poiché è la prima operazione che si può

22. *Ibid.*

notare nell'anima; e ho fatto vedere come e in quale ordine essa produca tutte le operazioni che in seguito possiamo esercitare. Dall'altro lato ho cominciato dal linguaggio d'azione. Si vedrà come esso ha prodotto tutte le arti che sono adatte a esprimere i nostri pensieri: l'arte dei gesti, la danza, la parola, la declamazione, l'arte di scriverla in note, quella della pantomima, la musica, la poesia, l'eloquenza, la scrittura e i diversi caratteri della lingua. Questa storia del linguaggio mostrerà le circostanze in cui i segni sono immaginati, ne farà conoscere il vero senso, insegnerà a prevenirne gli abusi e credo che non lascerà nessun dubbio sull'origine delle nostre idee²³.

Questo parallelismo vale per Condillac non solo in senso diacronico, ma anche in senso pancronico; ne risulta così l'equiparazione tra linguaggio e sapere analitico. Questa equiparazione è valida in entrambe le direzioni; la piena padronanza della lingua delle scienze analitiche equivarrebbe ad una piena conoscenza di queste scienze e viceversa.

Ogni lingua è un metodo analitico e ogni metodo analitico è una lingua. Queste due verità, tanto semplici, quanto nuove, sono state dimostrate: la prima nella mia grammatica, la seconda nella mia logica [...]. Le lingue non sono che i metodi analitici più o meno perfetti e, se fossero portate alla massima perfezione, le scienze perfettamente analitiche sarebbero perfettamente note a coloro che parlano bene il linguaggio²⁴.

Le due verità «tanto semplici, quanto nuove» corrispondono – per quanto in un altro contesto – alle idee che Leibniz aveva sviluppato già verso la fine del Seicento. Ma in Condillac non si tratta più solo di un parallelismo tra linguaggio e conoscenza; al posto della conoscenza è subentrata la scienza.

La sua indagine sull'origine e lo sviluppo del linguaggio è connessa con le differenti “operazioni” che viene distinguendo nello spirito o nell’“anima”. Ma non sempre resta fedele alla successione che delinea: *sensation*, cioè la sensazione immediata; *perception*, la percezione che si basa su quella; *conscience*, la percezione consapevole; *attention*, l'attenzione; *réminiscence*, il ricordo non arbitrario; *imagination*, la facoltà immaginativa; *contemplation*, la contemplazione; *mémoire*, la memoria soggetta alla volontà; *réflexion*, l'analisi e la sintesi di idee quali sono presenti nel giudizio e nella conclusione della logica classica. Ogni operazione implica dunque quella precedente²⁵.

Già nella prima parte del suo saggio, che a ben guardare non è dedicata a questo tema, Condillac definisce la funzione fondamentale del linguaggio. Questa funzione compare solo dopo le operazioni elementari del-

23. *Ibid.*

24. Id., *La langue des calculs* [1798], in Id., *Œuvres complètes*, 16 voll., Slatkine Reprints, Genève 1970, vol. XVI, p. 1.

25. Cfr. Id., *Saggio sull'origine*, cit., pp. 97-156; cfr. anche lo schema più avanti.

lo spirito; i segni affiorano solo con la reminiscenza – dunque dopo la sensazione, la percezione, la coscienza e l'attenzione. Condillac distingue in tale contesto tre tipi di segni:

I) i segni accidentali (*signes accidentelles*), ossia gli oggetti che alcune circostanze particolari hanno legato ad alcune nostre idee, di modo che siano adatti a risvegliarle; II) i segni naturali (*signes naturelles*), ossia le esclamazioni che la natura ha disposto per i sentimenti di gioia, di timore, di dolore, ecc.; III) i segni istituzionali o convenzionali (*signes d'institution*), ossia quelli che noi stessi abbiamo scelto e che hanno solo un rapporto arbitrario con le nostre idee²⁶.

Le operazioni elementari dell'anima possono svolgersi senza il sostegno dei segni:

Questi segni non sono necessari per l'esercizio delle operazioni che precedono la reminiscenza: infatti la percezione e la coscienza non possono mancare finché si è svegli. E poiché l'attenzione è solo la coscienza che ci avverte più particolarmente della presenza d'una percezione, per dar occasione all'attenzione basta che un oggetto agisca sui sensi con più vivacità degli altri²⁷.

Anche nelle tre operazioni successive, reminiscenza, immaginazione e contemplazione (Condillac menziona esplicitamente solo le prime due), non è necessario l'uso di segni o almeno l'uso di segni convenzionali. È pur sempre possibile concepire una connessione con i due primi tipi di segni, quelli accidentali e quelli naturali.

Ma supponiamo che un uomo non abbia l'uso di nessun segno arbitrario. Con il solo aiuto dei segni accidentali potrà già esercitare in qualche modo l'immaginazione e la reminiscenza, cioè, alla vista d'un oggetto potrà risvegliarsi la percezione con la quale l'oggetto è legato e egli potrà riconoscerla come quella che ha già avuto. Tuttavia bisogna sottolineare che questo capiterà solo in quanto una certa causa esterna gli metterà questo oggetto sotto gli occhi. Quando è lontano, quell'ipotetico uomo non ha mezzi per ricordarselo da sé, perché non ha a disposizione nessuna cosa che potrebbe esservi legata. Quindi non dipende da lui risvegliare l'idea che vi è legata. Pertanto l'esercizio dell'immaginazione non è ancora affatto in suo potere²⁸.

Lo stesso potrebbe dirsi per i segni naturali che non possono aiutare l'immaginazione perché non risvegliano percezioni già avute nel passato, ma sono piuttosto conseguenze di percezioni semplici, a meno che i segni naturali, attraverso l'uso continuo, non diventino segni convenzionali.

26. Ivi, p. 116.

27. *Ibid.*

28. Ivi, pp. 116-7.

In tutte le “operazioni” che abbiamo qui menzionato non è richiesto ancora il linguaggio. Perciò queste operazioni possono aver luogo, ma solo accidentalmente, provocate cioè da cause esterne, non alla stregua di azioni intenzionali. Solo con l’esercizio della memoria, *mémoire*, i segni convenzionali – cioè anzitutto i segni linguistici – diventano indispensabili. La memoria non può essere confusa con il ricordo spontaneo, con la reminiscenza. Condillac riprende qui una distinzione aristotelica che compare già nel titolo di un capitolo del *De anima* tra l’*anámnēsis*, l’affiorare non volontario di contenuti della coscienza, e la *mnéme*, il reperimento consapevole di contenuti della coscienza. Per quest’ultima operazione intenzionale l’uomo, secondo Condillac, ha bisogno di segni convenzionali; ciò risulta già dalla definizione che Condillac dà della memoria:

La memoria, come abbiamo visto, consiste solo nel potere di ricordarci i segni delle nostre idee o le circostanze che le hanno accompagnate²⁹.

Senza *signes d’institution*, senza “segni convenzionali”, l’uomo sarebbe senza memoria, perché la memoria è appunto affidata a tali segni:

e questo potere ha luogo solo in quanto, per l’analogia dei segni che noi abbiamo scelto, e per l’ordine che abbiamo messo nelle nostre idee, gli oggetti che vogliamo richiamare si riferiscono ad alcuni dei nostri bisogni attuali. Infine, sapremmo ricordarci una cosa solo in quanto essa è legata, da qualche lato, ad alcune di quelle che sono a nostra disposizione. Ora, un uomo che ha solo segni accidentali e segni naturali, non ne ha nessuna a disposizione. I suoi bisogni possono dunque solo dare occasione all’esercizio della immaginazione, e perciò deve essere senza memoria³⁰.

Gli animali non hanno memoria; va scorta qui, secondo Condillac, la differenza più importante tra animale e uomo. La linea di divisione è dunque oltrepassata grazie al possesso di segni convenzionali, di *signes d’institution*. I segni arbitrari, che entrano in gioco nella fase della memoria, si ripercuotono tuttavia sulle operazioni inferiori come la contemplazione, l’immaginazione, la reminiscenza e l’attenzione. Perciò queste operazioni, di cui dispongono in linea di principio anche gli animali, si configurano diversamente nell’uomo:

Ma, non appena un uomo comincia a collegare idee a segni che egli stesso ha scelto, si vede che si forma in lui la memoria. Acquisita la memoria, egli comincia a disporre da sé della propria immaginazione e a esercitarla in modo nuovo. Infatti, con l’aiuto dei segni che può richiamare a piacimento, risveglia, o almeno può risvegliare spesso le idee che sono legate ai segni. In seguito acquisterà tanto più pote-

29. Ivi, p. 117.

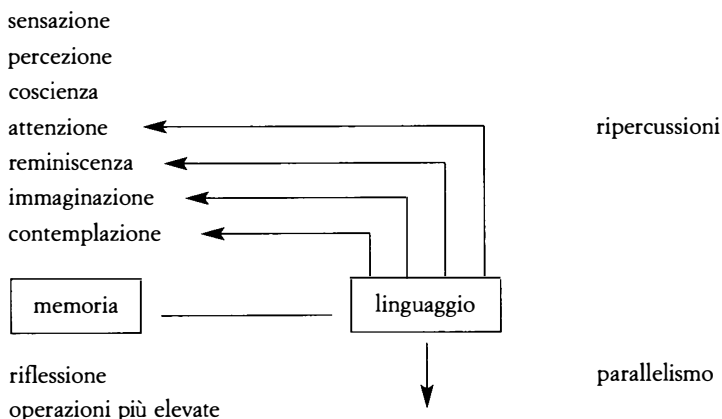
30. Ivi, pp. 117-8.

re sulla propria immaginazione, quanti più segni inventerà, perché si procurerà un maggior numero di mezzi per esercitarla³¹.

Nel passo successivo Condillac si sofferma a chiarire le sue idee principali sulla differenza tra animale e uomo:

Ecco dove si comincia a scorgere la superiorità della nostra anima su quella delle bestie. Infatti, da un lato, risulta che non dipende dalle bestie collegare le proprie idee a segni arbitrari e, dall'altro, sembra certo che questa incapacità non deriva solo dalla loro organizzazione. Il loro corpo è forse meno adatto del nostro al linguaggio d'azione? Forse che molte bestie non hanno tutto ciò che occorre per articolare i suoni? Perché dunque se fossero capaci delle nostre stesse operazioni, non ne darebbero le prove? Questi particolari dimostrano come l'uso delle differenti specie di segni contribuisce allo sviluppo dell'immaginazione, della contemplazione e della memoria³².

Il linguaggio, e la memoria che si forma con il suo ausilio, è dunque anche il presupposto per lo sviluppo della riflessione, *réflexion*, e delle "operazioni" ulteriori. Per queste ultime non viene più indicata una successione rigorosa: Condillac parla di "operazioni" che consistono nel distinguere le nostre idee, nel renderle più astratte, nel compararle, comporle e analizzarle³³. Più tardi si serve di espressioni più concrete e parla perciò di operazioni logiche come «affermare, negare, giudicare, ragionare, concepire»³⁴. Si può delineare la successione delle operazioni attraverso questo schema:



31. Ivi, p. 121.

32. *Ibid.*

33. Cfr. ivi, p. 126: «Operazioni che consistono nel distinguere, astrarre, confrontare, comporre e scomporre le nostre idee».

34. Ivi, p. 134.

Il progresso della conoscenza umana è saldamente legato al linguaggio, perché senza quest'ultimo alcune operazioni non potrebbero essere svolte, oppure potrebbero esserlo soltanto in misura limitata. Condillac intende giustificare questa tesi attraverso alcuni esempi e perciò si serve da un canto della matematica, dall'altro ricorre a quei casi di bambini "selvaggi" che – si credeva allora – erano vissuti senza linguaggio tra gli animali³⁵.

Qual è allora il merito di Condillac? Senza dirlo esplicitamente, Condillac ha distinto tra le operazioni spirituali e le operazioni inferiori che sono direttamente connesse con la sensazione. Il linguaggio svolge un ruolo decisivo nel superamento del limite tra questi due tipi di attività ed è a sua volta una di queste operazioni, è anzi quella «operazione con cui diamo segni alle nostre idee»³⁶. Condillac si sofferma sull'importanza di questa operazione che è infatti «una delle più essenziali per la ricerca della verità»³⁷. Ma ancora una volta non ne chiarisce la natura e soprattutto non indica il posto che al linguaggio spetta nella gerarchia delle altre operazioni. Si deve credere che il linguaggio sia parallelo alla memoria – come nello schema introdotto prima – oppure va inserito tra la contemplazione e la memoria, cioè immediatamente prima di quest'ultima? Vengono indicate solo le altre operazioni che prendono parte al suo sorgere:

Questa operazione risulta dall'immaginazione, che presenta allo spirito segni che non erano stati mai usati, e dall'attenzione, che lega i segni con le idee³⁸.

Il linguaggio è dunque l'esito di immaginazione e attenzione e del loro cooperare. Sta qui certamente l'affermazione più importante di Condillac sull'essenza del linguaggio. Ed è indicativo che questa affermazione non si trovi nella seconda parte del saggio, sebbene quest'ultima sia intitolata *Il linguaggio e il suo metodo*.

In questa seconda parte Condillac non parla più della funzione del linguaggio, ma tratta a suo modo un tema divenuto consueto nell'Illuminismo: l'origine e il progresso del linguaggio. La trattazione segue dunque il consolidato schema dello sviluppo linguistico. All'inizio delle sue considerazioni Condillac è ancora cauto e, sottolineando che quel che riferisce non sono che ipotesi, dice continuamente: «forse è giustificata la supposizione», «si può supporre», «si può ipotizzare». Ma ben presto la congettura diviene certezza; le riserve espresse al condizionale diventano sempre meno frequenti e nel suo entusiasmo per la plausibilità delle sue ipotesi Condillac

35. Ivi, pp. 165-82.

36. Ivi, p. 165.

37. *Ibid.*

38. *Ibid.*

afferma: «quindi si è scoperto», «in seguito si è accertato», «infine si è appurato»; la forma espositiva diviene quella del resoconto di fatti. Solo alla fine lo assalgono i dubbi ed è qui che si distingue dagli altri illuministi che speculavano sull'origine del linguaggio: non avrà forse scritto un romanzo piuttosto che un trattato scientifico? In un certo senso sì – o almeno non lo si può escludere. Ma se deve essere un romanzo, che sia almeno un romanzo razionale e che risulti alla fine verisimile:

Forse si considererà tutta questa storia un romanzo, ma almeno non se ne può rifiutare la verosimiglianza. Faccio fatica a credere che il metodo che ho seguito mi abbia fatto cadere spesso nell'errore³⁹.

Ma aveva proceduto cercando di chiarire ogni stadio dello sviluppo linguistico sulla base di quello precedente. L'esito delle sue ricerche era plausibile e poteva perciò essere considerato reale⁴⁰.

Ma Condillac, essendo un uomo di Chiesa, deve accordare le sue idee con quelle della Bibbia; inizia perciò il suo romanzo come se si trattasse di un racconto tratto dall'Antico Testamento e parla di due bambini di genere diverso che si sono smarriti nel deserto. Perché mai questo non avrebbe potuto accadere? Non si può certo escludere; e ciò che non si può escludere, può essere assunto come base per speculazioni ulteriori. Così Condillac immagina che i due bambini abbiano vissuto come selvaggi, riuscendo a sopravvivere malgrado il mondo ostile che li circondava, e che, appena divenuti adulti, abbiano fondato una famiglia e dalla loro discendenza sia sorto un popolo che ha prodotto una propria cultura e inventato un linguaggio. Nel suo saggio la sua ipotesi doveva essere circoscritta ai due bambini e alla loro discendenza; Condillac immaginava che alcuni popoli fossero sorti in tal modo. Ma rileggendo oggi la sua opera ci appare chiaro che in realtà intendeva riferirsi alla storia dell'intera umanità.

Ricorrendo ad esempi tratti dalla Bibbia Condillac racconta come dall'originario linguaggio d'azione si siano man mano sviluppate nuove forme. E per delineare questo sviluppo segue la genesi delle parti del discorso.

a) Anzitutto compaiono i nomi per gli "oggetti sensibili" (*objects sensibles*), cioè parole come *arbre*, "albero", *fruit*, "frutto", *eau*, "acqua", *feu*, "fuoco". Come in Locke, anche in Condillac compaiono dapprima non le "idee semplici" (*simple ideas*), bensì le "essenze nominali" (*nominal essences*):

Essendo state conosciute per prime, poiché derivano immediatamente dai sensi [!], le nozioni complesse di sostanze dovevano essere le prime a d'aver nomi⁴¹.

39. Ivi, p. 306.

40. *Ibid.*

41. Ivi, p. 360.

b) Quindi compaiono i segni per le “idee semplici”. Una volta dato il concetto di “albero”, sono sorte parole come *tronc*, “tronco”, *branche*, “ramo”, *feuille*, “foglia”, *verdure*, “verde” – in modo non coerente compare qui accanto alle parti dell’albero un nome di qualità.

c) Più tardi sono via via subentrate le designazioni per le qualità sensibili (*qualités sensibles*) e le circostanze (*circonstances*), cioè aggettivi e avverbi.

d) E dopo si sono aggiunte le espressioni che designano le azioni e le passioni (*actions et passions*), cioè i verbi.

e) Dagli aggettivi e dai verbi sono stati infine derivati quei “sostantivi astratti” (*substantifs abstraits*) che oggi chiamiamo nomi di qualità e di azione; così ad esempio *grandeur* da *grand*, *vigilance* da *vigilant* (la possibilità delle derivazioni verbali viene solo menzionata, ma non è introdotto alcun esempio).

f) Proprio alla fine compaiono i pronomi, «poiché furono gli ultimi di cui si sentì la necessità»⁴².

In questo contesto Condillac parla anche della genesi dei termini generali:

Non era possibile inventare nomi per ogni oggetto particolare: si dovette quindi disporre molto presto di termini generali⁴³.

Il sorgere di queste designazioni corre parallelamente allo sviluppo delle “operazioni dello spirito”:

Per capire in quale ordine i termini astratti sono stati inventati, basta osservare l’ordine delle nozioni generali. L’origine e i progressi sono gli stessi da una parte e dall’altra. Voglio dire che, se si sa che le nozioni più generali provengono dalle idee che deriviamo immediatamente dai sensi, è ugualmente sicuro che i termini più astratti derivano dai primi nomi che sono stati dati agli oggetti sensibili⁴⁴.

Come le “operazioni dello spirito” procedono da quel che è sensibile a quel che non è sensibile, così anche le parole vanno da quel che è concreto verso l’astratto. Condillac vuole mostrare ciò sulla scorta di alcune metafore. Così si parla di “movimento”, “quiete” o “tendenza” a proposito dell’anima, e dello “spirito” (*esprit*) si dice che “si agita”, “si rattrista”, “si chiarisce”, “si sviluppa”, “si rafforza”, “si indebolisce”. Ciò è dovuto ad un passaggio dalle azioni concrete a quelle astratte, anche nel caso ad esempio del “pensiero”: il verbo “pensare” e il sostantivo “pensiero” risultano dalla tra-

42. Ivi, p. 273.

43. Ivi, p. 268.

44. *Ibid.*

sposizione di “pesare” a “pensare”⁴⁵. Condillac appare qui molto vicino a Vico che, sebbene con altri motivi, ipotizza uno sviluppo analogo.

Anche sotto un profilo puramente linguistico in Condillac si incontrano molte idee interessanti, a cominciare da quella secondo cui i verbi ausiliari dei tempi composti corrispondono alle desinenze dei verbi semplici: in *j'ai fait*, “ho fatto”, *faire*, “fare” deve essere considerato il verbo vero e proprio, mentre *avoir*, “avere”, corrisponde qui solo ai suoni che originariamente erano stati connessi con i verbi per indicare le categorie di tempo, modo e numero⁴⁶. Le cose non stanno diversamente per quel che riguarda *être*, “essere”. Nelle forme passive come *je suis aimé*, “sono amato”, *j'étais aimé*, “sono stato amato”, si avrebbe una sorta di inversione di quel che accadeva nelle lingue originarie. Se si seguisse lo schema consueto della coniugazione, bisognerebbe attendersi forme come *aimésuis*, *aimétais*⁴⁷. Per Condillac tutte le desinenze sarebbero sorte da parole originariamente autonome. In termini moderni questo vuol dire che le lingue agglutinanti e le lingue flessive sarebbero scaturite dalle lingue isolanti. Questa idea giocherà un ruolo molto importante agli inizi della grammatica storico-comparata, sebbene fino ad oggi non si sappia se Condillac abbia avuto un qualche influsso sui primi esponenti di questo indirizzo di ricerca.

Tornando ora all'*Essai*, è difficile capire fino a che punto la seconda parte, dedicata al “progresso” del linguaggio, costituisca per così dire una conferma della prima, in cui vengono esaminate le operazioni dello spirito. Nel complesso si ha però l'impressione che la seconda parte dipenda dalla prima, cioè che lo sviluppo delle categorie linguistiche sia stato esposto sulla base dello sviluppo delle facoltà conoscitive. Ciò emerge con chiarezza dai passi citati in precedenza sulla genesi dei “termini generali”, i *termes généraux*: per Condillac lo sviluppo del linguaggio segue semplicemente lo sviluppo dello spirito; in tal senso le sue considerazioni sul nesso tra lo sviluppo conoscitivo e quello linguistico non promettono chiarimenti sorprendenti.

Molto più interessanti sono le sue osservazioni sullo sviluppo del linguaggio e in particolare sull'inversione, ovvero sull'ordine delle parole. Già nella filosofia del linguaggio del Medioevo si era sviluppata una discussione sulla “naturalità” dell'ordine delle parole. Anzitutto si dovrebbe nominare ciò di cui si parla e solo in seguito il modo in cui si dà: *prius est esse quam sic esse*, «l'essere viene prima dell'essere così»⁴⁸. A partire dal Cin-

45. Cfr. *ivi*, p. 270.

46. Cfr. *ivi*, p. 263.

47. Cfr. *ivi*, pp. 263-4.

48. Cfr. A. Scaglione, *The Eighteenth-Century Debate Concerning Linearity or Simultaneity in the Deep Structure of Language: From Buffier to Gottsched*, in K. Koerner (a cura di), *Progress in Linguistic Historiography. Papers from the International Conference on the History of the Language Sciences (Ottawa, 28-31 August 1978)*, Benjamins, Amsterdam 1980, p. 151.

quecento soprattutto i filologi francesi avanzarono la pretesa che nella loro lingua fosse realizzato l'ideale dell'ordine "naturale" e perciò "logico" delle parole in forma molto più perfetta che in tutte le altre lingue. Il famoso encomio sul cosiddetto "ordine diretto" (*ordre direct*) del francese, che Antoine Rivarol (1753-1801) tenne nel suo saggio *De l'universalité de la langue française*, premiato dall'Accademia di Berlino, non è che il culmine di una lunga tradizione:

Quel che distingue la nostra lingua dalle lingue antiche e moderne è l'ordine e la costruzione della frase. Quest'ordine deve sempre essere diretto e necessariamente chiaro. Il francese nomina prima il *soggetto* del discorso quindi il *verbo* che è l'azione, e infine l'*oggetto* di questa azione: ecco la logica naturale per tutti gli uomini [...]. *Quel che non è chiaro non è francese*; quel che non è chiaro è ancora inglese, italiano, greco o latino⁴⁹.

Questa *communis opinio*, che Rivarol ha formulato in modo particolarmente penetrante, non viene condivisa da Condillac, almeno non per quel che riguarda l'equazione naturale = logico. Come abbiamo visto, tutte le arti dell'espressione hanno secondo lui un nesso genetico con il linguaggio. Perciò a proposito delle inversioni osserva:

Ci lusinghiamo del fatto che il francese ha il vantaggio, rispetto alle lingue antiche, di disporre le parole nel discorso nello stesso modo in cui le idee si dispongono spontaneamente nello spirito. Infatti noi crediamo che l'ordine più naturale richieda che si dia a conoscere il soggetto di cui si parla prima di indicare ciò che se ne dice, ovvero che il verbo sia preceduto dal nominativo e seguito dal complemento oggetto. Tuttavia abbiamo visto che, all'origine delle lingue, la costruzione più naturale richiedeva un ordine del tutto diverso⁵⁰.

Contro questa concezione comunemente diffusa dell'ordine naturale e dunque logico delle parole Condillac adduce i seguenti argomenti:

a) La successione soggetto (S) – verbo (V) – oggetto (O) non è quella originaria; al contrario la successione deve essere stata inizialmente OVS: oggetto-verbo-soggetto. Al centro dell'attenzione del parlante e dell'ascoltatore c'è stato all'inizio l'oggetto. Quando poi si sono aggiunti i verbi, si è messo alla fine ciò che avrebbe dovuto essere detto dell'oggetto: ad esempio *fruit vouloir*, "frutta volere". Tra l'oggetto e il verbo non si sarebbe potuto inserire il soggetto solo perché ne sarebbe stato oscurato il nesso, e per-

49. A. Rivarol, *De l'universalité de la langue française* [1784], in Id., *Œuvres de Rivarol. Etudes sur sa vie et son esprit par Sainte-Beuve, Arsène Houssaye, Armand Malitoume*, Didier, Paris 1852, p. III.

50. Condillac, *Saggio sull'origine*, cit., pp. 279-80 (trad. modificata, N.d.C.).

ciò lo si è messo alla fine: *fruit vouloir Pierre*, invece di *Pierre veut du fruit*. E la prima costruzione non sarebbe meno naturale della seconda. In tal modo le determinazioni del verbo sarebbero sorte da parole a sé stanti: ad esempio *fruit manger à l'avenir moi = je mangerai du fruit*. Al posto di *à l'avenir*, “in futuro”, si sarebbe dunque inserita la desinenza del verbo⁵¹.

b) Non c'è un ordine “naturale”, perché la posizione delle parole dipende piuttosto dal “genio della lingua”: quel che qui viene chiamato “naturale”, muta necessariamente a seconda del genio della lingua e questa naturalezza ha in alcune lingue uno spazio di gioco molto più ampio che in altre:

Ciò che qui si chiama naturale varia necessariamente secondo il genio delle lingue, e in alcune è più esteso che in altre⁵².

In latino, a differenza del francese, costruzioni come *Alexander vicit Darium* e *Darium vicit Alexander* sarebbero in egual modo naturali. Se il francese conosce solo la prima costruzione – così Condillac – questo dipende dalla mancanza di desinenze della declinazione che rende impossibile la chiarezza nel secondo ordine. Non c'è insomma altra scelta⁵³.

c) La pretesa dei francesi di disporre dell'ordine “logico” si basava anche razionalmente su un pregiudizio. Nella frase *Alexander vicit Darium* (Alessandro ha vinto Dario) si ha a che fare con tre idee che potrebbero apparire allo spirito o contemporaneamente oppure in successione:

Nel primo caso non c'è ordine fra esse, nel secondo l'ordine può variare, poiché è anche del tutto naturale che le idee di *Alessandro* e di *vincere* si risvegliano in occasione di quella di *Dario*, come è naturale che quella di *Dario* si risvegli in occasione delle altre due⁵⁴.

Entrambe le costruzioni sarebbero dunque naturali allo stesso modo. Contesta ciò solo chi segue in modo acritico le abitudini della propria lingua madre:

Ci si inganna a questo proposito solo perché si considera più naturale un ordine che è soltanto un'abitudine contratta a causa del carattere della nostra lingua⁵⁵.

Un legame particolarmente stretto sussisterebbe tra il verbo e il suo soggetto, da un canto, e tra il verbo e il suo oggetto dall'altro. Se nell'ordine

51. Ivi, pp. 261-2.

52. Ivi, p. 280.

53. Cfr. ivi, pp. 280-1.

54. Ivi, p. 280.

55. Ivi, p. 281.

delle parole tale legame non viene considerato, come ad esempio in latino *Vicit Darium Alexander*, allora si tratterebbe davvero di una “inversione”⁵⁶.

Ma torniamo ora alle idee di Condillac sullo sviluppo del linguaggio. All’inizio di questo sviluppo vi è il *langage d’action*, il “linguaggio d’azione”, da cui sarebbero andate sviluppandosi le forme più elevate, fino al linguaggio articolato. Allorché alcune forme non sarebbero state più utilizzate come linguaggio, si sarebbero rese autonome affinandosi in un’arte. Così dal linguaggio d’azione sarebbe derivata la pantomima, la *danse des gestes*, e il ballo, la *danse des pas*. Il linguaggio articolato avrebbe imitato attraverso la voce i movimenti del linguaggio d’azione:

La parola, succedendo al linguaggio d’azione, ne conservò il carattere. Questo nuovo modo di comunicare i nostri pensieri poteva essere immaginato solo sul modello del primo. Perciò, per sostituire i movimenti violenti del corpo, la voce si elevò e si abbassò con intervalli molto sensibili⁵⁷.

È per questo che nel linguaggio ci sono gli accenti e l’intonazione. Il linguaggio articolato sarebbe stato in origine una sorta di linguaggio cantato. Nel passaggio allo stadio non cantato si sarebbero separati dal linguaggio il canto e la musica. Nello stadio moderno il linguaggio è meno musicale, ma resta tuttavia poetico:

Se all’origine delle lingue la prosodia si avvicinava al canto, per imitare le immagini sensibili del linguaggio d’azione, lo stile adottò ogni specie di figure e di metafore [...]. Lo stile, in origine, è stato poetico, perché ha cominciato col dipingere le idee con le immagini più sensibili⁵⁸.

Subito dopo Condillac parla con chiarezza della poesia che, essendo superata, si è resa autonoma:

Ma mentre le lingue diventavano più ricche, il linguaggio d’azione poco per volta veniva meno, la voce era meno soggetta alle variazioni, il gusto per le figure e le metafore [...] diminuiva sensibilmente e lo stile si avvicinava alla nostra prosa. Tuttavia gli scrittori adottarono l’antico linguaggio, considerato più vivo e più adatto a scolpire nella memoria, unico strumento, allora, per tramandare le proprie opere ai posteri. Si diedero a questo linguaggio forme differenti, si immaginarono regole per aumentarne l’armonia e se ne fece un’arte particolare⁵⁹.

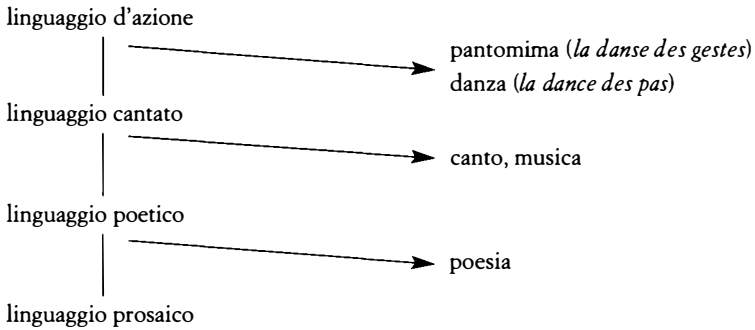
56. Cfr. *ivi*, p. 282.

57. *Ivi*, p. 215.

58. *Ivi*, pp. 251-2.

59. *Ivi*, pp. 252-3.

Gli stadi più antichi del linguaggio non vanno dunque perduti ma, cadendo in disuso come linguaggio, si sviluppano ulteriormente in forme autonome d'arte:



È ovvio che non è possibile accettare questo schema scorgendovi una storia dello sviluppo linguistico. Si può tuttavia tentare di interpretarlo in un senso non cronologico, bensì sistematico. In tal caso lo schema non vuol dire se non che il linguaggio è strettamente connesso all'arte e che perciò occorre delimitarlo anzitutto rispetto all'arte. Alcuni motivi ricordano perciò Vico. Condillac potrebbe averlo letto a Parma, anche se non lo menziona. Il che non è molto significativo dato che, a parte Locke e Newton, non cita di solito quasi nessuno. Sui possibili influssi di Vico si tornerà a parlare nel capitolo su Rousseau.

In conclusione varrà la pena sintetizzare le idee in cui si deve individuare il contributo positivo di Condillac alla filosofia del linguaggio.

- La definizione del linguaggio come operazione primaria che marca il passaggio dai processi puramente fisici a quelli più elevati dell'“anima umana”. Il linguaggio si rivela così il più importante tratto distintivo tra l'uomo e l'animale. È degna di nota anche l'idea della ripercussione che il linguaggio ha sulle operazioni inferiori dell'anima, che sono in linea di principio presenti anche negli animali privi di linguaggio e che nell'uomo invece sono state trasformate e “innalzate” dal linguaggio.

- Il rifiuto dell'equiparazione naturale = logico, una forma di antilogicismo che viene sviluppata in connessione con il problema dell'inversione.

- L'idea che il linguaggio sia una fra le tante altre forme di espressione umana, e cioè non semplicemente un sistema di segni nell'ambito di diversi sistemi di segni, bensì la base delle diverse forme di espressione che sono state considerate nello schema.

Tanto più sorprendente appare, alla luce di questo contributo positivo, l'esito ulteriore di alcune idee presenti nella sua opera. «Ogni lingua è un

metodo analitico», si legge nel passo che abbiamo citato prima, tratto dalla *Lingua dei calcoli*. Ma questa affermazione può valere per la lingua deo-poeticizzata e intellettualizzata, non per la lingua intesa come una delle forme di espressione umana. Ne viene anche una certa contraddizione rispetto a ciò che Condillac ha da dire sul “genio delle lingue”. Il clima e le istituzioni politiche determinerebbero il carattere di un popolo, e quest’ultimo determinerebbe a sua volta il genio della lingua. Tuttavia, il genio della lingua non si manifesterebbe sin dall’inizio in una forma accessibile a tutti. Sono piuttosto i grandi scrittori – e questa idea suona sorprendentemente moderna – che portano alla luce e dispiegano il genio della lingua:

Quando un genio ha scoperto il carattere di una lingua, lo esprime vivacemente e lo sostiene in tutti i suoi scritti. Con questo aiuto, le altre persone di talento, che prima non sarebbero state capaci di penetrare da sole il carattere della lingua, lo scorgono in modo da afferrarlo e lo esprimono seguendo l’esempio del genio ognuno nel proprio campo⁶⁰.

18.3

Denis Diderot (1713-1784)

Denis Diderot nacque a Langres nel 1713. Era figlio di un fabbro che, raggiunto un certo grado di agiatezza, avvertì ben presto l’angustia della sua città natale, situata sull’altipiano della Marna: dalle mura lo sguardo poteva estendersi a nord, fin nella Champagne, e a sud fin nella regione di Digione. Più tardi la descrisse tuttavia con affetto nelle lettere all’amata e nel *Voyage à Bourbonne et à Langres*, pubblicato molto dopo la sua morte. Il padre lo aveva destinato alla carriera ecclesiastica e perciò ricevette l’istruzione scolastica al collegio dei gesuiti della sua città natale. Ma presto si trasferì a Parigi, dedicandosi a studi diversi, senza mirare però ad un preciso obiettivo professionale. Fin dagli anni giovanili si era allontanato dalla religione e sembra che deridesse il “Dio” di Voltaire, prendendosi dunque gioco delle idee religiose di un uomo che veniva considerato la quintessenza dello “spirito libero”. Dopo che il padre, che venerò per tutta la vita, gli ebbe sottratto ogni sostentamento finanziario, fu costretto a provvedere da solo a sé e alla propria famiglia. Lavorò perciò come traduttore di letteratura inglese. E in seguito si impegnò in diversi ambiti: come Voltaire, fu scrittore scientifico e divulgò fra i contemporanei i progressi conseguiti dalla scienza della natura e dalla tecnica. Fu autore di pezzi teatrali di successo e critico tea-

60. Ivi, pp. 299-300.

trale; come Lessing in Germania, a cui peraltro si richiamò, fu responsabile del giudizio negativo che incombeva allora sulla tragedia classica francese. I suoi primi romanzi e racconti erano famigerati non solo per la loro frivolezza. Dato che non era particolarmente interessato alla fama personale, e voleva evitare ogni difficoltà con la censura, lasciò molte opere nel cassetto. Una delle sue opere più significative uscì postuma: *Il nipote di Rameau* fu pubblicato nel 1821, tradotto in francese dalla traduzione tedesca di Goethe; solo nel 1891 uscì la versione originale che nel frattempo era stata ritrovata.

Per venticinque anni Diderot, insieme con d'Alembert, dedicò una gran parte delle sue forze alla redazione dell'*Enciclopedia* che, all'uscita dell'ultimo volume, sembrava già superata. La grande importanza che attribuiva alla scienza della natura e alla tecnica risulta non solo dalla concezione complessiva di quest'opera monumentale, ma anche dal suo progetto di riorganizzazione dell'istruzione scolastica in Russia che redasse su incarico della sua protettrice, la zarina Caterina II. Ma nella sua patria, in Francia, Diderot restava all'ombra di Voltaire e di Rousseau: «in vita non passò inosservato, ma in generale non raggiunse la notorietà»⁶¹. Si è già parlato della sua amicizia con Condillac e Rousseau. La rottura drammatica con quest'ultimo, rispetto alla quale Diderot sembra non fosse responsabile, alla fin fine colpì il suo lavoro molto meno di quello dell'amico offeso.

La sua *Lettre sur les sourds et les muets* uscì nel 1751, un periodo in cui i tre amici, Diderot, Condillac e Rousseau, avevano ancora un vivace scambio intellettuale. Ma da un geniale filosofo come Diderot non ci si può attendere una trattazione approfondita e coerente dei problemi di teoria linguistica. Nella sua *Lettre* prende posizione su quelle lettere che Charles Batteux (1713-1780) aveva pubblicato nel 1748 con il titolo *Lettres sur la phrase française comparée avec la phrase latine à M. l'Abbé d'Olivet*⁶². Dato che nella premessa Diderot si rivolge espressamente all'«autore di *Les Beaux-arts réduits à un même principe*» – con quest'opera infatti Batteux si era fatto già un nome come teorico dell'arte – in seguito si pensò spesso che la *Lettera sui sordomuti* si riferisse a quest'opera. E invece si riferisce alle *Lettres* di Batteux e tratta, come queste, un argomento di teoria linguistica, e cioè il problema dell'ordine delle parole.

La *Lettera* di Diderot inizia con il problema dell'inversione, ma quasi subito il discorso viene deviato e si parla dell'origine del linguaggio: «per trattare bene l'argomento delle inversioni, credo che sia opportuno esaminare come le lingue si sono formate»⁶³. Come Condillac, anche Diderot as-

61. R.-R. Wuthenow, *Diderot zur Einführung*, Junius, Hamburg 1994, p. 27.

62. C. Batteux, *Lettere sulla frase francese paragonata con la frase latina* [1748], trad. it. di F. Bollino, Mucchi, Modena 1984.

63. Diderot, *Lettera sui sordi*, cit., p. 5.

sicura che non esiste alcun ordine di parole assolutamente “naturale”. La “naturalità” tuttavia non dipende dal genio delle lingue, ma dallo stadio di sviluppo del linguaggio. Distingue infatti tre stadi: lo “stadio di nascita”, lo “stadio di formazione” e lo “stadio di perfezione”⁶⁴. L’ordine delle parole in francese è naturale – secondo Diderot – solo se si guarda al terzo stadio. Perciò si distingue non solo dalle lingue antiche, ma anche dalle lingue moderne. Batteux, a cui qui si riferisce, aveva distinto tra un “ordine morale-pratico” e un “ordine speculativo-metafisico”, cioè un ordine filosofico. Nell’ordine pratico viene in primo piano quel che il parlante ritiene importante, dunque ad esempio, in francese, *rond est le soleil*, «rotondo è il sole». Nell’ordine filosofico invece il soggetto deve necessariamente precedere il predicato, ad esempio, in francese: *le soleil est rond*, «il sole è rotondo». Anche questo ordine delle parole può essere considerato pratico quando il parlante vuole mettere in risalto il soggetto. “Naturale” è per Batteux sempre solo l’ordine delle parole che definisce “pratico” e, dato che in latino sussistono al riguardo molte possibilità di variazioni, per lui l’ordine delle parole in latino è superiore a quello del francese. Non si possono non avvertire qui gli echi della successiva discussione intorno all’articolazione tema-rema.

Diderot non voleva però accettare il risultato a cui Batteux era giunto, perché nella sua concezione del linguaggio aspirava a sottolineare piuttosto i pregi del francese. Come Condillac, che qui aveva ripreso Locke, anche Diderot delinea anzitutto le sue idee sulla successione in cui le diverse parti del discorso devono essere apparse nello sviluppo del linguaggio: anzitutto i *nomi propri*, quindi gli *aggettivi* intesi come designazioni di caratteristiche sensibili, infine gli *appellativi* e i *nomi astratti*. Gli appellativi (e qui Diderot argomenta sulla base di nomi astratti) sarebbero semanticamente quasi vuoti. In genere si afferma che l’aggettivo è una sorta di “accessorio” che si aggiunge al sostantivo, ma in realtà le cose stanno esattamente al contrario: il sostantivo è nulla e l’aggettivo è tutto:

Se uno vi chiedesse che cos’è un corpo, rispondereste che è *una sostanza estesa, impenetrabile, figurata, colorata e mobile*. Ma eliminate da questa definizione tutti gli aggettivi: che resterà per quest’essere immaginario che chiamate *sostanza*? Se, nella stessa definizione, volessimo disporre i termini secondo l’ordine naturale, diremmo: *colorata, figurata, estesa, impenetrabile, mobile sostanza*. È in quest’ordine che le differenti qualità delle parti della materia impressionerebbero, mi sembra, i sensi di un uomo che vedesse un corpo per la prima volta⁶⁵.

64. Cfr. *ivi*, p. 30.

65. *Ivi*, p. 6.

Ma questo “ordine naturale delle idee” (*ordre naturel des idées*) – così prosegue Diderot – dovrebbe essere distinto dall’“ordine stabilito per convenzione” (*ordre d’institution*). Quest’ultimo va considerato in certo modo la sequenza scientifica a cui lo spirito si attiene una volta che il linguaggio sia stato già completamente formato. In tal senso è innaturale la sequenza aggettivo-sostantivo, mentre è scientifica la sequenza sostantivo-aggettivo. Misurata al linguaggio originario dei gesti, la sequenza scientifica delle parole mostra di operare inversioni perché capovolge la naturale sequenza della percezione. Con l’aiuto della costruzione metodica, menzionata all’inizio, di un *muet de convention*, Diderot spiega come ci si dovrebbe immaginare il linguaggio originario. Concede tuttavia, e qui appare probabilmente influenzato da Condillac, che si possano avere idee diverse allo stesso tempo:

Infatti, sebbene tutti questi giudizi *che bel frutto!, ho fame, io mangerei volentieri quello* siano resi con due o tre espressioni, essi non presuppongono che una sola rappresentazione dell’anima; il giudizio centrale *ho fame*, si rende in latino con la sola parola *esurio*. Il frutto e la qualità si percepiscono contemporaneamente; e quando un Latino dice: *esurio*, crede di esprimere una sola idea. Le parole *io mangerei volentieri quello* non sono che modi di una sola sensazione. [...] La sensazione non ha nell’anima questo sviluppo successivo del discorso⁶⁶.

Anche quando operiamo un confronto fra due idee – così suggerisce Diderot – dobbiamo aver presenti già entrambe, sebbene nel discorso dovranno essere nominate una dopo l’altra. Da queste considerazioni Diderot trae una conseguenza che all’inizio può apparire sorprendente: le nostre lingue moderne non corrispondono né al linguaggio originario né alla percezione nella sua complessità. Lo spirito deve analizzare gli aspetti singoli di un’idea e renderli in una determinata sequenza. Questa “sintassi dello spirito”, valida per i membri di tutti popoli, si rispecchierebbe nel modo più compiuto nella costruzione della frase francese. Il francese mostra molte inversioni, se lo si misura ai primi stadi del linguaggio, e ne mostra invece ben poche se, come criterio di misura, si assume la “sintassi dello spirito”:

Noi diciamo le cose in francese come la mente è obbligata a considerarle quale che sia la lingua in cui si scrive. Cicerone ha, per così dire, seguito la sintassi francese prima di obbedire alla sintassi latina⁶⁷.

Per Diderot non può esservi dubbio che il francese sia la lingua più adatta ad assumere il compito principale del linguaggio che consiste nella comunicazione dei pensieri:

66. Ivi, p. 24.

67. Ivi, p. 28.

essendo la comunicazione del pensiero l'oggetto principale del linguaggio, la nostra lingua è fra tutte la più castigata, la più precisa e la più apprezzabile, la lingua, in una parola, che ha conservato di meno quelle imperfezioni che chiamerei volentieri resti della *balbuzie* delle prime età. Ora, per continuare il parallelo senza parzialità, direi che ci abbiamo guadagnato, a non avere inversioni, in limpidezza, in chiarezza, in precisione, tutte qualità essenziali al discorso; e che ci abbiamo rimesso in calore, in eloquenza e in energia⁶⁸.

Sulla base della sua "marcia didattica" (*marche didactique*) il francese sarebbe dunque la lingua più adatta alla scienza, mentre le altre lingue sarebbero più adatte per la poesia. Il francese potrebbe portare lo spirito a parlare nel modo migliore e il *bon sens*, per esprimersi, ricorrerebbe certamente al francese.

Dato che Diderot vorrebbe continuamente sottoporre a prova la sua "imparzialità", aggiunge: «così, a conti fatti, la nostra lingua *pedestre* ha sulle altre il vantaggio dell'utile sul dilettevole»⁶⁹.

Sono queste, dunque, le idee più importanti di teoria e filosofia del linguaggio che si incontrano nella *Lettera sui sordomuti* di Diderot. Ci sarebbero inoltre alcune digressioni interessanti sulla categoria di tempo, sullo stile e sull'impossibilità di tradurre la poesia, che meriterebbero di essere trattate altrove.

La tesi principale di Diderot sulla questione delle cosiddette inversioni è ingenua ed è facilmente confutabile sia sotto il profilo empirico che sotto quello teorico. Per quel che concerne l'empiria è sufficiente tradurre in italiano il passo precedente sui vantaggi assicurati dall'uso delle diverse lingue.

Il francese è fatto per istruire, chiarire e convincere; il greco, il latino, l'italiano, l'inglese per persuadere, commuovere e ingannare; parlate greco, latino, italiano al popolo, ma parlate francese al saggio.

Emerge così che l'italiano, che si suppone sia disordinato ed emotivo, esibisce esattamente la stessa posizione delle parole che si dà nel francese. Condillac aveva ammonito contro speculazioni del genere quando aveva affermato che l'ordine del discorso è connesso con il cosiddetto genio della lingua e che non è possibile risalire dalle strutture sintattiche, tipologicamente diverse, alle strutture del pensiero. La filosofia "peripatetica" (cioè scolastica), a cui Diderot imputa l'affermarsi dell'ordine didattico in francese⁷⁰,

68. Ivi, p. 29.

69. Ivi, p. 30.

70. Cfr. ivi, p. 7.

si è sviluppata proprio in una lingua a cui lui invece non riconosce quest'ordine. Inoltre anche in francese ci sono aggettivi che precedono – un fatto che Diderot ammette cercando tuttavia di relativizzarne l'importanza⁷¹.

Per respingere le tesi di Diderot sotto il profilo teorico sarà invece sufficiente rinviare al capitolo su Aristotele dove abbiamo già detto tutto quel che in proposito era necessario⁷². Infatti “verità” o “falsità”, “ammaestramento”, “convinzione” o “illusione” come tali non hanno nulla a che vedere con le lingue, ma solo con il modo in cui se ne fa uso. Il greco “mente” esattamente come “mente” il francese e si può mentire in francese altrettanto bene che in italiano. Con il saggio ci si può intrattenere anche parlando il basso bretone – per usare l'esempio di un altro francese – purché conosca questa lingua.

Dobbiamo allora per questo sminuire il contributo di Diderot alla teoria del linguaggio additandolo come un esempio di quelle ideologie linguistiche scioviniste che in effetti non mancano tra il Settecento e l'Ottocento? Questo sarebbe ingiusto. Come nel caso di molti altri autori che sono pervenuti a risultati nel complesso del tutto inaccettabili, anche nel caso di Diderot dovremmo sforzarci di far scaturire dalle sue idee il nucleo positivo. Diderot ha visto in modo più chiaro di molti altri filosofi del linguaggio che occorre distinguere tra la “percezione” e la “analisi” della realtà e ha visto altresì che nel linguaggio non si rispecchia la percezione della realtà, bensì attraverso il linguaggio viene compiuta una analisi dei dati extralinguistici. Questo vale per tutte le lingue, perché tutte le lingue, non solo il francese, si distinguono decisamente dal linguaggio dei gesti. I gesti esprimono intere situazioni e possiedono, per esprimerci nella terminologia di Bühler, la funzione dell’“espressione” e dell’“appello”, non però quella della “rappresentazione”⁷³. Il fatto che i gesti possano essere tradotti in linguaggio non deve ingannare e far credere che un gesto abbia un contenuto linguistico. Un cerchio imitato con un gesto non ha il significato “cerchio”, ma è un cerchio o la rappresentazione di un cerchio. L'ipotesi che ci possa essere un passaggio dai gesti al linguaggio si basa su un errore. Viceversa ciò che è linguistico può essere espresso anche attraverso i gesti; ma si tratta di una funzione sostitutiva che presuppone la presenza del linguaggio. Diderot non ha visto che quello che lui chiama “linguaggio scientifico” non è altro *mutatis mutandis* che il linguaggio come

71. Cfr. *ivi*, p. 18.

72. Cfr. PAR. 6.2.4.

73. Cfr. K. Bühler, *Teoria del linguaggio. La funzione rappresentativa del linguaggio*, trad. it. di S. Cattaruzza Derossi, Armando, Roma 1983, pp. 76-85; cfr. anche E. Coseriu, *Linguistica del testo. Introduzione a una ermeneutica del senso*, trad. it. di D. Di Cesare, Carocci, Roma 1998, pp. 81-4.

tale. Quando afferma che Cicerone avrebbe seguito dapprima la sintassi francese, non fa alla fin fine che affermare che è impossibile una analisi della realtà senza linguaggio. Che sia possibile però anche senza il francese non lo possono mettere in discussione seriamente neppure i francesi pieni di orgoglio nazionale.

18.4

Jean-Jacques Rousseau (1712-1778)

Jean-Jacques Rousseau nacque a Ginevra, capitale del protestantesimo, luogo di rifugio di molti perseguitati politici da tutta l'Europa. Il padre era un orologiaio relativamente colto la cui famiglia era giunta in Svizzera da Parigi. Lo stesso Rousseau trascorse la maggior parte della sua vita in Francia, ma restò sempre orgoglioso di essere cittadino della "più piccola Repubblica d'Europa" – Ginevra aveva allora un legame molto lasco con la Confederazione elvetica – e alcune sue opere, sul frontespizio, sotto il suo nome portano l'aggiunta «citoyen de Genève» (cittadino di Ginevra). Nel 1763 ruppe con la sua città, come aveva già fatto prima con alcuni amici e protettori. Malgrado la sincerità e la franchezza più volte dichiarate, l'immagine che di sé ci ha lasciato nei suoi scritti autobiografici è l'esito di una sorta di autoesaltazione. La storia della sua vita, così inquieta e densa di avvenimenti, sembra un romanzo scritto dallo stesso protagonista. Certo è che la figura e l'opera di quest'uomo, gravemente depresso e pieno di contraddizioni, che si fece un nome come critico della civiltà e pedagogo, affidando tuttavia i propri figli a un orfanotrofio, continua tutt'oggi ad affascinare filosofi e studiosi dalle tendenze più diverse. Di qui la gran mole di pubblicazioni⁷⁴.

Qui non potremo considerare opere pure famose, dalla *Nuova Eloisa* all'*Emilio* al *Contratto sociale*. Ma, nell'ambito delle due opere che esamineremo, occorrerà dare rilievo ad una particolarità: Rousseau si occupò di musica per una lunga parte della sua vita, sotto il profilo sia pratico che teorico. Una delle sue operette fu persino eseguita alla presenza di Luigi XV. Ma più importante è che, oltre a redigere gli articoli sulla teoria musicale per l'*Enciclopedia*, Rousseau delineò una nuova e diversa notazione musicale e, con la sua *Lettera sulla musica francese* del 1753, provocò irritazione nel mondo parigino della musica.

È soprattutto in due opere che Rousseau si è occupato del problema del linguaggio: nel *Discorso sull'origine e i fondamenti della ineguaglianza*

74. Alla fine di questo capitolo verranno date alcune brevi indicazioni.

tra gli uomini del 1755, che è una risposta ad un concorso bandito dall'Accademia di Digione, e nel suo *Saggio sull'origine delle lingue* che, pur essendo uscito postumo nel 1781, deve essere stato probabilmente scritto subito dopo il *Discorso sulla ineguaglianza*⁷⁵.

In quest'ultima opera Rousseau fa riferimento a Condillac e ad un problema che questi aveva lasciato aperto. Condillac aveva infatti presupposto l'esistenza di una società prima dell'invenzione del linguaggio. Ma è possibile una società umana prima dell'esistenza del linguaggio? Rousseau non si accontenta di delinearne questo problema, per lui così grave, senza proporre una soluzione:

lascio, a chi vorrà affrontarla, la discussione su questo difficile problema: se sia stata più necessaria una società già costituita perché si formassero le lingue, o le lingue già inventate per la formazione della società⁷⁶.

Questa domanda, a prima vista marginale, dà tuttavia modo a Rousseau di far emergere il punto debole della "teoria dell'istituzione" secondo la quale i segni linguistici non sono naturalmente motivati e si basano piuttosto sulla convenzione umana. Ma come si è potuto stipulare un tale accordo di segni arbitrari senza linguaggio? Nella controversia tra *phýsei* e *théseis*, tra natura e convenzione, Rousseau si vede costretto a rifiutare la tesi convenzionalistica. Nel *Saggio sull'origine delle lingue* va ancora oltre e delinea in modo dettagliato l'origine naturale del linguaggio sostenendo che non sono stati i bisogni elementari, ma i sentimenti ad aver stimolato nell'uomo le prime espressioni vocali.

Non è stata la fame, e neppure la sete, ma l'amore, l'odio, la pietà, la collera, che hanno strappato loro le prime voci. I frutti non si sottraggono alle nostre mani, possiamo nutrircene senza parlare; possiamo inseguire in silenzio la preda di cui vogliamo cibarci: ma per suscitare emozioni in un giovane cuore, per respingere un aggressore ingiusto, la natura detta accenti, grida, lamenti. In questo modo furono inventate le più antiche parole, ed è per questo motivo che i primi linguaggi furono sonori e dettati dalla passione prima di essere semplici e metodici⁷⁷.

Rousseau critica al contempo due tesi molto diffuse ai suoi tempi: da un canto la tesi secondo la quale il linguaggio sarebbe stato "inventato" e si sarebbe "sviluppato" in una certa sequenza; dall'altro canto l'ipotesi secon-

75. J.-J. Rousseau, *Saggio sull'origine delle lingue*, a cura di G. Gentile, Guida, Napoli 1984.

76. Id., *Sull'origine dell'ineguaglianza*, cit., p. 119.

77. Id., *Saggio sull'origine*, cit., p. 52.

do la quale sarebbero stati invece i bisogni elementari a produrre il linguaggio. Così si esprime con forza contro il logicismo.

Ci hanno presentato il linguaggio dei primi uomini come delle lingue da geometri e ci accorgiamo che furono lingue poetiche. Così dovette essere. Non si cominciò col ragionare, ma col sentire⁷⁸.

E perciò la prima lingua è stata necessariamente per immagini.

Poiché i motivi originari che spinsero l'uomo a parlare furono le passioni, le sue prime forme espressive furono i tropi. Il linguaggio figurato fu il primo a nascere, il senso proprio fu ritrovato per ultimo. Le cose furono chiamate col loro vero nome solo quando furono viste nella loro vera forma. Dapprima si parlò solo in poesia; solo molto più tardi si acquistò la capacità di ragionare⁷⁹.

Inevitabile è qui un confronto con Vico, dato che questo passo è quasi una traduzione alla lettera del suo testo. Come Vico, anche Rousseau deve supporre una graduale depoetizzazione del linguaggio.

Tutto ciò induce alla convalida di questo principio, e cioè che, per mezzo di un progresso naturale, tutte le lingue dotte debbono cambiare di carattere, e perdere in potenza acquistando in chiarezza; che più ci si applica nel perfezionamento della grammatica e della logica, più si accelera questo progresso e che, per rendere ben presto una lingua arida e monotona bisogna istituire accademie presso il popolo che le parla⁸⁰.

Abbiamo visto che Rousseau ha rivolto solo una lieve critica a Condillac che non aveva riconosciuto in modo sufficientemente chiaro il problema del reciproco condizionamento tra linguaggio e società. Subito dopo Rousseau mostra che lo stesso problema si ripropone nella determinazione del rapporto tra linguaggio e pensiero. Da un canto il pensiero non è possibile senza linguaggio, dall'altro il pensiero è necessario per la "invenzione" del linguaggio – almeno per l'invenzione nella forma in cui la immaginavano i suoi contemporanei. Così nel discorso sulla ineguaglianza si propone di indagare

come [le lingue] poterono cominciare a formarsi. Ed ecco una nuova difficoltà, più grave ancora della precedente; se gli uomini infatti hanno avuto bisogno della parola per imparare a pensare, ancora di più hanno avuto bisogno di saper pensare per trovare l'arte della parola⁸¹.

78. Ivi, p. 51.

79. Ivi, p. 53.

80. Ivi, p. 72.

81. Id., *Sull'origine dell'ineguaglianza*, cit., p. 115.

Lo stesso problema si ripropone una terza volta quando occorre chiarire come abbia potuto compiersi il passaggio dai gesti naturalmente motivati, la cui funzione non è difficile da intuire, ai segni arbitrari del linguaggio fonico. Non nell'indicare la soluzione, ma nel modo di delinearne il problema Rousseau mostra di essere molto più acuto di molti suoi contemporanei:

si pensò infine di sostituire ad esso [il gesto] le inflessioni della voce che, se pur non hanno il medesimo rapporto con certe idee, sono più adatte come segni convenzionali a rappresentarle tutte: sostituzione che può avvenire solo per un accordo comune e in un modo piuttosto difficile ad essere messo in pratica da uomini i cui organi grossolani non sono ancora esercitati, e più difficile ancora ad essere concepita in se stessa, poiché questo unanime accordo dovette essere motivato, cosicché la parola sembra essere stata molto necessaria per istituire l'uso della parola⁸².

Una presupposizione reciproca emerge dunque nel pensiero di Rousseau in tre diversi rapporti: tra il linguaggio e la società, tra il linguaggio e il pensiero e infine tra il linguaggio originario, naturalmente motivato, e il linguaggio articolato, dato che il primo non sembra adatto a costituire i presupposti per il sorgere di quest'ultimo. Così Rousseau mette allo scoperto il punto debole della concezione convenzionalistica, almeno nella forma in cui questa concezione era sostenuta ai suoi tempi. E apre il suo *Saggio sull'origine delle lingue* con una chiara presa di posizione a favore della tesi naturalistica: «la parola deve la sua forma solamente a cause naturali poiché è la prima istituzione sociale»⁸³.

Rousseau crede di scorgere tali cause naturali nei sentimenti, perché sono questi a produrre al contempo linguaggio e società: «tutte le passioni avvicinano gli uomini che la necessità di cercare i mezzi di sussistenza obbliga a sfuggirsi»⁸⁴. Così respinge tutto ciò che i suoi contemporanei insegnavano sulla costituzione graduale e razionale del linguaggio. Il linguaggio era per lui poesia scaturita dai sentimenti. Nel nono e nel decimo capitolo del suo *Saggio* descrive questa tesi in un modo che oggi non può non risultare bizzarro: le lingue del Sud devono essere scaturite da sentimenti del tipo *aimez-moi*, “amatevi”, mentre quelle del Nord da sentimenti del tipo *aidez-moi*, “aiutatemi”. Immagina il rapporto tra linguaggio e musica in modo analogo a Condillac:

la poesia fu scoperta prima della prosa; dovette essere così, poiché le passioni parlarono prima della ragione. Così fu anche per la musica: in principio non si ebbe altra musica che la melodia, né altra melodia che il suono variato della parola; gli accenti formavano il canto, le quantità formavano la misura e si parlava tanto per mezzo dei suoni e del ritmo, quanto per mezzo delle articolazioni e delle voci. Di-

82. Ivi, p. 116.

83. Id., *Saggio sull'origine*, cit., p. 43.

84. Ivi, p. 52.

re e cantare erano un tempo la stessa cosa, sostiene Strabone; il che dimostra, egli aggiunge, che la poesia è la fonte dell'eloquenza. Bisognava dire che l'uno e l'altra ebbero la stessa origine, ed in principio furono la stessa cosa⁸⁵.

In modo ancor più deciso di quanto avesse fatto Condillac, sostiene l'idea che la musica si sia sviluppata dal linguaggio diventando un'arte autonoma:

il canto divenne, per gradi, un'arte interamente separata dalla parola, da cui ricava la sua origine⁸⁶.

Rousseau si rivela un pensatore acuto soprattutto là dove svolge un ruolo critico e porta alla luce i punti deboli nella argomentazione dei suoi avversari. Tanto più sorprendente è il modo deciso con cui sostiene la concezione naturalistica, per quanto lui stesso abbia riconosciuto almeno in parte che non esiste alcun passaggio, razionalmente concepibile, dal manifestarsi attraverso i gesti ai segni arbitrari del linguaggio fonico. Rousseau ha mostrato in tre forme diverse quali siano le difficoltà, pressoché insuperabili, in cui si finisce quando si vuole affermare la convenzionalità del linguaggio. Per evitare tali difficoltà, che lui stesso aveva provocato con il suo terzo argomento, dovrebbe affermare anche il carattere non convenzionale delle lingue moderne. Ma in realtà non lo fa o, almeno, non lo fa in forma chiara.

Con Condillac e con Rousseau siamo passati da una concezione che vede nel linguaggio uno strumento ad una concezione che vi scorge invece una forma di espressione. Nella concezione strumentale era però contenuto implicitamente quel che in quest'ultima va perduto: il rapporto tra linguaggio e conoscenza, anzi, il linguaggio come conoscenza. Il logicismo della concezione strumentale non rende ragione del linguaggio come espressione; ma la definizione del linguaggio come forma di espressione non rende ragione del linguaggio come conoscenza. Un nuovo modo di intendere il linguaggio che coniughi entrambe sarà l'esito della riflessione dei romantici.

18.5

Indicazioni bibliografiche

Dopo la prima edizione di quest'opera sono stati pubblicati molti studi sulla riflessione linguistica dell'Illuminismo francese. Una fonte importante di informazione resta sempre il libro di Guy Harnois sulla teoria linguistica

85. Ivi, p. 98.

86. Ivi, p. 123.

nella Francia fra Seicento e Settecento e non vanno neppure dimenticati la dissertazione di Gunvor Sahlin, sebbene sia limitata solo a Du Marsais, e la *Linguistica illuminista* di Luigi Rosiello⁸⁷. Hanno contribuito allo studio della linguistica dell'Illuminismo anche Ulrich Ricken, Daniel Droixhes e Irene Monreal-Wickert; quest'ultima ha preso in esame soprattutto gli articoli dell'*Enciclopedia* dedicati al tema del linguaggio. Infine Gerda Haßler e Peter Schmitter hanno curato una miscellanea dedicata alla discussione sul linguaggio nel Settecento⁸⁸.

87. G. Sahlin, *César Chesneau Du Marsais et son rôle dans l'évolution de la grammaire générale*, Presses Universitaires de France, Paris 1928; G. Harnois, *Les théories du langage en France de 1660 à 1821*, Les Belles Lettres, Paris 1929; L. Rosiello, *Linguistica illuminista*, il Mulino, Bologna 1967.

88. Per ulteriori indicazioni cfr. la *Bibliografia* alla fine del volume.

Prospettive

Con Rousseau siamo giunti alla fine della prima tappa del nostro cammino che ci ha portato attraverso la storia della filosofia del linguaggio. Non sarà sfuggito al lettore attento che quella distinzione, introdotta nel primo capitolo, tra filosofia del linguaggio, teoria del linguaggio e linguistica non ha potuto essere osservata rigorosamente negli autori fin qui trattati: la maggior parte di loro – pur con accenti diversi – sono allo stesso tempo filosofi del linguaggio, teorici e linguisti. Con la filosofia del linguaggio del Romanticismo tedesco le cose cambieranno.

Per quasi un secolo la Germania aveva per così dire accolto i più importanti spunti di riflessione da altri paesi, soprattutto dall'Inghilterra. Nell'età della *Romantik* diventerà invece il centro di irradiazione di nuove idee. Comincia un'epoca che avrà per il pensiero filosofico un significato simile a quello che il Rinascimento ha avuto per le arti. Tutto viene messo di nuovo in questione – a cominciare dalla fede nel progresso nutrita dagli illuministi. Se alcune questioni che sono state qui esposte ci appaiono inevitabilmente antiquate, è perché sono state superate dalla *Romantik*. Pur senza saperlo, viviamo ancora nell'epoca della *Romantik*, o almeno nella dimensione dischiusa da quell'epoca. La parola "rinascimento" va intesa dunque alla lettera: il Romanticismo fu una rinascita che comportò anche in Germania una riscoperta dell'antichità, soprattutto una riscoperta di Aristotele, la cui filosofia, per via della secolare tradizione scolastica, era stata ridotta solo alla logica. Ma fu anche una rinascita della linguistica, che emerse non da ultimo là dove furono riprese idee linguistiche discusse nel Rinascimento e lasciate poi cadere più tardi dall'Illuminismo. La linguistica trovò fondamento sulla base di un metodo adeguato, mentre la filosofia del linguaggio, che non doveva più essere allo stesso tempo linguistica, poté distinguersi da quest'ultima e svilupparsi autonomamente evitando i pericoli degli errori empirici e delle ingenuità della linguistica.

I centri di questa nuova cultura furono Königsberg, Weimar, Berlino e Bonn. Tra gli esponenti più importanti della riflessione sul linguaggio in

quegli anni vanno ricordati Hamann, Herder, Fichte, Friedrich e August Schlegel, Hegel, Schelling, Schleiermacher e Humboldt. Ma offriranno un importante contributo anche i linguisti, i grammatici e i poeti.

Bibliografia

Bibliografia parte I

- AGOSTINO, *La dottrina cristiana*, trad. it. di L. Alici, Edizioni Paoline, Milano 1989.
- ID., *Il maestro e la parola*, trad. it. di M. Bettetini, Rusconi, Milano 1993.
- ID., *La Trinità*, trad. it. di G. Beschin, Città Nuova, Roma 1998.
- ID., *Confessioni*, trad. it. di C. Carena, Mondadori, Milano 2007²³.
- AMMONIUS, *Commentaire sur le Peri Hermeneias d'Aristote*, traduction de Guillaume de Moerbeke. Édition critique et étude sur l'utilisation du commentaire dans l'œuvre de Saint Thomas, a cura di G. Verbeke, Beatrice-Nauwelaerts, Louvain-Paris 1961.
- ANNAMBHAṬṬA, *Annambhaṭṭas Tarkasamgraha, ein Kompendium der Dialektik und Atomistik, mit des Verfassers eigenem Kommentar, genannt Dîpikâ*, a cura di E. Hultsch, Weidmannsche Buchhandlung, Berlin 1907.
- ARISTOTELE, *Opere*, 11 voll., Laterza, Roma-Bari 1982-84.
- ID., *Organon*, trad. it. di G. Colli, Adelphi, Milano 2003.
- ID., *Rhetorica e poetica*, trad. it. di M. Zanatta, UTET, Torino 2006.
- ARNAULD A.-NICOLE P., *Grammatica e Logica di Port-Royal*, trad. it. di R. Simone, Astrolabio, Roma 1969.
- BATTEUX C., *Lettere sulla frase francese paragonata con la frase latina* [1748], trad. it. di F. Bollino, Mucchi, Modena 1984.
- BEAUZÉE N., *Grammaire générale ou exposition raisonnée des éléments nécessaires du langage, pour servir de fondement à l'étude de toutes les langues* [1767], 2 voll., Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1974.
- BERGSON H., *Pensiero e movimento*, trad. it. di F. Sforza, Bompiani, Milano 2000.
- BERKELEY G., *Opere filosofiche*, trad. it. di S. Parigi, UTET, Torino 1996.
- BOETHIUS, *Anicii Manlii Severini Boethii Commentarii in Librum Aristotelis Peri hermeneias*, a cura di C. Meiser, Teubner, Leipzig 1877.
- BOILEAU N., *Arte poetica*, trad. it. di P. Oppici, Marsilio, Venezia 1995.
- BORGES J. L., *Funes, o della memoria*, in Id., *Finzioni* [1935-44], trad. it. di F. Lucentini, Einaudi, Torino 2005.
- BOVILLUS (CHARLES DE BOUVELLES), *Liber de differentia vulgarium linguarum et Gallici sermonis varietate*, Estienne, Paris 1533.
- BURNET J., *Of the Origin and Progress of Language* [1773-92], 6 voll., Balfour, Edinburgh 1789 (rist. Olms, Hildesheim-New York 1974).

- BUSSMANN H., *Lessico di linguistica*, trad. it. di P. Cotticelli Kurras, Edizioni dell'Orso, Alessandria 2007.
- CONDILLAC É. BONNOT DE, *La langue des calculs* [1798], in Id., *Œuvres complètes*, 16 voll., Slatkine Reprints, Genève 1970, vol. XVI.
- ID., *Opere di Étienne Bonnot de Condillac*, trad. it. di G. Viano, UTET, Torino 1976.
- ID., *Trattato sui sistemi*, trad. it. di E. Garin, Laterza, Roma-Bari 1977.
- COURT DE GÉBELIN A., *Monde primitif analysé et comparé avec le Monde moderne*, 9 voll., Velleury & Sorin, Paris 1773-82.
- DALGARNO G., *Ars signorum, vulgo character universalis* [1661], The Scholar Press, Menston 1968.
- DE BROSSES C., *Traité de la formation mécanique des langues ou Principes physiques de l'étymologie*, Saillant, Vincent et Desaint, Paris 1765.
- DE COURTRAI S., *Les Œuvres de Siger de Courtrai. Étude critique et textes inédits*, a cura di G. Wallebrand, Institut supérieur de philosophie de l'Université, Louvain 1913.
- Der kleine Pauly*. Lexikon der Antike in fünf Banden. Auf der Grundlage von Pauly's Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft, a cura di K. Ziegler e W. Sontheimer, 5 voll., Druckermüller, Stuttgart 1964-75.
- DE SACY A.-I. S., *Principes de grammaire générale mis à la portée des enfans, et propres à servir d'introduction à l'étude de toutes les langues* [1799], Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1975.
- DESCARTES R., *Œuvres de Descartes*, a cura di Ch. Adam, P. Tannery sous les auspices du Ministère de l'Instruction Publique, 10 voll., Librairie philosophique J. Vrin, Paris 1897-1913.
- ID., *Opere filosofiche*, trad. it. di B. Widmar, UTET, Torino 1969.
- ID., *Discorso sul metodo*, trad. it. di M. Renzoni, Mondadori, Milano 1993.
- ID., *Tutte le lettere 1619-1650*, trad. it. di G. Belgioiso, Bompiani, Milano 2005.
- ID., *Meditazioni metafisiche*, trad. it. di L. Urbani Ulivi, Bompiani, Milano 2007³.
- DIDEROT D., *Lettera sui sordi e muti*, trad. it. di F. Bollino, Mucchi, Modena 1984.
- DIELS H.-KRANZ W., *I presocratici*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 2006.
- DOMERGUE F.-U., *Grammaire générale analytique*, Houel, Paris 1799.
- DU BELLAY I., *La deffence et illustration de la langue francoyse* [1549], a cura di E. Person, Librairie L. Cerf, Paris 1892.
- DU MARSAIS C. C., *Mélanges de grammaire, de philosophie etc.; Exposition d'une méthode raisonnée pour apprendre la langue latine; Des Tropes ou des differens sens dans lesquels on peut prendre un même mot dans une même langue* [1722], Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1971.
- ID., *Les véritables principes de la grammaire et autres textes* [1729-56], Fayard, Paris 1987.
- Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences des arts et des métiers* [1751-80], 35 voll., Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1966.
- Eraclito: frammenti*, trad. it. di P. Innocenti, La Nuova Italia, Firenze 1978.
- GELLIO A., *Le notti attiche*, 2 voll., a cura di B. Bernardi-Perini, UTET, Torino 2007².
- GOTTSCHED J. C., *Vollständigere und Neuerläuterte Deutsche Sprachkunst, nach den Mustern der besten Schriftsteller des vorigen und etzigen Jahrhunderts abgefasset* [1762], Olms, Hildesheim 1970.

- GRIMSLEY R., *Maupertuis, Turgot et Maine de Biran. Sur l'origine du langage. Suivi de trois textes*, Droz, Genève 1971.
- HARRIS J., *Hermes, ovvero indagine filosofica sul linguaggio e sulla grammatica universale*, trad. it. di A. Marsano, Milella, Lecce 1991.
- HEGEL F., *Fenomenologia dello spirito*, trad. it. di V. Cicero, Bompiani, Milano 2000.
- HORNE TOOKE J., *ÆTIA ΠΤΕΠΟΕΝΤΑ or the Diversions of Purley* [1829], Thoemmes Press, London 1996.
- HUMBOLDT W. VON, *La diversità delle lingue*, trad. it. di D. Di Cesare, Laterza, Roma-Bari 2005⁵.
- ID., *Werke in fünf Bänden*, 5 voll., a cura di A. Flitner e K. Giel, Cotta, Stuttgart 1979.
- HUME D., *Trattato sulla natura umana*, trad. it. di A. Carlini, E. Lecaldano, E. Mi-stretta, Laterza, Roma-Bari 1975.
- ID., *Ricerche sull'intelletto umano e sui pensieri della morale*, trad. it. di M. Dal Pra, Laterza, Roma-Bari 1980.
- HUSSERL E., *Ricerche logiche*, 2 voll., trad. it. di G. Piana, Il Saggiatore, Milano 2001.
- ID., *Meditazioni cartesiane con l'aggiunta dei discorsi parigini*, trad. it. di V. Costa, Bompiani, Milano 2009.
- ISIDORO, *Etimologie o origini*, 2 voll., trad. it. di A. Valastro Canale, UTET, Torino 2001.
- KANT I., *Prolegomeni ad ogni futura metafisica che potrà presentarsi come scienza*, trad. it. di P. Carabellese, Laterza, Roma-Bari 1996.
- ID., *Logica*, trad. it. di L. Amoroso, Laterza, Roma-Bari 2004.
- LAMBERT J. H., *Nuovo Organo*, trad. it. di R. Ciafardone, Laterza, Roma-Bari 1977.
- LEIBNIZ G. W., *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, 7 voll., a cura di C. I. Gerhardt, Weidmann, Berlin 1875-90 (rist. Olms, Hildesheim-New York 1978).
- ID., *Opuscules et fragments inédits de Leibniz*, a cura di L. Couturat [1903], Olms, Hildesheim 1966.
- ID., *Scritti filosofici*, 3 voll., trad. it. di M. Mugnai e E. Pasini, UTET, Torino 2000.
- LESSING G. E., *Su un compito attuale*, in Id., *La religione dell'umanità*, trad. it. di N. Merker, Laterza, Roma-Bari 1991.
- LOCKE J., *Saggio sull'intelligenza umana*, 2 voll., trad. it. di C. Pellizzi, riv. da G. Farina, Laterza, Roma-Bari 1988.
- LONG A. A., SEDLEY D. N., *The Hellenistic Philosophers*, 2 voll., Cambridge University Press, Cambridge 1987.
- MEINER J. W., *Versuch einer an der menschlichen Sprache abgebildeten Vernunftlehre oder Philosophische und Allgemeine Sprachlehre* [1781], Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1971.
- MÉRIDIÈRE L. (a cura di), *Platon: Cratyle* [1931], Les Belles Lettres, Paris 1969.
- MIGNE J. P., *Patrologia Latina. Cursus completus*, 221 voll., Garnier, Paris 1844-90, vol. XXXII (*De dialectica*); vol. XXXIV (*De doctrina Christiana*); vol. XLII (*De trinitate*).
- MILL J. S., *Sistema di logica deduttiva e induttiva*, 2 voll., trad. it. di M. Trinchero, UTET, Torino 1988.
- P. DIADOCHUS, *In Platonis Cratylum Commentaria*, edidit G. Pasquali, in Proclo, *Lezioni sul Cratilo di Platone*, trad. it. di F. Romano, Symbolon, Catania-Roma 1989.

- PLATONE, *Opere complete*, 9 voll., Laterza, Roma-Bari 1993.
- PRIESTLEY J., *A Course of Lectures on the Theory of Language and Universal Grammar* [1762], The Scholar Press, Menston 1970.
- RABELAIS F., *Gargantua e Pantagruelle*, trad. it. di M. Bonfantini, Einaudi, Torino 1953.
- RIVAROL A., *De l'universalité de la langue française* [1784], in *Œuvres de Rivarol. Études sur sa vie et son esprit par Sainte-Beuve, Arsène Houssaye, Armand Malitourne*, Didier, Paris 1852.
- ROUSSEAU J.-J., *Saggio sull'origine delle lingue*, trad. it. di G. Gentile, Guida, Napoli 1984.
- ID., *Le confessioni*, trad. it. di V. Valente, Mondadori, Milano 1990.
- ID., *Sull'origine dell'ineguaglianza*, trad. it. di V. Gerratana, Editori Riuniti, Roma 1994².
- SAUSSURE F. DE, *Corso di linguistica generale*, trad. it. di T. De Mauro, Laterza, Roma-Bari 1993.
- SCALIGER I. C., *De causis linguae latinae libri tredecim*, apud P. Santandreamum, Ginevra 1584.
- SCHLEGEL A. W., *Observations sur la Langue et la Littérature Provençales* [1818], a cura di G. Narr, Narr, Tübingen 1971.
- SCHOTTEL J. G., *Ausführliche Arbeit von der Teutschen Hautsprache* [1663], a cura di W. Hecht, Niemeyer, Tübingen 1967.
- SEXTUS EMPIRICUS, *Opera*, a cura di H. Mutschmann, Teubner, Leipzig 1914.
- SHAFTESBURY A. E. OF, *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times* [1711], 2 voll., a cura di J. M. Robertson, Thoemmes, Bristol 1997.
- SMITH A., *Saggi filosofici*, trad. it. di P. Berlanda, Franco Angeli, Milano 1984.
- STAMMERJOHANN H. (a cura di), *Lexicon Grammaticorum. Who's Who in the History of World Linguistics*, Niemeyer, Tübingen 1996.
- STOICI ANTICHI, *Tutti i frammenti raccolti da Hans von Arnim*, trad. it. di R. Radice, Rusconi, Milano 1998.
- SÜSSMILCH J. P., *Versuch eines Beweises, daß die erste Sprache ihren Ursprung nicht vom Menschen, sondern allein vom Schöpfer erhalten habe*, Realschule, Berlin 1766.
- THOMAS VON ERFURT, *Abhandlung über die bedeutsamen Verhaltensweisen der Sprache (Tractatus de modis significandi)*, a cura di S. Grotz, Grüner, Amsterdam-Philadelphia 1998.
- TIEDEMANN D., *Versuch einer Erklärung des Ursprungs der Sprache*, Hartknoch, Riga 1722 (rist. anastatica in *History of Linguistics: 18th and 19th Century German Linguistics*, 8 voll., Routledge-Thoemmes, London-Tokio 1995, vol. III).
- TOMMASO D'AQUINO, *Logica dell'enunciazione. Commento al libro di Aristotele Peri Hermeneias*, a cura di G. Bertuzzi e S. Parenti, Studio domenicano, Bologna 1997.
- TOTOK W., *Handbuch der Geschichte der Philosophie*, 6 voll., Klostermann, Frankfurt am Main 1997.
- VICO G. B., *Autobiografia, seguita da una scelta di lettere, orazioni e rime* [1728], a cura di M. Fubini, Einaudi, Torino 1965².
- ID., *Opere*, a cura di B. Croce, F. Nicolini, 8 voll., Laterza, Bari 1914-53.

- ID., *Opere filosofiche*, a cura di P. Cristofolini, Sansoni, Firenze 1971.
- VINCENT FERRER, *Tractatus de Suppositionibus*, a cura di J. A. Trentman, Fromman-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1977.
- VIRGILIO, *Eneide*, 3 voll., a cura di E. Paratore, trad. it. di L. Canali, Mondadori, Milano 1978.
- ID., *Georgiche*, 2 voll., trad. it. di M. Ramous, Garzanti, Milano 2001.
- VIVES J. L., *Joannis Ludovici Vivis Valentini Opera omnia*, 8 voll., distributa et ordinata in argumentorum classes praecipuas a Gregorio Majansio, Valencia 1782-90 (rist. Gregg, London 1964).
- ID., *De tradendis disciplinis*, trad. it. di L. Gallinari, Sangermano, Cassino 1984.
- WILKINS J., *Essay towards a Real Character and a Philosophical Language* [1668], The Scholar Press, Menston 1968.
- WOLFF C., *Vernünfftige Gedancken von der Menschen Thun und Lassen, zur Beförderung ihrer Glückseligkeit* [1720], in Id., *Gesammelte Werke*, 3 parti, Olms, Hildesheim, parte I, *Deutsche Schriften*, 25 voll., vol. IV, 1976.
- ID., *Philosophia prima sive ontologia* [1730], in Id., *Gesammelte Werke*, 3 parti, Olms, Hildesheim, parte II, *Lateinische Schriften*, 38 voll., vol. III, 1962.
- ID., *Logica tedesca* [1713], trad. it. di R. Ciafardone, Pàtron, Bologna 1978.
- ID., *Metafisica tedesca* [1720], trad. it. di R. Ciafardone, Bompiani, Milano 2003.

Bibliografia parte II

- BERMES C. (a cura di), *Sprachphilosophie*, Alber, Freiburg im Breisgau 1999.
- BLACK M., *Linguaggio e filosofia: studi metodologici*, trad. it. di F. Salvoni, F.lli Bocca, Milano 1953.
- BORSCHÉ T. (a cura di), *Klassiker der Sprachphilosophie. Von Platon bis Noam Chomsky*, Beck, München 1996.
- BRAUN E. (a cura di), *Der Paradigmenwechsel in der Sprachphilosophie. Studien und Texte*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1996.
- DASCAL M. et al. (a cura di), *Sprachphilosophie. Ein internationales Handbuch zeitgenössischer Forschung*, 2 voll., De Gruyter, Berlin-New York 1992-96.
- EBBESEN S. (a cura di), *Sprachtheorien in Spätantike und Mittelalter*, Narr, Tübingen 1995.
- FAHRENBACH H., *Positionen und Probleme gegenwärtiger Philosophie. Teil II: Philosophie der Sprache*, in "Theologische Rundschau", 35, 1970, pp. 277-306; 36, 1971, pp. 125-44 e 221-43.
- GEIER M., *Das Sprachspiel der Philosophen. Von Parmenides bis Wittgenstein*, Rowohlt, Reinbek bei Hamburg 1989.
- GILSON E., *Linguistique et philosophie. Essai sur les constantes philosophiques du langage*, Vrin, Paris 1986.
- HARTIG M., *Einführung in die Sprachphilosophie: das Verhältnis von Sprache und Denken*, Kohlhammer, Stuttgart 1978.
- HEGEL F., *Lezioni sulla storia della filosofia*, trad. it. di E. Codignola e G. Sanna, La Nuova Italia, Firenze 1998.

- HEINTEL E., *Einführung in die Sprachphilosophie* [1972], Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1991.
- HENNIGFELD J., *Geschichte der Sprachphilosophie. Antike und Mittelalter*, De Gruyter, Berlin-New York 1994.
- HUISMAN B.-RIBES F., *Les philosophes et le langage. Les grands textes philosophiques sur le langage*, 2 voll., Sedes, Paris 1986.
- JESPERSEN O., *The Philosophy of Grammar*, Allen & Unwin, London 1924.
- JUNKER H. F. J., *Sprachphilosophisches Lesebuch*, Carl Winter, Heidelberg 1948.
- MOJSISCH B. (a cura di), *Sprachphilosophie in Antike und Mittelalter*, Grüner, Amsterdam 1986.
- PINBORG J., *Die Entwicklung der Sprachtheorie im Mittelalter*, Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Munster; Frost-Hansen, Kopenhagen 1967.
- ROBINS R. H., *Ancient & Medieval Grammatical Theory in Europe with Particular Reference to Modern Linguistic Doctrine*, Bell and Sons, London 1951.
- SCHMITTER P., *Sprachtheorien der abendländischen Antike* [1991], Narr, Tübingen 1996².
- SIMON J., *Philosophie und linguistische Theorie*, De Gruyter, Berlin-New York 1971.
- STUTTERHEIM C. F. P., *Inleiding tot de Taal-Philosophie*, Standaard-Boekhandel, Antwerpen 1949.
- URBAN W. M., *Language and Reality. The Philosophy of Language and the Principles of Symbolism*, Allen-MacMillan, London-New York 1939.
- VOSSLER K., *Gesammelte Aufsätze zur Sprachphilosophie*, Hueber, München 1923.

Bibliografia parte III

- AARSLEFF H., *Leibniz on Locke on Language*, in "American Philosophical Quarterly", 1, 1964, pp. 165-88.
- ID., *The History of Linguistics and Professor Chomsky*, in "Language", 46, 1970, pp. 570-85.
- ID., *The Study of Language in England 1750-1860*, Athlone Press, London-Minneapolis 1983.
- ID., *Da Locke a Saussure: saggi sullo studio del linguaggio e la storia delle idee*, trad. it. di M. Ciotola, il Mulino, Bologna 1984.
- ABBAGNANO N., *Introduzione*, in G. B. Vico, *La scienza nuova e opere scelte*, a cura di N. Abbagnano, UTET, Torino 1966².
- ABERCOMBIE D., *What Is a "Letter"?*, in "Lingua", 2, 1949-50, pp. 54-63.
- ABRAMCZYK I., *Zum Problem der Sprachphilosophie im platonischen Dialog "Kratylos"*, Inaug.-Diss. Breslau 1929.
- ACKRILL J. L., *Aristotele*, trad. it. di P. Crivelli, il Mulino, Bologna 1993.
- ALBRECHT J., «*Les dictionnaires nous diront que acqua signifie le feu*». *Du Marsais zum Problem der kontrastiven Metaphorik und Idiomatik*, in J. Trabant (a cura di), *Logos Semantikos: studia linguistica in honorem Eugenio Coseriu 1921-1981*, 5 voll., De Gruyter, Berlin-New York 1981, vol. 1, *Geschichte der Sprachphilosophie und der Sprachwissenschaft*, pp. 215-28.

- ID., *Consuetude, usus, usage, uso: Zur Sprachnormproblematik bei Vaugelas und Manzoni*, in H.-J. Niederehe-B. Schlieben-Lange (a cura di), *Die Frühgeschichte der romanischen Philologie: Von Dante bis Diez*, "Beiträge zum deutschen Romanistentag in Siegen", Narr, Tübingen 1987, pp. 109-21.
- ID., *Sprachbewertung*, in G. Holms-M. Metzeltin-C. Schmitt (a cura di), *Lexikon der Romanistischen Linguistik*, 8 voll., Niemeyer, Tübingen 2001, vol. 1/2, pp. 526-40.
- ALBRECHT J.-LÜDTKE J.-THUN H. (a cura di), *Energeia und Ergon: sprachliche Variation, Sprachgeschichte, Sprachtypologie. Studia in honorem Eugenio Coseriu*, 3 voll., Narr, Tübingen 1988.
- APEL K.-O., *L'idea di lingua nella tradizione dell'umanesimo da Dante a Vico*, trad. it. di L. Tosti, il Mulino, Bologna 1963.
- ID., *Charles W. Morris und das Programm einer pragmatisch integrierten Semiotik*, in *Zeichen, Sprache und Verhalten*, Schwann, Düsseldorf 1973, pp. 9-66.
- ASCHENBERG H., *Eigennamen im Kinderbuch. Eine textlinguistische Studie*, Narr, Tübingen 1991.
- AUROUX S., *La question de l'origine des langues: ordres et raisons du rejet institutionnel*, in J. Gessinger-W. von Rahden (a cura di), *Theorien vom Ursprung der Sprache*, 2 voll., De Gruyter, Berlin-New York 1989, vol. II, pp. 122-50.
- AX W., *Sprache als Gegenstand der alexandrinischen und pergamenischen Philologie*, in P. Schmitter (a cura di), *Geschichte der Sprachtheorie*, 6 voll., Narr, Tübingen 1987-2007, vol. II, *Sprachtheorien der abendländischen Antike*, 1996², pp. 275-301.
- ID., *Aristoteles*, in M. Dascal et al. (a cura di), *Sprachphilosophie. Ein internationales Handbuch zeitgenössischer Forschung*, 2 voll., De Gruyter, Berlin-New York 1992-96, vol. I, pp. 244-59.
- BARATIN M., *Aperçu de la linguistique stoïcienne*, in P. Schmitter (a cura di), *Geschichte der Sprachtheorie*, 6 voll., Narr, Tübingen 1987-2007, vol. II, *Sprachtheorien der abendländischen Antike*, 1996², pp. 193-216.
- BARNES J., *Aristotele*, trad. it. di C. Nizzo, Einaudi, Torino 2002.
- BARWICK K., *Probleme der stoischen Sprachlehre und Rhetorik*, Akademie, Berlin 1957.
- BENFEY T., *Über die Aufgabe des platonischen Dialogs "Kratylos"*, "Abhandlungen der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen", 12, Göttingen 1866.
- BERLIN I., *Le idee filosofiche di Giambattista Vico*, trad. it. di A. Verri, Armando, Roma 1996.
- BLOOMFIELD L., *Il linguaggio* [1933], trad. it. di F. Antinucci e G. Cardona, Il Saggiatore, Milano 1996.
- BOCHEŃSKI J.-M., *Ancient Formal Logic*, North Holland, Amsterdam 1951.
- ID., *La logica formale*, 2 voll., trad. it. di A. Conte, Einaudi, Torino 1972.
- BORGEAUD W.-BRÖCKER W.-LOHMANN J., *De la nature du signe*, in "Acta Linguistica", 3, 1942-43, pp. 24-30.
- BORSCHKE T., *Macht und Ohnmacht der Wörter. Bemerkungen zu Augustins De magistro*, in B. Mojsisch (a cura di), *Sprachphilosophie in Antike und Mittelalter: Bochumer Kolloquium, 2-4 Juni 1982*, Grüner, Amsterdam 1986, pp. 121-61.
- ID., *Zeichentheorien im Übergang von den Stoikern zu Augustin*, in "Allgemeine Zeitschrift für Philosophie", 19, 1994, pp. 41-52.

- ID., *Platon*, in P. Schmitter (a cura di), *Geschichte der Sprachtheorie*, 6 voll., Narr, Tübingen 1987-2007, vol. II, *Sprachtheorien der abendländischen Antike*, 1996², pp. 140-69.
- BRANDT R.-KLEMMER H. F., *John Locke (1632-1704)*, in T. Borsche (a cura di), *Klassiker der Sprachphilosophie. Von Platon bis Noam Chomsky*, Beck, München 1996, pp. 133-46.
- BREIDERT W., *George Berkeley (1685-1753)*, Birkhäuser, Basel-Boston-Berlin 1989.
- BREKLE H. E., *Introduction*, in A. Arnauld-C. Lancelot, *Grammaire générale et raisonnée, ou La Grammaire de Port-Royal*, Frommann, Stuttgart-Bad Cannstatt 1966, pp. VII-XXXII.
- ID., *Einführung in die Geschichte der Sprachwissenschaft*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1985.
- BRENTANO F., *Aristoteles und seine Weltanschauung*, Quelle und Meyer, Leipzig 1911.
- BRIESEMEISTER D., *Die gedruckten deutschen Übersetzungen von Vives' Werken im 16. Jahrhundert*, in A. Buck (a cura di), *Juan Luis Vives. Arbeitsgespräch in der Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel vom 6. bis 8. November 1980*, Hauswedell, Hamburg 1982, pp. 177-91.
- BRØNDAL V., *Les Parties du discours. Parties Orationis. Études sur les catégories du langage*, Einar Munksgaard, København 1928.
- BRÖCKER W., *Aristoteles*, Klostermann, Frankfurt am Main 1964³.
- BROWN P., *Agostino d'Ipbona*, trad. it. di G. Frangino, Einaudi, Torino 1971.
- BRUNDSCHWIG J., *Introduzione*, in G. W. Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, a cura di J. Brunschwig, Garnier-Flammarion, Paris 1966, pp. 13-21.
- BÜCHNER K., *Platons Kratylos und die moderne Sprachphilosophie*, "Neue Deutsche Forschung", 85, Berlin 1936.
- BUCK A. (a cura di), *Juan Luis Vives. Arbeitsgespräch in der Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel vom 6. bis 8. November 1980*, Hauswedell, Hamburg 1982.
- BÜHLER K., *Teoria del linguaggio. La funzione rappresentativa del linguaggio*, trad. it. di S. Cattaruzza Derossi, Armando, Roma 1983.
- BURSILL-HALL G. L., *Speculative Grammar of the Middle Ages. The Doctrine of Parties Orationis of the Modistae*, Mouton, Den Haag-Paris 1971.
- BUSSE W., *La syntaxe à la fin du XVIII siècle: la grammaire générale analytique d'Urban Domergue (An VII)*, in *Linguistique générale et linguistique romane. Histoire de la grammaire. Actes du XVII congrès international de linguistique et philologie romanes (Aix-en-Provence, 29 août-3 septembre 1983)*, vol. I, Université de Provence, Marseille 1986, pp. 401-14.
- CARVALHO J. H. DE, *Segno e significazione in João de São Tomás*, in H. Flasche (a cura di), *Aufsätze zur portugiesischen Kulturgeschichte (= Portugiesische Forschungen der Görresgesellschaft)*, 20 voll., Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster 1960-92, vol. II, pp. 152-76.
- CASSIRER E., *Descartes. Lehre - Persönlichkeit - Wirkung*, a cura di R. A. Bast, Meiner, Hamburg 1955.
- ID., *Filosofia delle forme simboliche*, 3 voll., trad. it. di E. Arnaud, La Nuova Italia, Firenze 1967.

- CHAIX-RUY J., *La formation de la pensée de G. B. Vico*, Presses Universitaires de France, Paris 1943.
- CHAKRABARTI K., *The Nyāya-Vaiśeṣika Theory of Universals*, in "Journal of Indian Philosophy", 3, 1975, pp. 363-82.
- CHAKRABARTI P. C., *The Philosophy of Sanskrit Grammar*, University of Calcutta, Calcutta 1930.
- ID., *The Linguistic Speculations of the Hindus*, University of Calcutta, Calcutta 1933.
- CHOMSKY N., *Saggi linguistici*, 3 voll., trad. it. di A. De Palma, Boringhieri, Torino 1969-70.
- COSERIU E., *L'arbitraire du signe. Zur Spätgeschichte eines aristotelischen Begriffs*, in "Archiv für das Studium der neueren Sprachen und Literaturen", 204, 1967, pp. 81-112.
- ID., *Adam Smith und die Anfänge der Sprachtypologie*, in A. Smith, *A Dissertation on the Origin of Languages or Considerations Concerning the First Formation of Languages and the Different Genius of Original and Compounded Languages*, Narr, Tübingen 1970, pp. 15-25.
- ID., *Bedeutung und Bezeichnung im Lichte der strukturellen Semantik*, in P. Hartmann-H. Vemay (a cura di), *Sprachwissenschaft und Übersetzen*, "Commentationes Societatis Linguisticae Europaeae", 3, Hueber, München 1970, pp. 1-18.
- ID., *Das Problem des Übersetzens bei Juan Luis Vives*, in K.-R. Bausch-H.-M. Gauger (a cura di), *Interlinguistica. Sprachvergleich und Übersetzung. Festschrift Mario Wandruszka zum 60. Geburtstag*, Niemeyer, Tübingen 1971, pp. 571-82.
- ID., *Teoria del linguaggio e linguistica generale: sette studi*, trad. it. di R. Simone, Laterza, Bari 1971.
- ID., *Zur Sprachtheorie von Juan Luis Vives*, in W. Dierlamm-W. Drost (a cura di), *Aus der französischen Kultur- und Geistesgeschichte. Festschrift Walter Mönch, Kerle, Heidelberg 1971*, pp. 234-55.
- ID., *Über die Sprachtypologie Wilhelm von Humboldts. Ein Beitrag zur Kritik der sprachwissenschaftlichen Überlieferung*, in J. Hösl (a cura di), *Beiträge zur vergleichenden Literaturgeschichte. Festschrift für Kurt Wais zum 65. Geburtstag*, Niemeyer, Tübingen 1972, pp. 107-35.
- ID., *Die sprachlichen (und die anderen) Universalien [1974]*, in J. Albrecht-J. Lüdtker-H. Thun (a cura di), *Energieia und Ergon: sprachliche Variation, Sprachgeschichte, Sprachtypologie. Studia in honorem Eugenio Coseriu*, 3 voll., Narr, Tübingen 1988, vol. I, pp. 233-62.
- ID., *Das romanische Verbalsystem*, a cura di H. Bertsch, Narr, Tübingen 1976.
- ID., *Antrittsrede an der Heidelberger Akademie der Wissenschaften*, in "Jahrbuch der Heidelberger Akademie der Wissenschaften", 1977, pp. 107-8.
- ID., *τὸ ἐν σημαίνειν. Bedeutung und Bezeichnung bei Aristoteles*, in "Zeitschrift für Phonetik, Sprachwissenschaft und Kommunikationsforschung", 32, 1979, pp. 432-7.
- ID., *Historische Sprache und "Dialekt"*, in "Zeitschrift für Dialektologie und Linguistik", 26, 1980, pp. 106-22; ora in J. Albrecht-J. Lüdtker-H. Thun (a cura di), *Energieia und Ergon: sprachliche Variation, Sprachgeschichte, Sprachtypologie. Studia in honorem Eugenio Coseriu*, 3 voll., Narr, Tübingen 1988, vol. I, pp. 45-61.

- ID., *Sincronia, diacronia e storia. Il problema del cambio linguistico*, trad. it. di P. Mura, Boringhieri, Torino 1981.
- ID., *Palabras, cosas y términos*, in *In Memoriam Inmaculada Corrales*, vol. I, *Estudios lingüísticos*, Universidad de la Laguna, Sta Cruz de Tenerife 1987, pp. 175-85.
- ID., *Die Sprache zwischen φύσει und θέσει*, in R. Brinkmann (a cura di), *Natur in den Geisteswissenschaften 1. Erstes Blaubeurer Symposium vom 23. bis 26. September 1987*, Attempto, Tübingen 1988, pp. 89-106.
- ID., *Die Ebenen des sprachlichen Wissens. Der Ort des Korrekten in der Bewertungsskala des Gesprochenen*, in J. Albrecht-J. Lüdtke-H. Thun (a cura di), *Energeia und Ergon: sprachliche Variation, Sprachgeschichte, Sprachtypologie. Studia in honorem Eugenio Coseriu*, 3 voll., Narr, Tübingen 1988, vol. I, pp. 327-64.
- ID., *Von den "universali fantastici"*, in J. Trabant (a cura di), *Vico und die Zeichen/Vico e i segni*, Narr, Tübingen 1995, pp. 73-80.
- ID., *Linguistica del testo*, trad. it. di D. Di Cesare, Carocci, Roma 1997.
- COSERIU E.-MATILAL B. K., *Der φύσει-θέσει Streit. Are Words and Things Connected by Nature or by Convention?*, in M. Dascal et al. (a cura di), *Sprachphilosophie. Ein internationales Handbuch zeitgenössischer Forschung*, 2 voll., De Gruyter, Berlin-New York 1992-96, vol. II, pp. 880-900.
- COUTURAT L., *La logica di Leibniz*, 2 voll., Glauco, Milano 1973.
- COUTURAT L.-LÉAU L., *Histoire de la langue universelle* [1903], Olms, Hildesheim-New York 1979.
- CROCE B., *Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale: teoria e storia* [1902], Laterza, Bari 1912.
- ID., *La filosofia di Giambattista Vico* [1911], Laterza, Bari 1962.
- DASCAL M., *La sémiologie de Leibniz*, Aubier-Montaigne, Paris 1978.
- DELBUILLE P., *Poésie et sonorités*, Les Belles Lettres, Paris 1961.
- DERBOLAV J., *Platons Sprachphilosophie im Kratylos und in den späteren Schriften*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1972.
- DEUSCHLE J., *Die platonische Sprachphilosophie*, Elwert'sche Universität, Marburg 1852.
- DEWEY J., *Logica, teoria dell'indagine*, 2 voll., trad. it. di A. Visalberghi, Einaudi, Torino 1974.
- DI CESARE D., *Heraklit und die Sprache*, in B. Mojsisich (a cura di), *Sprachphilosophie in Antike und Mittelalter: Bochumer Kolloquium, 2-4. Juni 1982*, Grüner, Amsterdam 1986, pp. 1-16.
- EAD., *Dal tropo retorico all'universale fantastico*, in J. Trabant (a cura di), *Vico und die Zeichen/Vico e i segni*, Narr, Tübingen 1995, pp. 81-92.
- DONZÉ R., *La grammaire générale et raisonnée de Port-Royal. Contribution à l'histoire des idées grammaticales en France*, Francke, Berne 1967.
- DROIXHE D., *La linguistique et l'appel de l'histoire (1600-1800): rationalisme et révolutions positivistes*, Droz, Genève 1978.
- DUCHROW U., *Sprachverständnis und biblisches Hören bei Augustin*, Mohr, Tübingen 1965.
- DÜRING I., *Aristotele*, trad. it. di P. Donini, Mursia, Milano 1976.

- DUTZ K., *Zeichentheorie und Sprachwissenschaft bei G. W. Leibniz*, Institut für Allgemeine Sprachwissenschaft der Westfälischen Wilhelms-Universität, Münster 1983.
- ECO U., *Semiotica e filosofia del linguaggio*, Einaudi, Torino 1984.
- ID., *La ricerca della lingua perfetta nella cultura europea*, Laterza, Roma-Bari 1993.
- ENGELS J., *Origine, sens et survie du terme boécien "secundum placitum"*, in "Vivarium", 1, 1963, pp. 87-114.
- FINSTER R.-HEUVEL G. VAN DE, *Gottfried Wilhelm Leibniz*, Rowohl, Reinbek bei Hamburg 1990.
- FLASCH K., *Augustin. Einführung in sein Denken*, Reclam, Stuttgart 1994².
- ID., *Introduzione alla filosofia medievale*, trad. it. di M. Bettetini, Einaudi, Torino 2002.
- FRANZEN W., *Étienne Bonnot de Condillac (1714-1780)*, in T. Borsche (a cura di), *Klassiker der Sprachphilosophie. Von Platon bis Noam Chomsky*, Beck, München 1996, pp. 179-85.
- FREDE M., *Die stoische Logik*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1974.
- FREGE G., *Grundlagen der Arithmetik, eine logisch mathematische Untersuchung über den Begriff der Zahl* [1884], Meiner, Hamburg 1988.
- FUNKE O., *Englische Sprachphilosophie im späteren 18. Jahrhundert*, Francke, Bern 1934.
- GABLER D., *Die semantischen und syntaktischen Funktionen im Tractatus "De modis significandi sive grammatica speculativa" des Thomas von Erfurt: die Probleme der mittelalterlichen Semiotik*, Lang, Bern 1987.
- GADAMER H.-G., *Um die Begriffswelt der Vorsokratiker*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1968.
- GAISER K., *Name und Sache in Platons Kratylos*, Winter, Heidelberg 1974.
- GANERI J., *Semantic Powers. Meaning and the Means of Knowing in Classical Indian Philosophy*, Clarendon Press, Oxford 1999.
- GARDINER A. H., *The Nature and Development of the Egyptian Hieroglyphic Writing*, in "Journal of Egyptian Archeology", 2, 1915, pp. 61-75.
- GARDT A., *Geschichte der Sprachwissenschaft in Deutschland. Vom Mittelalter bis ins 20. Jahrhundert*, De Gruyter, Berlin-New York 1999.
- GENSINI S., *Leibniz. Linguist and Philosopher of Language*, in M. Dascal-E. Yakira (a cura di), *Leibniz and Adam*, University Publishing Projects, Tel Aviv 1993, pp. 111-36.
- GENTILE G., *Studi vichiani* [1915], Sansoni, Firenze 1968.
- ID., *Sommario di pedagogia come scienza filosofica*, in Id., *Opere complete*, 57 voll., Sansoni, Firenze 1942, vol. I.
- GESSINGER J.-RAHDEN W. VON (a cura di), *Theorien vom Ursprung der Sprache*, 2 voll., De Gruyter, Berlin-New York 1989.
- GILSON E., *Introduzione allo studio di Sant'Agostino*, trad. it. di V. Venanzi Ventisette, Marietti, Casale Monferrato 1983.
- ID., *La filosofia nel medioevo. Dalle origine patristiche alla fine del 14. secolo*, trad. it. di M. Dal Pra, Sansoni, Firenze 2004.
- GIUSSO L., *La filosofia di G. B. Vico e l'età barocca*, Perrella, Roma 1943.

- GRABMANN M., *De Thoma Erfordiensis auctore grammaticae quae Johanni Duns Scotto adscribitur speculativae*, in "Archivum Franciscanum Historicum", 15, 1922, pp. 273-7.
- ID., *Mittelalterliches Geistesleben*, 3 voll., Hueber, München 1926.
- GRAESER A., *Aristoteles*, in T. Borsche (a cura di), *Klassiker der Sprachphilosophie. Von Platon bis Noam Chomsky*, Beck, München 1996, pp. 33-47.
- GRASSI E., *Vom Vorrang des Logos. Das Problem der Antike in der Auseinandersetzung zwischen italienischer und deutscher Philosophie*, Beck, München 1939.
- ID., *Verteidigung des individuellen Lebens*, Francke, Bern 1946.
- GUZZO A., *La problematica del Cratilo*, in "Filosofia", 7, 1956, pp. 609-67.
- HAAG E., *Platons Kratylos*, Kohlhammer, Stuttgart 1933.
- HAARMANN H., *Universalgeschichte der Schrift*, Campus, Frankfurt am Main-New York 1990.
- HARNOIS G., *Les théories du langage en France de 1660 à 1821*, Les Belles Lettres, Paris 1929.
- HASSLER G.-SCHMITTER P., *Sprachdiskussion und Beschreibung von Sprachen im 17. und 18. Jahrhundert*, Nodus, Münster 1999.
- HEGEL F., *Scienza della logica*, 2 voll., trad. it. di A. Moni e C. Cesa, Laterza, Roma-Bari 2008.
- HEIDEGGER M., *La dottrina delle categorie e del significato in Duns Scotto*, trad. it. di A. Babolin, Laterza, Roma-Bari 1974.
- ID., *In cammino verso il linguaggio*, trad. it. di A. Caracciolo, Mursia, Milano 1999.
- ID., *Saggi e discorsi*, trad. it. di G. Vattimo, Mursia, Milano 2007.
- HEINEKAMP A., *G. W. Leibniz*, in M. Dascal et al. (a cura di), *Sprachphilosophie. Ein internationales Handbuch zeitgenössischer Forschung*, 2 voll., De Gruyter, Berlin-New York 1992-96, vol. I, pp. 320-30.
- HJELMSLEV L., *Für eine strukturelle Semantik (Pour une sémantique structurale)* [1957], in Id., *Aufsätze zur Sprachwissenschaft*, Klett, Stuttgart 1974, pp. 105-19.
- ID., *I fondamenti della teoria del linguaggio*, trad. it. di G. C. Lepschy, Einaudi, Torino 1980.
- ID., *Principi di grammatica generale*, trad. it. di M. Picciarelli, Levante, Bari 1998.
- HÖFFE O., *Aristoteles*, Beck, München 1996.
- ID., *Immanuel Kant*, trad. it. di S. Carboncini, il Mulino, Bologna 1997.
- HÖSLE V., *Introduzione a Vico. La scienza del mondo intersoggettivo*, trad. it. di C. Stelli, Guerini, Milano 1997.
- HOFFMANN E., *Il linguaggio e la logica arcaica*, trad. it. di L. Guidetti, Spazio libri, Ferrara 1991.
- HOLMSTEN G., *Jean-Jacques Rousseau*, Rowohlt, Reinbek bei Hamburg 1972.
- HÜLSER K., *Stoa*, in T. Borsche (a cura di), *Klassiker der Sprachphilosophie. Von Platon bis Noam Chomsky*, Beck, München 1996, pp. 49-62.
- JÄGER W., *Aristotele. Prime linee di una storia della sua evoluzione spirituale*, trad. it. di E. Berti, Sansoni, Milano 2004.
- JASPERS K., *Plato*, Beck, München-Zürich 1985.
- KANN C., *Fußnoten zu Platon. Philosophiegeschichte bei A. N. Whitehead*, Meiner, Hamburg 2001.

- KELLER A., *Arbeiten zur Sprachphilosophie Thomas von Aquins*, in "Theologie und Philosophie", 49, 1974, pp. 464-76.
- KNEEPKENS C. H., *The Priscianic Tradition*, in S. Ebbesen (a cura di), *Sprachtheorien in Spätantike und Mittelalter*, Narr, Tübingen 1995, pp. 239-64.
- KOBUSCH T., *Grammatica speculativa*, in T. Borsche (a cura di), *Klassiker der Sprachphilosophie. Von Platon bis Noam Chomsky*, Beck, München 1996, pp. 77-93.
- KODALLE K.-M., *Thomas Hobbes*, in T. Borsche (a cura di), *Klassiker der Sprachphilosophie. Von Platon bis Noam Chomsky*, Beck, München 1996, pp. 111-31.
- KRAUS M., *Platon*, in T. Borsche (a cura di), *Klassiker der Sprachphilosophie. Von Platon bis Noam Chomsky*, Beck, München 1996, pp. 15-32.
- KUKENHEIM L., *Contributions à l'histoire de la grammaire italienne, espagnole et française à l'époque de la Renaissance*, Noord-Hollandsche Utgevers-Maatschappij, Amsterdam 1932.
- KUYPERS K., *Der Zeichen- und Wortbegriff im Denken Augustins*, Swets & Zeitlinger, Amsterdam 1934.
- LEE TAE-SOO, *Die griechische Tradition der aristotelischen Syllogistik in der Spätantike. Eine Untersuchung über die Kommentare zu den Analytica priora von Alexander Aphrodisiensis, Ammonius und Philoponus*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1984.
- LERSCH L., *Die Sprachphilosophie der Alten dargestellt an dem Streite über Analogie und Anomalie der Sprache* [1838], 3 voll., König, Bonn 1841.
- LILLA M., *G. B. Vico. The Making of an Anti-Modern*, Harvard University Press, Cambridge (MA)-London 1993.
- LOWE E. J., *Locke on Human Understanding*, Routledge, London-New York 1995.
- ŁUKASIEWICZ J.-NEGRO C., *La sillogistica di Aristotele*, trad. it. di C. Negro, Morcelliana, Brescia 1957.
- MALMBERG B., *Histoire de la linguistique de Sumer à Saussure*, Presses Universitaires de France, Paris 1991.
- MARITAIN J., *Signe et symbole*, in Id., *Œuvres complètes*, 17 voll., Éditions Universitaires-Éditions Saint-Paul, Fribourg-Paris 1986-2008, vol. VII, pp. 97-158.
- ID., *Jean de Saint Thomas*, in Id., *Œuvres complètes*, 17 voll., Éditions Universitaires-Éditions Saint-Paul, Fribourg-Paris 1986-2008, vol. XI, pp. 1017-27.
- MARMO C., *A Pragmatic Approach to Language in Modism*, in S. Ebbesen (a cura di), *Sprachtheorien in Spätantike und Mittelalter*, Narr, Tübingen 1995, pp. 169-83.
- MARROU H.-I., *Agostino e l'agostinismo*, trad. it. di P. Crespi, Queriniana, Brescia 1990.
- MATES B., *Stoic Logic* [1953], University of California press, Berkeley-Los Angeles 1961.
- MATTAL B. K., *Indian Philosophy of Language*, in M. Dascal et al. (a cura di), *Sprachphilosophie. Ein internationales Handbuch zeitgenössischer Forschung*, 2 voll., De Gruyter, Berlin-New York 1992-96, vol. I, pp. 75-94.
- MAUTHNER F., *Beiträge zu einer Kritik der Sprache* [1923], Olms, Hildesheim 1967-69.
- MEIER-OESER S., *Nikolaus von Kues*, in T. Borsche (a cura di), *Klassiker der Sprachphilosophie. Von Platon bis Noam Chomsky*, Beck, München 1996, pp. 95-109.
- MERKER N.-FORMIGARI L. (a cura di), *Herder-Monboddò. Linguaggio e società*, Laterza, Roma-Bari 1973.
- MOJSISCH B., *Augustin*, in T. Borsche (a cura di), *Klassiker der Sprachphilosophie. Von Platon bis Noam Chomsky*, Beck, München 1996, pp. 63-76.

- MONREAL-WICKERT I., *Die Sprachforschung der Aufklärung im Spiegel der großen französischen Enzyklopädie*, Narr, Tübingen 1977.
- MORAUX P., *Aristote et son école*, Presses Universitaires de France, Paris 1962.
- ID., *Aristoteles in der neueren Forschung*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1968.
- ID., *Der Aristotelismus bei den Griechen*, vol. I, *Von Andronikos bis Alexander von Aphrodisias*; vol. II, *Der Aristotelismus im I. und II. Jahrhundert n. Chr.*, De Gruyter, Berlin-New York 1973-84.
- MÜLLER M., *Existenzphilosophie. Von der Metaphysik zur Metahistorik*, Karl Alber, Freiburg-München 1986.
- NARR G., *Einleitung*, in A. Smith, *A Dissertation on the Origin of Languages or Considerations Concerning the First Formation of Languages and the Different Genius of Original and Compounded Languages*, Narr, Tübingen 1970, pp. 3-14.
- ONG W. J., *Oralità e scrittura. Le tecnologie della parola*, trad. it. di A. Calanchi, riv. da R. Lorelli, il Mulino, Bologna 1986.
- OTT W., *Über die Schrift des heiligen Augustins De Magistro*, Programm Hechingen 1908.
- OTTO S., *Sprachzeichen, geometrische Zeichen, Metaphysik. Vicos neue Wissenschaft des Anfänglichen*, in J. Trabant (a cura di), *Vico und die Zeichen/Vico e i segni*, Narr, Tübingen 1995, pp. 3-15.
- PACI E., *Ingens sylvae. Saggio sulla filosofia di G. B. Vico*, Mondadori, Milano-Vergara 1949.
- ID., *Vico and Cassirer*, in G. Tagliacozzo-D. P. Verene (a cura di), *Giambattista Vico. An International Symposium*, The Hopkins Press, Baltimore 1969, pp. 457-73.
- PAGLIARO A., *Sommario di linguistica arioeuropea* [1930], Novecento, Palermo 1993.
- ID., *Il linguaggio come conoscenza* [1951], Studium Stampa, Roma 1952.
- ID., *Saggi di critica semantica* [1953], D'Anna, Messina-Firenze 1961².
- ID., *Nuovi saggi di critica semantica*, D'Anna, Firenze 1956.
- ID., *Altri saggi di critica semantica*, D'Anna, Messina-Firenze 1962.
- ID., *La parola e l'immagine* [1957], presentazione di E. Coseriu, Novecento, Palermo 1999.
- PATNAIK T., *Śabda. A Study of Bhartṛhari's Philosophy of Language*, Printworld, New Delhi 1994.
- PERCIVAL W. K., *The Grammatical Tradition and the Rise of the Vernaculars*, in T. A. Sebeok (a cura di), *Current Trends in Linguistics*, 14 voll., Mouton, Den Haag-Paris 1963-76, vol. XIII, *Historiography of Linguistics I*, pp. 231-75.
- PINAULT G.-J., *Pāṇini*, in H. Stammerjohann (a cura di), *Lexicon Grammaticorum. Who's Who in the History of World Linguistics*, Niemeyer, Tübingen 1996, pp. 692-7.
- ID., *Patañjali*, in H. Stammerjohann (a cura di), *Lexicon Grammaticorum. Who's Who in the History of World Linguistics*, Niemeyer, Tübingen 1996, pp. 704-6.
- PINBORG J., *Das Sprachdenken der Stoa und Augustins Dialektik*, in "Classica et Mediaevalia", 23, 1962, pp. 148-77.
- ID., *Logik und Semantik im Mittelalter. Ein Überblick*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1972.

- POHLENZ M., *Die Begründung der abendländischen Sprachlehre durch die Stoa* [1939], in Id., *Kleine Schriften*, 2 voll., a cura di H. Dorrie, Olms, Hildesheim 1965, vol. I, pp. 39-86.
- POSER H., *Gottfried Wilhelm Leibniz*, in T. Borsche (a cura di), *Klassiker der Sprachphilosophie. Von Platon bis Noam Chomsky*, Beck, München 1996, pp. 147-60.
- POSNER R. (a cura di), *Ikonismus in den natürlichen Sprachen*, in "Zeitschrift für Semiotik", 2, 1980.
- RAPP C., *Vorsokratiker*, Beck, München 1997.
- REHN R., *Der logos der Seele. Wesen, Aufgabe und Bedeutung der Sprache in der platonischen Philosophie*, Meiner, Hamburg 1982.
- RICKEN U., *Grammaire et philosophie au siècle des lumières. Controverses sur l'ordre naturel et la clarté du français*, Université de Lille 3, Villeneuve-d'Asque 1978.
- RICKEN U. et al. (a cura di), *Sprachtheorie und Weltanschauung in der europäischen Aufklärung. Zur Geschichte der Sprachtheorien des 18. Jahrhunderts und ihrer europäischen Rezeption nach der Französischen Revolution*, Akademie, Berlin 1990.
- RÖD W., *Der Weg der Philosophie von den Anfängen bis ins 20. Jahrhundert*, 2 voll., Beck, München 1994-96.
- ROSIELLO L., *Linguistica illuminista*, il Mulino, Bologna 1967.
- ROSIER I., *Res significata et modus significandi: les implications d'une distinction médiévale*, in S. Ebbesen (a cura di), *Sprachtheorien in Spätantike und Mittelalter*, Narr, Tübingen 1995, pp. 135-68.
- ROSS W. D., *Aristotele*, trad. it. di A. Spinelli, Feltrinelli, Milano 1976².
- ROSTAGNI A., *La poetica di Aristotele*, Chiantore, Torino 1927.
- ROTTA P., *La filosofia del linguaggio nella Patristica e nella Scolastica*, Flli Bocca, Torino 1909.
- RUEF H., *Augustin über Semiotik und Sprache. Sprachtheoretische Analysen zu Augustins Schrift De Dialectica*, Erben, Bern 1981.
- ID., *Die Sprachtheorie des Augustinus in De dialectica*, in S. Ebbesen (a cura di), *Sprachtheorien in Spätantike und Mittelalter*, Narr, Tübingen 1995, pp. 3-11.
- RUEGG D. S., *Contributions à l'histoire de la philosophie linguistique indienne*, de Boccard, Paris 1959.
- RÜFNER V., *Vicos philosophische Bedeutung*, in G. B. Vico, *Autobiografia*, a cura di V. RUFNER, Occident, Zürich 1948.
- RUSSELL B., *Storia della filosofia occidentale*, 3 voll., trad. it. di L. Pavolini, Longanesi, Milano 1948.
- ID., *Ricerche logiche*, 2 voll., trad. it. di G. Piana, Est, Milano 2001.
- SACY S. S. DE, *Descartes*, trad. it. di M. G. Giannelli, Mondadori, Milano 1962.
- SAHLIN G., *César Chesneau Du Marsais et son rôle dans l'évolution de la grammaire générale*, Presses Universitaires de France, Paris 1998.
- SCAGLIONE A., *The Eighteenth-Century Debate Concerning Linearity or Simultaneity in the Deep Structure of Language: From Buffier to Gottsched*, in K. Koerner (a cura di), *Progress in Linguistic Historiography. Papers from the International Conference on the History of the Language Sciences (Ottawa, 28-31 August 1978)*, Benjamins, Amsterdam 1980, pp. 141-54.

- SCARPAT G., *Il discorso e le sue parti in Aristotele*, Paideia, Brescia 1950.
- SCHÄUBLIN F., *Über den platonischen Dialog Kratylos*, Diss. Basel 1891.
- SCHERER G., *Philosophie des Mittelalters*, Metzler, Stuttgart-Weimar 1993.
- SCHLEICHER A., *Die Darwinsche Theorie und die Sprachwissenschaft* [1863], in H. H. Christmann (a cura di), *Sprachwissenschaft des 19. Jahrhunderts*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1977, pp. 85-108.
- SCHMIDT R. T., *Die Grammatik der Stoiker*, Vieweg & Sohn, Braunschweig-Wiesbaden 1979.
- SCHNELLE H., *Zeichensysteme zur wissenschaftlichen Darstellung. Ein Beitrag zur Entfaltung der ars characteristica im Sinne von G. W. Leibniz*, Frommann, Stuttgart-Bad Cannstatt 1962.
- SCHREYER R., *Adam Smith*, in H. Stammerjohann (a cura di), *Lexicon Grammaticorum. Who's Who in the History of World Linguistics*, Niemeyer, Tübingen 1996, pp. 868-9.
- SCHULENBURG S. VON DER, *Leibniz als Sprachforscher*, Klostermann, Frankfurt am Main 1973.
- SCHULTZ U., *Descartes*, Europäische Verlagsanstalt, Hamburg 2001.
- SPECHT R., *John Locke*, Beck, München 1989.
- STÉFANINI J., *Les modistes et leur apport à la théorie de la grammaire et du signe linguistique*, in "Semantica", 8, 1973, pp. 262-75.
- STEFANINI L., *Platone*, 2 voll., Milani, Padova 1932-35.
- STEINTHAL H., *Geschichte der Sprachwissenschaft bei den Griechen und Römern mit besonderer Rücksicht auf die Logik* [1863], Olms, Hildesheim 1961.
- SWIGGERS P., *Joseph Priestleys Approach of Grammatical Categorization and Linguistic Diversity*, in K. Carlon-K. Davidse-B. Rudzka-Ostyn (a cura di), *Perspectives of English*, Peeters, Louvain 1994, pp. 34-53.
- TAYLOR A. E., *Aristotle*, Dodge, London 1919.
- ID., *Platone: l'uomo e l'opera*, trad. it. di M. Dal Pra, La Nuova Italia, Firenze 1976.
- THIEL U., *John Locke. Mit Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Rowohlt, Reinbek bei Hamburg 1990.
- THUROT C., *Notices et extraits des divers manuscrits latins pour servir à l'histoire des doctrines grammaticales du moyen-âge. Notices et extraits de divers manuscrits de la Bibliothèque Impériale 22*, Imprimerie Impériale, Paris 1869.
- TRABANT J., *Elementi di semiotica*, trad. it. di P. Braido, Liguori, Napoli 1980.
- ID., *Onomato-Poetik*, in J. Lüdtke (a cura di), *Energeia und Ergon*, vol. III, *Das sprachtheoretische Denken Eugenio Coserius in der Diskussion*, Narr, Tübingen 1988, pp. 253-64.
- ID. (a cura di), *Vico und die Zeichen/Vico e i segni*, Narr, Tübingen 1995.
- ID., *Giambattista Vico*, in T. Borsche (a cura di), *Klassiker der Sprachphilosophie. Von Platon bis Noam Chomsky*, Beck, München 1996, pp. 161-78.
- ID., *La scienza nuova dei segni antichi: la sematologia di Vico*, trad. it. di D. Di Cesare, Laterza, Roma-Bari 1996.
- TUCCI G., *Storia della filosofia indiana*, Laterza, Roma-Bari 1981.
- VEGA M. A. (a cura di), *Textos clásicos de teoría de la traducción*, Catedra, Madrid 1994.
- VERBURG P. A., *Language and Its Functions, a Historico-critical Study of Views Concerning the Functions of Language from the Pre-Humanistic Philology of Or-*

- leans to the Rationalistic Philology of Bopp* [1851], Benjamins, Amsterdam-Philadelphia 1998.
- ID., *De humanistische Taaltheorie van Juan Luis Vives (1492-1540)*, in *Handelingen van het XXII^e Nederlandse Philologen-kongres te Utrecht*, pp. 69-70.
- VERPOORTEN J.-M., *Bhartṛhari*, in H. Stammerjohann (a cura di), *Lexicon Grammaticorum. Who's Who in the History of World Linguistics*, Niemeyer, Tübingen 1996, pp. 101-3.
- WHITEHEAD A. N., *Il processo e la realtà*, trad. it. di N. Bosco, Bompiani, Milano 1965.
- WILAMOWITZ-MOELLENDORFF U. VON, *Platon. Sein Leben und seine Werke*, a cura di B. Snell, Weidmann, Berlin-Frankfurt am Main 1948.
- WILHELM R., *Die Sprache der Affekte. Jean-Jacques Rousseau und das Sprachdenken des siècle des Lumières*, Narr, Tübingen 2001.
- WUTHENOW R.-R., *Diderot zur Einführung*, Junius, Hamburg 1994.

Indice dei nomi

- Aarsleff Hans, 211 e n, 252
Abbagnano Nicola, 310 e n
Abelardo Pietro, 130, 188
Abercombie David, 69n
Adelung Johann Christoph, 291, 389
Adeodato, 154-7, 160-4, 168, 172
Agostino d'Ipbona, 31, 126, 141, 142 e n,
143, 144 e n, 148-50, 151 e n, 152 e n, 153,
154 e n, 155 e n, 156, 157 e n, 158-64, 165
e n, 168-72, 175, 179, 189-90, 207, 209,
230, 253, 345
Agrippa di Nettesheim, 218
Alberti Leon Battista, 199
Alberto Magno, 174, 183-4
Albrecht Jörn, 14, 23, 25, 381n
Alembert Jean le Rond d', 281, 383, 407
Alessandro de Villedieu, 182
Alessandro di Afrodisia, 272
Alessandro Magno, 95-6, 403
Alighieri Dante, 181, 182n, 257, 326
Alsted Johann Heinrich, 218
Ammonio, 96, 129 e n, 130, 176, 272
Andronico (di Rodi), 96
Annambhaṅga, 53
Antistene, 72-3, 138
Apel Karl-Otto, 26-7, 31, 205, 257, 309 e n,
310 e n, 311 e n, 312, 319 e n, 324
Aristippo, 138
Aristotele, 14, 16, 19, 22, 27-8, 31, 47, 53, 63,
65-8, 89, 95-7, 98 e n, 99-109, 110 e n,
111-5, 116 e n, 117-21, 125-7, 128 e n, 129,
132, 135, 138-9, 147, 175 e n, 176-81, 192,
212, 228, 247 e n, 253-5, 267, 271, 290, 324,
326, 328, 329 e n, 341, 347, 349, 411, 419
Arnauld Antoine, 126 e n, 182, 347, 363 e n,
365 e n, 369, 388n
Auerbach Erich, 309
Aulo Gellio, 133 e n
Bacone Francesco (Francis Bacon), 125,
227, 320, 384
Bacone Ruggero, 183
Batteux Charles, 383, 407 e n, 408
Baumgarten Alexander Gottlieb, 316, 318
Beaton Richard, 301
Beauzée Nicolas, 365, 367 e n, 368 e n, 381,
383, 387 e n
Bellay Ioachim du, 134 e n
Bergson Henri, 125, 284 e n
Berkeley George, 25, 227, 256, 259, 260 e n,
261 e n, 262 e n, 263-5, 266 e n, 267-8,
277, 300-2, 344, 380
Bhartḥari, 53-4
Biondo Flavio, 199
Bloomfield Leonard, 15, 39, 47 e n
Bocheński Joseph-Maria, 98n, 135, 145 e n,
147, 149, 189 e n, 190, 191n, 192 e n, 194-5,
204n
Boezio Anicio Manlio Torquato Severi-
no, 96, 104, 128-30, 133, 176, 180-1, 253,
276
Bopp Franz, 291
Borges Jorge Luis, 284 e n
Bouvelles (Bovillus) Charles de, 134 e n
Bröcker Walter, 118 e n, 135, 148
Brøndal Viggo, 248 e n
Brosses Charles de, 286, 290, 383, 388 e n
Brunelleschi Filippo, 321
Bruni Leonardo, 199
Bruno Giordano, 218
Budé Guillaume, 197

- Buffon Georges Louis Leclerc, conte di, 290
 Bühler Karl, 411 e n
 Burnet(t) James (Lord Monboddo), 259, 280, 290, 291 e n, 292 e n, 293-4, 295 e n, 296, 297 e n, 298-300, 305
 Burnett Thomas, 257
 Buttinelli Arianna, 23

 Calogero Guido, 125
 Cardano Gerolamo, 319
 Carnap Rudolf, 31, 123
 Cassirer Ernst, 26, 31, 210 e n, 251, 257, 261 e n, 262, 265 e n
 Caterina II, 407
 Cesare Gaio Giulio, 122, 141
 Chaix-Ruy Jules, 310 e n
 Chomsky Noam, 15, 22, 26, 30, 32, 47 e n
 Christmann Hans Helmut, 288n
 Cicerone Marco Tullio, 137, 150, 198, 409, 412
 Cleante di Asso, 137-8
 Collingwood Robin George, 227
 Comenius Johan Amos, 218
 Comte Auguste, 311
 Condillac Étienne Bonnot (abate) de, 31, 134, 238, 377-8, 383, 384 e n, 385, 388-9, 390 e n, 391, 392 e n, 393-401, 402 e n, 403-10, 413-6
 Cooper Anthony Ashley, conte di Shaftesbury, 256, 271 e n
 Coste Pierre, 238, 243, 384
 Couturat Louis, 215n, 220 e n, 223 e n, 224
 Cratete di Mallo, 141
 Cratete di Tebe, 137-8
 Crisippo di Soli, 137, 140 e n, 144, 146
 Cristina di Svezia, 207
 Croce Benedetto, 125, 251, 309 e n, 311, 314n, 319 e n, 331-2, 333 e n, 334 e n
 Cromwell Oliver, 226
 Cusano Nicola, 311-2, 319 e n, 335

 Dalgarno George, 218 e n
 Democrito, 67, 71-3, 104, 225
 Demostene, 95
 Descartes René, 22, 26, 30, 54, 193, 207 e n, 208 e n, 209 e n, 210-1, 212 e n, 213, 214 e n, 215-7, 218 e n, 219-20, 223, 225-7, 242, 269, 308, 311-2, 314-5, 317, 318 e n, 320, 324, 328, 335, 384
 Dewey John, 16-7, 37n, 119
 Di Cesare Donatella, 62 e n, 84n, 94, 170n, 201n, 311n, 325n, 338n, 346n, 411n
 Diderot Denis, 256, 383, 389, 390 e n, 391, 406, 407 e n, 408-11
 Diels Hermann, 55, 62
 Dilthey Wilhelm, 27, 310, 317, 331
 Diogene di Babilonia, 144
 Diogene di Sinope, 138
 Diogene Laerzio, 55, 139, 140n, 146
 Domergue François-Urbain, 383, 387 e n
 Donato Elio, 143, 181-2, 184, 186, 199
 Duclos Charles Pinot, 383, 388
 Dumarsais (Du Marsais) César Chesnau, 211, 383, 387 e n, 390, 417
 Duns Scoto (Giovanni), 19, 184, 194

 Eco Umberto, 148, 224
 Eggers Hans, 222
 Enrico VIII, 197
 Epicuro, 68, 138, 141-2
 Epimenide, 204
 Eraclito di Efeso, 19, 55, 56 e n, 57-62, 65-6, 70, 72, 73 e n, 74, 82-3, 87-8, 100, 118-9, 253
 Erasmo da Rotterdam, 197
 Ermia, 95
 Ebulide di Mileto, 138
 Euclide di Megara, 138

 Fahrenbach Helmut, 19
 Federico il Grande, 242, 347
 Ferrer Vincent, 190, 191n, 192 e n
 Fichte Johann Gottlieb, 135, 379, 420
 Ficino Marsilio, 321
 Filippo di Macedonia, 95
 Flasch Kurt, 149n, 172, 194
 Fortunatov Filipp Fedorovič, 127
 Frege Gottlob, 22, 31, 123, 145, 147
 Funke Otto, 286, 287n, 290 e n, 292 e n, 300 e n, 303n, 305

 Gadamer Hans-Georg, 15, 62
 Gaiser Konrad, 19, 91n, 94
 Galilei Galileo, 319
 Gassendi Pierre, 225
 Gébelin Antoine Court de, 383, 388, 389 e n
 Gentile Giovanni, 107 e n, 413n

- Giacomo II, 259
 Gilson Étienne, 172, 194, 198, 209n
 Giusso Lorenzo, 310 e n
 Giustiniano, 63
 Goethe Johann Wolfgang von, 308, 407
 Gorgia, 72
 Grabmann Martin, 175n, 176n, 180n, 185 e n, 194
 Grassi Ernesto, 310, 324
 Guglielmo di Moerbeke, 130, 175
 Guglielmo d'Orange, 226
 Gustavo Adolfo (di Svezia), 207
- Hamann Johann Georg, 19, 271, 311, 379, 420
 Happ Heinz, 19
 Harris James, 134, 227, 245 e n, 251, 256, 259, 271, 272 e n, 273-4, 275 e n, 276-80, 290, 292, 294, 300, 305, 357-8, 362
 Hegel Georg Wilhelm Friedrich, 15-6, 21-3, 25, 31, 60n, 62, 97, 99, 119, 125 e n, 126-7, 135, 218, 221 e n, 251, 309-11, 314, 420
 Heidegger Martin, 13, 16-9, 22, 31, 48n, 55, 57 e n, 62 e n, 118-9, 125, 184 e n, 251
 Helvétius Claude Adrien, 281, 383
 Herder Johann Gottfried, 25, 27, 31, 125, 211, 271, 291, 309-11, 378-9, 420
 Hervás y Panduro Lorenzo, 389
 Hjelmslev Louis, 20, 39, 185 e n, 218n, 367
 Hobbes Thomas, 227, 265, 319
 Hoffmann Ernst, 56 e n, 57, 58 e n, 59, 62
 Holbach Paul Henri, barone d', 385
 Hölderlin Friedrich, 19, 55
 Horne Tooke John, 259, 280, 287, 299, 300n, 301n, 302n, 303n
 Humboldt Wilhelm von, 16-7, 19-20, 22-3, 25-8, 31-2, 120, 127 e n, 211, 272, 291, 297n, 310, 374, 420
 Hume David, 16, 125, 227, 256, 259, 268-9, 270 e n, 280, 300
 Husserl Edmund, 13, 15-6, 21, 147, 354 e n
- Isidoro di Siviglia, 120-1, 133 e n, 143
 Isocrate, 95
 Ittia, 138
 Izquierdo Sebastián, 218
- Jakobson Roman, 86
 Jäsche Gottlob Benjamin, 307
- Jespersen Otto, 76, 189
 Johnson Samuel, 261
 Jones William, 299
 Jouffroy Théodore, 134, 194, 238
- Kant Immanuel, 16, 54, 269 e n, 307 e n, 310, 348, 355, 379
 Keplero Giovanni, 319
 Kircher Athanasius, 218
 Krämer Hans Joachim, 19
 Kranz Walther, 62
- La Condamine Charles Marie de, 297
 La Mettrie Julien Offroy de, 385
 Lambert Johann Heinrich, 257, 355 e n, 356, 357 e n, 358-9, 360 e n, 361-2
 Lancelot Claude, 182, 347, 363 e n, 365 e n, 369
 Landolfo d'Aquino, 174
 Lavinjeta Bernardo, 218
 Le Clerc Jean, 238
 Leibniz Gottfried Wilhelm, 15-6, 21, 31, 66, 122, 130, 131 e n, 135, 218, 219 e n, 220-1, 222 e n, 223 e n, 224, 228, 238, 241 e n, 242, 243 e n, 244, 245 e n, 246 e n, 247, 248 e n, 249 e n, 250-3, 255-6, 257 e n, 259, 283, 308, 312, 314, 315 e n, 316, 319, 328, 335, 347, 349, 351-2, 354-5, 358, 360, 378, 380, 394
 Lessing Gotthold Ephraim, 243 e n, 407
 Limosus Andreas, 204
 Linacre Thomas, 197
 Locke John, 31, 48, 125, 126 e n, 130, 134, 193 e n, 194, 211, 225, 226 e n, 227 e n, 228, 229 e n, 230-1, 232 e n, 233, 235 e n, 236-9, 241-2, 243 e n, 244 e n, 245-6, 247 e n, 248 e n, 249 e n, 251-3, 255-7, 259-61, 263-4, 267-8, 283, 292 e n, 300-1, 303, 308, 344, 355-6, 359, 380, 384, 391, 399, 405, 408
 Lotze Rudolph Hermann, 251
 Lüdtke Jens, 84n, 381n
 Luigi XV, 412
 Łukasiewicz Jan, 98n, 107, 111 e n, 112, 135
 Lullo Raimondo, 215, 217-20
 Lutero Martin, 37, 205, 371
- Madvig Johan Nicolai, 76
 Malebranche Nicolas, 310-1

- Mallarmé Stéphane, 86, 121
 Malmberg Bertil, 281 e n
 Manetti Giannozzo, 321 e n
 Maritain Jacques, 193 e n
 Martino di Dacia, 182
 Maupertuis Pierre-Louis Moreau de, 256,
 377-8, 383, 385, 388
 Mauthner Fritz, 123 e n
 Mayans y Siscar Gregorio, 204
 Meiner Johann Werner, 257, 347, 362, 363
 e n, 366, 367 e n, 368 e n, 369-77, 386
 Mersenne Marin, 207, 210, 213
 Mill John Stuart, 165
 Monbodo, cfr. Burnet(t) James
 Montaigne Michel de, 17
 Moro Tommaso, 197
 Morris Charles W., 194, 238, 255

 Narr Günter, 14, 25, 281 e n, 286n
 Newton Isaac, 225, 242, 314, 384, 391, 405
 Nicole Pierre, 126 e n, 135, 388n
 Nicolini Fausto, 309, 314n, 346
 Nigidio Figulo Publio, 133

 Omero, 80 e n, 300, 326
 Ovidio, 209

 Paci Enzo, 310, 311n, 313
 Pagliaro Antonino, 16, 27, 49 e n, 56 e n,
 57 e n, 59, 60n, 62, 71n, 72 e n, 89 e n,
 94, 104 e n, 105, 135, 251, 329, 330 e n, 331-
 2, 335, 343
 Pāṇini, 53
 Paolo, 162
 Parmenide, 62, 70 e n, 72, 74, 87
 Pascal Blaise, 211, 242, 308
 Patañjali, 53
 Paul Hermann, 135
 Peirce Charles Sa(u)nders, 238, 255
 Pico della Mirandola Giovanni, 321
 Piçot François, 208
 Pietro Elia, 182
 Pietro Ispano, 182, 188, 190
 Pietro Mantovano, 204
 Pitagora, 70-2
 Platone, 14-6, 30-1, 36, 47, 61, 63-70, 72-3,
 78n, 80n, 82, 84, 85n, 88-9, 90 e n, 91-5,
 99-101, 109, 113, 138, 149, 155, 171-2, 176,
 231, 248, 253-4, 273, 283, 324, 326, 328-30

 Pope Alexander, 261
 Porfirio, 176
 Požezinskij Viktor Karlovič, 127
 Prantl Carl von, 141
 Priestley Joseph, 259, 280, 286, 287 e n, 288
 e n, 289 e n, 290, 305
 Prisciano, 182, 184, 187
 Proclo, 64, 70, 71 e n, 72
 Prodicco, 72-3
 Protagora, 72-3, 78
 Putnam Hilary, 31

 Rabelais François, 134 e n
 Raspe Rudolph Erich, 243
 Reichenbach Hans, 123
 Reid Thomas, 194, 256
 Rivarol Antoine, 402 e n
 Robins Robert H., 173 e n, 185 e n, 194
 Roget Peter Mark, 222
 Rosmini Serbati Antonio, 229 e n, 251, 281,
 386n
 Rousseau Jean-Jacques, 257, 290, 377-8,
 383, 389 e n, 390 e n, 391, 405, 407, 412,
 413 e n, 414-6, 419
 Russell Bertrand, 22, 31, 98n, 123, 169, 204,
 238, 248, 269 e n, 305

 Sacy Antoine-Isaac Silvestre de, 383, 388 e n
 Saussure Ferdinand de, 15, 20, 47 e n, 127,
 147, 173, 194, 231 e n, 358
 Scaligero Giulio Cesare, 28, 134, 335
 Schelling Friedrich Wilhelm, 420
 Schlegel August Wilhelm, 286 e n, 420
 Schlegel Friedrich, 291, 297n, 420
 Schleicher August, 288 e n, 291
 Schleiermacher Friedrich Daniel Ernst,
 64, 420
 Schottel(ius) Georg Justus, 134 e n
 Senocrate, 95-6, 143
 Senofonte, 329-30
 Sesto Empirico, 55, 72, 143, 146
 Shaftesbury, cfr. Cooper Anthony Ashley
 Sigieri di Courtrai, 173 e n, 184 e n
 Simon Josef, 19
 Smith Adam, 229 e n, 238, 256, 259, 270,
 280, 281 e n, 282 e n, 283-4, 285 e n, 286,
 289, 294-5, 305, 357, 386n
 Snell Bruno, 89n

- Socrate, 31-2, 61, 63-4, 72, 74-5, 77-80, 83-8,
95-7, 111-2, 138, 300, 329-30
- Sofronisco, 112
- Sorrentino Andrea, 309
- Spinoza Baruch, 241, 308
- Steinthal Heymann, 14, 26, 71n, 73n, 99 e n,
135, 137n, 141 e n, 147, 149
- Stewart Dugald, 194, 238, 256
- Stilpone di Megara, 138
- Süßmilch Johann Peter, 257, 378 e n, 379,
383
- Swift Jonathan, 261
- Tannery Paul, 224
- Teofrasto, 96
- Thun Harald, 381n
- Thurot Jean-François, 194
- Tiedemann Dietrich, 257, 378, 379 e n, 380
- Tommaso d'Aquino, 15-6, 126-7, 128 e n,
129-30, 133, 174, 175 e n, 176 e n, 177-8,
179 e n, 180 e n, 181, 183-4, 190, 192, 195,
213 e n, 247, 253, 255
- Tommaso di Erfurt, 174, 184-5, 186 e n, 187
e n, 188, 194-5
- Trabant Jürgen, 14, 18, 22, 84n, 148, 311n,
325n
- Turgot Anne Robert Jacques, 135, 281, 383,
388
- Uldall Hans-Jørgen, 39
- Varrone Marco Terenzio, 141, 144, 150, 323,
335
- Vico Giambattista, 16, 20, 27-8, 30-1, 47-8,
125, 256-7, 280, 307, 308 e n, 309 e n, 310 e
n, 311, 312 e n, 313, 314 e n, 315-7, 318 e n,
319-20, 321 e n, 322, 323 e n, 324, 325 e n,
326 e n, 327 e n, 328-9, 330 e n, 331-4, 335 e
n, 336 e n, 337 e n, 338 e n, 339, 340 e n, 341
e n, 343 e n, 344, 345 e n, 346, 368, 391, 401,
405, 414
- Virgilio Marone Publio, 156 e n, 200, 201n,
338
- Vives Juan Luis, 31, 197-9, 200 e n, 201 e n,
202 e n, 203 e n, 204-5, 213 e n, 223n, 226,
255-6, 324
- Voltaire (François-Marie Arouet), 242, 261,
383-4, 406-7
- Wadding Lucas, 184
- Wehrle Hugo, 222
- Whitehead Alfred North, 248 e n, 343
- Whitney William Dwight, 76, 134
- Wilamowitz-Möllendorff Ulrich von, 88,
89n, 94
- Wilkins John, 218, 222, 287
- William di Shyreswood (Sherwood), 190
- Windisch Rudolf, 14, 25
- Wolff Christian, 130, 131 e n, 132n, 134, 194,
243, 257, 316, 347, 348 e n, 349 e n, 350-1,
352 e n, 353, 354 e n, 355-6, 358-9, 381
- Wundt Wilhelm, 295
- Zenone di Cizio, 137-8