

# Omar Calabrese

## Breve storia della semiotica

Dai Presocratici a Hegel



Feltrinelli

La serie "Filosofia" si occupa dei fondamenti delle scienze privilegiando la dimensione dell'agire che trova espressione nello spettro che va dall'epistemologia alla filosofia politica, all'etica. Si guarda non alla filosofia tradizionale ma a quella contemporanea tenendo conto delle proposte provenienti dalle più diverse aree di cultura. Il mondo d'oggi ha raggiunto un estremo grado di complessità e anche le categorie dell'indagine filosofica sono obbligate a ridefinirsi continuamente. "Campi del sapere / Filosofia" vuole mettere a disposizione strumenti per aprire un dialogo tra filosofia, scienze e società.

Omar Calabrese (Firenze 1949) è professore ordinario di semiotica all'Università di Siena. Ha insegnato in alcune fra le più importanti università del mondo (Parigi, Madrid, Barcellona, Aarhus, Berlino, Yale, Buenos Aires). Alcuni suoi libri (*L'età neobarocca*, *Il linguaggio dell'arte*, *Le figure del tempo*) sono tradotti in otto lingue. Svolge anche attività giornalistica come collaboratore del "Corriere della Sera". Ha curato programmi televisivi per Rai, Mediaset e TvEspaña. Ha presieduto alcune importanti istituzioni culturali (Mediateca toscana, Santa Maria della Scala di Siena, Associazione Italiana di Studi Semiotici). È stato inoltre direttore di riviste di cultura ("Alfabeta", "Carte semiotiche", "Metafore", "Viceversa").

© Giangiacomo Feltrinelli Editore Milano  
Prima edizione in "Campi del sapere" settembre 2001

ISBN 88-07-10312-5

## Premessa

Questo libro costituisce davvero una produzione “inattuale”. Ho infatti impiegato, con discontinuità s'intende, ben ventisei anni a scriverlo. Tutto è iniziato con un primo abbozzo, inserito in una *Guida alla semiotica* del 1975 scritta con Egidio Mucci. In quell'occasione nasceva uno dei primi tentativi al mondo di ritrovare nella storia del pensiero filosofico le tracce della problematica semiotica. Avevano lavorato in quella stessa direzione prima di me soltanto Alain Rey in Francia e Lia Formigari in Italia, oltre ad alcuni altri (spesso non semiologi) che avevano però individuato solo in singoli filosofi dei precedenti alle problematiche semiotiche di oggi. Il tema di una “storia della semiotica” anteriore a Peirce e Saussure è diventato centrale negli studi solo dopo uno specifico convegno dell'Associazione Italiana di Studi Semiotici del 1978 a Palermo (con un'importante relazione di Umberto Eco in proposito), e dopo la relazione inaugurale del medesimo Eco al secondo congresso dell'Associazione Internazionale di Studi Semiotici a Vienna nel 1979.

Oggi quella “storia della semiotica” può contare su numerosissimi contributi (basta dare un'occhiata all'estesissima bibliografia in fondo a questo volume, che pretende di avere una qualche esaustività). Ed è pertanto comprensibile che a me sia rimasto il desiderio di vantare una timida antica progenitura, che mi ha portato a non abbandonare mai l'argomento, e a decidermi oggi di pubblicarne il risultato, per quanto nel frattempo io abbia intrapreso studi semiotici di ben diverso orientamento.

C'è, tuttavia, un altro motivo che mi ha spinto a pubblicare questo libro, e di cui ho già lasciato un indizio nelle righe precedenti, allorché per due volte ho virgolettato le parole “storia della semio-

tica". Questo motivo è che considero il termine molto improprio, e anzi soltanto allusivo. La semiotica è per me una disciplina del tutto contemporanea, che risale a Peirce per il suo lato filosofico-conoscitivo, e a Saussure per quello linguistico. Naturalmente, in cultura come in natura "nulla si crea e nulla si distrugge": e pertanto singole questioni di linguaggio e comunicazione risalgono certo allo sviluppo del pensiero precedente. Ciò non rende però lecita un'operazione di legittimazione e nobilitazione, consistente nel ritrovamento a tutti i costi di "padri nobili" nel passato più lontano possibile, e magari più filosofico possibile (seconda erronea operazione legittimante e nobilitante). L'unica maniera dignitosa e teoricamente fruttuosa di indagare sul passato delle ricerche semiotiche sta per l'appunto nel rileggere come fatti semiotici alcune riflessioni che ci possono venire utili per chiarire i concetti di oggi. È cosa buona e giusta studiare gli Stoici, Aristotele, sant'Agostino o Locke: ma non *perché*, o *come se*, a loro si debba l'esplicita invenzione della materia. Piuttosto, per il fatto che abbiano inserito un concetto (che poi sarebbe divenuto magari centrale in semiotica) all'interno di un diverso e più ampio ragionamento, la cui esplicitazione può allargare i confini delle analisi attuali.

In altri termini, questa *Breve storia della semiotica* non vuole presentarsi come una ricerca araldica, non vuole anticipare le date di origine della disciplina, non vuole far considerare i semiologi come dei filosofi. Tenta, invece, di *costruire* l'oggetto teorico di una ricerca sui testi antichi, per individuare, *col senno di poi*, la dimensione problematica di alcuni concetti, allargarne la portata, accennare a potenziali estensioni di quei concetti non prese in esame dagli usi che oggi se ne fanno. L'occhio verso il passato, insomma, è totalmente orientato al presente, o, mi si perdoni la retorica, al futuro.

In conclusione, alcuni doverosi ringraziamenti. In primo luogo a Umberto Eco, che mi ha sempre stimolato a concludere questo lavoro e mi ha dato anche utili suggerimenti. Inoltre, a Giovanni Manetti, autore del miglior libro di "storia della semiotica" esistente, ancorché concluso sul pensiero antico, e che si è prestato a una minuziosa revisione della prima parte di questo testo. E, per concludere, a Roland Poster, che mi ha spesso fornito in anteprima materiali che sarebbero apparsi solo dopo molto tempo su riviste o libri tedeschi. Va da sé che tutte le lacune, gli errori, i malintesi presenti nel volume mi appartengono totalmente.

Omar Calabrese

# Introduzione

È abbastanza diffusa l'idea che la semiotica sia una disciplina nata e sviluppatasi nel nostro secolo. A livello giornalistico, ma qualche volta anche a livello di addetti ai lavori, si è soliti fissarne la data di nascita a partire da Ferdinand de Saussure o Charles Sanders Peirce. Sostanzialmente questa interpretazione è corretta, così come è corretto affermare che la riflessione storica sulla semiotica come scienza autonoma appartiene ai nostri tempi. Meno esatta è la percezione che a questa idea storiografica si accompagna: quella di un apparato concettuale del tutto nuovo, inventato dal nulla soltanto oggi, e perciò simile a una moda culturale.

Le cose, invece, non stanno così. Intanto, il termine stesso "semiotica" è antichissimo. Risale addirittura ai greci, e in un'accezione consapevolmente moderna è stato per la prima volta usato da John Locke nel *Saggio sull'intelligenza umana*. Ma, a parte questo, bisogna dire che molti dei concetti che costituiscono il nucleo fondamentale della teoria semiotica attuale sono stati argomento di discussione lungo tutta la storia del pensiero filosofico dalle origini fino a oggi. Naturalmente, questo dibattito ha investito questioni molto ampie e diverse fra loro: il problema gnoseologico, il problema teologico, addirittura il problema morale. Che la semiotica abbia una storia lunga, e anzi nobile per molti versi, è un'idea di cui sono ormai consci molti studiosi contemporanei. Charles Morris, ad esempio, a suo tempo osservò che "poiché i processi segnici occupano un posto tanto importante nella vita umana, non sorprende che ben presto l'uomo abbia rivolto a essi la sua attenzione. La semiotica ha una storia lunga e interessante. Parti di essa sono contenute nella storia della lin-

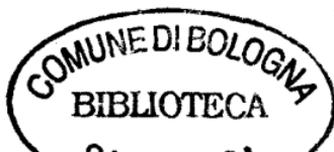
guistica, della retorica e della logica, benché una storia interamente dedicata alla semiotica debba ancora venire scritta".<sup>1</sup> Da allora, in effetti, molto lavoro è stato compiuto. Ma le difficoltà sono indubbiamente notevoli, anche perché può darsi che si parli di semiotica dove meno ce lo aspettiamo: dai libri di medicina a quelli di magia, dai libri di matematica a quelli di astronomia e di architettura. Pertanto, detto dell'importanza di una storia della semiotica, e delle difficoltà insite nella sua stesura, occorre adesso chiarire che ciò che segue in queste pagine non è, e non vuol essere, altro che una semplice indicazione di ciò che ormai la critica accetta come patrimonio delle idee semiotiche elaborate nel corso della storia filosofica dell'Occidente. Questi nostri lineamenti vogliono dunque servire soltanto da traccia, e, se possibile, da stimolo per una ricerca ancor più ambiziosa.

<sup>1</sup> Cfr. Charles Morris, *Signs, Language and Behaviour*, Prentice Hall, New York 1946, p. 241.

# 1. I Presocratici

Si può sostanzialmente concordare con Charles Morris nell'affermazione che "anche se trascuriamo gli sviluppi avuti in Cina, nell'India e nell'Islam, la profondità e la continuità di questa tradizione [semiotica] si può almeno indicare in rapporto alla civiltà occidentale".<sup>1</sup> Su questa linea filosofica occidentale anche noi ci muoveremo. La scelta è motivata: indubbiamente, fin dagli inizi della sua storia, il pensiero greco ha avuto a che fare con il problema dei segni. Anche da una sommaria analisi filologica del lessico ci si può accorgere che, almeno a livello intuitivo, i greci avevano l'idea di che cosa fosse un segno. Nel vocabolario greco esistono infatti le parole *σημα* e *σημείον*, testimoniate a partire da Omero, e anche quelle di *σημαντικός* e perfino di *σημείωσις*, per quanto esse siano testimoniate più tardivamente. La parola *σημα* è assai interessante, perché ci permette di osservare come l'idea di segno fosse vicina alle formulazioni contemporanee: il segno è qualcosa che rinvia a qualcos'altro, o naturalmente o convenzionalmente. *Σημα* deriva dal sanscrito *dhyama* ed è perciò ipotizzabile che questa concezione fosse ancora più antica. Comunque troviamo il termine già in Omero (*Iliade*, 6, 168; *Odissea*, 21, 231) e in Esiodo (*Le opere e i giorni*, 448), in cui sta a indicare tanto il segno naturale (nuvole per pioggia), quanto il segno divino (il prodigio che rinvia alla volontà del dio), quanto il segno convenzionale (il segno di riconoscimento delle truppe).

<sup>1</sup> Morris, *Signs...*, cit., p. 241.



## 1.1. *La filosofia greca antica*

La filosofia greca antica si pone già dei problemi per larga parte semiotici quando tratta della questione filosofica dell'aderenza del linguaggio alla realtà. Negli Eleati, in particolare, troviamo per la prima volta la concezione della convenzionalità del segno linguistico, anzi, addirittura della sua completa arbitrarietà. Secondo Parmenide, dal momento che l'Essere è inespriabile (perché immobile, uno e necessario), l'esperienza del reale è illusoria, e pertanto il linguaggio consiste nell'"applicare etichette alle cose illusorie".<sup>2</sup> Ma poiché tali cose non esistono, ciò significa che il linguaggio è uno strumento puramente funzionale e convenzionale, che può spiegarsi da solo senza riferimento alla realtà. Dalla parte opposta si colloca invece Eraclito, che sembra essere il primo a proclamare, almeno implicitamente, la dottrina che il linguaggio esiste "per natura". Solo i sensi ci mostrano il reale, il molteplice, e il linguaggio serve appunto a nominare tale molteplicità: sono le cose, gli oggetti, a determinarla.<sup>3</sup>

Su questa opposizione fra convenzionalità e naturalità (potremmo già chiamarla "motivazione") si basa tutto il dibattito sul linguaggio nel pensiero presocratico. Empedocle di Agrigento<sup>4</sup> sembra condividere la concezione parmenidea della "convenzionalità del linguaggio"; ma quel che più importa nei primi pensatori greci è soprattutto la riflessione sulla sua natura ambigua ed equivoca (oggi diremmo "polisemica"), messa clamorosamente in luce con le aporie di Zenone, e sulla necessità di elaborare un linguaggio esatto. Non bisogna sottovalutare, fra l'altro, che tutti i primi filosofi sono anche e soprattutto degli scienziati.

Sempre sulla convenzionalità del linguaggio, per quanto dimostrata in modi diversi, puntano anche Democrito, i Sofisti e i Megarici. Democrito offre una spiegazione fondata su quattro argomenti empirici. I nomi sono dati per convenzione: se così non fosse non avremmo l'omonimia, per la quale esiste un solo nome per designare cose diverse; non avremmo nomi diversi per designare la stessa cosa (è sorprendente pensare che questa argomentazione è fondamentale per le analisi di Frege a proposito di *Sinn* e *Bedeutung*); non ci sarebbe possibilità di cambiare i no-

<sup>2</sup> Diels-Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Weidman, Berlin 1936, fr. 19.

<sup>3</sup> Ivi, fr. 23 e 114.

<sup>4</sup> Ivi, fr. 8-9.

mi; infine, quarto ma assai più debole argomento, ci sarebbe analogia nella derivazione dei nomi.<sup>5</sup>

I Sofisti, primi teorici *ante litteram* della comunicazione di massa e del messaggio persuasivo, inventori della retorica, fondano la fede nella convenzionalità del linguaggio sulla diversità che esiste, a livello materiale, fra i nomi e le cose. È impossibile, perciò, che attraverso i nomi si comunichi la loro conoscenza. Gorgia afferma che “il linguaggio non manifesta le cose esistenti proprio come una cosa esistente non manifesta la propria natura a un'altra di esse”.<sup>6</sup> Ossia, il linguaggio è un oggetto autonomo di fronte agli altri oggetti, e può essere spiegato dal suo interno. Prova ne sia che attraverso di esso si possono argomentare cose opposte, indipendentemente dalla verità di una di esse. Con un argomento simile, oltre duemila anni dopo, Umberto Eco qualifica la semiotica come “teoria della menzogna”.<sup>7</sup>

Fra i Megarici inoltre (e siamo ormai a Platone), Stilpone introdusse la dottrina della impredicabilità di una cosa materiale con un'altra: principio che portava a stabilire il linguaggio come strumento di comunicazione nato, per convenzione, per servire ad atti di riferimento.<sup>8</sup> La tesi della naturalità del linguaggio prima di Platone fu infine sostenuta dai Cinici, e in particolare da Antistene. Sappiamo dalle testimonianze di Diogene Laerzio e di Platone (Cratilo nel dialogo omonimo espone le tesi di Antistene), che i Cinici definivano il linguaggio come “quel che manifesta ciò che era o è”.<sup>9</sup>

## 1.2. *Ippocrate* (v-IV sec. a.C.)

Sotto il mitico nome del medico greco si cela in realtà una numerosa serie di autori anonimi, a volte persino in contrasto fra loro, i cui testi sono raccolti nel cosiddetto *Corpus hippocraticum*,<sup>10</sup> la cui estensione corre durante i secoli v e iv a.C. Si tratta di una tappa importante, la prima di reale rilievo, in una storia del pensiero semiotico. Se infatti in precedenza possiamo in-

<sup>5</sup> Ivi, fr. 26.

<sup>6</sup> Ivi, fr. 153.

<sup>7</sup> Cfr. Umberto Eco, *Trattato di semiotica generale*, Bompiani, Milano 1975.

<sup>8</sup> Aristotele, *Metafisica*, v, 29, 1024b 33; Plutarco, *Ad Colot.*, 23, 1020a.

<sup>9</sup> Diogene Laerzio, *Vitæ et placita philosophorum*, vi, 1, 3.

<sup>10</sup> Vita Di Benedetto-Alessandro Lami (a cura di), *Ippocrate. Testi di medicina greca*, Rizzoli, Milano 1983.

travedere una vaga nozione di segno, e una altrettanto vaga nozione di inferenza, adesso ci troviamo dinanzi a un primo avvicinamento metodologico al problema della semiosi. I medici greci, infatti, costruiscono un sistema prognostico (come analizzare la malattia e soprattutto le sue conseguenze?) fondato non più sull'analogia, come nel sapere magico, ma sulla fenomenologia, i dati della realtà come appare. In una visione magica del mondo, ci si basa sul principio che quel che si vede va ricondotto a qualcosa di nascosto, che solo una "seconda vista" può interpretare. Una "seconda vista" che ovviamente è appannaggio di alcuni, eletti dalla divinità che l'ha concessa. La relazione fra quel che si vede e quel che è nascosto funziona per analogia, cioè in modo *casuale*. Invece, nel pensiero fenomenologico (che è per definizione profano) si mantiene l'idea di una doppia struttura del mondo, l'apparenza e la sostanza che vi è nascosta, ma la capacità di giungere alla seconda dipende dal metodo *causale* con il quale si riconducono certi fenomeni ad altri che ne sono la matrice. La vista cessa di essere così l'unico senso con cui si apprende la realtà. Il medico trae i suoi dati di partenza anche dall'olfatto, dal tatto, dall'udito e persino dal gusto, ed elabora un ragionamento che conduce alla *probabile* individuazione dell'origine, dello stato e del decorso del male (passato, presente e futuro), con la possibilità di intervenire su quest'ultimo attraverso gli opportuni rimedi.

I dati sensoriali della realtà vengono insomma interpretati come segni (σημεία), ovverosia, come si direbbe meglio oggi, come sintomi. Ma questo accade solo a patto che quei dati si ripetano, mostrino una certa regolarità. In questo senso, il ragionamento necessario è ipotetico (oggi diciamo: abduittivo). C'è insomma un caso individuale. Si ipotizza che esso faccia parte di una regola generale. Si tratta il caso come sottoposto a questa regola, e se ne indica allora il risultato. Una volta che l'abduzione abbia funzionato, però, per gli ippocratici c'è anche una verifica: si continua ad applicare il metodo, e se questo funziona, allora si deduce che la regola generale è valida, e quel che era un sintomo diventa una prova. Il σημεῖον si trasforma in τεκμήριον.

Importanti sono anche le considerazioni teoriche sul sintomo. Infatti, vi sono indicazioni sui modi con cui il medico li deve trattare, ad esempio la frequenza e l'intensità, le caratteristiche del paziente, e la combinazione con altri sintomi. Straordinario poi è un passo del *Prognostico* in cui si fa riferimento anche al linguaggio di descrizione dei sintomi del paziente, oppor-

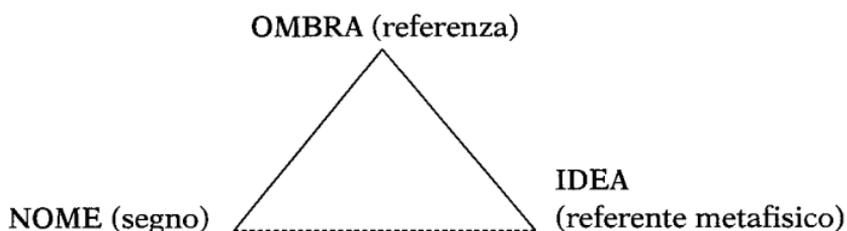
tunamente provocato dal medico, e perfino al suo "linguaggio naturale", cioè le emozioni e le espressioni somatiche.

I sintomi, peraltro, hanno un carattere di polisemia e polifunzionalità che li rende davvero simili a un linguaggio. Infatti, nello stesso *Prognostico* e nelle *Epidemie* si afferma che un sintomo può avere significati diversi, così come uno stesso significato si può manifestare attraverso sintomi differenti fra loro. Non solo, ma i sintomi possono di volta in volta indicare un futuro prognostico diverso: essere qualificati come buoni, cattivi o mortali a seconda della loro collocazione nel caso specifico. Insomma: la prognosi funziona sì facendo riferimento a un sistema, ma solo e soltanto se applicata a un processo.

Un ultimo elemento di interesse, infine, è costituito dal ruolo che viene attribuito al medico, che è inteso come un interprete. In questo senso, siamo già dinanzi a una definizione sofisticata della semiosi, poiché questa viene definita come un processo di significazione, in cui un segno rinvia a qualcos'altro, ma solo rispetto a un punto di vista e a qualcuno che lo esprime. Tuttavia, dal momento che il medico stesso (in quanto interprete) lavora su un materiale che è anche discorsivo (il dialogo col paziente), è fin d'ora presente una dimensione pragmatica della semiotica: si tiene cioè di conto anche la relazione fra segni e utenti dei segni.

## 2. Platone (429-347 a.C.)

In generale, tutta la teoria platonica può essere interpretata come una dottrina dei segni e dei loro referenti metafisici, le Idee. Anzi, i segni (estendiamo qui la nozione platonica, perché il grande filosofo greco si riferisce sempre al linguaggio verbale) sono strumenti per rappresentare delle cose che, a loro volta, non sono altro che ombre agli occhi dell'uomo prigioniero della caverna. Questo significa che il rapporto fra nomi e Idee è mediato, i nomi riflettendo solo alcune particolarità (per imitazione) delle Idee. Se così non fosse, sottolinea Platone, nome e Idea coinciderebbero. Sta di fatto che è abbastanza suggestivo osservare come la concezione platonica del processo segnico coinvolga tre termini in una relazione di questo tipo:



che assomiglia al famoso e controverso triangolo di Ogden e Richards, e di altri pensatori prima di loro.

Platone si occupa del linguaggio espressamente nel *Cratilo*, in maniera più occasionale nel *Teeteto* e nel *Sofista*, e in maniera ancor più sporadica nel *Gorgia*, nel *Timeo*, nella *Repubblica* e nell'*Epistola VII* (da alcuni ritenuta apocrifa). Il *Cratilo* riassume, senza apparentemente risolverle in via definitiva, le teorie semioti-

che dell'antichità greca, basate per lo più sulla disputa tra φύσις e νόμος (ο ἥσις), cioè fra natura e convenzione. La tesi di Cratilo, di derivazione eraclitea e cinica, è che i nomi e la loro "giustezza" sono per natura, cioè connessi con la stessa esistenza delle cose, di cui sono il fedele rispecchiamento. La tesi di Ermogene, suo interlocutore, di origine parmenidea, democritea, sofistica e megarica, è invece che essi siano per convenzione, cioè dovute all'accordo dentro un gruppo sociale e alla stratificazione dell'uso comune. Poiché le cose non hanno un nome per natura, è evidente che i nomi hanno un valore proprio, e possono mutare nel tempo:

Dice così, o Socrate, il nostro Cratilo: giustezza di nome ha ciascuno degli enti, per natura, innata; e nome non è ciò con cui alcuni, convenuto di chiamarlo, lo chiamano, della loro voce emettendo una parte, bensì una giustezza di nomi vi è, naturale, per i greci e per gli stranieri, la medesima per tutti. In verità io, o Socrate, per quanto ne abbia più volte disputato con Cratilo e con altri molti, non mi posso persuadere che altra mai giustezza di nome vi sia se non la convenzione e l'accordo. Mi sembra che, quando uno dà nome a una cosa, codesto sia il nome giusto. Se poi, ancora, sostituisce quel nome con un altro, e più non adopera il nome di prima, per nulla il secondo sia meno giusto del primo. [...] Perché da natura le singole cose non hanno nessun nome, nessuna; bensì solo per legge e per abitudine di coloro che si sono abituati a chiamarle in quel dato modo, e in quel dato modo le chiamano.<sup>1</sup>

Platone, per bocca di Socrate, non sembra condividere pienamente nessuna delle due teorie. In primo luogo, confuta la tesi della convenzionalità assoluta, intesa come completa arbitrarietà del segno linguistico: se tutte le azioni hanno una realtà oggettiva e stabile, e il dare nomi è un'azione, allora anche il denominare non dipende dall'uomo soltanto, ma dal modo in cui la natura vuole che le cose siano denominate. Di estremo interesse è poi la concezione del linguaggio che deriva da questa tesi: se denominare è un'azione, essa si svolge attraverso uno strumento, e questo strumento è appunto il nome, il segno linguistico.

Ma Platone confuta, nel medesimo tempo, anche la tesi della naturalità. Inizialmente lo fa in modo mediato, asserendo che, se fra nome e cosa vi è rapporto di naturalità, è anche vero che l'adeguazione del nome alla cosa avviene pur sempre in virtù di

<sup>1</sup> Platone, *Cratilo*, 383a, 384c-d.

una legge, cioè di un accordo. Successivamente contesta in modo esplicito la tesi esposta da Cratilo (per il quale il nome è necessariamente vero, e conoscere i nomi equivale a conoscere le cose). Per la prima volta appare una concezione del linguaggio come sistema strutturato, e la distinzione fra coerenza interna del sistema e rappresentazione oggettiva della realtà.<sup>2</sup> Nel *Sofista*, la teoria del rispecchiamento (cioè della corrispondenza termine a termine fra nomi e cose) viene ulteriormente rifiutata, anche sulla base della considerazione che i singoli nomi non significano se non inseriti nel contesto del discorso.<sup>3</sup>

D'altra parte, è evidente che nessuna delle due concezioni (entrambe dogmatiche) può convenire a Platone, in virtù della sua concezione socratica di verità come frutto della dialettica, cioè come conoscenza che può servirsi dei segni, ma solo a patto di giungere a un discorso interiore e non alla semplice opinione. E infatti le varie e talora discordanti definizioni che Platone dà dei segni sono coerenti con questo assunto. Ad esempio, a volte il filosofo greco ne parla come di segnali inviati dagli dèi, e che sono da interpretare (a rischio di inesattezza); in altri casi si tratta di impronte lasciate nella coscienza dalle cose (e pertanto imperfetti); altrove ancora si tratta dei segni della scrittura, che hanno uno scopo mnemonico (e pertanto non danno conoscenza certa, ma anzi possono far perdere il ricordo del discorso interiore, come accade a Thamon re di Tebe quando Teuth gli offre i segni alfabetici); e infine possono essere indicatori che producono inferenza, e pertanto contribuiscono, ma non determinano, la ragione di verità.

Altro elemento di interesse del *Cratilo* è la distinzione, che rimarrà a lungo ferma nelle elaborazioni successive a Platone, fra verità dei nomi e verità degli enunciati. La verità dei nomi dipende da una semantica ideale, che potremmo chiamare moderatamente *estensionale*: dal loro legame non tanto motivato quanto almeno analogico con i significati rappresentati dai nomi in assenza delle cose corrispondenti. Solo che, in realtà, questo legame risulta assai soggettivo: dipende non da un'essenza universale della cosa colta attraverso il significato e da questo trasferita al nome, bensì dal punto di vista con cui chi ha stabilito un nome *crede* di aver colto un'essenza. Ogni lingua, insomma, è fatalmente storica, e, alla fine dei conti, finisce per essere sog-

<sup>2</sup> Ivi, 433c, 435a-b-c.

<sup>3</sup> Platone, *Sofista*, 239d, 261b, 262c.

getta alla accettazione collettiva di una convenzione, magari attraverso l'abitudine a un uso.

Comunque, che l'essenza delle cose colta col significato non possa essere uno specchio delle medesime è evidente anche solo esaminando la forma dell'adeguazione dei nomi (o dei segni) alle cose stesse. Questa risiede nella μίμησις, nell'atto imitativo che risiede nell'attività segnica. Se le cose si rispecchiassero nei nomi, non vi sarebbe imitazione, ma copia. Pertanto, i nomi hanno sempre un valore segnico, più o meno grande a seconda del grado di iconicità ricercato o raggiunto.

In conclusione, si può affermare che un certo scetticismo di Platone nei riguardi della capacità cognitiva del linguaggio finisce per fare di Platone un linguista quasi in senso moderno, perché lo costringe a conferire al linguaggio stesso una funzione eminentemente comunicativa. La relazione fra realtà, pensiero e linguaggio è tutt'altro che stretta e consequenziale, come accadrà invece in Aristotele e nel pensiero medievale che ad Aristotele si ispira. In compenso, in Platone emerge con chiarezza il carattere mnemotecnico, utilitaristico e intersoggettivo del linguaggio stesso e di ogni altro sistema di segni.

### 3. Aristotele (384-322 a.C.)

Il pensiero aristotelico segna una svolta decisiva per la storia della semiotica. Aristotele è, intanto, il vero fondatore della logica (per quanto essa fosse stata analizzata ampiamente nel pensiero presocratico e da Platone), e la logica offre non pochi contributi allo studio del linguaggio. Inoltre, come già era accaduto per Platone con il *Cratilo*, Aristotele dedica un'intera opera ai problemi linguistici, il *De interpretatione*. In questo trattato (ma poi anche nella *Poetica* e nella *Retorica*), Aristotele utilizza consciamente per la prima volta la parola "segno" nel senso moderno del termine, cioè quello di "rinvio a qualcos'altro", e dà anzi la prima sistemazione organica della concezione della lingua come repertorio di elementi riflettenti puntualmente gli elementi costitutivi di una realtà unica e universale.<sup>1</sup> Dice Aristotele:

Le cose che sono, che si verificano nella voce, sono simboli delle affezioni dell'anima, e gli scritti sono simboli delle cose che sono nella voce; e come i segni grafici non sono gli stessi per tutti, neppure le singole forme foniche sono le stesse; alcune di queste ultime sono tuttavia fundamentalmente segni, le stesse per tutti sono le affezioni dell'anima, e le cose, di cui queste affezioni sono immagini similari, altresì sono le stesse per tutti.<sup>2</sup>

Aristotele concorda sostanzialmente con Platone nell'idea che le forme linguistiche nascano per accordo (*σύντηξις*) e per convenzione, ma se ne distacca per la considerazione sulla funzionalità del linguaggio rispetto alla conoscenza: conoscere le pa-

<sup>1</sup> Cfr. Tullio De Mauro, *Introduzione alla semantica*, Laterza, Bari 1965.

<sup>2</sup> Aristotele, *Organon. De interpretatione*, 16a 2-8.

role è conoscere la realtà. A questo proposito va ricordata l'argomentazione contro lo scetticismo dei Sofisti. Dato per scontato che ogni dimostrazione contro di loro è vana, poiché predicano la contemporanea verità e falsità di ogni discorso, Aristotele procede per elementari considerazioni a proposito della funzione del linguaggio:

La norma è di pretendere non che l'avversario dica che una cosa è o non è (perché egli obietterebbe subito che si presuppone così ciò che è da dimostrare), ma che manifesti a sé e agli altri una qualche cosa: questo è ben necessario, se egli vuol dire qualcosa, altrimenti costui non parlerebbe né a sé né agli altri.<sup>3</sup>

Insomma, il discorso in atto garantisce che si dica una parola per dire una cosa, cioè che si ponga il rapporto stesso fra parola e cosa:

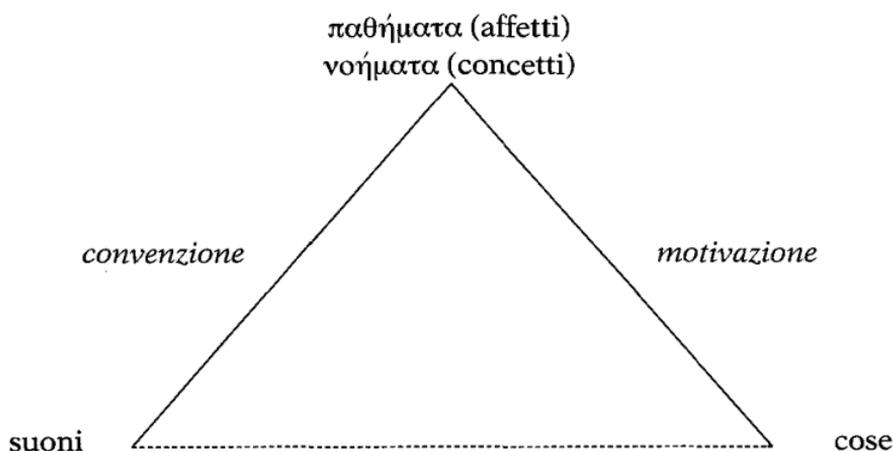
È anzitutto evidentemente vero che il vocabolo designa o l'essere o il non essere di una data cosa, sicché non ogni cosa può essere a questo modo. Inoltre, non importa nulla neppure se si dica che il vocabolo ha più significati, purché definiti, perché si potrebbe pur sempre imporre a ciascun significato un altro nome. Per esempio, se si dicesse che la parola *uomo* non significa una cosa sola, ma molte, tra le quali una corrispondesse ad "animale bipede", e vi fossero insieme parecchi altri sensi determinati di numero, si potrebbe imporre a ciascuno individualmente un suo specifico nome. Ché, se per non fare questo si adducesse che i significati di quel nome sono infiniti, è manifesto che esso non avrebbe più nessun senso, perché, se non significa una cosa determinata, è come se non significhi nulla; e quando le parole non hanno senso, è tolta la possibilità di discorrere con altri, anzi, propriamente anche con se stessi: poiché non può nemmeno pensare chi non pensa una cosa determinata; e se egli è in grado di pensare, dovrà anche dare un nome unico alle cose a cui pensa. Stabiliamo quindi, come si è detto prima, che una parola che significhi qualche cosa significa anche una cosa sola.<sup>4</sup>

In sintesi, la concezione aristotelica è che il linguaggio sia una scrittura dell'anima, dei dati psichici di coscienza. E ciò è determinato dalla relazione di due entità: il segno e il dato psichico o ontologico. Il linguaggio è dunque lo strumento per conoscere la realtà, psichica o materiale. Anche Aristotele, insomma, disegna

<sup>3</sup> Ivi, 16a 24-25.

<sup>4</sup> Aristotele, *Metafisica*, iv, 4, 1003b 35 sgg.

implicitamente un “triangolo semiotico” come quello di Platone, con le seguenti posizioni<sup>5</sup>:



Di qui l’attenta analisi dei suoi meccanismi e della sua struttura, che Aristotele conduce nei testi già citati, e nelle *Categorie*. Le categorie, fra l’altro, non sono che parti del discorso, a sottolineare il fatto che le concezioni metafisiche sono pensieri intorno a parole o pensieri intorno a pensieri. Fra le varie nozioni aristoteliche, ricorderemo l’esigenza, per la prima volta esplicita, di identificare unità segniche minime (Platone si era fermato alla distinzione fra nome, sillaba e lettera). Aristotele separa l’*ὄνομα* (segno che convenzionalmente significa una cosa), il *ῥῆμα* (segno più complesso che significa anche una determinazione temporale) e il *λόγος* (segno ampio, che corrisponde a un intero discorso). Inoltre, egli riconosce anche i *σύνδεσμοι*, segni che non hanno significato autonomo, ma dipendono dal contesto, come le congiunzioni, gli articoli e ogni genere di particelle.

Il tipo di funzionamento del linguaggio nella maniera che abbiamo descritto dipende – ed è questa una novità – dal fatto che le affezioni dell’anima e le cose da esse rappresentate sono uguali per tutti i parlanti, anche se i segni invece non lo sono. Ma questo dimostra non solo la generalità del sistema linguistico, ma anche la sua relatività rispetto al contratto pragmatico esistente fra utenti (parlanti e ascoltatori) del linguaggio. Sta qui la nozione, tipicamente moderna, della necessaria intersoggettività dell’atto comunicativo.

<sup>5</sup> Lo schema è ripreso da Giovanni Manetti, *Le teorie del segno nell’antichità classica*, Bompiani, Milano 1987.

Tuttavia, quanto abbiamo finora descritto costituisce, come ha rilevato Manetti, una teoria del linguaggio, che non è però una vera e propria teoria del segno, anche se la relazione fra i due campi è stretta, come nella semiotica moderna. Aristotele elabora separatamente una teoria del segno negli *Analytica priora* e nella *Retorica*. Questa teoria va posta in diretto riferimento con la logica del ragionamento. Segni diventano infatti quelle cose che ne implicano altre, o *a priori*, o *a posteriori*. Si tratta dunque dell'inferenza, che Aristotele analizza nella forma del sillogismo. Fra i sillogismi, poi, ve ne sono alcuni che appaiono tipici non tanto della logica (verità delle proposizioni) quanto delle strategie discorsive (apparenza della verità). Il più conosciuto fra questi è l'*entimema*, o sillogismo probabile, che fornisce il cardine per una teoria dell'argomentazione di carattere retorico. E un tipo particolarissimo di entimema è quello che ormai viene denominato come "sillogismo fisiognomico"<sup>6</sup>: ovvero, trarre conclusioni sul carattere delle persone a partire da certi tratti del volto associati a tratti animali (intesi come simboli appunto di un carattere). Ma siamo a questo punto già all'interno di una ulteriore dimensione della "semiotica" aristotelica, quella piuttosto *processuale* che *sistemica*: tesa cioè ad analizzare il linguaggio in atto. Questo aspetto è esaminato soprattutto nella *Poetica* e nella *Retorica*.

Nella *Poetica*, è fondamentale il concetto di *imitazione* (μίμησις). Questa consiste nella rappresentazione analogica dei fatti, che avviene attraverso una narrazione, e che produce nell'ascoltatore una passione (meglio: l'annullamento delle passioni, κἀπάσις). Insomma: il linguaggio, come direbbe Greimas, *fa fare* delle cose al ricettore. Ed è per questo che Aristotele si dilunga nell'esame delle modalità con cui questa dimensione può esprimersi nel discorso, che non a caso è strutturato in differenti funzioni, come la peripezia, la scoperta, la catastrofe, la trasformazione da felicità a infelicità e viceversa, e ha l'obbligo della verosimiglianza.

Altra questione, invece, è il modo con cui *stilisticamente* il linguaggio produce effetti sul destinatario. E di questa si occupa la retorica, che infatti presenta una teoria dei tropi (per la prima volta vi si parla della metafora, ad esempio) e delle figure, una teoria dei generi letterari, e persino una tipologia dei segni (ad esem-

<sup>6</sup> Cfr. in proposito Patrizia Magli, *Corpo e linguaggio*, Espresso Strumenti, Roma 1982.

pio, vi si pone la differenza fra *indici* e *sintomi*: veri e propri segni i primi, perché non si correlano necessariamente con i loro conseguenti; antecedenti necessari dei conseguenti i secondi).

Vale la pena anche ricordare che, per quanto non riferita al linguaggio ma alla natura stessa, nella *Metafisica* appare una distinzione fra sostanza, materia e forma che somiglia in modo curioso alle definizioni di Hjelmslev applicate alle lingua. Per quanto Aristotele non si spieghi molto chiaramente, egli sembra intendere che ogni sostanza (cioè ogni singola manifestazione) sia sinolo (cioè relazione) fra una materia (un *continuum* materiale) e una forma (una regola astratta di formazione, non esistente in quanto tale, ma appunto in ogni manifestazione sostanziata). Questa interpretazione è suggestiva, ma resta non chiarita, anzi talora contraddetta, nel pensiero aristotelico.

## 4. Gli Stoici e gli Scettici

### 4.1. *Gli Stoici* (IV-III sec. a.C.)

Gli Stoici segnano, a detta di quasi tutti gli studiosi, un momento fondamentale per la storia della semiotica e per la riflessione sul linguaggio. Con Aristotele, essi rappresentano oltretutto il punto di arrivo più alto del pensiero antico sulla logica. Degli Stoici ci sono giunti solo frammenti,<sup>1</sup> ma molte notizie ci sono pervenute attraverso Diogene Laerzio,<sup>2</sup> e soprattutto attraverso lo scettico Sesto Empirico,<sup>3</sup> che contro di loro polemizza talora anche ferocemente. Per comprendere a fondo la filosofia del linguaggio della scuola fondata ad Atene da Zenone e Cleante, e poi retta dai loro seguaci come Crisippo e più tardi Panezio e Posidonio, occorre tenere presente l'intera metafisica stoica, che è incentrata sulla teoria di una razionale organizzazione del mondo a partire da un unico principio generale e dinamico, il fuoco divino, che genera lo *πνεῦμα*, o anima di tutte le cose. Il *λόγος*, l'ordine razionale dell'universo, si esprime anche attraverso il linguaggio, che è un modo per interpretare la natura e il suo carattere predeterminato. Il linguaggio, in questo senso, è un potere specifico degli uomini (anche se Crisippo sosterrà che una certa capacità di ragionamento linguistico esiste anche negli animali), e consiste nella suddivisione e distinzione di aspetti di ciò che appare come un *continuum* naturale. In questo senso, la capacità analitica degli uomini diventa soprattutto abilità nell'interpretare i fenomeni naturali come sin-

<sup>1</sup> Ludwig Achim von Arnim, *Stoicorum veterum fragmenta*, Leipzig 1903-1924.

<sup>2</sup> Diogene Laerzio, *Vitæ...*, cit., VI e VII.

<sup>3</sup> Sesto Empirico, *Contro i matematici. Contro i logici. Ipotiposi pirroniane*.

tomi o segni di qualcos'altro, e nella possibilità di costruire relazioni e connessioni ancora da formare.

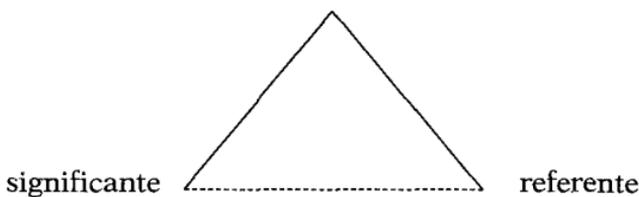
In questo quadro, gli Stoici danno per primi una chiara definizione del segno, che per essi è "ciò che sembra rivelare qualcosa", e più propriamente "ciò che è indicativo di una cosa oscura". Ricordiamo che per "oscuro" essi intendono ciò che non è presente nel momento della comunicazione. Ne consegue che il segno si definisce come un *renvoi* a una cosa che non è necessariamente attuale, e che non è neppure necessariamente esistente. Ma non è solo in questo che risiede la modernità degli Stoici. Per la prima volta si parla infatti di segno non in termini puramente linguistici. Ne vengono infatti anche indicate due specie, e gli esempi non trattano di elementi verbali. Vi sono i *segni rammemorativi*, che si riferiscono a oggetti che solo occasionalmente sono assenti (per esempio il fumo è segno del fuoco in assenza di questo, ma fumo e fuoco spesso coesistono). E vi sono i *segni indicativi*, che non vengono mai osservati insieme con le cose indicate, che sono dunque "oscuere" per natura (è il caso di quasi tutti i segni verbali). La differenza con l'animale, per gli Stoici, sta tutta nella capacità dell'uomo di usare i segni. Gli Stoici danno anche la prima definizione del processo segnico nel senso moderno della parola, distinguendovi tre elementi fondamentali:

Si è avuta anche un'altra controversia, nella quale alcuni hanno riposto il vero e il falso nella cosa "significata", altri nella voce, altri, infine, nel movimento del pensiero. Della prima opinione sono stati portabandiera gli Stoici col sostenere che sono tra loro congiunte tre cose, ossia la cosa significata, la cosa significante e quella "che-si-trova-ad-esistere" e che, tra queste, la cosa significante è la voce (ad esempio, la parola "Dione"); quella significata è lo stesso "oggetto-che-viene-indicato", oggetto che noi percepiamo nel suo presentarsi reale per mezzo del nostro pensiero, mentre i barbari, pur ascoltando la voce che lo indica, non lo comprendono. Infine, "ciò-che-si-trova-ad-esistere" è quello che sta fuori di noi (ad esempio Dione in persona). Di queste cose due sono i corpi, cioè la voce e "ciò-che-si-trova-ad-esistere", ed una è incorporea, cioè l'oggetto-significato, o il λεκτόν, e proprio quest'ultimo o è vero o è falso. Esso, poi, non è in ogni caso tutto quanto vero o falso, ma in parte incompleto, in parte "completo-di-per-sé". E di quello "completo-di-per-sé" è vero o falso il cosiddetto giudizio.<sup>4</sup>

È la prima cosciente tripartizione degli aspetti del segno, ancor oggi di una certa attualità, rappresentabile in un famoso triangolo:

<sup>4</sup> Sesto Empirico, *Contro i logici*, II, 291, 4-21.

significato



ai vertici del quale gli Stoici pongono il *σήμαινον* (entità fisica significante), il *σημαινόμενον* (entità astratta significata) e il *τυγχάνον* (oggetto reale di riferimento). Il significato viene chiamato anche *λεκτόν* ("detto"), e viene distinto in *incompleto* (se è portato da un *ῥῆμα*, un nome) e *completo* (se è portato da un *ᾄξιωμα*, un giudizio, solo del quale si può dire che è vero o falso). Di qui la chiarificazione in senso logico del segno, che viene definito come una proposizione:

è segno una proposizione che faccia da antecedente in una premessa ipotetica maggiore valida e capace di disvelare il conseguente

ovvero ancora come:

una rappresentazione razionale, ed è razionale quella rappresentazione in conformità con la quale è possibile stabilire razionalmente l'oggetto rappresentato.<sup>5</sup>

Su questa base gli Stoici avevano anche fatto una interessante distinzione tra i tipi di discorso, per molti versi simile a quella di molti linguisti moderni:

Gli Stoici asseriscono che ne esistono parecchi modi; alcuni sono, infatti, chiamati da loro *imperativi*, ossia quelli che noi profferiamo nel dare un ordine, ad esempio "vien qui, cara fanciulla"; altri sono chiamati *enunciativi*, ossia quelli che profferiamo nel fare un'enunciazione, ad esempio "Dione passeggia"; altri *interrogativi*, ossia quelli che profferiamo nel porgere una domanda, ad esempio "dove abita Dione?"; altri poi sono chiamati da loro persino *imprecativi*, ossia quelli che profferiamo nel lanciare un'imprecazione, ad esempio "così come fa questo vino, a terra il cervello lor scorra"; altri sono, invece, *supplicativi*, come quelli che diciamo nelle preci: "O padre

<sup>5</sup> Arnim, *Stoicorum...*, cit., II, 221. Anche in Sesto Empirico, *Contro i logici*, II, 245.

Zeus, signore dell'Ida, glorioso, sovrano, da' la vittoria ad Aiace, che splendido vanto consegna".<sup>6</sup>

Ma altri importanti aspetti semiotici sono presenti nel pensiero stoico. Se la loro teoria del linguaggio si inseriva infatti nella dialettica come studio delle regole per la produzione di proposizioni corrette (e in questo senso, infatti, ritroviamo anche studi di grammatica, ma persino di fonetica, di metrica, di musica, di retorica), nella stessa dialettica era prevista anche una seconda parte, collegata ma separata dalla prima, e cioè una teoria logica del linguaggio stesso. Ecco così comparire una serie di studi sulla proposizione, sui predicati, sull'argomentazione, sul sillogismo e sulla fallacia.

In questa direzione ha un senso preciso il fatto che il *σημαινόμενον* venga chiamato anche *λεκτόν*. Con questa dizione si intende infatti sottolineare la natura logica del significato, che, in questo senso, non corrisponde esattamente al pensiero (almeno: non nel senso psicologico del termine, come accadeva in Aristotele). Lo strumento principale per la corretta formulazione del *λεκτόν* è la proposizione *condizionale* ("se... allora..."), che consiste nella relazione fra un antecedente e un conseguente. Quando l'antecedente è vero ed evidente, e il conseguente non lo è, allora l'antecedente è un *σημεῖον*, un segno del conseguente. "Evidente" per gli Stoici è qualcosa che avviene in presenza di un osservatore e può essere conosciuto direttamente, senza bisogno di ulteriori premesse. Gli Stoici costruiscono una complessa tabella di fenomeni evidenti e non evidenti. Innanzitutto, vi sono cose pre-evidenti, come la luce, che non può essere neppure l'oggetto di rinvio di un segno. Poi vi sono cose evidenti ma non pre-evidenti, come i colori, che hanno bisogno della luce per manifestarsi, e che possono essere designati da ulteriori segni, come le descrizioni di qualcuno in caso di oscurità. Ma ci sono anche cose non evidenti in assoluto, come il numero delle stelle in cielo. Oppure, cose temporaneamente non evidenti, come il fatto che la morte consegua a una ferita al cuore (e sono allora designate da segni commemorativi). Altre cose sono non evidenti per natura, come l'anima, che non è percepita dai sensi (ed è designata da segni indicativi).

Come si vede, le due teorie stoiche (del linguaggio e della logica del segno) hanno un carattere formale, necessario e deter-

<sup>6</sup> Sesto Empirico, *Contro i logici*, II, 70-73.

ministico. In questo senso, è chiaro che il tipo delle implicazioni formulate pretenda di essere valido *a priori*. Gli Stoici sottolineano tutto ciò mediante la conferma del condizionale per *contrapposizione*. La contrapposizione consiste nell'asserire che, data una inferenza del tipo "se p, allora q", vale una inferenza anche nel caso della negazione ("se non p, allora non q"). Il che apre una contraddizione, che gli Epicurei intravedono immediatamente, fra ragionamento *a priori* e conoscenza *fattuale*.<sup>7</sup>

#### 4.2. *Gli Scettici* (IV-II sec. a.C.)

Lo stoicismo fu considerato nell'antichità greca come una teoria dogmatica, contro la quale sorsero varie scuole di pensiero, fra cui lo scetticismo. Fondatore fu Pirrone, che non dette però immediato avvio a una scuola. A lui si ispirarono filosofi come Arcesilao e Carneade, e più tardi Enesidemo. La confutazione delle tesi stoiche si accompagnò comunque a quella delle idee epicuree, considerate dogmatiche più o meno per le medesime ragioni. La critica al dogmatismo diede vita al fulcro del pensiero scettico, e cioè la sospensione del giudizio come mezzo per giungere al fine della vera conoscenza e della pace interiore. Trattandosi dunque ancora una volta di una filosofia della conoscenza, quella scettica è necessariamente una critica alle teorie del linguaggio allora prevalenti, appunto quella stoica e quella epicurea. In buona sostanza, gli Scettici confutano soprattutto la tesi stoica dei segni indicativi, dal momento che questa appare il fondamento della conoscenza poiché conduce alla scoperta di ciò che è naturalmente non evidente e non osservabile. Ma anche la tesi epicurea secondo la quale i segni sono sensibili, e dalla loro evidenza sensoriale si inducono le cose non evidenti, viene respinta.

Sesto Empirico (200 ca), che è la nostra fonte principale sul pensiero stoico, epicureo e scettico, polemizza ampiamente contro la dottrina del segno degli Stoici, e, come si è detto, polemizza soprattutto contro la loro definizione dei segni indicativi, che gli sembra dogmatica. Ma le sue aporie oscillano spesso fra l'utilizzazione di un punto di vista strettamente empirico e uno dichiaratamente scettico. Il fatto è che Sesto è medico, oltre che filosofo, e che quindi la tipica teoria della conoscenza scettica è

<sup>7</sup> Cfr. sul tema l'ampia trattazione di Manetti, *Le teorie...*, cit.

necessariamente mediata dalle realtà della sua professione, che lo induce a servirsi dei dati sensibili. Prova ne sia invece l'accettazione della validità dei segni rammemorativi:

Tenendo, dunque, presente che si distinguono quattro gruppi di cose – il piano delle cose manifeste, il secondo di quelle assolutamente-non-manifeste, il terzo di quelle non-evidenti-per-natura, e il quarto di quelle temporaneamente-non-evidenti – noi affermiamo che non ognuno di questi gruppi, ma solo alcuni hanno bisogno di segno. Ovviamente, infatti, non accettano un segno né le cose assolutamente-non-manifeste né quelle manifeste; le manifeste, perché di per sé si presentano e non hanno bisogno di alcuna altra cosa per essere indicate; quelle assolutamente-non-manifeste, perché sfuggono del tutto e in linea generale a ogni apprensione, e, quindi, non accettano neanche quello che si consegue per mezzo del segno. Invece, le cose non-evidenti-per-natura e quelle temporaneamente-non-evidenti richiedono di essere osservate per mezzo di un segno; quelle temporaneamente-non-evidenti, perché in certe determinate circostanze vengono rimosse dalla nostra chiara percezione; quelle non-evidenti-per-natura perché sono sempre non apparenti. Poiché pertanto ci sono due gruppi differenti di oggetti bisognosi di un segno, anche quest'ultimo è apparso duplice: l'uno è quello "rammemorativo", che appare utile massimamente quando si tratti delle cose temporaneamente-non-evidenti; l'altro è quello "indicativo", che si ritiene venga assunto per le cose non-evidenti-per-natura. E il segno rammemorativo, osservato insieme con l'oggetto osservato con evidenza, non appena ci si presenta dopo la scomparsa dell'oggetto significato, ci induce alla memoria dell'oggetto che insieme con esso è stato osservato, ma che attualmente non si presenta con evidenza, come avviene, ad esempio, se si tratta di fumo e fuoco; noi, infatti, avendo osservato che queste due cose sono spesso tra loro congiunte, non appena vediamo una delle due, putacaso il fumo, rinfreschiamo la memoria dell'altra, cioè del fuoco che attualmente non stiamo scorgendo. Lo stesso discorso vale anche per la cicatrice che nasce da una ferita o per un attacco cardiaco foriero di morte; difatti noi, vedendo una cicatrice, rinnoviamo il ricordo della ferita che l'ha preceduta, e, osservando un attacco cardiaco, pronostichiamo morte imminente.<sup>8</sup>

Ma Sesto non si ferma qui. In numerosi passi delle *Ipotiposi pirroniane*, di *Contro i logici* e *Contro i matematici* attacca la teoria del segno indicativo, negandole ogni valore conoscitivo, e negandolo in particolar modo ai nomi, che per Sesto non costituiscono uno dei modi di apprendere:

<sup>8</sup> Sesto Empirico, *Contro i logici*, II, 148-153.

[Il segno] indicativo risulta [...] differente. Esso, infatti, [...] non è suscettibile di essere osservato insieme con l'oggetto significato (ché l'oggetto che è non-evidente-per-natura non può essere osservato insieme con qualcosa delle cose apparenti), ma si proclama che, repentinamente, in virtù della propria natura e della propria conformazione, con una semplice emissione di voce, esso significhi l'oggetto di cui è indicativo [...]. Ma ora, tenendo presente che ci sono due specie di segni – ossia quello che è rammemorativo e che sembra in gran parte utile per le cose temporaneamente-non-evidenti, e quello indicativo, che viene adibito per le cose non-evidenti-per-natura –, ci accingiamo a fissare tutta l'indagine e a sollevare aporie non sul segno rammemorativo (giacché questo è stato generalmente confermato da tutti come proficuo nei casi della vita), bensì su quello indicativo: questo, infatti, è stato inventato dai filosofi dommatici e dai medici "logici", che lo hanno ritenuto capace di porger loro il più imprescindibile aiuto. Ecco perché noi non intendiamo oppugnare le comuni presupposizioni degli uomini né metter sossopra la vita col dire che nessun segno esiste, come falsamente certi ci accusano. Se, infatti, eliminassimo ogni sorta di segno, noi, forse, ci metteremmo in contrasto con la vita e con tutto il genere umano; invece, attualmente, anche noi la pensiamo allo stesso modo, e da fumo inferiamo fuoco, da una cicatrice la ferita che l'ha preceduta, da un attacco cardiaco la morte che a quello tien dietro, da una benda che ci sta dinanzi l'unzione degli atleti. Ora, dal momento che accettiamo il segno rammemorativo, del quale la vita si serve, e sopprimiamo invece quello che è stato falsamente congetturato dai dommatici, noi, ben lungi dal metterci in nessun caso in contrasto con la vita ordinaria, ce ne proclamiamo addirittura avvocati difensori, proprio perché, fondandoci su una scienza della natura, stiamo confutando i dommatici, i quali insorgono tutti in blocco, contro le comuni presupposizioni, e asseriscono di conoscere le cose per-natura-non-evidenti col fare ricorso a un "segno".<sup>9</sup>

La confutazione di Sesto è la seguente: il segno e la cosa significata stanno in un rapporto di relazione, e dunque devono essere appresi insieme, ma se il segno indicativo si riferisce a ciò che è non-evidente-per-natura, questo è assurdo. Inoltre, se supponiamo che il segno possa essere appreso prima, insieme, o dopo la cosa significata; se è appreso dopo, non serve a nulla perché la cosa di cui sarebbe rivelatore deve essere rivelata prima; se viene appreso insieme o prima, siamo all'assurdo, perché per definizione esso è un oggetto relativo. Ma ancora più propriamente Sesto nega il valore conoscitivo della parola:

<sup>9</sup> Ivi, 156-159.

La parola o esprime il significato di qualcosa o non lo esprime. Se essa non esprime nessun significato, non è neppure maestra di nulla; se, invece, essa significa qualcosa, essa esprime il significato di tale cosa o per natura o per convenzione. Per natura essa non esprime nessun significato per il semplice fatto che non tutti sono in grado di capire quello che tutti gli altri dicono – i greci quello che dicono i barbari, i barbari quello che dicono i greci; anzi, neppure i greci riescono a capire quello che i greci dicono o i barbari quello che dicono i barbari. Se invece la parola esprime un significato per convenzione, è ovvio che soltanto quelli che precedentemente abbiano appreso gli oggetti ai quali sono convenzionalmente applicate le espressioni verbali, apprenderanno anche queste ultime, senza però ricevere, in virtù di queste, insegnamenti su ciò che precedentemente ignoravano, ma rinnoveranno quello che già sapevano; chi, invece, aspiri a imparare cose a lui sconosciute, verrà meno al suo intento.<sup>10</sup>

<sup>10</sup> Sesto Empirico, *Contro i matematici*, I, 36-38.

## 5. L'epicureismo

### 5.1. Epicuro (341-270 a.C.)

L'immediato postaristotelismo è caratterizzato da un interesse specialistico per il linguaggio verbale, astratto da questioni filosofiche come nei tempi precedenti. È ad esempio il momento della disputa fra teorici dell'analogia in grammatica (Aristofane di Bisanzio e Aristarco di Samo) e teorici dell'anomalia (Cratete di Mallo): ovvero, fra coloro che ritengono la grammatica il terreno di manifestazione delle somiglianze linguistiche, e coloro che invece pensano essere quello il campo delle differenze. La disputa fu produttiva: grande impulso ricevette la compilazione delle grammatiche, con influenze o tracce rimaste anche in epoca moderna (come accade ad esempio per la grammatica più famosa, quello di Dionisio Trace).

Bisogna arrivare a Epicuro per ritrovare testimonianza di un interesse teorico sull'essenza del linguaggio, sia dal punto di vista del suo funzionamento inferenziale, sia da quello della sua natura (i due problemi sono in Epicuro rigidamente separati).

La cosiddetta *canonica* del filosofo greco ha profonde ripercussioni sulla teoria linguistica dal punto di vista epistemologico. Epicuro sostiene che unica fonte della conoscenza è la *sensazione*, che rispecchia fedelmente la realtà, e che provoca l'*affezione*, ovvero una reazione del soggetto rispetto alle cose reali. Ma questa coppia – del tipo stimolo-risposta – non è l'unica esperienza della verità. Vi sono anche elementi oggettivi nel suo raggiungimento, come l'*evidenza* (le cose si dimostrano vere per immediatezza) e l'*anticipazione*. La quale funziona in modo statistico-sociologico: una ripetizione stabile delle sensazioni fa na-

scere in noi l'anticipazione (*la prolessi*), la quale è vera poiché viene confermata dall'esperienza.

Alcuni aspetti della teoria della conoscenza di Epicuro hanno un particolare rilievo semiotico. Se rimaniamo al livello delle sensazioni, ad esempio, ci accorgiamo che l'empirismo vi si manifesta in modo sofisticato e non meccanico. La conoscenza del reale, infatti, non è mai diretta, ma mediata. Le cose, infatti, emanano dei flussi di atomi che producono per la nostra percezione una loro immagine, assai somigliante ma non necessariamente identica alla loro causa. Si tratta del simulacro, che, percepito, diventa immagine mentale delle cose a cui si riferisce. La percezione, insomma, funziona attraverso "icone" del mondo. Il che è garanzia parziale di verità (il più delle volte si ha la conferma della loro validità), ma anche spiegazione dell'errore, che può verificarsi o per una sorta di "interferenza" con altri flussi provenienti da altre cose, o per imprecisione delle sensazioni, o per eccesso di intervento dell'opinione (che viene chiamata anche "secondo movimento", cioè una percezione già provvista di giudizio sul suo valore).

L'opinione, comunque, può anche essere fonte, sia pur secondaria, di conoscenza, oltre che di errore. Infatti, vi sono fenomeni che richiedono il supporto della congettura, oltre che della sensazione immediata. Epicuro ne individua in particolare due: "ciò che attende conferma", e "ciò che non cade sotto i sensi". Nel primo caso si tratta di dare conferma alla sensazione, e questo avviene per mezzo di un meccanismo di "verifica" e "falsificazione", che costituiscono un asse dei contrari, e che devono essere consolidati per mezzo di una coppia di subcontrari, la "non falsificazione" e la "non verifica". Il secondo caso è semioticamente più interessante, poiché contraddistingue la vera e propria inferenza logica, e non è legato alla percezione ma al ragionamento per mezzo di segni. In questo senso, compare qui, come in tante parti del pensiero greco antico, la tesi secondo la quale è possibile estrarre dai fenomeni (ciò che appare) una conoscenza nascosta o segreta (ciò che non appare).

Un legame fra teoria del ragionamento e teoria del linguaggio, comunque, c'è. Si tratta del problema dei nomi, centrale nella "linguistica" epicurea. I nomi servono infatti a consolidare la prolessi, perché riuniscono in una stessa rubrica più manifestazioni particolari della percezione (quelli che abbiamo denominato *simulacri*).

Ovviamente, il materialista Epicuro propende per l'antica ipo-

tesi naturalista sull'origine del linguaggio, ma non può eliminare neppure la nozione di accordo sociale, ormai accettata unanimemente dopo Platone e Aristotele:

Neppure l'origine del linguaggio derivò da convenzione, ma gli uomini stessi naturalmente, a seconda delle singole stirpi, provando proprie affezioni e ricevendo speciali percezioni, emettevano l'aria in diverso modo conformata per l'impulso delle singole affezioni e percezioni, e a tal differenza contribuiva quella diversità delle stirpi ch'è prodotta dai vari luoghi abitati da esse. Più tardi, poi, di comune accordo, le singole genti determinarono per convenzione le espressioni proprie, per potersi fare intendere con minore ambiguità e più concisamente. E quando alcuno che n'era esperto introduceva la nozione di cose non note, dava loro determinati nomi, o secondo l'istinto naturale che li faceva pronunziare, oppure a ragione veduta, scegliendoli secondo il fondamento più comune di esprimersi in tal modo.<sup>1</sup>

Sembra assai importante, in Epicuro, la sottolineatura del diverso modo di segmentare la realtà attraverso il linguaggio. Se Aristotele aveva già osservato la diversità della forma significante da lingua a lingua, ma aveva teorizzato l'universalità del sistema dei significati, Epicuro va invece indubbiamente oltre, giungendo a un relativismo sociolinguistico: il sistema del significato è per lui variabile da lingua a lingua, in quanto è variabile da popolo a popolo. Altro elemento importante è la tesi della preminente funzione comunicativa del linguaggio. E infine la teoria per cui il linguaggio è capace di esprimere nozioni non ancora conosciute, laddove in Platone, ma anche in Aristotele, il linguaggio manifesta una naturale competenza acquisita di tutto il reale.

## 5.2. *Filodemo* (I sec. a.C.)

Fra gli Epicurei, un posto importante merita Filodemo di Galdara, che ci ha lasciato un'opera (*De signis*) radicalmente empirica, in aperto contrasto con le teorie stoiche e col pensiero di Seno Empirico. Filodemo va a fondo nel dibattito fra Epicurei e Stoici intorno al problema dell'inferenza tramite i segni, per la quale egli difende il metodo analogico, opponendosi a quello del-

<sup>1</sup> Epicuro, *Epistola ad Erodoto*, IX, 75-76.

la contrapposizione. I due metodi erano considerati nell'antichità come radicalmente contrapposti. Infatti, quello analogico si vuole strettamente empirico, e pretende che l'inferenza valida sia soltanto quella induttiva, che consente generalizzazioni solo sulla base dell'esperienza statisticamente ripetuta e convalidata. Funziona appunto per analogia: cioè per somiglianza fra i segni (fenomeni usati come rinvio a dei conseguenti) e le cose. Il metodo della contrapposizione è invece, come si è già visto, strettamente formale e *a priori*: funziona per mezzo del criterio di negazione, ovvero del fatto che, dopo aver posto una relazione fra un antecedente e un conseguente, deve valere anche il principio che la negazione del conseguente nega l'antecedente. Ma riportiamo a questo proposito un passo di Filodemo:

Chi inferisce tramite segni compie le sue inferenze partendo dalle apparenze, usando analogie sia delle peculiarità che delle qualità comuni; e chi stabilisce con questo metodo che una cosa segue necessariamente un'altra, compie un'inferenza corretta.<sup>2</sup>

Naturalmente, il contrasto fra i due metodi è in verità apparente. Essi sono piuttosto non confrontabili, perché il criterio stoico ripone la verità nella proposizione, quello epicureo sui predicati (come avveniva in Aristotele). Ma non è un caso, infatti, che ciascuna delle due scuole riesca facilmente a falsificare il ragionamento dell'altra. Gli Stoici, ad esempio, rinvennero delle debolezze nella logica dei predicati, perché questi non sono sempre dello stesso rango, e possono condurre a ragionamenti contraddetti proprio dalla realtà. Classico è il caso secondo il quale, dato l'esempio "tutti gli uomini sono mortali", se solo sostituisco la proprietà di essere mortali con quella di avere vita breve, apparentemente equivalente, posso giungere al paradosso di definire tutti gli uomini come dotati di vita breve, laddove l'esperienza dice al contrario che certi uomini sono assai longevi. Ma, dall'altro lato, anche Filodemo coglie in fallo gli Stoici, come quando riscontra nel metodo della contrapposizione paradossi come questo:

Talvolta l'inferenza non è provata essere vera [...] per l'impossibilità di concepire che il primo sia, o abbia una certa proprietà, mentre il

<sup>2</sup> Filodemo, *De signis*, col. XI, in Philippe H. De Lacy-Estelle A. De Lacy (a cura di), *Philodemos: on Methods of Inference*, American Philological Association, Philadelphia 1981.

secondo non sia, o non abbia tale proprietà, come per esempio: "Se Platone è un uomo, anche Socrate è un uomo". Se è vera questa inferenza, diviene vero anche che "Se Socrate non è un uomo, nemmeno Platone è un uomo", non perché, attraverso la negazione di Socrate, Platone sia negato insieme a esso, ma perché non è possibile che Socrate non sia un uomo e Platone sia un uomo, e questa inferenza appartiene al metodo dell'analogia.<sup>3</sup>

*L'inconcepibilità*, insomma, è un tratto del metodo analogico.

La diversità di concezione logica ha delle influenze anche sul modo di intendere i segni. Tanto in Filodemo quanto negli Stoici è accettata la distinzione fra segni *comuni* e segni *propri*. I primi sono entità che possono esistere anche senza che esista l'entità a cui rinviano ("quest'uomo è ricco, dunque è felice": ma la ricchezza esiste anche senza felicità). I secondi, invece, sono entità esistenti solo se esiste anche l'entità cui rinviano ("se c'è fumo, allora c'è fuoco").

Il problema nasce però per il fatto che gli Stoici pensano che il segno proprio dipenda dal meccanismo della contrapposizione, e gli Epicurei da quello dell'inconcepibilità.

Come si è visto, la logica epicurea di Filodemo è una logica dei predicati (o delle proprietà). E abbiamo annotato anche la critica stoica a questa logica. Filodemo prova a risolverla distinguendo fra le proprietà stabili e le proprietà variabili, o, come si direbbe oggi, essenziali e accidentali, e fornendo anche una vasta tipologia delle medesime. L'inferenza corretta sarebbe naturalmente quella fondata su proprietà essenziali. Rimane da definire, comunque, il modo con cui le proprietà ineriscono agli oggetti, e Filodemo ne costruisce un quadro sistematico. Vi sono le proprietà che appaiono come *conseguenze necessarie*, come *essenziali per definizione*, come *concomitanti* e come *graduali*. Nei termini della semantica moderna, potrebbero essere ridefinite come *fattuali*, *equivalenti al soggetto*, *semantiche vere e proprie*, *codificate*.

<sup>3</sup> Ivi, col. XII, 14-31.

## 6. La semiotica nella latinità classica

Il pensiero latino non presenta una profondità teorica pari a quella dei greci riguardo alla dottrina dei segni. Probabilmente si tratta di una questione di cambiamento di paradigma: in epoca romana si vede infatti un maggior sviluppo delle discipline filologiche e stilistiche, piuttosto che della teoresi logico-semiotica. D'altronde, i romani furono per l'appunto gli inventori dello storicismo linguistico, sia pure in senso diverso da quello moderno. Varrone, ad esempio, è considerato il padre degli studi etimologici, anche se le sue analisi lessicali appaiono a volte a dir poco fantasiose. Ma c'è un altro elemento che differenzia pensiero greco e romano, cioè una sorta di inversione delle gerarchie disciplinari e dei loro obiettivi sociali, come ha messo in luce Giovanni Manetti.<sup>1</sup> Mentre infatti i greci attribuivano un primato alla dialettica (forma strutturale del ragionamento) rispetto alla comunicazione, per i romani la preminenza spetta proprio all'efficacia di quest'ultima, cioè agli effetti persuasivi che si ottengono mediante il discorso in atto. Non sorprende più, allora, che in epoca romana i massimi esempi di "semiotica" si riducano ai trattati di retorica e/o di oratoria.

Riprendendo quanto ha detto Roland Barthes,<sup>2</sup> si può schematizzare il sistema della retorica latina da un lato come tipologia dei discorsi (giudiziario, politico, dimostrativo), ciascuno caratterizzato da uno scopo (la prova, il bene, l'elogio), e dall'altro come tipologia delle procedure discorsive. Queste, come è noto,

<sup>1</sup> Manetti, *Le teorie...*, cit., cap. 9.

<sup>2</sup> Cfr. Roland Barthes, *L'ancienne rhétorique*, in "Communications", 1970, 16, pp. 172-229.

sono cinque: *inventio* (ovvero serbatoio tematico), *dispositio* (sintassi discorsiva), *elocutio* (figurativizzazione del discorso mediante tropi e figure), *actio* (intonazione e gestualità, cioè una somatica dell'enunciazione) e *memoria* (schematizzazione per fini mnemonici). In verità, ognuna delle parti della retorica – per quanto riconducibile, oggi, a una speciale problematica semiotica all'interno della più generale questione della discorsività – corrispondeva piuttosto a un atteggiamento tipologico e classificatorio, più che a una sistematica in senso moderno. È assai corretto, allora, il procedimento – che anche noi qui seguiremo – condotto da Manetti,<sup>3</sup> che preferisce attribuire valore semiotico piuttosto alla forma del *ragionamento argomentativo* che non alla ricerca sulla nozione di segno dei retori latini.

### 6.1. *Cornificio* (I sec. a.C.)

Risale al I secolo a.C. il trattato forse più famoso (tanto da essere attribuito a Cicerone), la *Rhetorica ad Herennium*. Il carattere più originale di questo testo è quello di descrivere la formazione delle congetture, sulla base delle quali condurre un atto probatorio (accusatorio o difensivo). Il fatto che ci si trovi dinanzi a una operazione congetturale ci riporta allora alla tradizionale discussione sul valore logico della semiosi, che infatti puntualmente ritroviamo in *Cornificio* definita come percorso di inferenza di quel che non è conosciuto a partire dal dato conosciuto (il conseguente deriva dall'antecedente). Per *Cornificio* vi sono sei tipi di procedimento congetturale: 1) per probabilità (che non è nel senso logico-aristotelico, ma piuttosto in quello psicologico di plausibilità): consiste nel reperimento di una attitudine frequente da parte di un soggetto, dalla quale si evince che il caso specifico rientra nella norma; 2) per confronto (ci si rifà a casi analoghi); 3) per indizi (si ricostruiscono i fatti a partire dalle loro tracce); 4) per segni (cioè le inferenze vere e proprie); 5) per sintomi (le reazioni somatiche dei soggetti); 6) per conferma (segni secondari che rinforzano segni principali).

Quel che appare interessante, comunque, in una prospettiva moderna è il fatto che il procedimento congetturale di *Cornificio* esibisce il tentativo di ricostruire un fatto criminoso, per sancire la colpa o l'innocenza di uno dei suoi attori. E questo avviene

<sup>3</sup> Manetti, *Le teorie...*, cit., a proposito della *Rhetorica ad Herennium*.

secondo quella che potremmo chiamare l'identificazione di una azione con una narrazione. D'altronde, nell'elenco delle congetture dirette a diventare prove, compaiono precisamente quattro fasi fondamentali dell'azione: quella della manipolazione (essere motivati a compiere l'azione), quella della competenza (avere la possibilità di compierla), quella dell'azione vera e propria, quella della conferma dell'azione riuscita (segni somatici che verificano lo stato d'animo conseguente).

## 6.2. Cicerone (106-43 a.C.)

Delle molte opere ciceroniane che riguardano l'oratoria, in verità solo alcune hanno una vera e propria pertinenza semiotica, e fra queste vanno citate il *De inventione*, le *Partitiones oratoriae* e i *Topica*. In questi testi Cicerone riprende il tema della retorica dalla tradizione greca, soprattutto aristotelica, ma ne approfondisce in modo originale alcune questioni. Per esempio, dagli aspetti classici della retorica Cicerone eredita anche abbastanza passivamente la teoria dei tropi e delle figure, che spesso cita senza approfondirla in modo particolare, ma eredita soprattutto la teoria del ragionamento probatorio, che invece riesamina con attenzione. Nel *De inventione*, si presenta il segno come una proposizione logica che consente di giungere a un conseguente partendo da un antecedente. Si riprende l'idea dei segni somatici involontari. E infine si accetta la divisione degli indizi secondo il criterio della temporalità (prima, ora, poi). Tuttavia Cicerone va oltre, e considera tutta la proposizione probatoria e i suoi strumenti (segni e indizi) come una "teoria dell'argomentazione": un ragionamento che espone una tesi, e successivamente le prove per verificarla. Le prove, poi, sono segni di due tipi, quelli più deboli (appunto probabili) e quelli più forti (necessari). I segni necessari sono facilmente definibili: "ciò che non può verificarsi né essere provato altrimenti da come viene detto", "un conseguente che appare collegato necessariamente con un antecedente".<sup>4</sup> Quelli probabili sono invece più interessanti, perché rimandano a una definizione duplice: da un lato segni che staticamente rinviano a qualcosa di stabile, dall'altro segni che vengono creduti collegati con qualcos'altro nell'opinione comune ("probabile è ciò che suole genericamente accadere, o che è ba-

<sup>4</sup> Cicerone, *De inventione*, 1, 46.

sato sulla comune opinione, o che abbia in sé qualche somiglianza con questa qualità, sia esso vero o sia falso”).<sup>5</sup> Accanto a questi tre tipi di segni (il credibile, l’opinione, la verosimiglianza), poi, stanno anche gli indizi (veri e propri *signa*), che si definiscono come fenomeni colti con i sensi, ma contenenti qualcosa che rinvia ad altri fenomeni che appaiono derivare dai primi.

Nelle opere più mature, Cicerone modifica un poco la sua classificazione dei segni (se non altro anche terminologicamente) e arriva a una tipologia assai semplice. I segni vengono considerati come “luoghi del discorso” (*topica*), e suddivisi in estrinseci e intrinseci. I primi sono le testimonianze o addirittura le indicazioni divine. I secondi sono le congetture umane. Le congetture sono segni, e si dividono in *verosimili*, *caratteristici delle cose* e *indizi*. I primi sono ripetizioni statistiche dei fenomeni o credenze comuni. I secondi sono effetti necessari di certe cause. Gli ultimi sono inferenze che si traggono dai fatti colti nel loro avvenire specifico, nelle loro circostanze di apparizione.

### 6.3. Quintiliano (35-95)

*L’Institutio oratoria* di Quintiliano è davvero un testo “istituzionale” per l’antichità: vi si espone infatti la retorica per la prima volta in maniera veramente manualistica. Ma questo è ovviamente il prezzo che si paga alla decadenza della vitalità dell’oratoria nell’ambiente romano dell’Impero.

Anche in Quintiliano la retorica fa parte della dimensione giuridica dell’oratoria. E quel che interessa la semiotica è una sua parte specifica, quella del ragionamento probatorio. Quintiliano, infatti, razionalizza lo schema del processo in due fasi principali: ciò che viene estratto dall’analisi della realtà (prove extratecniche come le confessioni, le testimonianze, le voci, i giuramenti, i pregiudizi, le confessioni sotto tortura, gli atti notarili), e l’uso sillogistico che ne fa l’oratore (prove tecniche: i segni, le argomentazioni e gli esempi).

Questi tre elementi hanno in comune la caratteristica di essere inferenze di diverso grado, cioè conclusioni più o meno probabili da premesse più o meno certe. Quintiliano ne dà quattro tipi generali: 1) l’esistenza di una cosa esclude l’esistenza di un’altra; 2) l’esistenza di una cosa porta a stabilire l’esistenza di un’al-

<sup>5</sup> Ivi, *passim*.

tra; 3) la non esistenza di una cosa dimostra l'esistenza di un'altra; 4) la non esistenza di una cosa dimostra la non esistenza di un'altra. Siamo, dunque, al tradizionale principio del rinvio da un antecedente a un conseguente, ma con uno schema più razionale.

La novità di Quintiliano, tuttavia, non sta tanto nella più perfezionata classificazione delle argomentazioni probatorie, quanto piuttosto nella riflessione sui loro gradi di persuasività, come ha sottolineato Eco.<sup>6</sup> Ma una minuziosa nuova classificazione prende le mosse dall'idea di calcolare l'efficacia<sup>7</sup> persuasiva dei segni. Quintiliano riprende in questa prospettiva anche vecchie distinzioni. Parte ad esempio da quella canonica fra segni necessari e non necessari. Questi segni "non possono presentarsi altrimenti da come si presentano",<sup>8</sup> e sono incontrovertibili. Possono essere passati, presenti o futuri. Possono essere reversibili o non reversibili. I segni non necessari sono le verosimiglianze, e nuovamente Quintiliano dà loro dei gradi: sicure, probabili, non contraddittorie. Altri segni non necessari sono gli indizi materiali, che possono anche essere ambigui, perché la loro probabilità dipende dalla probabilità della catena di altri indizi a cui sono collegati (la traccia di sangue può essere indizio di un delitto, ma anche di un sacrificio). In questo senso, si dà notevole importanza al contesto e alle circostanze in cui un segno è collocato, e parallelamente anche all'universo di discorso nel quale il suo uso è immesso. Insomma, le due problematiche dell'efficacia dei segni e della loro processualità inducono a intravedere in Quintiliano l'abbozzo di una vera e propria semiotica discorsiva.

<sup>6</sup> Cfr. Umberto Eco, *Proposal for a History of Semiotica*, in Tasso Borbè (a cura di), *Semiotic Unfolding*, Mouton, Den Haag 1984, pp. 75-89.

<sup>7</sup> Quello di "efficacia" va inteso come uno specifico concetto semiotico, nel senso datogli da Greimas, cioè qualcosa che "fa fare" qualcos'altro al proprio destinatario. Cfr. Algirdas J. Greimas-Joseph Courtès (a cura di), *Sémiotique. Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, Hachette, Paris 1979.

<sup>8</sup> Quintiliano, *Institutio oratoria*, v, 4, 3.

## 7. Il primo pensiero cristiano

Il pensiero cristiano sviluppa la problematica classica in due direzioni. Porfirio e Boezio si fanno continuatori della logica aristotelica, sant'Agostino del semanticismo platonico da un lato e soprattutto stoico dall'altro.

### 7.1. Porfirio (233-305)

Porfirio è stato un pensatore assai importante per la storia della logica, nell'ambito della tradizione aristotelica. Infatti, da lui derivano per secoli (addirittura fino ai nostri tempi) molte riflessioni di linguistica e semantica. Ci rimangono di Porfirio un breve commento alle *Categorie* di Aristotele, e soprattutto una introduzione al medesimo volume aristotelico, *Isagogè*, che tuttavia pone interessanti problemi per la storia della semiotica. Il pensiero di Porfirio è in questi ultimi tempi oggetto di ricostruzione, attraverso la grande mole di citazioni e commenti posteriori.

Da un punto di vista semiotico, le osservazioni di Porfirio sono importanti su due direttrici: la questione dei segni linguistici e del loro valore; il problema delle definizioni. Per quanto concerne il primo punto, va rilevato che Porfirio intende le parole scritte come segni delle parole parlate, le quali a loro volta sono segni dei concetti, i quali sono segni delle cose. C'è insomma una catena segnica di natura inclusiva. La vera frattura, in questa catena, è data dalla separazione fra parole e concetti. Secondo Porfirio, infatti, le prime sono di natura convenzionale (e la riprova è il fatto che ogni lingua usa parole diverse). Pertanto, le parole e le frasi che ne sono i composti possono essere ambigue, men-

tre i concetti sono uguali per tutti e adeguati a rappresentare i fenomeni. Originale è poi il mito – ripreso comunque dall'antichità classica – dell'invenzione delle parole, che Porfirio chiama *imposizione*, e suddivide in *primaria* e *secondaria*. Le parole hanno infatti una matrice "legislativa", nel senso che sono state decise da saggi individui che le hanno imposte ai concetti: per convenzione, come si diceva, ma non proprio ad arbitrio, tanto è vero che spesso si ritrova nei nomi una motivazione dalle cose, che l'etimologia serve a ricostruire. L'imposizione primaria dei nomi è quella relativa agli oggetti sensibili (sostanzialmente si può dire: i nomi concreti). L'imposizione secondaria è di carattere metalinguistico, perché gli uomini nominano anche le parole (in questo senso, l'imposizione secondaria costituisce il metalinguaggio della grammatica e della logica, ma si può dire che riguardi anche i nomi astratti). Un capitolo a parte, infine, ha per oggetto i "connettori", che sono a un tempo logici e linguistici. Infatti, le frasi sono combinazioni di parole che devono essere collegate, ma anche le proposizioni sono combinazioni di concetti, ugualmente da collegarsi. Tali connettori sono le congiunzioni, gli articoli, le preposizioni, e così via.

Per quanto concerne il secondo grande problema, quello delle definizioni, Porfirio riprende negli *Analitica posteriora*, nei *Topica* e nelle *Categorie* la teoria aristotelica che consiste nell'idea di "predicabilità", ovvero dei modi con cui le categorie possono essere applicate a un soggetto. Solo che ai quattro predicabili di Aristotele (genere, proprietà, definizione, accidente) Porfirio sostituisce questi cinque: genere, specie, differenza, proprietà e accidente. Il metodo aristotelico tendeva a far passare in modo logico dal genere universale fino alla specie più piccola mediante gradi di definizione che individuavano differenze pertinenti. Porfirio attua le sue modificazioni al metodo per compiere la medesima operazione in modo più corretto, e in una forma che Eco ha denominato "albero di Porfirio".<sup>1</sup> In questo senso, il concetto di differenza è fondamentale (tanto è vero che Porfirio ne elenca numerose sottoclassi). Infatti, esso non soltanto permette di far discendere l'albero delle inclusioni dal genere universale (il nome della categoria) fino alla specie minima, ma anche di elaborare strutture collaterali aggiuntive che consentano differenziazioni logiche altrimenti problematiche.

<sup>1</sup> Cfr. Umberto Eco, *Porphyry*, in Thomas A. Sebeok, *Encyclopedic Dictionary of Semiotics*, Mouton/de Gruyter, Berlin 1986.

L'albero di Porfirio sta alla base di una concezione (anche contemporanea) della semantica come logica della inclusione delle classi, che ha preso il nome di semantica componenziale o semica. Questo tipo di semantica, però, ragiona in termini "dizionari" (come afferma Eco 1986): ossia nei termini di una lista finita di universali semantici. Ma proprio la inconsistenza logica dell'"albero di Porfirio" dimostra invece che la semantica funziona piuttosto secondo un modello che Eco chiama "enciclopedico", cioè una rete di relazioni con cui viene classificata la conoscenza, e che funziona piuttosto come una catena di interpretanti.

## 7.2. Agostino (354-430)

Sulla "semiologia agostiniana" si è già discusso in maniera ampia.<sup>2</sup> Con Agostino, così come in seguito in tutto il pensiero cristiano, lo studio del segno è subordinato all'interpretazione delle Scritture: la semantica è espressamente ermeneutica. Tuttavia, come hanno notato Eco 1984 e Manetti 1987, con Agostino si fa un passo avanti decisivo verso la modernità. Per la prima volta, infatti, si mettono insieme la teoria del segno e quella del linguaggio verbale, in un processo di definitiva unificazione. Le teorie semiologiche agostiniane sono raccolte soprattutto in quattro testi: i *Principia dialecticæ*, il *De Trinitate*, il *De magistro* (nel libro I, *De signis*, e nel libro II, *Signa ad descendum nihil valent*) e soprattutto nel *De doctrina christiana* (nel libro II, *De signis interpretandis in Scriptura*). Eco 1975 ha tuttavia dimostrato la pertinenza semiologica dei due scritti agostiniani sulla menzogna (*De mendacio, Contra mendacium*).

Nel *De Trinitate* il vescovo di Ippona tratta del *verbum*, distinguendo tre livelli di analisi: la sostanza vocale dimostra che il *verbum* è un segno di qualcos'altro; la sua sostanza razionale permette di definirlo ed "estrarlo dalla memoria"; infine, il *verbum* permette di giungere alla verità, a Dio, grazie alla sua funzione mediatrice. Il secondo livello di analisi di Agostino, quello del senso, mostra la sua origine stoica: il *verbum* non è la cosa significata, perché è assimilato allo stesso pensiero, che si realiz-

<sup>2</sup> Cfr. il pionieristico Raffaele Simone, *Semiologia agostiniana*, in "La cultura", 1969, 7, pp. 88-117, ma anche Lucia Wald, *La terminologie sémiologique dans l'œuvre de Aurelius Augustinus*, in Actes de la XII<sup>e</sup> Conférence Internationale d'Études Classiques, 1978, 1, pp. 89-96.

za nel discorso (*locutio*); è un aspetto interiore connaturato all'uomo, e non ha nulla a che vedere con le singole lingue. Lo stesso aspetto fonico (*vox verbi*) altrimenti "si consumerebbe". Il processo segnico agostiniano ha quindi uno svolgimento temporale: vi è pensiero, poi necessità comunicativa, poi utilizzazione di un materiale (*vox verbi*):

Il pensiero formato dalle cose che conosciamo è una parola che non è né greca, né latina, né di alcuna altra lingua. Ma, come è necessario trasmetterla alla conoscenza di coloro ai quali parliamo, si adotta un segno attraverso il quale essa è significata. La parola che si intende dal di fuori è un segno della parola che dà la luce interiore, e il nome di *verbum* è più adeguato al secondo; perciò, ciò che è pronunciato dalla bocca è il suono della parola (*vox verbi*) [...], il nostro *verbum* diviene un suono articolato per impronta, non consumandosi nell'essere mutato in suono.<sup>3</sup>

Lo stesso concetto può essere ritrovato nei *Principia dialecticæ*: il *verbum* è inteso come suono, e si oppone da un lato alla *dictio* (insieme formato dal segno e dal suo effetto nel nostro spirito) e al *dicibile* (ciò che è percepito dallo spirito nel *verbum*), dall'altro alla *res* (la cosa reale).<sup>4</sup> Di eccezionale valore storico e intellettuale sono poi due osservazioni di sant'Agostino sul segno, definito come:

una cosa che, più che l'impressione che essa produce sui sensi, fa venire di per sé alla mente qualche altra cosa<sup>5</sup>

e sul suo assetto teorico, che non può non ricordare Buysens<sup>6</sup>:

Perché una cosa funzioni come segno, bisogna che l'interprete sappia che essa è un segno.<sup>7</sup>

Tutto ciò implica la consapevolezza del carattere sociale dei segni, e del loro aspetto razionale: perché vi sia segno, occorre

<sup>3</sup> Agostino, *De Trinitate*, 15, §§ 10-11.

<sup>4</sup> Id., *Principia dialecticæ*, VII.

<sup>5</sup> Id., *De doctrina christiana*, I, 1.

<sup>6</sup> Ovvero il principio della riconoscibilità dei segni nel discorso, grazie al simulacro dell'atto comunicativo, nonché quello della necessaria intenzionalità dell'atto linguistico perché vi sia sistema linguistico. Cfr. Eric Buysens, *Le langage et le discours*, Office de la Publicité, Bruxelles 1943.

<sup>7</sup> Agostino, *De Trinitate*, X, 1, 2.

che esso sia intenzionale e riconoscibile dai due attori della comunicazione. Agostino classifica poi i segni in categorie di grande modernità:

Fra i segni, alcuni sono naturali, altri convenzionali. I segni naturali sono quelli che, senza intenzione né desiderio di significare, fanno conoscere, di per sé, qualcos'altro di più di ciò che essi sono. È così che il fumo significa il fuoco, perché lo fa senza volere, ma noi sappiamo per esperienza, osservando e notando le cose, che, anche se il fumo apparisse da solo, vi sarebbe sotto del fuoco. La traccia di un animale che passa appartiene pure a questo genere di segni. Quanto all'espressione di un uomo irritato o triste, essa traduce il sentimento del suo animo, per quanto egli non abbia affatto volontà di esprimere la sua irritazione o la sua gioia. Lo stesso accade per ogni altro moto dell'animo. [...] I segni convenzionali sono quelli che tutti gli esseri viventi fanno gli uni agli altri per mostrare reciprocamente, per quanto possono, i moti del loro animo, cioè tutto ciò che sentono e tutto ciò che pensano. La nostra sola ragione di significare, cioè di produrre segni, è quella di rendere chiari e di trasferire nello spirito altrui ciò che porta nel proprio spirito chi produce il segno.<sup>8</sup>

Un'altra distinzione riguarda i mezzi attraverso i quali essi sono percepiti:

Fra i segni di cui si servono gli uomini per comunicare fra loro ciò che sentono, alcuni dipendono dalla vista, la maggior parte dall'udito, pochissimi dagli altri sensi.<sup>9</sup>

Sempre nel *De doctrina christiana*, sant'Agostino dichiara (se così lo si può interpretare) la predominanza dei segni verbali su quelli non verbali, con una concezione quasi barthesiana:

L'innumerabile moltitudine dei segni che permettono agli uomini di chiarire il loro pensiero è costituita dalle parole. Di fatto, tutti questi segni [...] è con le parole che ho potuto enunciarli, ma le parole non avrei potuto in alcun modo enunciarle con questi segni.<sup>10</sup>

Il fatto che i segni verbali costituiscano un modello preminente per il riconoscimento di un sistema semiotico non incide comunque sul fatto che, come si è già detto, essi vengono per la

<sup>8</sup> Id., *De doctrina christiana*, II, 1, 2-3.

<sup>9</sup> Ivi, II, 1, 4.

<sup>10</sup> Ivi, II, 1, 5.

prima volta collocati accanto a tutti gli altri tipi di segni, come viene a più riprese ribadito, ad esempio nel *De magistro*. Volendo quindi ritrovare in Agostino qualche principio semiotico contemporaneo, si potrebbe piuttosto sostenere, come fa Manetti,<sup>11</sup> che ci troviamo dinanzi alla distinzione della scuola di Tartu fra un "sistema modellizzante primario" (il linguaggio verbale), e "sistemi modellizzanti secondari", e il primo è capace di tradurre i secondi, ma non viceversa. Che il linguaggio verbale faccia parte di un più vasto sistema di segni è comunque testimoniato dal fatto che Agostino insiste molto sul carattere segnico delle parole, laddove nei pensatori che lo hanno preceduto il rapporto fra significante e significato veniva riconosciuto in unità diverse, come l'enunciato.

Di notevole interesse è poi la classificazione che Agostino fa dei tipi di segno nel *De doctrina christiana*. La prima distinzione è classica: è quella fra segni *naturali* e segni *convenzionali*, cioè istituiti per comune consenso. C'è poi una classificazione semantica: sono segni *letterali* quelli che designano le cose in sé, segni *figurativi* quelli che possono significare di volta in volta cose diverse (la retorica è per Agostino uno strumento di definizione dei passaggi dal letterale al figurativo, attraverso i tropi). Todorov<sup>12</sup> riconosce un'altra coppia: quella che suddivide i segni *naturali* e i segni *intenzionali* (ovvero fra ciò che viene interpretato come segno e ciò che viene prodotto volontariamente come tale). A cui andrebbe probabilmente aggiunta anche la coppia che suddivide i segni a seconda del loro supporto espressivo: segni *visivi* e segni *auditivi*. È qui, d'altronde, che si riconosce la modernità di Agostino, perché la lista dei segni citati è davvero sorprendentemente ampia: tra gli auditivi ci sono i segni musicali, le parole, e persino i rumori emessi per comunicare; tra i visivi si collocano i gesti, le espressioni facciali, i movimenti mimici nel teatro, le bandiere, le insegne, le lettere dell'alfabeto. Vi sono, è vero, anche gli altri tre sensi rappresentati, ma gli esempi apportati sono molto particolari e occasionali, e non si capisce se Agostino stia parlando di segni divini o di esempi di altre sensorialità.

Infine Agostino interpreta la scrittura come una semia sostitutiva, cioè costituita da segni di segni.<sup>13</sup> Nell'opera del grande padre cristiano, un ruolo importantissimo è comunque giocato

<sup>11</sup> Manetti, *Le teorie...*, cit., pp. 226-241.

<sup>12</sup> Cfr. Tzvetan Todorov, *Théories du symbole*, Seuil, Paris 1977.

<sup>13</sup> Agostino, *De doctrina christiana*, II, 4, 5.

dalle analisi del rapporto fra il segno e il suo denotato. È fondamentale la contrapposizione fra i segni e le cose che essi significano (a loro volta le cose possono diventare segni e i segni essere significati da altre cose). Il segno ha una ragion d'essere puramente funzionale: quella di significare un oggetto. Però non lo significa come tale, e neppure significa una nozione in sé, ma l'idea che noi ci facciamo dell'oggetto. E infatti la nostra relazione col mondo, con gli oggetti, avviene per mezzo di segni. Agostino distingue i tipi di significazione in rapporto agli oggetti a seconda della maggiore o minore astrattezza. E questo gli permette di differenziare segni nozionali e segni grammaticali.

Per ultima, abbiamo lasciato la "teoria della menzogna". L'elemento assai curioso è che Agostino la tratta semioticamente, e non ontologicamente, in quanto vero e proprio atto linguistico. D'altra parte, Eco<sup>14</sup> sembra proprio riprendere l'idea agostiniana di menzogna quando sostiene che la significazione è tale perché *può* essere usata per mentire. In altri termini: non esiste la menzogna in sé in un atto di linguaggio, ma solo nell'intenzione dell'emittente, che usa volontariamente il linguaggio stesso per ingannare il destinatario. Agostino, poi, fa una classifica dei gradi di gravità della menzogna, e ne distingue otto, a partire dal più grave, che consiste nel mentire mentre insegna la fede cristiana, per terminare con il più veniale, che è la menzogna per proteggere qualcuno da incidenti fisici. Qualche caso di menzogna è più prettamente semiotico, anche se curioso. Agostino inserisce nella classifica anche la poesia (almeno dal punto di vista del contenuto), poiché essa è fatta di finzioni (laddove la forma della poesia è invece vera, perché basata su proporzioni e armonie).

<sup>14</sup> Eco, *Trattato...*, cit., Introduzione.

## 8. La “semiotica” medievale

### 8.1. *Anselmo* (1033-1109)

Fin dagli esordi della filosofia medievale, la dottrina dei segni riguarda, come per sant'Agostino, l'interpretazione delle Scritture, o addirittura dell'intero mondo reale, inteso come insieme di segni attraverso i quali Dio si fa manifesto, e attraverso i quali ci indirizza alla verità. Siamo agli albori della logica cristiana, con Alcuino, lo Pseudo-Dionigi l'Areopagita, Scoto Eriugena, Beda il Venerabile.

Al principio dell'XI secolo iniziano la vera e propria logica e la semantica medievali. Sant'Anselmo d'Aosta elabora una dottrina della verità finalizzata alla dimostrazione dell'esistenza di Dio. È convinto, infatti, che la fede possa essere confermata dalla ragione, anche se la sua origine viene *prima* della ragione stessa. Nelle sue opere (*Monologion*, *Proslogion*, *De veritate*) vengono articolate così le prove dell'esistenza di Dio, che costituiscono un momento di notevole interesse semiotico. Nel *Proslogion*, Anselmo sostiene la differenza fra linguaggio e realtà con un esempio di fede: se secondo il linguaggio si può dire che Dio non esiste, non lo si può però pensare secondo il reale. Si tratta della cosiddetta “prova ontologica”, importante perché distingue fra una verità referenziale e una verità proposizionale. Quest'ultima è limitata a una pura “asserzione di esistenza”, che ha valore indipendentemente dall'essenza delle cose. Nel dialogo *De veritate*, la dicotomia fra segno e referente è maggiormente sviluppata, su base aristotelica, distinguendo fra verità della significazione e verità della proposizione. Le cose determinano la verità della proposizione, ma non costituiscono la *sua* verità. Questa, infatti, è

data da una propria legge logica interna, mentre la verità della significazione non è mai certa, perché dipende dalla realtà ontologica, con la quale non può essere coerente. La verità della significazione, che può essere detta in termini moderni “semantica”, non si applica che al discorso umano, che riflette più o meno le cose, mentre il *verbum* divino è consustanziale alla Natura, ed è Uno e Indivisibile:

MAESTRO: Quando una proposizione è vera?

DISCEPOLO: Quando esiste realmente ciò che essa enuncia affermando o negandolo; voglio dire che esiste ciò che essa enuncia anche se essa nega l'esistenza di ciò che non è, perché così essa enuncia, in un certo modo, che una cosa è.

M: Ti sembra dunque che la cosa enunciata sia la verità della proposizione?

D: No.

M: Perché?

D: Perché nulla è vero che per partecipazione alla Verità, ed è così che la Verità sta nel vero. Ma la cosa enunciata non sta nella proposizione vera; perciò, non deve essere detta la sua verità, ma la causa della sua verità.

M: Vedi allora se il discorso stesso o la sua significazione o qualche elemento della definizione della proposizione non siano ciò che tu cerchi.

D: Non lo penso.

M: Perché?

D: Perché se fosse così, ogni discorso sarebbe vero, poiché tutti gli elementi della definizione della proposizione restano gli stessi, che ciò che essa enuncia esista o meno; il discorso è lo stesso; la significazione anche, e così tutto il resto.

M: Che cosa ti sembra essere dunque la Verità?

D: Non ne so nulla, se non che, quando essa significa esistere ciò che realmente è, ha in sé della verità, ed è vera.<sup>1</sup>

La seconda prova dell'esistenza di Dio consiste nella discussione sul linguaggio divino, che Anselmo considera un vero e proprio rispecchiamento della natura, un po' come il *logos* platonico o il *verbum* agostiniano. La differenza fra linguaggio divino e linguaggio umano sta nel fatto che il primo è consustanziale alla natura, ne è l'esatta immagine, e per questo è perfetto; il secondo invece permette solo di “pensare alle cose”, ed è pertanto necessariamente imperfetto:

<sup>1</sup> Anselmo d'Aosta, *De veritate*, 11.

Questo basta per la verità della significazione di cui abbiamo cominciato a parlare. In effetti, la stessa ragione di verità che noi scopriamo in un segno vocale è applicabile a tutti gli altri segni che si fanno per affermare o negare qualcosa, come gli scritti, il linguaggio o i gesti [...].<sup>2</sup>

Tutte le parole con l'aiuto delle quali noi diciamo mentalmente le cose, cioè di cui ci serviamo per pensarle, sono rassomiglianze o immagini delle cose di cui esse sono parole; ora, ogni rassomiglianza o immagine è più o meno vera a seconda della sua maggiore o minore fedeltà alle cose che essa rappresenta.<sup>3</sup>

## 8.2. Abelardo (1079-1142)

Sempre nel secolo XI si sviluppa il dibattito fra *nominalisti* e *realisti*, ancora una volta di grande interesse anche per una storia delle idee semiotiche. La prima controversia nasce fra Roscellino e Guglielmo di Champeaux a proposito della natura degli universali, che per il primo esistono solo come *flatus vocis*, come nomi, per il secondo sono inerenti alle cose medesime. La *scientia sermocinalis* (la logica) sarebbe dunque fondata *in voce* (come per Garlando detto il Computista) oppure *in re* (come per Oddone di Cambrai). Il nominalismo afferma che non c'è predicazione fuori del linguaggio, dunque neppure pensiero, o linguaggio ulteriore, fuori di esso.

Un mediatore fra queste due tesi (tanto da essere definito da alcuni "concettualista") è Pietro Abelardo, uno dei principali fondatori della logica medievale, che al riguardo ha lasciato numerose opere, dalla *Editio super Porphyrium*, alla *Dialectica*, alla *Logica ingredientibus*, alla *Logica nostrorum petitioni sociorum*, alla *Editio super Aristotelem de interpretatione*. La mediazione consiste nel fatto che Abelardo ammette una significazione che prenda le mosse dalla realtà, dal momento che il parlante isola aspetti del fenomeno individuale che percepisce. Ma da questi aspetti produce un'astrazione generalizzante: una finzione (*figmentum*) che è un concetto confuso, che poi diventa per convenzione un nome.

In questo senso, come abbiamo visto in Anselmo, Abelardo parte dall'idea di una ambiguità fra segni e proposizione, e accorda alla proposizione un valore di verità interno a essa, mentre il valore di verità del segno è in funzione dell'idea da espri-

<sup>2</sup> *Ibidem*.

<sup>3</sup> Anselmo d'Aosta, *Monologion*, 29-31.

mere. Ne consegue che il segno è una istituzione intenzionale e convenzionale, che non ha rapporto con le cose reali (rapporto il cui studio infatti pertiene alla metafisica):

Significare non appartiene solo alle parole, ma anche alle cose; le lettere che uno disegna, e che si mostrano agli occhi, ci rappresentano gli elementi delle parole; è perciò che si dice nel *De interpretatione*: "le parole scritte sono le marche delle parole pronunciate", ovvero le significano. Parimenti spesso delle cose sono significate da altre in virtù di una somiglianza: così una statua di Achille rappresenta Achille in persona. Ancora è possibile che noi suggeriamo qualcosa tramite i segni; e si dice propriamente che significano quelle cose che, come le parole e la scrittura, sono state istituite per adempiere a questo ufficio. Pertanto noi passiamo sovente da una cosa all'altra in assenza di ogni rapporto espresso di significazione, ma piuttosto a causa di un'abitudine, o di una relazione. Fra di esse noi vediamo qualcosa che siamo abituati a vedere; o ancora, se noi vediamo il padre o i figli di qualcuno, subito, a causa della relazione che li lega, pensiamo all'altro.<sup>4</sup>

Nella *Logica ingredientibus*, Abelardo sottolinea la convenzionalità del processo di significazione, che avviene *in intellectu* e non dipende dalle cose; è il classico esempio della cosa che non esiste, come le rose d'inverno, il che non impedisce la significazione. La significazione può avere diverse forme. Abelardo ne riconosce cinque. La prima forma è per *determinazione*, e consiste nell'attività di riferimento (la comprensione avviene infatti per mezzo della contestualità del discorso). La seconda è per *generazione*, e avviene generando i concetti a partire dalle parole. La terza è per *rimozione*, ovvero sia per negazione (negare un termine costituisce infatti significato). La quarta è per *associazione*, e funziona nel caso dell'inferenza o della connotazione. La quinta è infine per *imposizione*, ovvero per mezzo del gesto intenzionale e arbitrario dell'attribuzione del significato (ad esempio, l'invenzione, l'istituzione e l'imposizione vera e propria).

Comunque, propriamente parlando, per Abelardo la significazione consiste nell'abbinamento di un suono a un concetto, e questo avviene *significando* (si dà al suono un *intellectus*), *nominando* (si danno nomi ai concetti) e designando o denotando (si danno definizioni ai concetti). Molto acuta, per concludere, è la differenza che Abelardo intravede fra le descrizioni e le defini-

<sup>4</sup> Abelardo, *Dialectica*, I, 3.

zioni. La prime funzionano per mezzo delle differenze specifiche, del genere, della specie e degli accidenti, dei soli accidenti; le seconde solo per mezzo delle differenze specifiche e del genere.

### 8.3. Verso la "logica moderna"

Le teorie semantiche dell'XI e XII secolo e la teoria degli universali sono illustrate e commentate da Giovanni di Salisbury. Sugli universali, nel *Metalogicon*, Salisbury rifiuta ogni soluzione realista, e ne conferma il valore astratto, puramente intellettuale:

Se Aristotele, che dice che il genere e la specie non esistono come tali, ha ragione, allora le ricerche posteriori, concernenti la loro sostanza, qualità, quantità o origine, sono futili? Non possiamo descrivere la qualità o la quantità altrimenti che come ciò che manca di sostanza. [...] Dunque, se non si vuol rompere con Aristotele col pretendere che gli universali esistano come tali, si devono rigettare le opinioni che identificano gli universali con i suoni delle parole (*voces*), il contenuto delle parole (*sermo*), le cose sensibili, le idee, le forme originali o le classi. Perché tutte queste cose senza alcun dubbio esistono.<sup>5</sup>

Quanto al rapporto fra nomi e cose, Giovanni di Salisbury è meno convenzionalista dei suoi predecessori:

Agostino dice che ci sono tre cose da considerare in ogni proposizione: la *dictio*, il *dicibile* e la *res*. La *res* è ciò a proposito del quale è fatta la proposizione; il *dicibile* è ciò che si predica della cosa; la *dictio* è il modo in cui è fatta la predicazione. Perciò, talora si arriva a che la *dictio* è la *res* stessa, come quando una parola è impiegata per riferimento a lei stessa. Ciò si produce in quello che i nostri maestri chiamano "imposizione materiale", come quando diciamo "uomo è un nome" e "egli corre è un verbo". Le *res* e i *dicibilia* provengono di solito dalla natura, mentre la *dictio* dipende dalla libera volontà dell'uomo. Di conseguenza, quando cerchiamo la verità, è necessario che la *res* non sia interamente fuori della nostra conoscenza, che il *dicibile* sia conforme alla cosa di cui è il soggetto, cioè a ciò di cui si questiona, e infine che la *dictio* sia conforme ai due precedenti, perché ogni motivo di critica sia effettivamente scartato.<sup>6</sup>

<sup>5</sup> Giovanni di Salisbury, *Metalogicon*, II, 20.

<sup>6</sup> Ivi, II, 5.

Il XIII secolo segna il punto di massimo sviluppo della logica. Da Alano di Lilla a Pietro Ispano, da William di Shyreswood a Lamberto di Auxerre, fino a Guglielmo d'Occam, comincia a prendere forma la "logica moderna", come gli stessi autori la chiamarono. Pietro Ispano, nelle *Summulæ logicales* e nelle *Suppositiones* fissa la categoria di *suppositio*, distinta in *suppositio materialis* (cioè relazione semantica fra *dictio* e *vox*) e *suppositio formalis* (cioè relazione fra nome e concetto). La supposizione è puramente un rapporto di subordinazione o superordinazione fra due concetti, ovvero il rapporto per il quale un termine proposizionale sta per un altro. Dunque, differisce sostanzialmente dalla significazione (cioè il riferimento del segno al suo denotato). William di Shyreswood precisa ulteriormente quattro proprietà dei termini *significatio* e *suppositio*, che abbiamo già visto, e *copulatio* e *appelatio*. La *copulatio* è una supposizione riferita ad aggettivi, participi e avverbi (gli "accidenti" di una sostanza), mentre la *suppositio* vera e propria riguarda i nomi (le sostanze). L'*appelatio* infine è la vera e propria capacità del segno di riferirsi a dei *denotata*, mentre la *significatio* è più precisamente la capacità di un segno di presentare qualche forma all'intelletto. Di grande importanza è poi l'interesse rivolto al concetto stoico (ripreso attraverso Prisciano) di *sincategorema*, cioè di elemento verbale che ha un effetto relazionale sui categoremi nel discorso, e che corrisponde alle particelle modificatrici (congiunzioni, preposizioni eccetera):

Per dirlo propriamente, il sincategorema non significa nulla, ma quando è aggiunto ad altre parole, rende queste parole significanti, o fa sì che "suppongano" una cosa o delle cose in un modo preciso.<sup>7</sup>

Sempre di interesse semiotico sono le indagini dei *Modistæ*, filosofi studiosi di cosiddette "grammatiche speculative", che ebbero grande fortuna fra il XIII e il XIV secolo.<sup>8</sup> Tali grammatiche sono in realtà fondate sull'analisi dei *modi significandi*, intesi come universali della significazione, in contrasto con la classica ricerca descrittiva (per esempio di Prisciano e Donato). I Modisti distinguevano i *modi essendi* (le proprietà dell'essere, il livello ontologico) dai *modi intelligendi* (il livello concettuale) e dai *modi*

<sup>7</sup> Guglielmo d'Occam, *Summa logicæ*, I, 4.

<sup>8</sup> Cfr. la dettagliata analisi di Costantino Marmo, *Semiotica e linguaggio nella Scolastica: Parigi, Bologna, Erfurt 1270-1330. La semiotica dei Modisti*, Istituto Storico Italiano per il Medioevo, Roma 1994.

*significandi* (il livello semantico-linguistico). Solo in questo senso potevano concepire la grammatica come scienza:

Poiché una scienza rimane la stessa per tutti gli uomini e il suo oggetto resta lo stesso, il soggetto della grammatica deve restare lo stesso per tutti gli uomini. Ma il discorso grammaticalmente ordinato o l'enunciazione articolata che può essere messa in forma grammaticale non è lo stesso per tutti gli uomini, e per questa ragione non sarà l'oggetto della grammatica.<sup>9</sup>

Nei Modisti, particolarmente in Sigieri di Courtrai e Thomas von Erfurt, troviamo una precisa concezione del segno, di stampo neoaristotelico, assai simile a quella saussuriana. I *modi significandi*, infatti, determinano la designazione di un concetto per mezzo di una *vox*:

Una cosa è corporea e anche concepita prima che essa sia designata attraverso una *vox*, perché le voci sono i segni delle passioni, come è detto nel *De interpretatione*.<sup>10</sup>

Se ne conclude che i *modi significandi* sono quelli che consentono la trasformazione di una *vox* (significante) in *sermo* (segno) conferendole un *significatum*. Heidegger leggeva in maniera husserliana tutto il processo: "Le forme di significazione (*modi significandi*) sono così legate al filo conduttore del dato (*modus essendi*), il quale a sua volta non è tale se non come conosciuto (*modus intelligendi*)".<sup>11</sup> Recentemente, si è cominciato ad attribuire ai Modisti un ruolo piuttosto importante nell'ambito della formazione delle teorie tardo-medievali di logica. Ad esempio, si è scoperto che dei Modisti è debitore Dante Alighieri<sup>12</sup> (1265-1321), che nel *De vulgari eloquentia* (la sua principale opera linguistica), ma anche nell'*Epistola* a Cangrande della Scala (sul modo di interpretare la *Commedia*), nel *Convivio* e nel *De monarchia*, fa riferimento alla nozione di universale come segno delle varie espressioni della realtà, da intendersi come struttura generale del linguaggio donata agli uomini da Dio con l'atto stesso della creazione, laddove invece le diverse lingue (dopo Babe-

<sup>9</sup> Roberto Kilwardby, *Commento alle sentenze*, Prologo.

<sup>10</sup> Sigieri di Courtrai, *Summa modorum significandi*, Prologo.

<sup>11</sup> Cfr. Martin Heidegger, *Die Kategorien und Bedeutungslehre des Duns Scotus*, Narr, Tübingen 1916, p. 152.

<sup>12</sup> Cfr. Maria Corti, *Dante a un nuovo crocevia*, Vierra, Firenze 1981.

le) sono forme accidentali e storicamente determinate. I segni del linguaggio sono per Dante, come per i Modisti, convenzionali. Ma non tutti i segni: quelli poetici, infatti, rispondono invece al principio *nomina sunt consequentia rerum* (tanto è vero che non sono traducibili da una lingua a un'altra). Tutto ciò dipende dalla *polisemia* del linguaggio poetico, che incassa nelle medesime parole quattro sensi diversi: il letterale, l'allegorico, l'etico e l'analogico.

Un pensatore assai originale nel quadro della "semiotica medievale" è senza dubbio Ruggero Bacone (1214-1292). Le sue teorie, che pure fanno riferimento esplicito alla dottrina agostiniana, mettono in luce per la prima volta il problema dell'aspetto pragmatico del segno, cioè della sua relazione con il proprio pubblico. Nel *De signis* (1267) e nel *Compendium studii theologie* (1290 ca), Bacone sostiene che la significazione può essere intesa in due modi: come rapporto fra il segno e l'interprete del segno, e fra il segno e l'oggetto di riferimento. Dal primo punto di vista se ne deve dedurre che la stabilità del significato dei segni è temporanea. Infatti, se un segno è sempre e soltanto *segno per qualcuno*, ciò significa che i segni funzionano per un atto di imposizione da parte di qualcuno e che vale per qualcuno, ma può anche variare col tempo, o cessare la propria esistenza. La riprova è che esistono parole cadute in disuso, oppure termini che hanno cambiato significato nella storia, o infine neologismi. In linea di massima, pertanto, si può anche affermare che il linguaggio è un sistema aperto all'infinito, poiché chiunque ha la possibilità di creare termini nuovi per imposizione. In pratica, questa apertura è invece limitata, a causa dell'esistenza di schemi e strutture, che devono essere rispettati nel lavoro di imposizione (creazione) linguistica. Resta, in ogni caso, il principio che la significazione dipende più che altro dai parlanti, e non da caratteri intrinseci ai segni.

In qualche caso, tuttavia, i segni "motivati" esistono. Bacone, infatti, propone una classificazione dei segni assai sottile, che parte dalla canonica suddivisione fra *segni naturali* e *segni dati*. I segni naturali a loro volta possono essere o inferenze (necessarie o probabili), come il fumo che segnala la presenza del fuoco, o somiglianze, come le immagini, che ci mostrano in modo immediato oggetti e concetti sensibili. I segni dati si distinguono invece in segni volontari, come il linguaggio umano, i gesti, gli indicatori, le ostensioni, e involontari, come i suoni degli animali, o le reazioni emotive degli uomini. Le interiezioni si collocano al

confine fra i due gruppi di segni dati. Notevole, per concludere, è l'osservazione di Bacone secondo la quale il segno ha la curiosa proprietà di poter essere dato, ma continuando a funzionare concettualmente come se fosse naturale: cioè attraverso il meccanismo primario dell'inferenza.

#### 8.4. Tommaso d'Aquino (1225-1274)

Il massimo esponente dell'aristotelismo cristiano è san Tommaso d'Aquino. Il problema del segno è interpretato però, come è frequente in questo periodo, con precise finalità religiose a proposito della lettura delle Scritture e della Storia sacra. Ad esempio, nella *Summa theologiæ* (I-II, 101-103) Tommaso insiste molto sul fatto che i segni delle Scritture non sono equivoci, cioè da interpretare in senso allegorico, ma rigorosamente univoci, referenziali. Se l'autore scrive che si è verificato qualcosa, è segno che quel qualcosa si è verificato veramente. Però quel qualcosa a sua volta non è un evento, un referente reale, ma un segno che fa parte del linguaggio divino, un segno disposto dal Signore perché noi leggessimo il nostro dovere e il suo volere, e il cui referente è quindi *in mente Dei*.<sup>13</sup> Dunque le Scritture sono solo una "semia sostitutiva", costituita di segni che rinviano ad altri segni, gli eventi, che hanno sempre Dio come punto di riferimento. Ma questa struttura di doppio "rinvio" (dalla scrittura all'evento ai referenti divini) costituisce uno dei fondamentali temi semiotici (per la verità non moltissimi) del pensiero di san Tommaso. Tanto è vero che viene ripreso anche in un testo più teorico, le *Quæstiones quodlibetales*. L'aquinata distingue il senso letterale e quello allegorico, e precisa meglio che il secondo appartiene solo alle Scritture, e non al linguaggio, ma nel senso che per "allegoria" dobbiamo intendere direttamente i fatti raccontati, e non il racconto dei fatti. Ecco allora che gli eventi delle Scritture sono i soli a essere soggetti alla famosa teoria dei "quattro sensi" (letterale, allegorico, etico, analogico), e costituiscono una specie di "linguaggio evenemenziale". Quanto alle parole – sia pure appartenenti alle Scritture stesse – siamo in presenza di una attività governata da leggi retoriche, che Tommaso chiama *parabolismo* (tropi, figure), e che continuano ad appartenere al cosiddetto "senso letterale", sia pure espresso in chiave poetica. Nella *Summa* vi

<sup>13</sup> Tommaso d'Aquino, *Summa theologiæ*, I, q. 39, a. 4.

è una ulteriore precisazione: quando nell'Antico Testamento compaiono gesti, azioni, oggetti, ebbene questi sono segni allegorici che rinviano a eventi del Nuovo Testamento, mentre le stesse cose espresse nel Nuovo Testamento sono aspetti parabolici, direttamente poetici.

Una dimostrazione della non-allegoricità del Nuovo Testamento è del resto fornita dalla teoria tomista dei sacramenti, i quali sono per Tommaso dello stesso genere dei segni pur avendo la particolarità di essere *segni efficaci*. Detto altrimenti: un sacramento è testimonianza della presenza della grazia divina, ma fa anche quel che dice di fare (nella comunione l'ostia consacrata è davvero il corpo di Cristo, nella confessione i peccati sono veramente cancellati dal sacerdote che assolve il peccatore). In termini moderni siamo a quelli che vengono chiamati *performativi*. La loro natura è convenzionale: infatti agiscono in forza di una legge stabilita da Dio, che attribuisce un senso efficace a cose prescelte arbitrariamente fra le innumerevoli possibili, e che agiscono come cause strumentali. Ovviamente, si pone subito il problema della falsificabilità di questi speciali segni (i sacramenti valgono ancora se a celebrarli è qualcuno che non crede, che scambia gli oggetti prescritti con altri, che rovescia il loro rito?). E qui Tommaso introduce il problema dell'intenzionalità dell'emittente di un messaggio, nonché delle condizioni di felicità necessarie alla sua esatta comprensione.

Ma con ciò siamo dentro la più generale e complessa questione dell'interpretazione, che l'aquinate tratta, oltre che nella *Summa*, nell'*Expositio in librum Aristotelis perì hermeneias*. In termini semiotici, si potrebbe dire che Tommaso propende per l'identificazione di significazione e interpretazione. Infatti, innanzitutto distingue fra significato dei termini e significato delle proposizioni, e assegna solo a queste ultime il tratto di verità o falsità (insomma: si dichiara per una semantica intensionale, laddove i termini singoli sono degli universali, corrispondenti alle cose, e pertanto da inserire eventualmente in una semantica estensionale). Il problema della referenza è d'altronde chiaro in Tommaso.<sup>14</sup> I segni sono per lui legati convenzionalmente ai concetti (o anche "passioni dell'anima"), e questi sono invece correlati per similitudine (o analogia) alle cose.

<sup>14</sup> Cfr. Eco, *Porphiry*, cit.

## 8.5. Guglielmo d'Occam (1290-1349)

Occam, puro nominalista rispetto ai concettualisti medievali, cambia sostanzialmente i termini del dibattito logico intorno al segno. Pur partendo da una sostanziale adesione al pensiero aristotelico, nella *Summa logicæ* e nei *Commentarii* costruisce un sistema logico-filosofico più sofisticato e complesso. Cominciamo dalle definizioni. Occam dà del segno una definizione all'inizio pienamente aristotelica. Il segno è per lui:

Tutto ciò che, una volta appreso, fa venire a conoscere qualche altra cosa.

A essere pedanti, tuttavia, bisogna sapere che "segno" può avere due accezioni: in un senso significa tutto quello che, appreso, fa conoscere qualcosa d'altro, sebbene non ci dia una conoscenza primaria di questa cosa [...] ma una conoscenza, attuale e susseguente a una conoscenza abituale della stessa cosa. [...] Diversamente, con "segno" s'intende ciò che fa conoscere qualcosa ed è atto a stare per quella cosa o a essere aggiunto in una proposizione a un segno di tal fatta: del qual tipo sono i termini sincategorematici e i verbi e quelle parti del discorso che non hanno una significazione definita, o ciò che può essere composto di termini di tal sorta, come il discorso. I termini categorematici hanno una significazione definita e precisa. Così questo nome, "uomo", significa tutti gli uomini, e questo nome, "animale", significa tutti gli animali, e questo nome, "bianchezza", tutte le bianchezze.<sup>15</sup>

Riproduce poi ancor più precisamente Aristotele, distinguendo fra segno naturale, che è il concetto (*intentio animæ*) e che è prodotto dalle cose stesse, e segno convenzionale, che è istituito ad arbitrio a significare più cose, cioè la parola (a sua volta distinta in orale e scritta, che è segno della prima):

Dico poi che le parole sono segni subordinati ai concetti o intenzioni dell'anima, non perché, prendendo in senso proprio questo vocabolo segno, le parole significhino appunto i concetti dell'anima in primo luogo e propriamente, ma perché le parole vengono imposte a significare quelle stesse cose che sono significate dai concetti della mente.

Quindi, il concetto significa qualche cosa primariamente e naturalmente, e la parola significa secondariamente quella cosa stessa; in modo che, essendo stata istituita la parola per significare un qual-

<sup>15</sup> Guglielmo d'Occam, *Summa logicæ*, I, 4.

cosa che è significato dal concetto mentale, se quel concetto mutasse il suo significato, immediatamente anche la parola, senza una nuova convenzione, muterebbe il suo significato [...].<sup>16</sup>

Il sistema occamiano, riassunto nel primo libro dei *Commentarii (sive quaestiones) in IV sententiarum libros*, chiamato anche *Ordinatio*, è schematicamente il seguente: la scienza formula le sue proposizioni non sulle cose materiali, ma sui concetti (distinzione fra referente e significato); i concetti sono semplicemente segni delle cose singole, una sorta di artifici mnemonici che ci servono per catalogarle e classificarle raggruppando gli individui in rubriche più generali. E questi sono segni naturali. Ma per assolvere alle esigenze comunicative occorrono i segni linguistici, convenzionali e istituzionali, che sono segni di segni, perché rinviano sotto forma di significante ai concetti. Il processo di formulazione dei segni e dei concetti è identico, secondo una semantica totalmente estensionale:

Tra questi termini, poi, possiamo trovare alcune differenze. Una è che un concetto o affezione dell'anima significa naturalmente tutto ciò che significa; un termine parlato, invece, o scritto, non significa nulla se non secondo convenzione. Da ciò segue un'altra differenza. Cioè, che il significato di un termine parlato o scritto può essere mutato liberamente. Il termine mentale, invece, non muta il suo significato ad arbitrio di nessuno.<sup>17</sup>

Stando a questa formulazione, il concetto di segno ha due accezioni: una accezione più generica fa del segno qualsiasi cosa che, conosciuta, provoca il ricordo di un'altra cosa diversa ma ugualmente conosciuta, oppure l'individuazione di una cosa sconosciuta; una accezione più specifica vede come segno ogni termine del linguaggio che rimandi a degli oggetti e ne sia loro sostituto in una proposizione (o anche ogni proposizione in quanto composta di tali segni). Occam riconosce tre tipi di sistemi segnici: un tipo mentale (e naturale) che consiste nel rapporto fra intelletto e realtà, e due tipi convenzionali (arbitrari) che riproducano esattamente il primo e si identificano nel linguaggio verbale e scritto. La corrispondenza fra linguaggio mentale e linguaggio verbale permette che l'analisi del secondo porti alla luce l'organizzazione del primo:

<sup>16</sup> Ivi, I, 2.

<sup>17</sup> Ivi, I, 10.

Bisogna sapere che [...], siccome ci sono tre tipi di linguaggio, quello scritto, parlato e mentale, che esiste solo nell'intelletto, così anche il termine è di tre tipi, cioè scritto, parlato e mentale. Il termine scritto è una parte di una proposizione scritta su un qualche corpo, che è vista o può essere vista da un occhio corporeo. Il termine parlato fa parte di una proposizione profferita con la bocca, e che può essere udita da un orecchio corporeo. Il termine mentale è una *intentio* o *passio* dell'anima significativa o co-significante qualcosa naturalmente, che può essere parte di una proposizione mentale e che sta in luogo di quella cosa [...].<sup>18</sup>

Il linguaggio orale è fatto di *voces* che si organizzano nella *oratio*. Questa può essere di diversi tipi: *indicativa*, *imperativa*, *ot-tativa*, *interrogativa*. Solo l'*oratio* indicativa serve alla scienza, perché esprime una realtà e può essere detta vera o falsa. Il funzionamento del linguaggio mentale è ovviamente analogo; tuttavia i segni del linguaggio mentale (i concetti) hanno un'origine e una natura particolari, che fanno sì che essi funzionino in maniera anche peculiare. Il concetto è un segno naturale che fa conoscere senza nessuna mediazione l'oggetto che rappresenta. Il concetto è singolare se significa una realtà singola, universale se significa realtà diverse. Tutti i concetti sono conoscenze intuitive delle cose e le rappresentano direttamente. I segni convenzionali (parole scritte o orali) sono propriamente segni dei concetti; però, quando le parole sono usate specificamente come segni del linguaggio, allora esse significano pure direttamente gli oggetti. Una distinzione fondamentale viene operata da Occam fra i termini (*incomplexa*) che compongono le proposizioni (*complexa*); in primo luogo ritroviamo i *categoremata* e i *sincategoremata*, i primi con significato definito, i secondi con significato indefinito dipendente dalla loro collocazione nel discorso:

I termini sincategorematici, d'altro canto, come questi: "ogni", "nessuno", "qualcuno", "tutto", "tranne", "soltanto", "in quanto" e simili non hanno una significazione definita e precisa, e non significano cose distinte da quelle significate dai termini categorematici. Proprio come in un sistema di numeri lo zero posto da solo non significa nulla, ma aggiunto a un altro numero gli dà un nuovo significato, così il termine sincategorematico propriamente parlando non significa nulla, ma aggiunto a un altro lo fa significare qualcosa, o lo fa stare in modo determinato per qualcosa o per più cose, o svolge un'altra funzione circa il termine categorematico.<sup>19</sup>

<sup>18</sup> Ivi, I, 11.

<sup>19</sup> Ivi, I, 12.

Fra i termini categorematici si distinguono quelli *connotativi* e quelli *assoluti*: i secondi significano direttamente qualcosa, i primi hanno anche significati secondari:

Bisogna sapere dunque che alcuni nomi sono puramente assoluti, altri sono connotativi. Nomi puramente assoluti sono quelli che non significano qualche cosa principalmente e qualche altra cosa o anche la stessa secondariamente; ma qualsiasi cosa venga significata dallo stesso nome, è significata primariamente. Ciò è chiaro, ad esempio, per questo nome, "animale", che non significa se non buoi, asini, uomini, e così tutti gli altri animali, e non significa una cosa primariamente e un'altra secondariamente, così che occorra esprimere qualcosa in caso nominativo e qualcos'altro in caso obliquo, e non è necessario nella definizione che esprime il significato del nome porre queste distinzioni o qualche participio in casi diversi. Anzi, propriamente parlando, tali nomi non hanno una definizione che ne esprima il significato [...].

Nome connotativo, poi, è quello che significa un qualcosa primariamente e qualcos'altro secondariamente. Questo nome ha propriamente una definizione che ne esprime il significato e spesso occorre mettere un termine di quella definizione in caso nominativo e un altro termine in caso obliquo, come ad esempio per il nome *bianco*; infatti esso ha una definizione che ne esprime il significato nella quale un termine è posto in nominativo e un altro in un caso obliquo. Per cui, se si chiede che cosa significhi "bianco", si potrà rispondere che significa ciò che significa tutta questa frase: "qualcosa qualificato dalla bianchezza", oppure "qualcosa che ha la bianchezza". Ed è chiaro che una parte di questa proposizione è posta in caso nominativo, e una parte in caso obliquo.<sup>20</sup>

L'altra distinzione riguarda termini *univoci* ed *equivoci*. Univoco è un segno convenzionale sottoposto a un solo concetto, anche se è segno di più cose. Il termine equivoco significa più cose, ma è sottoposto anche a più concetti: può essere predicato di più cose delle quali non è possibile dare un'unica definizione nominale. Può infine essere casualmente o intenzionalmente equivoco: casualmente, quando un nome è imposto allo stesso titolo a più individui per mezzo di più concetti, intenzionalmente quando è imposto a più cose a titolo diverso ed è subordinato a più concetti:

È poi una parola equivoca quella che, significando più cose, non è un segno subordinato a un solo concetto, ma è un unico segno su-

<sup>20</sup> Ivi, I, 13.

bordinato a più concetti o contenuti mentali. Questo intende Aristotele quando dice che il nome è comune ed è lo stesso, ma il significato sostanziale è diverso, cioè i concetti o contenuti mentali, come le descrizioni e le definizioni, e anche i concetti semplici sono diversi, tuttavia la parola è una sola [...].

Univoco, poi, è detto ogni termine che è subordinato a un solo concetto, sia che significhi più cose oppure no.<sup>21</sup>

L'ultima distinzione, infine, è relativa ai termini di *prima imposizione* che riguardano cose, e quelli di *seconda intenzione* che significano altri segni:

Dei nomi convenzionali, alcuni sono nomi di prima imposizione, e altri sono nomi di seconda imposizione. I nomi di seconda imposizione sono nomi istituiti per significare segni convenzionali e anche ciò che accompagna tali segni; ma solo finché sono segni [...]. Tutti quei nomi, poi, diversi da questi, che, cioè, non sono nomi di seconda imposizione [...] si dicono nomi di prima imposizione.<sup>22</sup>

Accanto a una teoria del discorso – come quella che abbiamo visto occuparsi delle funzioni (indicativa, imperativa, ottativa, interrogativa) e della sua natura proposizionale piuttosto che terministica – e accanto a una teoria della significazione, che abbiamo visto comprendere anche la connotazione, sia pure in modo non ancora moderno, sta anche una teoria logica del linguaggio. Occam chiama infatti *suppositio* la proprietà del segno categorematico di stare al posto di qualcos'altro (ovviamente quando è soggetto o predicato di una proposizione). Vengono indicati tre tipi principali di supposizione: quella *personale*, che consiste nel normale uso del termine per significare degli individui o delle specie; quella *materiale*, che consiste nella proprietà di significare se stesso (“uomo è una parola”); quella *semplice*, che consiste nel rinvio che un termine mentale fa a un concetto (“uomo è un concetto”). In altre parole, l'uso di un termine produce una inferenza, che può essere di carattere referenziale, metalinguistico o metamentale.

Le supposizioni personali danno luogo a un sistema ulteriormente analitico. Ad esempio, i nomi propri e i dimostrativi sono termini categorematici che posseggono supposizioni *discrete*, poiché il loro riferimento è variabile a seconda della posi-

<sup>21</sup> *Ibidem.*

<sup>22</sup> *Ibidem.*

zione in un discorso determinato. Tutti gli altri categorematici hanno supposizioni *comuni*. A loro volta, queste ultime possono essere *determinate o confuse*. Quelle determinate occorrono quando dalla proposizione che le contiene si inferisce un caso inequivocabile, quelle confuse valgono più genericamente. Ma le si possono ulteriormente distinguere in *distributive* e *confuse* in senso stretto. Sono distributive quelle supposizioni che permettono di andare dal generale al particolare (per esempio: "tutti gli uomini sono mortali").

Altro carattere logico della teoria occamiana è la definizione di un criterio di verità delle proposizioni. Ogni proposizione può essere in principio tanto vera che falsa, e si distingue per una forma canonica di base, che è la sequenza soggetto-verbo-predicato. In questo caso viene detta *categorica*. Ma ci sono anche proposizioni *ipotetiche* (quando due categoriche sono legate da appositi sincategorematici come *se, quando* eccetera). E ci sono proposizioni *modali e non-modali*, a seconda che vi si esprima una modalità (necessità, contingenza, possibilità, impossibilità). Quanto al criterio di verità, Occam lo attribuisce alle proposizioni categoriche non-modali, e afferma che condizione necessaria e sufficiente per la verità di una singola proposizione affermativa è il fatto che soggetto e predicato rinvino alla stessa cosa, ma per una proposizione che discenda verso il particolare occorre anche che il predicato rinvii ad alcune delle supposizioni del soggetto, e per una proposizione che risalga verso l'universale occorre che il predicato rinvii a tutte le supposizioni del soggetto. Di qui, viene costruito un criterio di verità per le proposizioni negative e per quelle complesse.

La semiotica occamiana è, come si vede, la più completa trattazione medievale riguardo alla teoria dei segni, e, per quanto non totalmente originale, influenzerà a lungo tutto il pensiero posteriore per alcuni secoli, sia dal punto di vista di una teoria della significazione sia da quello di una filosofia del linguaggio.

## 9. Umanesimo e Rinascimento in Italia

Con l'Umanesimo si afferma una concezione radicalmente diversa della conoscenza, fondata sulla centralità dell'individuo-uomo rispetto all'universo e sulla sua capacità di sviluppare nuovi sistemi del sapere, per quanto imperfetti rispetto all'assoluto rappresentato da Dio. Questa vera e propria "rivoluzione" avviene con la riscoperta dei classici antichi, e col conseguente abbandono della principale prospettiva filosofica finora seguita, cioè l'aristotelismo, in favore delle tendenze platoniche e neoplatoniche. Così, rispetto alla logica e al razionalismo medievale, nascono nuove maniere di vedere i rapporti fra gli uomini e fra uomo e mondo. Le riassumeremo sotto quattro titoli fondamentali: l'apparizione di una "semiotica del mondo naturale"; il suo corollario di una "teoria dei geroglifici"; lo svilupparsi di "sistemi enciclopedici" a scopo didattico o mnemotecnico; il loro corollario in vere e proprie teorie degli "specifici" codici delle arti e dei comportamenti.

### 9.1. La visione "pansemiotica" del mondo

Ovviamente, gli scarti culturali non si producono dal nulla. L'idea che il mondo naturale sia l'espressione "segnica" di una volontà superiore, organizzata secondo un disegno e una coerenza, e che si possa apprendere e praticare una sua "lettura" è già presente nel pensiero medievale, anche se in una forma differente. Ramón Llull (Raimondo Lullo) scrive infatti in chiave ermeneutica la sua *Ars magna* già nel 1273, replicandola poi con l'*Ars inventiva* nel 1289 e con l'*Ars generalis ultima* fra il 1305 e

il 1308. Si tratta di un sistema assai complesso di classificazione e notazione delle conoscenze naturali e intellettuali, elaborato, come era frequente nel pensiero medievale, a partire da una tipologia di tali conoscenze che, per via di regole combinatorie, potevano condurre al raggiungimento di qualunque verità. Naturalmente, a patto che le sue basi fossero già state registrate; ma col vantaggio di rappresentare una formidabile mnemotecnica.

Llull è un caso particolare nel quadro del pensiero medievale, ma non a caso l'autore catalano si è confrontato con molte esperienze culturali eterogenee nel corso dei suoi lunghi viaggi in Africa e in Asia, che ne fanno così in qualche modo anche un precursore delle rielaborazioni umanistiche. Il Quattrocento e il Cinquecento, però, hanno una impostazione radicalmente diversa. Il nuovo enciclopedismo non si fonda più su di una tipologia della cultura di carattere notazionale (cioè, trattando come voci di dizionario tutti i temi preesistenti, e poi ponendoli in una gerarchia ordinata). Adesso, l'atteggiamento è quello di considerare il mondo naturale come il prodotto di una intelligenza divina superiore, cioè come un sistema compiuto, di fronte al quale l'individuo si pone con la coscienza della propria limitatezza, ma anche con la consapevolezza di poter "decifrare" i segreti del mondo, per quanto ancora ignoti. Il mondo – detto con parole moderne – è una specie di testo prodotto da una entità superiore, e prodotto con una sua logica interna. Ogni parte, ogni oggetto del mondo è dunque correlato al sistema, e ne costituisce un segno, identificabile dall'intelletto umano ancorché esso sia segreto.

Sono fondamentalmente due gli autori che meglio definiscono tale "semiotica del mondo naturale": Nikolaus Chrypffs o Krebs (o Nicola da Cusa, o Nicola Cusano) e Pico della Mirandola. Nicola Cusano (1400-1464) elabora soprattutto, traendola e modificandola da sant'Agostino, l'idea della "dotta ignoranza" (*De docta ignorantia*, 1440), ovvero della debolezza intellettuale umana dinanzi alla perfezione del mondo, che può tradursi però in sapienza se si pone con atteggiamento umile al lavoro di decrittazione dei segni del sistema-mondo. L'errore è sempre possibile, ovviamente, proprio perché quel sistema di segni è cifrato, ma anche la conoscenza è sempre possibile. Lo dimostrano gli antichi, i quali hanno saputo trovare delle verità persino senza possedere l'unica vera fede, e l'hanno infatti espressa in maniere bizzarre, ma pur sempre utili per noi e per

la scoperta del "grande rebus dell'universo" (*De ludo globi*, 1463).<sup>1</sup>

Appartiene invece a Giovanni Pico della Mirandola (1463-1494) un fortunatissimo concetto, quello di *magia naturalis*, che corrisponde appunto alla visione di un mondo creato come una vera e propria "semiosfera", come un sistema coerente nel quale tutti gli elementi convergono nell'unità, e nel quale ciascuno rinvia a qualche misterioso significato. Raggiungere quest'ultimo è possibile anche per i limitati esseri umani, magari indagandone gli aspetti segreti, o, appunto, magici o ermetici del pur già logico sistema della natura (*Conclusiones philosophicæ, cabalisticæ et theologicæ*, 1486). Accusato di eresia, Pico della Mirandola si difese distinguendo la magia diabolica, tendente a sfruttare la conoscenza per mutare peccaminosamente l'ordine delle cose, dalla magia naturale, che vuole invece indagare il libro della natura rimanendo rispettosamente legata all'ordine da essa mostrato (*Disputationes adversus astrologiam divinatricem*, 1494).

Le idee sulla "segreta" e "segnica" organizzazione del mondo derivano dalla pubblicazione delle opere dell'antichità, soprattutto minori. E infatti il grande successo letterario dell'Umanesimo è il *Pimander*, tradotto da Marsilio Ficino nel 1471, primo dei diciassette trattati del cosiddetto *corpus hermeticum*, attribuito al mitico Ermete Trismegisto. Fatto sta che l'idea di una occulta organizzazione dell'universo si fa strada in modo impetuoso tra la fine del Quattrocento e il Cinquecento, e durerà fino ai primi del Seicento. E porta anche alla nascita di interpretazioni della cifra del mondo a volte davvero bizzarre nel loro esoterismo, che Eco ha classificato come "semiosi ermetica".<sup>2</sup> L'evoluzione dell'idea pansemiotica del mondo passa per alcuni personaggi-chiave del Cinquecento, come Cornelio Agrippa (Heinrich Cornelius Agrippa di Nettesheim, 1486-1535), autore del *De occulta philosophia* nel 1510, nel quale il teologo, astrologo e alchimista tedesco costruisce un sistema simbolico di corrispondenze fra macrocosmo (l'universo, derivante da una volontà divina superiore) e vari microcosmi (astrali, corporei, materiali). E passa anche per una serie infinita di trattati esoterici, che si fondano sul medesimo principio: chiromanzia, cartomanzia, astrologia, emblematica simbolica.

<sup>1</sup> Hélène Védrine, *La nouvelle image du monde de Nikolaus Krebs à Giordano Bruno*, in François Chatelet (a cura di), *Histoire de la philosophie*, vol. 3, Hachette, Paris 1972 (trad. it. *Storia della filosofia*, vol. 3, Rizzoli, Milano 1976, p. 28).

<sup>2</sup> Umberto Eco, *I limiti dell'interpretazione*, Bompiani, Milano 1990.

Una chiave particolare dell'idea pansemiotica si trova sul finire del Cinquecento in Giordano Bruno (1548-1600). Il filosofo di Nola riprende in modo scientifico il concetto di corrispondenza fra la totalità dell'universo e i vari microcosmi che lo compongono, modificando in senso quasi avveniristico le ipotesi di Copernico sull'astronomia: il mondo è un infinito, che arriva a coincidere con Dio stesso o quanto meno con la più importante delle sue caratteristiche, appunto l'infinità, tanto è vero che nella principale formula del pensatore nolano, "Deus naturaque", le due entità sono quasi indistinguibili (*De l'infinito universo et mundi*, 1584). Il compito del filosofo è quello di raggiungere la pienezza della verità mediante la conoscenza del mondo, che è pertanto contemporaneamente adesione al divino. Fondamentale è allora organizzare la serie delle conoscenze, in modo che anche lo spirito abbia la forma sistemica del cosmo. In questa prospettiva, Bruno riprende le ipotesi mnemotecniche medievali di Llull, aggiornate neoplatonicamente secondo i dettami del suo panteismo, ed elabora una complessa tecnica di articolazione del mondo delle idee e di raggiungimento, per questa via, della conoscenza (*De umbris idearum*, 1582).<sup>3</sup>

Tra il medievale Llull e il rinascimentale Bruno si apre, comunque, una ricca stagione di trattati che tentano di indagare i misteri del mondo, presupposti tuttavia essere un sistema di cui occorre identificare la chiave di lettura e interpretazione. La strada privilegiata è quella di intendere il sistema come costruito da liste di elementi che in apparenza non sono significanti, ma che invece posseggono un contenuto segreto al quale rinviano. È la forma del simbolismo: ogni entità rimanda in modo nascosto a un significato stabilito biunivocamente.<sup>4</sup> La tradizione del simbolismo è di origine platonica e neoplatonica, e dunque ancora una volta è dovuta alla riscoperta umanistica dei classici non aristotelici (a parte una *Chyromantia Aristotelis* "riscoperta" nel 1497, e attribuita evidentemente al grande filosofo greco per ragioni politiche di aggiramento degli interdetti cattolici sulla magia). I pensatori, soprattutto fiorentini, del Quattrocento vi aggiungono in proprio l'idea che esistano anche delle specifiche "scrittura-

<sup>3</sup> Cfr. Frances A. Yates, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, University of Chicago Press, Chicago 1964, ma anche Paolo Rossi, *Clavis Universalis. Arti mnemoniche e logica combinatoria in Lullo e Leibniz*, Ricciardi, Milano 1960.

<sup>4</sup> Ernst H. Gombrich, *Imagines symbolicae*, Phaidon Press, London 1972, p. 238.

re simboliche”, che ricorrono a modelli visivi nei quali si ha analogia o imitazione fra segno e referente, ma appunto il segno si trasforma però in simbolo. Il libro che meglio rappresenta questa convinzione è un manoscritto egizio del IV secolo d.C., scoperto nell'isola di Andros da Cristoforo de' Buondelmonti e portato a Firenze nel 1419. Si tratta degli *Hieroglyphica* di Orapollo, che riscosse, per così dire, un enorme successo fra gli intellettuali dell'epoca,<sup>5</sup> e maturò in Pico della Mirandola la certezza che il linguaggio ideale consista in una forma enigmatica, di natura eminentemente visiva, che racchiude dentro di sé una serie di significati fondamentali. La moda dei geroglifici durerà oltre un secolo e mezzo, passando dagli *Hieroglyphica* (1556) di Pierio Valeriano, per raggiungere l'*Hypnerotomachia Poliphili* (1499) attribuita a Francesco Colonna, e addirittura Athanasius Kircher verso la metà del Seicento, convinto di averne trovato la chiave di decifrazione.

L'idea di un sistema-mondo produce, come si è detto, una concezione parimenti sistemica della conoscenza attraverso “segni”, che dal primo derivano e che vengono raccolti e memorizzati attraverso un metodo mnemotecnico. Si tratta di concezioni a volte particolarmente complesse, a volte, invece, più propriamente enciclopediche. Annoveriamo in questa categoria trattati generali o sottosistemi particolari del sapere, talora costruiti su modelli visivi come il *theatrum* (vedi quello elaborato da Giulio Camillo) o il *tacuinum* (ad esempio i *tacuina sanitatis*), e che, oltre a funzionare mediante meccanismi simbolici, sono anche retti da sistemi di relazioni interne e da interdefinizioni. Ne fanno fede gli innumerevoli trattati riguardanti singole arti, che assumono la fisionomia di veri e propri codici specifici, inclusi quelli di fisiognomica (Giovan Battista della Porta) o di codificazione del comportamento (il più famoso è senza dubbio *Il libro del cortegiano* di Baldesar Castiglione, scritto fra il 1513 e il 1518, che riesce anche a teorizzare il suo manuale e altri come “forma del vivere”, da intendersi precisamente in senso strutturalistico come “regola” del vivere). Poco prima del Castiglione o sulla sua scia troviamo infatti Leone Ebreo sulla danza, Biringuccio sulla pirotecnica, il Messesbugo sulla cucina, Giovanni Della Casa sulle buone maniere, e via seguitando.

<sup>5</sup> Cesare Vasoli, *Il mito dei geroglifici come linguaggio sacro e simbolico*, in Luigi Rotondi Secchi Tarugi, *Il simbolo, dall'Antichità al Rinascimento*, Nuovi Orizzonti, Milano 1995. Cfr. anche Maria Teresa Girardi, *La cultura umanistica e il simbolismo neoplatonico*, in Gianfranco Bettetini et al. (a cura di), *Semiotica 1. Origini e fondamenti*, La Scuola, Brescia 2000.

Un capitolo a parte, poi, meritano i trattati sulle arti e sulla pittura in particolare, che iniziano con Leon Battista Alberti e il *De pictura* (1435-36), proseguono con trattati simili di Piero della Francesca e Luca Pacioli dedicati alla prospettiva, continuano con Leonardo da Vinci e si concludono sul finire del XVI secolo con Giampaolo Lomazzo. Le arti, o una sola di esse, vengono davvero intese come un sistema di precetti pratici e di teorie interdefinite fra loro in una visione d'insieme del "linguaggio" di ciascuna di esse o di qualche sua parte (è il caso dei sistemi del colore, a uso tanto della pittura quanto dell'emblematica).<sup>6</sup> È illuminante, in questo senso, il modo con cui Leonardo e altri riprendono il tema dell'"ut pictura poesis", trasformandolo nel cosiddetto "paragone delle arti": invece di limitarsi all'affermazione della superiorità di questa o quella pratica sulle altre, si va oltre, trovando a volte dei sistemi di corrispondenze inaspettati (come quello fra letteratura e musica o fra pittura e musica, con l'idea di un comune principio ritmico o di una comune architettura retorica).

<sup>6</sup> Omar Calabrese, *La macchina della pittura*, Laterza, Bari 1985.

## 10. L'empirismo inglese

### 10.1. *Bacone* (1561-1626)

Con Francesco **Bacone** inizia, da parte empirista, una profonda rimeditazione dei problemi linguistici che porterà alla vera e propria cosciente fondazione della semiotica con John Locke. Le motivazioni delle analisi semiotiche dell'empirismo (sviluppate poi in quasi tutto il Seicento inglese) nascono da un rinnovato interesse per la scienza in tutte le sue branche. Il che porta naturalmente i filosofi-scienziati a riflettere sul fatto linguistico nel suo semplice modo di funzionamento, sulla base dell'osservazione. Un'altra è poi la considerazione di fondo dello scetticismo ereditato dal Cinquecento verso il linguaggio quale strumento efficace per conoscere e comunicare i dati della realtà.<sup>1</sup> Nel *De dignitate et augmentis scientiarum*, Bacon parte dall'esame degli organi, del metodo e dell'ornamento della comunicazione. Innanzitutto, si interpretano i nomi aristotelicamente come etichette imposte alle cose per fungere da mediazione fra l'uomo e la realtà. Riprendendo il problema del linguaggio in termini empiristi, Bacon può procedere così nella sua analisi dal punto di vista della comunicazione. E ne deriva che si esaminano le parole prima di tutto in quanto segni:

<sup>1</sup> Questa è, almeno, l'opinione di Lia Formigari e della maggioranza degli studiosi (cfr. Lia Formigari, *Linguistica ed empirismo nel '600 inglese*, Laterza, Bari 1970), del resto anche recentemente confortata dalla mancanza quasi assoluta di voci su autori cinquecenteschi in Sebeok (a cura di), *Encyclopedic Dictionary of Semiotics*, cit. Tuttavia, il campo rimane da indagare: probabilmente una "semiotica" del xv e xvi secolo si trova là dove non ci si aspetterebbe, ad esempio nella trattatistica d'arte.

Cominciamo col porre questo principio tutto: ciò che può distinguersi in sì gran numero di differenze da prestarsi a esplicare la varietà dei concetti (purché siano differenze sensibili), può divenire veicolo del commercio dei pensieri tra uomo e uomo. Noi vediamo, infatti, che anche popoli di differente lingua commerciano fra loro intendendosi con i gesti.<sup>2</sup>

Tanto che l'autore giunge a differenziare i segni puramente arbitrari come le parole dai segni analogici (chiamati simboli, ma assomigliano alle icone peirciane):

Ora, i sistemi di notazione che, senza il soccorso o l'intromissione delle parole, riescono a significare le cose, sono di due tipi, l'uno dei quali è fondato sull'analogia, l'altro è puramente arbitrario. Del primo tipo sono i geroglifici e i gesti; del secondo tipo sono i caratteri reali [...]. Bisogna che i geroglifici e i gesti abbiano sempre qualche somiglianza con la cosa che vogliono rappresentare, e siano così dei simboli, e per questa ragione noi li abbiamo chiamati notazioni per analogia. Invece i caratteri reali non hanno nulla di simbolico e sono del tutto irrappresentativi, come le lettere dell'alfabeto; e sono stati costituiti ad arbitrio e sono entrati poi nell'uso per abitudine e quasi per un tacito accordo.<sup>3</sup>

Benché nel passo appena citato Bacone parli di analogia fra segni e cose, tuttavia egli si dimostra altrove uno stretto convenzionalista, soprattutto a proposito del rinnovato dibattito tra φύσις e νόμος, natura e convenzione, di origine antica. La tradizionale *querelle* si concretizza a proposito di due questioni: l'origine del linguaggio, e il rapporto fra nomi e cose. Bacone conferma la sua posizione convenzionalista dimostrandosi scettico a proposito della ricostruzione della lingua edenica, la lingua supposta come originaria e naturale: non essendo possibile ricostruirla, bisogna fermarsi alle lingue come sono, fatte di elementi convenzionali non intrinsecamente razionali (tanto è vero che sono portatrici di *idola*). La congruità dei segni alle cose dipende caso mai soltanto dalla loro funzione di strumento atto a distinguere le cose. Anche in Bacone l'accento posto sul carattere funzionale della comunicazione è fondamentale, tanto più che questa prescinde dalla sostanza in cui si realizza:

<sup>2</sup> Francis Bacon, *De dignitate et augmentis scientiarum*, libro VI, p. 286.

<sup>3</sup> Ivi, pp. 287-288.

E benché questa parte dell'organo del discorrere sembri di assai scarsa utilità, perché l'uso delle parole e delle lettere nella scrittura è senza dubbio il più comodo di tutti per tramandare il pensiero, ci è sembrato opportuno farne menzione in questo luogo perché si tratta di un argomento non ignobile. Noi trattiamo qui, per così dire, la moneta delle cose intellettuali, e non è fuori luogo sapere che quella moneta può essere coniata anche con altro materiale che non sia oro o argento, cioè che si possono fabbricare notazioni anche con altri mezzi, che non siano le parole e le lettere.<sup>4</sup>

Il convenzionalismo del rapporto fra parole e cose è poi espresso chiaramente nella proposta di istituzione di una grammatica filosofica, diversa da quella letteraria, "che esamina il potere e la natura delle parole, in quanto esse sono tracce e impronte della ragione"<sup>5</sup>:

Abbiamo pensato di formare una grammatica speciale, che noti con diligenza, non le analogie delle parole fra loro, ma le analogie delle parole con le cose, o con la ragione; indipendentemente da quella interpretazione, che appartiene alla logica. Anzitutto noi non approviamo quella curiosa ricerca che un genio come Platone non ha però disdegnato d'intraprendere, sulla imposizione dei nomi e sulla etimologia originaria delle parole; nella supposizione che i nomi non siano stati stabiliti fin da principio ad arbitrio, ma derivati e dettati con una certa ragione e secondo il significato.<sup>6</sup>

In questo quadro, vanno messi in risalto due fondamentali aspetti del pensiero semiotico di Bacone. Il primo è che il filosofo inglese diventa il propugnatore di una metodologia della scienza fondata sul ragionamento induttivo. Ma ciò lo conduce a pensare al linguaggio come lo strumento stesso dell'induzione. Il segno, infatti, diventa una maniera per fissare l'osservazione dei fenomeni, ed è la sanzione di un ragionamento già avvenuto. La proposizione, poi, col suo carattere inferenziale, è il tipo stesso dell'induzione.

Contrariamente ad altre grandi "difese" dell'induzione avvenute nell'antichità, quella di Bacone prevede anche le forme di errore del ragionamento induttivo, poiché introduce la nozione di *soggettività*. Nel pensiero come nel linguaggio la soggettività produce le incomprensioni, i falsi, gli sbagli. Bacone

<sup>4</sup> Bacon, *De dignitate...*, cit., p. 299.

<sup>5</sup> Id., *The Advancement of Learning*, fr. xxx.

<sup>6</sup> Id., *De dignitate...*, cit., pp. 286-288.

indica quattro tipi di errori: gli *idoli della tribù*, che dipendono da attitudini biologiche della specie umana; gli *idoli della caverna*, che si costituiscono a partire da deficienze degli individui; gli *idoli del mercato*, che sono causati da percezioni distorte dalla socializzazione nei gruppi etnici; gli *idoli del teatro*, dovuti alle abitudini e alle esibizioni dei gruppi sociali sulla scena della collettività.

Si tratta comunque della prima volta che appare una riflessione sul ruolo anche soggettivo e non eminentemente oggettivo del linguaggio. E si può anche dire che, attraverso questa riflessione, nasce una pur timidissima sociosemiotica.

## 10.2. Hobbes (1588-1679)

Nella dottrina materialista di Thomas Hobbes il problema del segno linguistico è assai importante, a cominciare dalla sua funzione:

La più nobile e utile invenzione fu quella del linguaggio, consistente in nomi e appellativi e nella loro connessione, onde gli uomini esprimono i loro pensieri, li rievocano quando sono passati, e se li scambiano tra loro per mutua utilità e conversazione. Senza di esso tra gli uomini non ci sarebbe stato governo, società, contratto, pace più di quanto non ve ne sia tra i leoni, gli orsi e i lupi.<sup>7</sup>

In Hobbes appare la teoria della lingua universale – la lingua adamica, o edenica – che sarebbe stata da Dio stesso scompaginata con l'episodio della torre di Babele. Più importante però di questa idea (del resto solo accennata), è la teoria hobbesiana del funzionamento del linguaggio:

L'uso generale del linguaggio è di trasferire il nostro discorso in discorso verbale, o la serie dei pensieri in una serie di parole; e questo per due comodità. La prima è di notare le conseguenze dei nostri pensieri, i quali, potendo sfuggire dalla memoria e costringerci a un nuovo lavoro, possono di nuovo essere richiamati alla mente per mezzo delle parole che li esprimono; sicché il primo uso dei nomi è quello di designazioni o note mnemoniche. L'altra comodità è che molti usano le stesse parole per comunicarsi l'un l'altro, con la loro connessione e col loro ordinamento, quel che essi concepisco-

<sup>7</sup> Thomas Hobbes, *Leviathan*, p. 22.

no o pensano su ciascuna materia, o anche il desiderio o il timore, o qualunque altro sentimento. Per tale uso le parole sono chiamate *signa*.<sup>8</sup>

Da un lato, dunque, i segni sono puri *notamina*, rubriche di registrazioni mnemoniche; dall'altro essi sono strumenti di comunicazione. Hobbes distingue così fra uso privato e uso pubblico del linguaggio. L'uso privato si serve di "marche" per registrare l'esperienza, quello pubblico di veri e propri segni. Hobbes distingue anche quattro funzioni che il linguaggio assolve: una funzione di registrazione di cause ed effetti, una funzione comunicativa, una funzione affettiva e una estetica. Siamo quasi a Jakobson e alle sue funzioni discorsive:

Usi speciali del linguaggio sono questi: primo, il registrare quello che, con la meditazione, troviamo come causa di qualche cosa, presente o passata, e quello che troviamo che possono produrre, cioè l'effetto che è insomma un accrescimento di arti; secondo, mostrare agli altri il sapere che abbiamo acquistato, cioè consigliarci e insegnarci l'un l'altro; terzo, far conoscere agli altri i nostri desideri e propositi e la mutua speranza, che abbiamo l'uno per l'altro; quarto, compiacere e allietare noi stessi e gli altri, e ricrearci con le nostre parole per diletto e ornamento, innocentemente.<sup>9</sup>

Hobbes considera il linguaggio come fondato su una convenzione, proprio in ragione della sua utilità, che è quella di permettere delle operazioni. Ad esempio, la geometria è un linguaggio della massima utilità perché stabilisce preliminarmente i significati dei segni e le loro regole di connessione: "La maniera, per cui il linguaggio serve a ricordare il legame tra cause ed effetti, consiste nel fissare i nomi e le loro connessioni". (Bisogna ricordare che per "nome" Hobbes non intende la parte grammaticale, ma essenzialmente una unità significativa di maggiore o minore estensione, esprimibile con una parola o con un intero discorso.)

Soggetto dei nomi è tutto quanto può far parte o essere considerato in un conto, o essere aggiunto a un altro nome per fare una somma, o sottratto da un altro e lasciare il resto. I latini chiamavano i conti del denaro *rationes*, e il calcolo *ratiocinatio*; e ciò che noi nel-

<sup>8</sup> Ivi, pp. 23-24.

<sup>9</sup> Ivi, p. 24.

le note o libri di conti diciamo *item*, essi chiamavano *nomina*, cioè nomi, onde pare che derivi che essi estendevano la parola *ratio* alla facoltà di calcolare tutte le altre cose.<sup>10</sup>

Anche se fautore della convenzionalità, Hobbes pensa però che il linguaggio abbia un rapporto con il reale e che dipenda da questo. I nomi sono infatti degli universali relativi, cioè comuni a diversi oggetti singoli che si assomigliano, mentre la cosa nominata è sempre singola e particolare. I nomi sono dunque degli universali imposti a numerose cose in virtù della loro rassomiglianza o del loro possedere qualità identiche.

Per quanto riguarda i segni, Hobbes li considera inferenze che traiamo a partire dai dati dell'esperienza. Un segno, infatti, è qualcosa che deve essere osservato anticipare o seguire la cosa significata. Insomma, si tratta di una "presunzione" del conseguente in presenza del suo antecedente, o viceversa. Più frequentemente la loro connessione è stata osservata, più certo è il segno. Hobbes attribuisce l'interpretazione dei segni (intesi come casi individuali) a tutti gli animali. Solo l'uomo, però, è in grado di capire il discorso (connessione di segni) e formare il pensiero. Hobbes aggiunge, peraltro, un terzo tipo di segni a quelli fondati sull'anticipazione del futuro o sulla rammemorazione del passato (conseguente dall'antecedente, antecedente dal conseguente): si tratta dei segni immediati, che sono i segni delle passioni.

Nell'ambito di una tipologia dei segni, Hobbes distingue fra segni naturali e segni arbitrari. I segni naturali sono quelli in cui le relazioni di antecedenza e conseguenza sono indipendenti dalla volontà umana, come le nuvole per la pioggia, o la pioggia per le nuvole. Tuttavia, li riconosciamo come segni, e li usiamo come se la natura ci parlasse. I segni arbitrari sono quelli stabiliti dagli uomini a loro piacere e per esplicito o tacito accordo, per esempio gli emblemi, i simboli dell'autorità e ovviamente i nomi.

Tornando alla differenza fra privato e pubblico, e collegandola con quella fra segni naturali e arbitrari, va detto che ciò deve essere posto in collegamento con l'idea hobbesiana di una conoscenza prudenziale contrapposta a quella scientifica. La conoscenza prudenziale deriva dall'esperienza e dalla formulazione di un sistema di attese sulla base del ricordo e della statistica, e ovviamente si fonda soprattutto sui segni naturali. Hobbes la giudica utile, ma

<sup>10</sup> Ivi, p. 29.

assolutamente non autentica, poiché non ci dice nulla sul legame fra antecedente e conseguente; non dà certezza sulla ripetizione futura dei fenomeni osservati; non ci assicura dell'uniformità del corso della natura. La scienza invece non procede dall'esperienza delle connessioni naturali tra i fatti, ma dai nomi che si danno arbitrariamente alle cose, dalle loro definizioni, dalle conseguenze logiche che si traggono dalle loro combinazioni.

### 10.3. Wilkins (1614-1672) e Dalgarno (1627-1687)

Nel periodo che va da Bacone a Locke si introducono le prime definizioni di quella stessa scienza che sarà tra poco chiamata per la prima volta "semiotica", e che alcuni autori denominano "semiologia" o "sematologia". John Wilkins, ad esempio, è l'autore di un'opera sui modi segreti del comunicare, il *Mercury, or the Secret and Swift Messenger* del 1641, in cui si parte dalla considerazione che il linguaggio verbale è solo uno dei sistemi di comunicazione possibili. Accanto a esso, Wilkins pone per esempio la scrittura e i gesti, e ai tre generi di linguaggio corrispondono altrettanti sistemi di comunicazione segreta, e altrettante parti dell'arte grammaticale, la criptologia, la criptografia e la semiologia. La scienza dei segni è insomma legata al criterio della decrittazione.

Un altro autore, Georges Dalgarno, nell'*Ars signorum* del 1661, si occupa ugualmente di questi tre tipi di linguaggio, giudicati tutti convenzionali:

Ritengo anzi che l'uso delle lettere [...] sia stato *ab initio*. Certo, gli uomini non scrivevano ancora su materiale solido e capace di conservare i caratteri, ma chi accenna col capo, ammicca con gli occhi, muove un dito nell'aria eccetera, scrive non meno di colui che traccia caratteri sulla carta, sul marmo e sul bronzo. La ragione per cui riterrei che i caratteri siano esistiti *ab initio* è che per l'uomo non è meno naturale comunicare con figure che con suoni; *naturali* per l'uomo sono entrambe le cose; scrivere questi o quei caratteri, pronunciare queste o quelle voci, è del tutto *ad placitum*.

I segni verbali o visivi sono studiati nella *sematologia*, che si occupa del loro statuto di segni artificiali, mentre dei segni soprannaturali si occupa la *crematologia*, e dei segni naturali la *fi-siologia*. È vero che si rimane, sostanzialmente, a una classificazione dei linguaggi – vera e propria anticipazione di un atteggiamento

mento che sarà tipico dell'epoca dei lumi e del nascente pensiero scientifico, ovvero quello di una razionale classificazione delle scienze. Altro elemento che ritornerà, sia pure con segno opposto, nel XVIII secolo è la questione della "genesì" (più che origine) delle lingue. Qui, ancora, si rimane fermi all'idea di una origine contemporanea a quella dell'umanità stessa: uomo e linguaggio coincidono.

#### 10.4. *Locke* (1632-1704)

John Locke, per quanto poco portato allo studio della logica e all'analisi linguistica, ha lasciato nel *Saggio sull'intelligenza umana* il testo più ampio e consapevole a proposito della teoria dei segni. Proprio a conclusione del quarto e ultimo libro, Locke ne dà addirittura una definizione come scienza:

Tutto ciò che può entrare nella sfera dell'interesse umano essendo, in primo luogo, la natura delle cose quali sono in se stesse, i loro rapporti, e il modo della loro operazione; o, in secondo luogo, ciò che l'uomo stesso ha il dovere di fare, come agente razionale e volontario, per il raggiungimento di un qualunque fine, e specialmente della felicità; o, in terzo luogo, i modi e i mezzi coi quali viene raggiunta e comunicata la conoscenza di questi due ordini di cose; ritengo che la scienza possa venir propriamente divisa in queste tre specie [...].<sup>11</sup>

E accanto alla Φυσική, o filosofia naturale, e alla Πρακτική, o etica, egli pone una terza scienza:

*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 essa viene anche chiamata Λογική, ossia logica. Il suo compito è di considerare la natura dei segni di cui fa uso lo spirito per l'intendimento delle cose, o per trasmettere ad altri la sua conoscenza. Poiché le cose che la mente contempla non essendo mai, tranne la mente stessa, presenti all'intelletto, è necessario che qualcos'altro, come un segno o una rappresentazione della cosa che viene considerata, sia presente allo spirito, e queste sono le idee. E poiché la scena delle idee, che costituisce i pensieri di un dato uomo, non può venire esposta all'immediata visione di un altro, né essere accumulata altrove che nella memoria,

<sup>11</sup> John Locke, *Essay Concerning Human Understanding*, IV, XXI, 1.

che non è un deposito molto sicuro, ne consegue che per comunicare ad altri i nostri pensieri, nonché per registrarli a uso nostro, sono altresì necessari dei segni delle nostre idee, e quelli che gli uomini hanno trovato più convenienti a tale scopo, e di cui perciò fanno uso generalmente, sono i suoni articolati. Perciò la considerazione delle idee e delle parole, in quanto grandi strumenti della conoscenza di chi voglia esaminare la conoscenza umana in tutta l'estensione sua.<sup>12</sup>

Comunque, al di là delle definizioni generali e introduttive, tutto il *Saggio* lockiano costituisce un vero e proprio trattato di semiotica, dal momento che l'indagine sulla conoscenza umana parte dal presupposto che essa formi un sistema di segni, così come le parole sono segni rispetto alle idee. Non sta qui, però, la novità del pensiero lockiano, perché una simile idea è abbastanza antica, così come antica è la concezione convenzionalista delle parole (indifferenza del suono rispetto al significato). La novità risiede nell'aver eliminato la "cosa" dal processo significativo, attribuendo anche alle idee una natura arbitraria, dipendente dal modo in cui una società data in un'epoca data segmenta la realtà per i propri fini conoscitivi. L'opposizione rispetto alle concezioni metafisiche precedenti è evidente: finora, infatti, si pensava che la relazione fra il mondo esterno (le cose) e le loro rappresentazioni mentali fosse quella dell'analogia o dell'*identità*. L'idea è, in questa prospettiva, al massimo la *forma* della cosa in sé (dove il titolo di "teoria formistica" della conoscenza). Secondo Locke, invece, la relazione fra idea e referente esterno è costituita dalla *nominalità*. E Locke infatti distingue fra l'"essenza nominale" e l'"essenza reale": quella è caratterizzata semplicemente dall'intelletto o dall'immaginazione umana, senza rapporti col carattere naturale di questa.

Vediamo i passi principali del convenzionalismo di Locke, tenendo presente che è particolarmente in tutto il terzo libro (dedicato alle parole) che esso viene espresso:

In tal modo possiamo concepire come le parole, che di natura loro erano così adatte a quello scopo, venissero a essere impiegate dagli uomini come segni delle loro idee, non per alcuna connessione naturale che vi sia tra particolari suoni articolati e certe idee, poiché in tal caso non ci sarebbe tra gli uomini che un solo linguaggio,

<sup>12</sup> Ivi, IV, XXI, 4.

ma per una imposizione volontaria, mediante la quale una sola parola viene assunta arbitrariamente a contrassegno di una tale idea.<sup>13</sup>

I segni (del linguaggio) servono secondo Locke (come già per Hobbes) a una funzione di memorizzazione, e anche a una funzione comunicativa; ma Locke va ancora più avanti, cioè presuppone l'esistenza di un codice comune, tacitamente rispettato, fra emittente e destinatario:

Egli suppone che le sue parole siano il segno delle idee che si trovano anche nella mente di altri coi quali comunica. Poiché altrimenti parlerebbe invano e non potrebbe esser capito, se i suoni applicati a una data idea fossero tali che l'ascoltatore li applicasse a un'altra; il che significa parlare due lingue diverse.<sup>14</sup>

Ne consegue che da un lato il linguaggio è inteso come istituzione sociale, e dall'altro che ogni soggetto è perfettamente libero di innovare continuamente e liberamente il codice, o di istituire nuovi usi creativi dello stesso:

Ma che esse soltanto significhino le peculiari idee degli uomini, e le rappresentino per un'imposizione perfettamente arbitraria, è cosa evidente, in quanto spesso esse non riescono a suscitare in altri (anche tra coloro che usano lo stesso linguaggio) le stesse idee di cui assumiamo che esse siano il segno; e ogni uomo ha una così inviolabile libertà di far sì 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.<sup>15</sup>

<sup>13</sup> Ivi, II, 7.

<sup>14</sup> Ivi, II, 9.

<sup>15</sup> Ivi, II, 11.

## 11. Il razionalismo francese

### 11.1. Cartesio (1596-1650)

Cartesio si è occupato molto marginalmente del problema del linguaggio, soprattutto a causa dello scarso interesse per la comunicazione del sapere, dovuto alla sua teoria sostanzialistica delle categorie del pensiero. I brani propriamente linguistici si riducono soltanto a pochi passi del *Discorso sul metodo* e della *Lettera a Mersenne*, nonché al giovanile *Il mondo*. Tuttavia, un famoso saggio di Noam Chomsky<sup>1</sup> e una articolata risposta di Luigi Rosiello<sup>2</sup> hanno determinato un interesse forse maggiore del dovuto per la cosiddetta "linguistica cartesiana", quel settore dello studio del linguaggio ispirato a ipotesi razionaliste, e che dalle ipotesi port-realiste di grammatica generale giunge fino a Humboldt e alla linguistica moderna. Del resto, lo stesso Chomsky poneva l'accento più sulla utilizzazione delle ipotesi metodologiche e conoscitive di Cartesio, da parte degli studiosi posteriori, che sulla sua reale importanza diretta. In sostanza, Cartesio infatti attribuisce al linguaggio soltanto la facoltà di distinguere l'uomo dall'automa o dall'animale in virtù della capacità umana di utilizzare in modo creativo le parole e i segni (solo quelli non naturali):

<sup>1</sup> Cfr. Noam Chomsky, *Cartesian Linguistics. A Chapter in the History of Rationalist Thought*, Harper & Row, New York 1966.

<sup>2</sup> La risposta di Rosiello è poi peraltro la versione più correntemente accettata del pensiero di Cartesio. Cfr. Luigi Rosiello, *Linguistica illuminista*, il Mulino, Bologna 1967, e in seguito *Ancora sul cartesianesimo linguistico*, in Lia Formigari-Franco Lo Piparo (a cura di), *Prospettive di storia della linguistica*, Editori Riuniti, Roma 1988, pp. 127-134.

Poiché si può ben immaginare una macchina che profferisca delle parole, e anzi ne profferisca alcune riguardanti azioni corporali che producano qualche alterazione nei suoi organi, come domandare qualcosa, se toccata in una parte, o gridare che le si fa male, se toccata in altra parte, e simili cose; ma non già che essa disponga le parole diversamente, per rispondere a tono di tutto quello che uno può dirle, come invece saprebbe anche l'uomo più idiota.<sup>3</sup>

La differenza fra uomo e macchina consiste cioè nel fatto che, mentre questa ha bisogno di stimoli opportunamente disposti per rispondere, quello invece procede creativamente, perché possiede idee innate che formano la struttura reale del mondo:

Poiché è cosa ben certa che non ci sono uomini così idioti e stupidi, o addirittura gli insensati, i quali non sappiano combinare insieme diverse parole, e comporre un discorso per farsi intendere; e che, al contrario, non c'è altro animale, per quanto perfetto e felicemente nato, che faccia similmente. E questo non accade per difetto di organi, giacché vediamo le gazze e i pappagalli profferire parole come noi, e tuttavia non poter parlare come noi, mostrando cioè di pensare quel che dicono; laddove gli uomini che, nati sordi e muti, si trovano, quanto le bestie e più ancora, privi degli organi per parlare, sogliono inventar da se stessi alcuni segni, con cui si fanno intendere da quelli che, vivendo ordinariamente con essi, hanno modo d'imparare il loro linguaggio.<sup>4</sup>

L'interpretazione di questi passi è abbastanza controversa: per Chomsky, essi riflettono l'attenzione per la creatività del linguaggio, anticipatrice di Humboldt, mentre Rosiello fa notare che nell'innatismo cartesiano la lingua non è uno strumento della ragione, ma coincide con la ragione stessa.

Le teorie cartesiane sul segno compaiono per la prima volta, come si è detto, ne *Il mondo*. Non si tratta di idee molto originali, perché risalgono alla scolastica, agli Stoici e ad altri autori dell'antichità. Cartesio pensa a una struttura triadica del segno, costituita da un aspetto materiale (i suoni delle parole), un aspetto mentale che è loro direttamente collegato (il significato) e i fenomeni della realtà, che le parole rappresentano. Tuttavia, non vi è relazione diretta fra parole e cose, e il linguaggio va considerato un'istituzione, cioè arbitrario. Cartesio include a volte nella categoria di linguaggio anche fenomeni non verbali, come la

<sup>3</sup> René Descartes, *Discours sur la méthode*, p. 169.

<sup>4</sup> Ivi, pp. 169-170.

luce, il riso, il pianto, quando sono usati come segni. Nel *Discorso sul metodo* arriverà a indicare anche i gesti dei sordomuti e persino i segni naturali che esprimono le passioni.<sup>5</sup>

L'idea di Cartesio è che la natura del linguaggio corrisponda alla divisione fra corpo e mente, corpo e anima. Non a caso, infatti, l'aspetto materiale del linguaggio è variabile, come è variabile da individuo a individuo o da gruppo a gruppo la stessa natura umana (le lingue sono differenti), ma la struttura del pensiero rimane la stessa, e ha carattere universale. Un bell'esempio è quello di stampo psicologico riportato ne *Il mondo*: noi ricordiamo quel che ci viene detto, anche se non ricordiamo in che lingua ci è stato detto. Altro esempio è quello della *Seconda meditazione*: le lingue sono come la cera, possono essere modellate in molte maniere, ma la loro struttura profonda resta la medesima. La conseguenza della varietà delle lingue è che, ovviamente, esse si presentano in modo ambiguo, oscuro, incerto a causa delle abitudini, degli usi sbagliati, della cattiva comprensione da parte degli utenti.

Nel *Discorso sul metodo*, nella *Lettera a Canuto* e nella *Lettera a Moro* compaiono anche altre osservazioni stimolanti, sempre riferite alla natura materiale del linguaggio. Cartesio infatti distingue fra parole che esprimono concetti e altri segni che esprimono sentimenti. Nel primo caso siamo di fronte a una attività spirituale e razionale, nel secondo a una attività animale (che tocca anche l'uomo, in quanto animale). Tuttavia, possono esistere alcuni casi in cui i segni naturali provocano pensieri, e altri in cui le parole provocano sentimenti e passioni. Nasce forse per la prima volta una "teoria delle passioni" come vero e proprio linguaggio.<sup>6</sup>

Nella *Lettera a Mersenne*, infine, la questione dell'imperfezione del linguaggio, causata dalla sua natura materiale, induce Cartesio a proporre una lingua universale, o lingua perfetta, che costituisca uno schema simbolico capace di far avanzare con certezza la conoscenza. Questa lingua è una specie di schema per l'ordinamento dei concetti e del ragionamento, e ha a che fare col progetto cartesiano di elaborazione di un sistema di simboli matematici.<sup>7</sup>

<sup>5</sup> Cfr. Herman Parret, *Les passions. Essai sur la mise en discours de la subjectivité*, Mardaga, Bruxelles 1986.

<sup>6</sup> Cfr. Algirdas J. Greimas-Jacques Fontanille, *Sémiotique des passions. Des états des choses aux états d'âme*, Hachette, Paris 1990.

<sup>7</sup> Cfr. Eco, *I limiti dell'interpretazione*, cit., e Roberto Pellerey, *Le lingue perfette nel secolo dell'utopia*, Laterza, Bari 1994.

## 11.2. *Port-Royal* (XVII secolo)

Né Cartesio né i primi cartesiani hanno elaborato una teoria linguistico-semiotica degna di nota. Lo sviluppo di una vera e propria linguistica cartesiana (razionalista) deve attendere la *Grammatica* e la *Logica, o arte di pensare* di Arnauld (1612-1694), Lancelot (1615 ca-1695) e Nicole (1625-1695), appartenenti alla setta giansenista del convento di Port-Royal. L'importanza di questa opera per gli sviluppi che essa ha portato nel pensiero contemporaneo è stata messa in luce da Noam Chomsky e da molti altri dopo di lui. Chomsky vede addirittura nella *Grammatica* la prima intuizione della grammatica generativa trasformazionale, riferendosi alla suddivisione postulata da Arnauld e Lancelot fra modelli della lingua e modelli del pensiero. Luigi Rosiello, tuttavia, polemicamente ribatte che in realtà tale suddivisione (fra *res extensa* e *res cogitans*) deriva soltanto dalla applicazione delle teorie cartesiane, e quindi medievali, e quindi aristoteliche, a proposito della tesi che le categorie del linguaggio siano omologiche alle categorie del pensiero e dipendano da queste.

Il punto di partenza della *Grammatica*, infatti, è che essa può cogliere i tratti universali dell'attività linguistica umana, che sono uguali per tutti, perché questa è soltanto la manifestazione materiale e convenzionale dell'attività di pensiero, anch'essa aristotelicamente e razionalisticamente intesa come uguale per tutti gli uomini. Arnauld e Lancelot derivano queste convinzioni dalla tesi del *De interpretatione*, tradotto e filtrato da Boezio, secondo la quale, appunto, il linguaggio è rispecchiamento del pensiero. Distinguendo, però, tra *oratio mentalis* e *oratio vocalis*, che è la forma sensibile con cui la prima si attualizza, in pratica si affida alla grammatica il compito di studiare la corrispondenza tra materiale significante e significato mentale. Chomsky ha voluto vedervi di più. Il linguaggio come sistema di segni rappresenterebbe la struttura superficiale, il pensiero invece sarebbe la struttura profonda. In realtà, forse, ci si dovrebbe limitare a una interpretazione molto più cauta. L'impalcatura della *Grammatica* riflette semplicemente una struttura deduttiva data *a priori* perché analoga a quella del pensiero, e dunque derivante dalla logica il suo fondamento. Se proprio delle anticipazioni sui contemporanei vogliono essere trovate, allora si potrà piuttosto porre l'accento sulle riflessioni semiotiche dei signori di Port-Royal. Riflessioni che trovano la loro conferma nella *Logica* di Arnauld e Nicole, nata con scopi pedagogici per ricondurre l'uomo a farne

un uso proprio. Tra queste riflessioni, due sono assai rimarchevoli. Il pensiero non può essere raggiunto che tramite ciò che lo significa, i segni; ma poiché questi non sono congrui al pensiero, occorre stabilire le condizioni generali per servirsi di qualcosa come segno. Un po' tutta la *Logica* è fondata su queste esigenze, e pertanto i passi che seguono devono essere considerati come puri ritagli arbitrari in una trattazione che ne possiede svariati altri, altrettanto indicativi:

Quando si considera un oggetto in se stesso e nel suo proprio essere, senza spingere lo sguardo dello spirito a ciò ch'esso può rappresentare, l'idea che se ne ha è un'idea di cosa, come l'idea della Terra, del Sole. Ma quando si considera un certo oggetto come rappresentante di un altro, l'idea che se ne ha è un'idea di segno, e quel primo oggetto si dice segno. In questo modo consideriamo solitamente le mappe e i quadri. Il segno quindi racchiude due idee, l'idea del segno e quella della cosa che rappresenta; e la sua natura consiste nel suscitare la seconda mediante la prima.<sup>8</sup>

Segue una distinzione di tipi di segno: i τεκμήρια, che sono segni certi, come la respirazione lo è della vita, e i σημεία, che sono segni probabili, come il pallore lo è della gravidanza; poi ci sono segni congiunti con le cose, come i sintomi, o separati da esse, come i segni dell'Antico Testamento rispetto alla passione di Cristo. I signori di Port-Royal riepilogano:

1. Non si può mai concludere né dalla presenza del segno alla presenza della cosa significata, perché ci sono segni di cose assenti; né dalla presenza del segno all'assenza della cosa significata, poiché ci sono segni di cose presenti. Di ciò dunque bisogna giudicare in base alla particolare natura del segno.

2. Benché una cosa, in uno stato, non possa essere segno di se stessa in quello stesso stato, poiché ogni segno esige una distinzione tra la cosa rappresentante e la cosa rappresentata, è tuttavia possibile che una cosa in un certo senso rappresenti sé in un altro stato, come è possibile che un uomo nella sua stanza rappresenti sé predicando; sicché basta la sola distinzione di stato tra la cosa figurante e la cosa figurata, cioè una stessa cosa può essere in un certo stato cosa figurante, e in un altro stato cosa figurata.

3. È possibile che una stessa cosa celi e sveli al tempo stesso un'altra cosa. [...] Infatti, poiché una stessa cosa può essere allo stesso

<sup>8</sup> Arnauld e Nicole, *Logique, ou art de penser*, I, IV.

tempo cosa e segno, essa può celare come cosa quello che svela come segno. Così la cenere calda cela il fuoco come cosa, e lo svela come segno [...].

4. Dato che la natura del segno consiste nel suscitare nei sensi, tramite l'idea della cosa figurante, quella della cosa figurata, è possibile concludere che finché questo effetto sussiste, cioè finché questa duplice idea è suscitata, il segno sussiste, anche se quella cosa fosse distrutta nella sua natura propria.<sup>9</sup>

Ultima classificazione di segni è quella che comprende i segni naturali e quelli convenzionali:

Tra i segni [...] ce ne sono alcuni naturali, non dipendenti dal volere dell'uomo, così un'immagine che appare in uno specchio è segno naturale di quello che rappresenta; e altri dovuti a una istituzione e a una convenzione, sia che con la cosa figurata abbiano qualche lontano rapporto, sia che non ne abbiano alcuno. Così le parole sono per istituzione segni dei pensieri, e così i caratteri delle parole.

Altrove Arnauld e Nicole precisano però il valore della arbitrarietà dei segni:

C'è un grosso equivoco nella parola "arbitrario", quando si dice che la significazione delle parole è arbitraria. Infatti è vero che congiungere una certa idea a un certo suono piuttosto che a un altro è cosa puramente arbitraria; ma le idee non sono cose arbitrarie, e dipendenti dalla nostra fantasia, per lo meno quelle chiare e distinte. E, per mostrarlo con evidenza, pensiamo a quanto sarebbe ridicolo immaginarsi i realissimi effetti che potrebbero dipendere da cose puramente arbitrarie. Ora, quando un uomo ha, col ragionamento, concluso che l'asse di ferro passante attraverso le due mole di un mulino potrebbe girare senza far girare quella di sotto, se, essendo rotondo, esso passasse per un foro rotondo, ma anch'esso non potrebbe girare senza far girare quella di sopra, se, essendo quadrato, fosse innestato in un foro quadrato della mola di sopra, l'effetto che egli ha raggiunto si produce infallibilmente. E di conseguenza, il suo ragionamento non è stato un raccogliere nomi secondo una convenzione interamente dipendente dalla fantasia delle cose, dovuto alla considerazione delle idee ch'egli ne ha nello spirito, che agli uomini è piaciuto contrassegnare con certi nomi.<sup>10</sup>

<sup>9</sup> *Ibidem.*

<sup>10</sup> *Ibidem.*

## 12. Il relativismo iberico

### 12.1. Sanchez (1552-1632)

Il problema del rapporto fra le parole e le cose, come si è visto, aleggia per un secolo intero sullo sfondo del pensiero semiotico dell'epoca che si avvia alla nascita della scienza moderna. E se in molti filosofi, soprattutto empiristi, si tenta una definizione su base induttiva del linguaggio, in seguito alla fiducia che questo abbia una relazione stretta con la realtà, è anche vero che dall'altro lato si tende a radicalizzare una concezione del linguaggio come specchio del pensiero, in modo da renderlo autonomo dal mondo sensibile. Ma esistono anche posizioni intermedie, come quelle che tendono ad assegnare al linguaggio una sua sfera di mediazione fra natura e cultura. Tesi, questa, molto ben chiara anche in certi precursori di Bacone, come lo spagnolo Francisco Sanchez, autore di una ottima grammatica tardo-rinascimentale, il *Minerva*:

Nessuno potrà negare che i nomi sono come lo strumento e il segno delle cose. Ora, lo strumento di una qualsiasi attività si adatta talmente a quella attività, che appare inadatto a ogni altra [...] è da credere che coloro che imposero per primi i nomi alle cose lo abbiano fatto a ragion veduta, e sarei portato a credere che questo abbia inteso Aristotele dicendo che i nomi hanno significato a piacere. Coloro infatti che pretendono che i nomi siano stati foggiate a caso sostengono una tesi estremamente audace non meno, certo, di quelli che asserivano che l'ordinamento e la struttura dell'universo sono prodotti ciechi e fortuiti. Ben volentieri affermerei con Platone che i nomi e i verbi indicano sicuramente la natura delle cose, se egli dicesse questo solo per la prima di tutte le lingue, come leggiamo nel

*Genesis* [...]. Ecco che in quel primo linguaggio, quale che fosse, i nomi e le etimologie delle cose sono state ricavate dalla natura stessa. Ma se possiamo affermare questo di ogni lingua, mi sono però persuaso che in ciascuna si può spiegare ogni denominazione.<sup>1</sup>

Come si vede, siamo, sì, a un empirismo razionalista di derivazione aristotelica: ma il linguaggio è intanto diventato un oggetto “strumentale”, e aristotelismo e platonismo vengono allegramente mischiati insieme.

## 12.2. Poincot (1589-1644)

John Poincot fu un eminente filosofo dell'Università di Alcalá, in Spagna, nella quale si sviluppò – parallelamente all'Università di Salamanca e a quella di Coimbra – una vera e propria scuola teoretica, di cui solo recentemente si è riscoperta l'importanza. Qualche autore addirittura intravede in Poincot uno degli “anelli mancanti” nella storia della riflessione sui segni che possono riempire la strana frattura esistente tra il pensiero medievale e la moderna epistemologia secentesca.

Poincot fu autore di un *Tractatus de signis* (1632) che è largamente anticipatore delle idee di Locke. La sua concezione metafisica è in effetti assai nuova. Mentre tradizionalmente si asseriva una divisione fra natura e cultura (o meglio tra i fenomeni naturali e quelli sociali), che portava come conseguenza alla definizione di una separatezza fra i segni che rendono conto dell'esperienza (di natura sociale) e quelli che esprimono l'esistenza (naturali), Poincot opera una riconciliazione dei due “mondi” proprio attraverso i segni. Questo avviene negando ogni valore conoscitivo al problema dell'esistenza della realtà: per lui, non esiste realtà se non perché questa è affermata nell'interazione sociale.

È forse la prima volta che si afferma una teoria del relativismo cognitivo, sulla base di una teoria sociale del linguaggio. Il modo con cui Poincot costruisce il suo relativismo è interessante. Parte, infatti, da una critica alla tradizione aristotelica, che aveva posto le basi della “filosofia naturale” sulle determinazioni dell'*ens reale* contrapposto all'*ens rationis*, e sostenendo l'inadeguatezza della definizione aristotelica dell'*ens reale* come so-

<sup>1</sup> Francisco Sanchez, *Minerva*, pp. 2-4.

stanza più accidenti. Ora, quest'ultima dava luogo all'ontologia: condizioni dell'esistenza delle cose che diventano condizioni di verità. Per Poincaré, la prospettiva va mutata: l'ontologia fondamentale sono i modi in cui le cose appaiono, e che sono evidentemente relative, perché dipendono dagli individui e dalle circostanze.

Tutto ciò è dimostrato dalla natura stessa della *relazione*, che è il solo modo di realtà in cui l'essenza è separata dalle sue cause, e dipende precisamente dall'intersoggettività. La relazione, poi, è distinta in due tipi: *secundum esse*, e questa è la significazione (una cosa sta al posto di un'altra), e *secundum dici*, ovvero la rappresentazione (una cosa viene detta in rapporto a un'altra). Come si vede, afferma Poincaré, in entrambi i casi ogni segno è un essere totalmente relativo, perché può cambiare a seconda dei parametri utilizzati.

## 13. Il razionalismo tedesco

### 13.1. Leibniz (1646-1716)

Direttamente in rapporto con Locke sta Gottfried Wilhelm Leibniz, sia per motivi storici (i *Nuovi saggi sull'intelletto umano* sono scritti in esplicita contrapposizione al *Saggio* del filosofo inglese, e il terzo libro, *Delle parole*, ha perfino titolo analogo), sia per motivi filosofici (costituisce la risposta razionalista alle proposte empiriste di Locke). La problematica semiotica leibniziana va inquadrata entro i limiti rigorosi di tutta la sua impostazione teorica. Infatti, se da un lato troviamo l'esigenza razionalistica della costruzione di una lingua universale, dall'altro troviamo anche quella di un'analisi empirica delle lingue storiche. Ma questa apparente ambiguità si risolve tutta nell'ambito della nuova logica di Leibniz, fondata sulla *characteristica universalis*, cioè sulla combinatoria. Con Leibniz, infatti, si esce dalla tradizionale logica semantica che doveva necessariamente comprendere problemi di interpretazione dei segni, per entrare nella logica sintattica, indipendente dalla grammatica e dal linguaggio articolato, che possono così essere fondati empiricamente. In altri termini: Leibniz pensa a un sistema di segni non solo per rappresentare l'intera conoscenza, costruendo una sorta di "alfabeto" dei pensieri umani, ma anche per generare nuova conoscenza, in modo da ottenere un modo meccanico per la verifica della validità dei concetti. Il sistema di segni leibniziano prende forma come notazione matematica, e costituisce così la prima logica intesa come sistema formale e simbolico.

Rispetto alle problematiche semiotiche moderne, Leibniz si pone la questione di definire il segno, e lo intende come "qual-

cosa che percepiamo in un dato momento, e che poi consideriamo come connesso a qualcos'altro, in virtù dell'esperienza precedente, nostra o di altri". Detto questo, è più semplice addentrarsi nelle teorie del linguaggio di Leibniz, per lo più riassunte appunto nel terzo libro dei *Nuovi saggi*. Il primo argomento trattato è quello tradizionale dell'arbitrarietà del segno:

E si riconosce che non è già perché fra certi suoni articolati e certe idee v'abbia qualche connessione naturale (giacché, in tal caso, non vi sarebbe che una lingua sola tra gli uomini), sebbene per una istituzione arbitraria, in virtù della quale una certa parola fu presa deliberatamente per segno d'una certa idea.<sup>1</sup>

Ma questo principio non è accettato totalmente:

So che, nelle scuole e dovunque, si suol dire che i significati delle parole sono arbitrari (*ex instituto*), ed è infatti vero che essi non furono affatto determinati da una necessità naturale; essi lo furono per altro, e da ragioni naturali, nelle quali entra la scelta. E forse esistono lingue artificiali tutte di scelta e totalmente arbitrarie, come si crede la cinese; o come quelle di Georgius Dalgarnus e del fu Wilkins, vescovo di Chester. Ma le lingue, che sappiamo essere state tratte da lingue note, sono di scelta e, insieme, mescolate di ciò che v'ha della natura e del caso nelle lingue ch'esse presuppongono.<sup>2</sup>

Leibniz propende quindi per una tripartizione dei segni a seconda della loro relazione di motivazione con i loro significati. I nessi segnici possono essere determinati da scelta (e quindi arbitrarietà), da caso (e quindi arbitrarietà inconsapevole, accordo tacito) e da natura (motivazione). Tuttavia questa tripartizione non è assoluta, ha un valore invece molto relativo, perché lo stesso Leibniz sul piano dello studio storico-comparato delle lingue sostiene che all'origine delle parole vi sono sempre delle esperienze sensibili, che poi in certi casi con l'uso non sarebbero più sentite come tali, e in altri lo sarebbero ancora. Il problema dell'arbitrarietà è quindi trasferito su un altro piano, non quello della questione della rappresentatività delle cose da parte dei segni, ma quello della metodologia della definizione dei termini.<sup>3</sup> La funzione metalinguistica delle definizioni permette di eliminare

<sup>1</sup> Gottfried Wilhelm Leibniz, *Nuovi saggi sull'intelletto umano*, II, 6.

<sup>2</sup> *Ibidem*.

<sup>3</sup> Cfr. anche ivi, III, 2, 1 sgg.

la realtà empirica per fermarsi sul loro statuto logico. Su questa base, Leibniz nei *Nuovi saggi* e nella *Méthode de la certitude* tende alla fondazione di una scienza universale mediante l'articolazione di un sistema logico-semiotico.

I campi nei quali Leibniz esamina l'uso dei segni sono svariati: il sistema legale, nel quale fin dai primi lavori propone l'impiego di simboli speciali per la regolarizzazione dello *ius*; la matematica, in cui si sviluppa l'idea della *characteristica universalis*; e poi la crittografia, la cartografia, lo studio dei geroglifici, il linguaggio animale, l'araldica, la numismatica, l'etimologia, la linguistica comparativa, perfino i sistemi educativi.

Sempre di interesse semiotico è la distinzione funzionale dei sistemi di segni, che per Leibniz possono avere funzione cognitiva (dare coerenza ai modi del conoscere) oppure comunicativa (consentire l'espressione fra uomini). Dal punto di vista cognitivo, è importante sottolineare che, mediante la combinatoria, è possibile l'accrescimento della conoscenza, e, pertanto, si può dire che i segni sono costitutivi dei pensieri. Attraverso i segni, infine, si può costruire quello che Leibniz chiama *mondo possibile*, e che è una ipotesi di realtà virtuale, purché sorretta da una logica di coerenza (uno dei mondi possibili è anche il mondo reale, che il filosofo prussiano considera il migliore di tutti dal punto di vista etico). In questo modo, si stabilisce una delle regole per giungere alla verità necessaria, che è evidentemente di ordine logico e non ontologico, in quanto consiste appunto nella coerenza delle relazioni segniche poste in essere.

### 13.2. Wolff (1679-1754)

I risultati del progetto leibniziano possono già vedersi in un suo immediato seguace, Christian F. von Wolff, che tenta di dare una sistemazione organica a tutti i campi teorici analizzati dal maestro. Nell'*Ontologia*, Wolff dichiara espressamente che ogni procedimento conoscitivo può essere considerato processo segnico, e dà una stringata definizione del segno in termini logici, qualificandolo come "ente da cui si inferisce la presenza o l'esistenza passata o futura di un altro ente".<sup>4</sup> Nella stessa definizione è implicita anche una classificazione dei vari tipi di segno: "il segno *dimostrativo* indica un designato presente, quello *progno-*

<sup>4</sup> Christian F. von Wolff, *Ontologie*, 952.

*stico* indica un designato futuro, quello commemorativo (o *memoriale*) indica un designato passato".<sup>5</sup>

Seguendo Leibniz, Wolff pensa a una sistematica dei segni seguendo questo procedimento: in primo luogo va stabilito un inventario di verità preliminari, e in seguito si deve costituire un linguaggio ideale di segni (*disquisitio de loquela*), che superi le difficoltà e ambiguità del linguaggio comune. In questo senso il sistema di segni deve provvedere: 1) ad assegnare un segno a ogni concetto; 2) a correlare le distinzioni fra segni con le distinzioni fra concetti; 3) a correlare le relazioni fra segni con le relazioni fra oggetti. I segni si riferiscono alle cose, dunque, soltanto in seconda battuta e indirettamente, dopo essere passati per la relazione con i concetti. Il modello di un simile linguaggio ideale è, come sempre, l'algebra, anche se l'inventariazione dei concetti appartiene alla tradizione della retorica antica.

<sup>5</sup> Ivi, 953.

## 14. Il secondo empirismo inglese

### 14.1. Berkeley (1685-1753)

L'opera di George Berkeley occupa un posto fondamentale nella storia del pensiero semiotico, innanzitutto per l'ossessività con la quale il filosofo inglese ha trattato il problema del segno in tutte le sue opere, dall'*Alcifrone*, fondamentale per le teorie del linguaggio, al *Trattato sui principi della conoscenza umana*, ai *Saggi per una nuova teoria della visione*, al *Linguaggio della visione*, fino addirittura al *Siris*, curioso saggio di filosofia iatrochimica scritto allo scopo di illustrare le virtù terapeutiche dell'acqua di catrame. Considerato da molti semplicemente un critico della teoria lockiana delle idee generali astratte, oggi Berkeley è oggetto di un nuovo interesse dal punto di vista semiotico.<sup>1</sup> La concezione della semiotica di Berkeley è in effetti assai vasta. Tutto l'universo è inteso come un sistema simbolico, comprese le nostre percezioni che costituiscono un linguaggio per mezzo del quale Dio (l'"Autore della Natura") ci presenta il mondo. Tutto il sistema semiotico è fondato e giustificato dalla visione teologica. Nell'*Alcifrone* troviamo la più ottimistica e sicura dichiarazione di fede nella semiotica:

Si troverà che tutte le scienze, per quello che esse sono di universale e dimostrabile da parte della ragione umana, si fondano su dei se-

<sup>1</sup> Si pensi invece che fino a pochi anni or sono le teorie di Berkeley erano un po' misconosciute. Rosiello (*Linguistica...*, cit.) lo liquida brevemente. Molti accenni, ma solo accenni, sono contenuti in Umberto Eco, *Il segno*, Isedi, Milano 1972. Qualcosa di più in Tomás Maldonado, *Avanguardia e razionalità*, Einaudi, Torino 1974.

gni che sono i loro oggetti immediati [...]. Io tendo a pensare che la dottrina dei segni è un punto di grande importanza e di espressione generale e che, se la si studiasse convenientemente, getterebbe una non piccola luce sulle cose.<sup>2</sup>

L'atto di fede così espresso non può essere inteso però se lo si astrae da tutto il sistema di pensiero berkeleyano. In realtà, esso dipende strettamente dall'ossessività con cui l'inventore dell'"immaterialismo" confuta la teoria delle idee generali astratte di Locke, come appare chiaramente dagli *Appunti* che egli scriveva tra il 1706 e il 1708. Mentre per Locke le parole sono segni delle idee, e queste sono a loro volta segni delle cose, Berkeley rifiuta l'esistenza del secondo sistema, rivendicando ai segni del linguaggio la capacità di essere strumenti di conoscenza e accordando a essi, e non alle idee, la caratteristica della generalità, che non dipende da una astrazione ma dal fatto che ogni particolare può essere assunto operativamente come rappresentante di altri particolari. La nozione di segno serve quindi a Berkeley per confutare le idee generali di Locke, e ridefinirne la funzione e lo statuto, quello di idee particolari assunte a stare per altre idee particolari della stessa sorta:

EUFRANORE: Le parole, si è d'accordo, sono dei segni; forse non è male dunque esaminare l'impiego di altri segni al fine di conoscere quello delle parole. Per esempio, uno impiega dei gettoni [...] soltanto come segni che si sostituiscono alla moneta come le parole alle idee. Ora ditemi, Alcifrone, è necessario formare un'idea della somma e del valore precisi che rappresenta ciascun gettone ogni volta che uno se ne serve nel corso della giornata?

ALCIFRONE: Assolutamente no; basta che i giocatori si accordino sui loro valori rispettivi e che alla fine li rimpiazzino coi loro valori.

E: E quando uno fa una somma, dove le cifre rappresentano le sterline, gli scellini, i *pence*, pensate che sia necessario, durante tutto lo svolgersi dell'operazione, di formare a ogni passo delle idee di sterline, scellini e *pence*?

A: Non basterà che alla fine tali cifre guidino i nostri atti in conformità alle cose.

E: Da dove, allora, risulta che le parole possono non essere sprovviste di senso anche se, ogni volta che servono, non risvegliano nei nostri intelletti le idee che significano? Perché basta che abbiamo il potere di sostituire le cose e le idee ai loro segni quando è il caso. Ne risulta anche, allora, che si possono impiegare le parole altri-

<sup>2</sup> George Berkeley, *Alciphron*, VII, 13.

menti che per segnare e suggerire le idee distinte, in particolare per influenzare la nostra condotta e le nostre azioni [...]. Le parole che designano un principio attivo, un'anima, uno spirito, non rappresentano delle idee, nel senso strettamente proprio del termine. Perciò non sono sprovviste di significazione; perché io comprendo il senso del termine "io" o "me", io so che cosa vogliono dire. Questo non è un'idea, né qualcosa di simile a un'idea, è questo che pensa, questo che vuole, questo che sceglie le idee e opera su di esse. Certo bisogna convenire che abbiamo qualche nozione, e che comprendiamo e conosciamo il senso dei termini "me", "volontà", "memoria", "amore", "odio", e di altri ancora; comunque, per dirla precisamente, queste parole non suggeriscono delle idee distinte corrispondenti.

A: Che cosa ne vorreste concludere?

E: Ciò che è stato già concluso: che le parole possono avere un senso, anche se non rappresentano delle idee. Mi pare che sia stata la presunzione del contrario che ha generato la dottrina delle idee astratte.<sup>3</sup>

Il senso concreto delle meditazioni sul linguaggio (che servono a eliminare la nozione delle idee generali astratte) è ancor meglio chiarito dalla introduzione al *Trattato sui principi della conoscenza umana*:

La prova addotta per dimostrare che non abbiamo nessuna ragione di pensare che i bruti abbiano idee generali consiste nel fatto che non osserviamo in loro l'uso di parole o di altri segni generali. Dal che seguirebbe che gli uomini, i quali si servono del linguaggio, sono capaci di astrarre ossia di generalizzare le loro idee. Che questo sia quanto l'autore vuol dimostrare, appare anche dalla risposta al problema che egli pone in un altro punto. "Dato che tutte le cose che esistono sono altrettanti particolari, come mai arriviamo a termini generali?" E la risposta che dà è questa: "Le parole diventano generali perché vengono usate come segni di idee generali" (Locke, *Saggio sull'intelligenza umana*, Libro III, 3.6). A questo non posso consentire perché credo che una parola diventi generale non perché venga usata come segno d'una idea generale astratta, ma perché serve a designare diverse idee particolari. Quando ad esempio si afferma: "la variazione del movimento è proporzionale alla forza impressa", ovvero "tutto ciò che ha estensione è divisibile", queste proposizioni vanno intese per il movimento e per l'estensione in generale. Ma non consegue da ciò che quelle parole suggeriscono al mio pensiero l'idea del movimento senza un corpo che si muova e senza una

<sup>3</sup> Ivi, VII, 5.

cupa molto del problema del segno, tuttavia il suo approfondimento della teoria del segno come rappresentante di idee particolari è di un certo interesse, anche perché accenna a un criterio di strutturazione del sistema dei significati che assomiglia per qualche aspetto alle nozioni di campo associativo di Saussure e Bally:

Quando abbiamo trovato una somiglianza fra diversi oggetti che ci capitano spesso innanzi, diamo a tutti lo stesso nome, qualunque siano le differenze che possiamo osservare nei gradi della loro quantità e qualità, e qualunque altra differenza possa apparire fra loro. Acquistata questa abitudine, nell'udire quel nome l'idea di uno di quegli oggetti si risveglia, e fa sì che l'immaginazione la concepisca in tutte le sue particolari circostanze e proporzioni. Ma siccome la stessa parola fu probabilmente usata di frequente per altri individui, differenti sotto molti aspetti dall'idea presente immediatamente alla mente, la parola, non essendo capace di far rivivere l'idea di tutti questi individui, si limita a toccar l'anima, se così posso esprimermi, e fa rivivere l'abitudine che abbiamo contratto nell'esaminarli. Essi non sono realmente, di fatto, presenti alla mente, ma solo in potenza; né li facciamo sorgere tutti distintamente nell'immaginazione, ma ci teniamo pronti a prendere in considerazione l'uno e l'altro di essi, secondo che ci spinga qualche intento o necessità presente. La parola ci sveglia un'idea individuale, e insieme con essa una certa abitudine; e quest'abitudine produce ogni altra idea individuale, secondo che l'occasione richiede. Ma, poiché la produzione di tutte le idee, alle quali il nome può essere applicato, è cosa impossibile nella maggior parte dei casi, noi abbreviamo questo lavoro limitandolo a una considerazione più ristretta, senza che sorgano da questa abbreviazione troppi inconvenienti per i nostri ragionamenti.<sup>6</sup>

Hume riprende quindi un famoso esempio di Berkeley, quello del triangolo, per dimostrare la sua teoria sull'uso del linguaggio:

Se dicendo la parola "triangolo" ci formiamo, quale idea corrispondente, quella di un particolare triangolo equilatero, e, in seguito, affermiamo che i tre angoli di un triangolo sono uguali fra loro, le altre idee individuali di scaleno e di isoscele, che avevamo trascurato, farebbero ressa immediatamente su di noi, per farci cogliere la falsità di quella proposizione, per quanto vera in relazione all'idea che ci eravamo formata [...]. L'abitudine, anzi, arriva a essere perfetta co-

<sup>6</sup> David Hume, *Treatise Concerning Human Understanding*, VII.

sì che la stessa idea può essere annessa a molte parole differenti ed entrare in ragionamenti diversi, senza pericolo di sbagliare per questo. Ad esempio, l'idea di un triangolo equilatero di un pollice d'altezza può servirci parlando d'una figura, d'una figura rettilinea, d'una figura regolare, d'un triangolo, d'un triangolo equilatero: tutti questi termini sono accompagnati, in questo caso, dalla stessa idea; e siccome siamo soliti usarli con maggiore o minore estensione, eccitano abiti mentali a loro particolari, tenendo in questo modo la mente sempre pronta e attenta, affinché non si arrivi a nessuna conclusione contraria alle idee comunemente in essi contenute.

Prima che l'abitudine sia diventata del tutto perfetta, può darsi che la mente si contenti di formarsi l'idea di un solo individuo, e ne voglia percorrere parecchi, per darsi ragione del significato del termine generale e dell'estensione di quella collezione che intende esprimere con esso. Così, per fissare il significato della parola "figura", possiamo far passare nella nostra mente le idee di cerchi, quadrati, parallelogrammi, triangoli differenti per grandezza e proporzione, e non arrestarci mai sulla singola immagine o idea.<sup>7</sup>

Va anche detto, tuttavia, che le idee di Hume vengono riprese dal più vicino dei suoi allievi, Thomas Reid,<sup>8</sup> che le esprime per l'appunto in termini semiotici. La ragione dell'assenza di una vera e propria teoria esplicita dei segni in Hume è stata ricondotta al fatto che, mentre in precedenza la tradizione filosofica distingueva fra segni e cause, Hume elabora una teoria della causalità che è una semiotica, e in particolare una semiotica del segno indicativo naturale. Questa teoria può essere riassunta in cinque punti:

1. Una causa non è più il criterio per determinare l'esistenza delle cose, ma è solo uno strumento intellettuale per conoscerle.

2. In questo senso, una causa è esattamente uguale al segno indicativo naturale, dal momento che gli elementi caratteristici delle cause sono la contiguità spaziotemporale, la successione temporale, la congiunzione costante.

3. La riprova è che l'inferenza causale di Hume è un'inferenza per mezzo di segni, ovvero una inferenza debole, senza dimostrazione necessaria ma solo probabile.

<sup>7</sup> *Ibidem.*

<sup>8</sup> Cfr. Jonathan Bennett, *Locke, Berkeley, Hume*, Clarendon Press, Oxford 1971.

4. Pertanto, non può dar luogo a un giudizio razionale, ma solo fondare dei principi di associazione nell'immaginazione umana, che danno luogo a sistemi di attese, ad abiti mentali.

5. L'unica forma di certezza è pertanto una certezza "debole", la *credenza* nel fatto che certi fenomeni si ripeteranno a partire dalla loro notazione passata.

## 15. Gli enciclopedisti

### 15.1. Rousseau (1712-1778)

Il contributo di Jean-Jacques Rousseau alla storia della semiotica può sembrare marginale, essendo sostanzialmente limitato all'*Essai sur l'origine des langues* (1764), che è un trattatello di carattere escatologico, più che storico, dedicato al tema dell'origine del linguaggio umano. Tuttavia, le tesi che Rousseau vi esprime sono del più grande interesse non solo per una storia della semiotica, ma anche per il ritrovamento di alcuni problemi tuttora fondamentali per la disciplina in senso moderno.

Rousseau, nel suo pessimismo antiumanistico, è convinto che il linguaggio sia una costruzione innaturale, non necessaria alla specie umana in quanto tale, e contrasta in modo radicale sia l'ipotesi razionalista della coesistenza di uomo e linguaggio sia quella spiritualista del linguaggio come dono divino all'atto della creazione. Il linguaggio articolato è invece secondo lui il frutto di una evoluzione – peraltro negativa, una degenerazione – della specie stessa. La riprova è che molti animali riescono a restare autosufficienti anche senza linguaggio. Il punto è allora che si può stabilire una serie di gradi evolutivi del genere umano partendo da un momento inaugurale privo di linguaggio, passando per un momento in cui nasce la necessità dello scambio comunicativo fra individui che si associano e ai quali è sufficiente un sistema di suoni inarticolati per esprimere passioni, per giungere a un altro momento in cui è sufficiente la nominazione degli oggetti e, arrivando all'epoca moderna, in cui si possiedono concetti astratti, sintassi e altre strutture regolative del sistema linguistico.

Questa ipotesi – genetica più che storica – sull'origine funzionale delle lingue verrà accettata da molti altri autori (fra i primi, da Condillac). Ma Rousseau la dimostra in modo diverso e originale rispetto a tutti gli altri attraverso il collegamento fra linguaggio umano e musica. Rousseau afferma infatti che nella musica i suoni non vengono affatto presi in sé e per sé, ma collegati a significati: sono dunque segni che rinviano a un contenuto, che è però di natura emotiva e passionale:

I suoni di una melodia non ci colpiscono semplicemente come suoni, ma come segni delle nostre affezioni dell'anima, dei nostri sentimenti. È per questa ragione che eccitano in noi le emozioni che essa esprime, e la cui immagine noi vi riconosciamo.<sup>1</sup>

Nella musica, insomma, vi è una relazione fra intonazione e ritmo da una parte e significati passionali dall'altra. Ma questa relazione esiste anche nel linguaggio, o meglio nel discorso in atto, che infatti costituisce una delle sue dimensioni fondamentali, purtroppo trascurate in favore di quella eminentemente cognitiva. Il parallelo fra musica e linguaggio, peraltro, prosegue con altre considerazioni di natura sociosemiotica. Rousseau nota, infatti, che differenti tradizioni, che dipendono magari perfino dalle diverse condizioni percettive, danno luogo a sistemi espressivi musicali del tutto variabili. E lo stesso accade puntualmente anche per le lingue.

Nel libro più famoso di Rousseau, *Il contratto sociale*, le riflessioni precedenti danno luogo a conclusioni ancor più profonde dal punto di vista sociosemiotico. Il filosofo ginevrino, infatti, utilizza gli esempi della musica e delle lingue come prova dell'esistenza di un contratto implicito fra gli uomini per regolare la loro esistenza obbligata alla collettività. Questo contratto si evolve (degenera) sempre di più con necessità di esplicitazione, e perciò si razionalizza, con la conseguente perdita di espressività, ovvero con la progressiva soppressione della comunicazione emotiva. Il che porterà – secondo l'autore – all'inevitabile avvento di una società totalmente raffreddata nei sentimenti, e proiettata verso la tirannide.

<sup>1</sup> Jean-Jacques Rousseau, *Essai sur l'origine des langues*, Introduzione.

## 15.2. Diderot (1713-1784)

Denis Diderot è senza dubbio uno dei grandi pionieri dello studio moderno del linguaggio. *L'Encyclopédie*, massima opera del secolo dei lumi curata insieme a D'Alembert, è essa stessa – col suo nuovissimo sistema di classificazione del sapere – un immenso lavoro semiotico: infatti i termini previsti nel lemma, il trattamento delle voci e le loro interconnessioni definiscono di per sé la cultura come un deposito di relazioni fondamentalmente segniche. D'altra parte Diderot – sempre nell'*Encyclopédie* – ha anche elaborato un sistema classificatorio della conoscenza umana (siamo agli albori della classificazione delle scienze, che impegna tutta l'epistemologia moderna) nel quale la comunicazione e la significazione giocano un ruolo decisivo proprio dal punto di vista cognitivo. Dopo aver fatto dipendere la Teoria (scienza dell'uomo per eccellenza) dal combinato di Memoria, Ragione e Immaginazione, il filosofo francese distingue fra Etica e Logica, a cui affida il compito di dare coerenza all'intendimento umano, e da cui dipendono delle tecniche: l'Arte di pensare, l'Arte di ricordare e, appunto, l'Arte di comunicare, che consiste essenzialmente in una Grammatica Generale. Al suo interno, ritroviamo dei sottosistemi, che sono tutti di natura semiotica: i segni (gesti e caratteri), i tratti prosodici (segmentali e sovrasegmentali), i costrutti (figure dello stile), la sintassi (ordine del discorso e usi linguistici) e infine gli aspetti metalinguistici (filologia, critica, pedagogia, ovvero le discipline che parlano dei vari linguaggi).

Ma, al di là della costruzione sistematica di una scienza dell'uomo in cui la semiotica occupa un posto tanto rilevante, Diderot si è occupato singolarmente di moltissimi aspetti delle scienze del linguaggio. In primo luogo ritroviamo una tipologia dei segni: Diderot prende in esame infatti non solo le parole, ma anche i segni visivi, auditivi e persino tattili (*Lettre sur les aveugles*, 1749) e, anzi, a proposito delle parole afferma che queste, in fondo, sono le sole, insieme con le immagini, a cogliere la dinamica costante dei fenomeni del mondo. Tuttavia, le parole denotano solo approssimativamente la realtà, e pertanto la loro vera natura è quella di servire da strumento non tanto di conoscenza, quanto di decodifica del reale in un quadro di intersoggettività fra individui. È a partire dall'uso sociale dei segni che Diderot spiega l'aspetto convenzionale dei segni medesimi.

Ma qui sta anche uno dei contributi più originali di Diderot:

la convenzione sociale, proprio perché utilitaristica e metafisicamente debole, non deve far sì che l'uso dei segni sia normativo, ma che anzi faccia nascere un impulso alla creatività linguistica, all'innovazione comunicativa costante da parte degli uomini. In altri termini Diderot parte dall'idea di linguaggio come sistema regolato di procedure comunicative, ma lo fa per esaltare la natura inventiva dell'arte di comunicare: quella che trasforma l'uomo in *uomo di genio* (*Réfutation d'Helvétius*, 1774). Tutto ciò si inserisce con coerenza in una filosofia generale della vita, che secondo Diderot è tutta impostata sull'esistenza di strutture, norme, sistemi, ma solo per far vedere l'invenzione, a ogni livello, come uscita dal sistema, come produzione dinamica del mutamento.

Sono di particolare modernità anche le riflessioni direttamente svolte sul linguaggio verbale. Per esempio, si può vedere in Diderot la nascita di una antropologia linguistica ben prima di Humboldt. A suo parere, infatti, le lingue naturali costituiscono il ritratto più attendibile del popolo che le parla, e addirittura sono la fonte delle idee dei parlanti, ciò che costituisce la prima apparizione del concetto secondo il quale il linguaggio coincide con il pensiero. Tutto questo accade perché nella concezione di Diderot il sistema semantico (l'organizzazione dei significati) non cambia col mutare delle culture. Ma le culture differiscono per il diverso uso dei significanti, del sistema dell'espressione, che rappresenta così la varietà dei punti di vista dei diversi gruppi sociali, determinata dalla diversità dei modi di sentire e memorizzare le sensazioni. Ma anche questa concezione relativistica dell'espressione è in accordo con il criterio generale della libertà inventiva che esiste all'interno di sistemi generali e procedurali quali sono le lingue, e di conseguenza le culture.<sup>2</sup>

### 15.3. Condillac (1715-1780)

Con Condillac abbiamo il più chiaro esempio di una teoria empirista dei segni concepita nell'ambito del secolo dei lumi. "Linguistica illuminista" l'ha chiamata Luigi Rosiello,<sup>3</sup> dando a que-

<sup>2</sup> Cfr. Sylvain Auroux, *La sémiotique des Encyclopédistes*, Payot, Paris 1979.

<sup>3</sup> Rosiello, *Linguistica...*, cit. Ma più di recente vedi su Condillac anche Francesco Marsciani, *Condillac*, in Sebeok (a cura di), *Encyclopedic Dictionary of Semiotics*, cit.

sto termine non il tradizionale valore storico, ma quello di una certa militanza culturale. Per Condillac la riflessione sul linguaggio è un punto fondamentale di tutta la riflessione sulla conoscenza, perché la seconda è basata esattamente sul potere analitico del primo:

Il nostro oggetto principale, che non dobbiamo mai perdere di vista, è lo studio dello spirito umano – e ciò allo scopo non già di scoprirne la natura, ma di conoscerne le operazioni, di osservare con quali arti si combinano, e in quale maniera dobbiamo compierle per giungere al massimo grado di intelligenza di cui siamo capaci. Occorre pertanto risalire alle origini delle nostre idee, porne in luce la genesi, seguirle fino ai limiti che la natura ha prescritto a esse, e fissare in tal modo l'estensione e i confini della nostra conoscenza, rinnovando la comprensione dell'intelletto umano.

Noi possiamo condurre a termine queste indagini soltanto mediante le osservazioni; e possiamo aspirare soltanto a scoprire una prima esperienza che nessuno possa mettere in dubbio, e che sia sufficiente a scoprire tutte le altre. Essa deve dimostrarci in maniera sensibile qual è la fonte della nostra conoscenza, quali ne sono i materiali, in base a quale principio sono organizzati, quali strumenti vengono impiegati a questo scopo, e qual è la maniera in cui dobbiamo servircene. Mi sembra di aver trovato la soluzione di tutti questi problemi nella connessione delle idee con i segni e nella loro connessione reciproca.<sup>4</sup>

Nel linguaggio Condillac vede quindi un metodo, l'analisi, che diventa fondamentale per spiegare la conoscenza, un metodo dattoci dalla natura ("le nostre facoltà determinate dai nostri bisogni") per discernere gli elementi dei sensi, attraverso i quali la conoscenza stessa passa. Il problema del linguaggio, d'altra parte, transita attraverso il problema dell'origine dei segni, non tanto per un bisogno di sapere la loro genesi, quanto la loro struttura:

Le idee sono connesse con i segni, e soltanto per questo mezzo [...] si connettono tra loro. Pertanto, dopo aver determinato i materiali delle nostre conoscenze, la distinzione dell'anima e del corpo, e la funzione delle sensazioni, sono stato costretto [...] non soltanto a seguire nei loro progressi le operazioni dell'anima, ma anche a ricercare in quale maniera abbiamo acquisito l'abitudine di usare le varie specie di segni, e quale uso dobbiamo farne.

<sup>4</sup> Étienne Bonnot de Condillac, *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, Introduzione.

Per realizzare questo duplice programma si è dovuto partire da lontano il più possibile. Da un lato si è dovuto risalire alla percezione, poiché essa costituisce la prima operazione che si può osservare nell'anima; e si è mostrato in quale modo, e con quale ordine, essa produce tutte le altre operazioni di cui possiamo accertare l'esistenza. Dall'altro lato si è dovuto risalire al linguaggio di azione, per stabilire come esso abbia prodotto le varie arti che esprimono i nostri pensieri; l'arte dei gesti, la danza, la parola, la declamazione, l'arte di accompagnarla col canto, l'arte della pantomima, la musica, la poesia, l'eloquenza, la scrittura e i differenti caratteri delle lingue. Questa storia del linguaggio stabilirà le circostanze in cui i segni sono stati immaginati, rivelandone il vero senso.<sup>5</sup>

A proposito dei segni, Condillac riprende la concezione di Berkeley che essi sono rappresentativi di molte idee particolari (*Essai*, I, IV, I, 69), ma la approfondisce: ogni segno è capace di significare una classe, anche se le classi non dipendono dalla natura, ma dal nostro modo di concepire:

Tutte le idee generali sono dunque insieme idee astratte; e voi vedete che noi non le formiamo se non prendendo in ciascuna idea individuale ciò che è comune a tutte. Ma che cos'è in fondo se non la realtà che una idea generale e astratta ha nel nostro spirito? Non è che un nome; o se è qualche altra cosa, cessa necessariamente di essere astratta e generale.<sup>6</sup>

Condillac riconosce (per giungere a quella storia della formazione dei segni necessaria a capirne il meccanismo) tre tipi di segni:

1) I segni accidentali, o gli oggetti che certe circostanze particolari hanno legato con qualcuna delle nostre idee, cosicché sono propri a risvegliarle; 2) i segni naturali, o i gridi che la natura ha stabilito per i sentimenti di gioia, d'odio, di dolore eccetera; 3) i segni istituzionali, o quelli che noi stessi abbiamo scelto, e che non hanno che un rapporto con le nostre idee.<sup>7</sup>

Ma essi gli servono intanto per stabilire non più un rapporto ontologico o logico (con la cosa, con il concetto), bensì psicologico con il comportamento della nostra sensibilità; inoltre i se-

<sup>5</sup> *Ibidem.*

<sup>6</sup> Étienne Bonnot de Condillac, *Logique*, II, 5.

<sup>7</sup> *Id.*, *Essai...*, cit., p. 19.

gni naturali costituiscono per Condillac la prima forma di linguaggio umano, il *langage d'action*, che è una sorta di codice naturale innato, sul modello del quale si è organizzato il linguaggio articolato, arbitrario e istituzionale. Ma questo impianto "storico" diventa matrice di una considerazione che potremmo chiamare "sincronica", e che è assai importante. Senza dirlo esplicitamente, Condillac riconosce al linguaggio tre funzioni: una *conoscitiva* o *referenziale*, accordata al linguaggio articolato (che comprende quello ordinario e quello analitico) proprio per le differenze mostrate rispetto a quello d'azione; una *espressiva*, o *emotiva*, che è rivelata dal fatto che il linguaggio articolato è modellato su quello d'azione (e questa funzione è realizzata nella poesia); infine una funzione che Rosiello chiama *direttiva*, e che potremmo parzialmente identificare con quella *conativa* di Jakobson, ma che più precisamente è una funzione persuasivo-retorica, come dimostra il fatto che essa si realizza nell'eloquenza: questa funzione è determinata dal manifestarsi di una mescolanza dei caratteri del linguaggio articolato e di quello d'azione. Le riflessioni di Condillac su questi aspetti dei segni possono essere ritrovate, per quanto riguarda la funzione referenziale, nel saggio *La langue des calculs*, del 1798: "Ogni lingua è un metodo analitico, ogni metodo analitico è una lingua", vi afferma Condillac. Mentre la concezione della funzione direttiva è espressa nel *Cours d'études pour l'éducation du Prince de Parme*, del 1775:

Lo stile poetico e il linguaggio ordinario, legandosi l'uno all'altro, lascerebbero fra di loro uno spazio mediano, dove l'eloquenza prende la sua origine, e da dove essa si distacca per avvicinarsi tanto al tono della poesia, quanto a quello della conversazione.<sup>8</sup>

<sup>8</sup> Id., *Cours d'études pour l'éducation du Prince de Parme*, II, 85.

## 16. Il tardo Illuminismo

### 16.1. *Ultimi illuministi francesi: Maupertuis (1698-1759) e Turgot (1727-1781)*

Di stampo sensista è la posizione di Maupertuis, contenuta nel breve saggio *Riflessioni filosofiche sull'origine delle lingue e il significato delle parole*, del 1748. Scienziato, Maupertuis vede nel linguaggio, come Condillac, un metodo di analisi delle percezioni. Se si dovesse risalire alla sua origine, dovremmo constatare che esso nasce per l'esigenza di classificarle: gli uomini producono dei segni che sono capaci di rubricarle per funzioni mnemoniche. L'originalità di Maupertuis sta però nell'asserzione che i primi segni corrispondono a degli enunciati, a delle frasi intere, e che solo una ulteriore analisi, dovuta a principi di economia, ha fatto sì che essi fossero scomposti in quelle che oggi sono le parti del discorso e i nomi generali:

I segni per mezzo dei quali gli uomini hanno designato le loro prime idee hanno tanta influenza su tutte le nostre conoscenze, che io credo che ricerche sull'origine delle lingue e sulla maniera in cui queste si sono formate meritano pari attenzione e possano essere, nello studio della filosofia, non meno utili d'altri metodi, che erigono spesso sistemi su parole il cui senso non è stato mai approfondito.

È vero che tutte le lingue, tranne quelle che sembrano non essere che traduzioni di altre, furono semplici nei loro inizi. Esse non devono la loro origine se non a uomini semplici e rozzi, i quali non coniarono dapprima che i pochi segni di cui avevano bisogno per esprimere le loro prime idee. Ma ben presto le idee si combinarono fra loro e si moltiplicarono; e furono moltiplicate le parole, spesso anche al di là

del numero delle idee. [...] Ricevendo queste percezioni, vedrei subito che sono diverse, cercherei di distinguerle; e non possedendo alcun linguaggio costituito, le distinguerei con qualche segno, e potrei contentarmi delle espressioni A e B per le stesse cose che oggi intendo quando dico “vedo un albero” e “vedo un cavallo”. Ricevendo in seguito nuove percezioni, potrei designarle in questo modo [...].

Ma fra questo grande numero di percezioni, ciascuna avente il suo segno, avrei ben presto difficoltà a distinguere a quale segno ciascuna percezione appartiene, e dovrei ricorrere dunque a un altro linguaggio. Noterei che certe percezioni hanno qualcosa di simile, e una stessa maniera di operare su di me, che potrei comprendere sotto uno stesso segno. Per esempio, nelle percezioni di cui sopra, osserverei che ciascuna delle prime due ha certi caratteri che sono gli stessi e che potrei designare con un segno comune: è così che cambierei le mie prime espressioni semplici A e B in altre, CD e CE, che non differirebbero dalle prime se non per questa nuova convenzione.<sup>1</sup>

Il sia pur breve scritto di Maupertuis suscitò un certo dibattito, soprattutto riguardo alla scomposizione dei primi segni in segni più funzionali, e questo è dimostrato da un testo di Boindin,<sup>2</sup> e da uno di Turgot,<sup>3</sup> e dalla risposta dello stesso Maupertuis,<sup>4</sup> che più tardi, nel 1755, ebbe a riprendere in mano il problema del linguaggio, approfondendo il tema della sua origine funzionale, e richiamandosi esplicitamente al Condillac del *langage d'action*:

Se fosse possibile risalire a tempi in cui gli uomini non avevano linguaggio di sorta, si potrebbe pensare che essi cercassero dapprima di esprimere i loro bisogni più pressanti; e qualche gesto e grido a ciò non bastava. Questa fu la prima lingua dell'uomo, ed è ancora quella in cui tutti i popoli si intendono, ma in cui non possono rendere che un piccolissimo numero di idee. Non fu se non molto tempo dopo che si pensò ad altre maniere di esprimersi. Questo primo linguaggio poteva essere ampliato aggiungendo ai gesti e alle grida naturali grida e gesti convenzionali che supplissero ciò che i primi non potevano esprimere.<sup>5</sup>

<sup>1</sup> Pierre-Louis Moreau de Maupertuis, *Réflexions philosophiques sur l'origine des langues et le signifié des mots*, I.

<sup>2</sup> Nicolas Boindin, *Observations sur les réflexions philosophiques sur l'origine des langues et le signifié des mots*.

<sup>3</sup> Anne-Robert-Jacques Turgot, *Observations critiques sur les observations philosophiques de Maupertuis*.

<sup>4</sup> Maupertuis, *Réponse aux observations de Boindin*.

<sup>5</sup> Id., *Dissertation sur les divers moyens dont les hommes se sont servis pour exprimer leurs idées*, Introduzione.

16.2. Gli "idéologues": Cabanis (1757-1808), Degérando (1772-1842), Maine de Biran (1766-1824), Destutt de Tracy (1754-1836)

Il periodo immediatamente postilluminista, quello dei cosiddetti *idéologues* (contrapposti ai *philosophes* precedenti), è relativamente poco conosciuto. Eppure, anche dal punto di vista delle teorie semiotiche, è molto interessante proprio per l'apporto che a temi di tradizionale impianto filosofico vengono a dare dei veri empiristi: medici, matematici, scienziati di ogni genere. È l'interesse che essi hanno sentito per il problema dei segni è dimostrato addirittura da un concorso per un saggio sull'influenza dei segni sulla nostra facoltà di pensare, che si concluse con la premiazione di Joseph Degérando (*Des signes et de l'art de penser considérés dans leurs rapports mutuels*) e la segnalazione di Pierre Prevost (*Des signes envisagés relativement à leur influence sur la formation des sciences*). Al medesimo concorso erano dirette anche le *Notes sur l'influence des signes* di Maine de Biran, mai terminate. Il concorso era articolato in cinque quesiti: se la trasformazione delle sensazioni in idee esigesse o meno l'uso dei segni; se la perfezione del pensiero dipendesse dalla perfezione dell'arte dei segni; se le verità universali dipendessero dalla perfezione dei segni che le indicano; se le dispute dipendessero dall'imperfezione dei segni; se una riforma dell'arte dei segni potesse rendere tutte le scienze passibili di dimostrazione. È evidente che le risposte al primo interrogativo sono quelle più importanti, perché ne discendono tutte le altre. E che la questione fosse centrale lo testimonia la varietà delle soluzioni dibattute comunemente all'epoca. Per esempio, il più materialista degli *idéologues*, Pierre-Jean-Georges Cabanis (medico e filosofo), seguace soprattutto di Diderot, d'Holbach e La Mettrie, sosteneva che le sensazioni non differiscono tra loro, e che solo perché vi vengono associati dei segni (che le rappresentano con i loro legami) esse vengono distinte; di più: ogni sistema metodologico che serva a fissare e ordinare le sensazioni è senza dubbio un linguaggio:

I suoni prodotti dalla laringe dell'uomo derivano dalla sua struttura fisica: le grida emesse per esprimere gioia, dolore, vari appetiti sono spontanee come i primi movimenti muscolari: esse sono determinate da un vago istinto. La cosa è diversa per quel che riguarda la parola. Parlare è un'arte che si impara lentamente, attribuendo a ogni articolazione un senso convenuto.<sup>6</sup>

<sup>6</sup> Pierre-Jean-Georges Cabanis, *Rapports entre le physique et le moral de l'homme*, II, Memoria, VI.

Maine de Biran propone invece soluzioni che salvano ancora la suddivisione fra attività fisiche e attività spirituali,<sup>7</sup> cosicché egli da un lato si colloca nella direzione che sarà matrice dello spiritualismo, mentre Cabanis è sulla linea del positivismo. La volontà di Biran di salvare l'“*activité de l'âme*” è riscontrabile in diversi passi delle sue opere. Nelle *Notes sur l'influence des signes* egli sostiene che, se l'animo non influenza il pensiero altro che con i segni convenzionali, allora l'attività non è essenziale all'animo. Però l'origine dei segni dimostra che essi non esercitano una legislazione sullo spirito: allora è necessario osservare se la genesi dei segni non presupponga certe condizioni dipendenti dalla natura dello spirito:

Bisognerà in primo luogo esaminare se i segni stessi [...] non presuppongono certe condizioni nell'oggetto, considerato unicamente sotto rapporti astratti e indipendenti da ogni altro punto di vista che non sia quello dello spirito. La costanza e l'uniformità, sia nella sua natura sia nella maniera in cui esso è percepito da ogni intelletto: queste condizioni escludono tutto ciò che dipende dalla sensibilità umana.<sup>8</sup>

La stessa opinione Biran sostiene nella *Nota*, polemizzando con Maupertuis e Turgot:

“Ci sono lingue – dice Maupertuis – specialmente lingue di popoli molto lontani, che sembrano essere state costruite su schemi mentali così lontani dai nostri, che è pressoché impossibile tradurre nelle nostre lingue ciò che è stato espresso in quelle.” Sarebbe stato augurabile che il filosofo avesse dato esempi di questa differenza di schemi mentali e avesse citato lingue in cui non vi siano certi segni per esprimere le sostanze e i loro modi, le cause e i loro effetti [...]. Turgot non è d'accordo su questi schemi mentali: “Tutti i popoli – dice – sono dotati degli stessi sensi e sui sensi si formano le idee [...]”. Non è un buon motivo. Non è perché tutti gli uomini hanno gli stessi sensi che tutti gli schemi mentali, e perciò le lingue che vi corrispondono, sono gli stessi. Ciò che è in questione non è il materiale delle lingue o i sistemi di segni per esprimere gli oggetti sensibili. Già questo materiale non può essere molto variabile, perché, se i sensi sono gli stessi per tutti i popoli, gli oggetti delle sensazioni sono però diversi; e questa diversità basta a far sì che a essere di-

<sup>7</sup> Maine de Biran, *Note sur les réflexions de Maupertuis et Turgot sur l'origine des langues*.

<sup>8</sup> Id., *Notes sur l'influence des signes*, I, p. 246.

versi non siano gli schemi mentali primitivi e dunque la metafisica delle lingue, il loro patrimonio primitivo e la natura specifica dei segni che lo costituiscono; ma che piuttosto le idee sensibili, e dunque i singoli segni usati per dar loro un'esperienza esteriore, abbiano tutta la diversità che si può constatare.<sup>9</sup>

Per gli *idéologues* tutti, comunque, i segni del linguaggio devono essere subordinati all'ordine della conoscenza, che analizza la scienza delle idee: i segni "corrispondono al sistema formale e universale che articola e rappresenta le idee per produrre il ragionamento".<sup>10</sup> L'ideologia diventa una sorta di semiotica generalizzata, soprattutto in Destutt de Tracy, che negli *Éléments d'idéologie* assegna alla seconda parte lo studio della grammatica:

La Grammatica non è soltanto la scienza dei segni; è la continuazione della scienza delle idee. Il gusto per l'analisi e l'esame rigoroso delle sue opere e delle sue facoltà non è per l'uomo affatto un segno di decadenza. È un nuovo progresso della sua intelligenza [...]. Il merito di questa Grammatica è di cominciare dall'inizio, di essere il seguito di un trattato d'ideologia. Non è affatto un'arte del parlare; è un trattato di scienza dei segni, continuazione di quella delle idee, introduzione a quella del ragionamento.<sup>11</sup>

Abbiamo già detto dell'opera di Joseph Degérando, *Des signes et de l'art de penser considérés dans leurs rapports mutuels*. Essa è forse meno importante di quanto Alain Rey non dica, perché riprende più o meno fedelmente le idee di Condillac sul rapporto fra linguaggio articolato e linguaggio d'azione (Degérando lo chiama *langage de la nature*). Interessante, a proposito di quest'ultimo, è la distinzione (all'interno dei segni nati spontaneamente da bisogni comunicativi) fra segni *indicatori* (gesto, grido, dito puntato), segni *imitativi* (pantomima, pittura), segni *figurati* (gesti metaforici, simboli). Tutti questi segni sono fondati sull'analogia, e perciò Degérando li riunisce sotto la denominazione di *linguaggio d'analogia*, e procede poi a una loro diversa classificazione a seconda dei materiali che servono a formarli: gesti, parole, scrittura simbolica. Per "parola" e "scrittura simbolica" non si intende però ancora il segno linguistico articolato, né la sua semia sostitutiva: si tratta ancora di uno studio in cui alla parola corri-

<sup>9</sup> Id., *Note sur les réflexions...*, cit., p. 1.

<sup>10</sup> Alain Rey, *Théories du signe et du sens*, Klincksieck, Paris 1973, p. 169.

<sup>11</sup> Destutt de Tracy, *Éléments d'idéologie*, II, *La Grammaire*, Table analytique, p. 394.

sponde l'onomatopea e alla scrittura il pittogramma. Tutti i segni analogici con la ripetizione divengono però segni abitudinari, e il rapporto di analogia si indebolisce, finché, per esempio, il segno linguistico si complica fino a diventare arbitrario e a costituirsi in sistema. Questa interpretazione genetica dei segni è suffragata dal modo in cui il bambino passa da uno stadio di segni naturali a uno di segni analogici, fino a quello dei segni arbitrari:

Il primo, il più semplice mezzo che si offre all'uomo è quello di ripetere con riflessione ciò che sente, senza prevedere il seguito, cioè di riprodurre quelle azioni attraverso le quali egli ha avuto la fortuna di farsi comprendere. Così si formerà un primo linguaggio, che chiamerò linguaggio della natura, perché non si compone che di segni con i quali la natura aveva già senza di noi rivestito i nostri pensieri segreti, per renderli sensibili agli altri.

L'uso che l'uomo ne farà non sarà volto soltanto a far conoscere al suo simile i bisogni, le sensazioni che egli prova nel momento stesso in cui parla. Spesso egli vorrà fargli conoscere fatti passati, annunciargli quelli che prevede, spesso vorrà interrogarlo su ciò che sa, su ciò che pensa. Quali cose non avranno da dirsi due esseri che hanno tanto forte bisogno l'uno dell'altro, e che tutto spinge ad associare le loro conoscenze, come a unire le loro forze!

Ma il linguaggio della natura si rifiuterà di prestare i mezzi di una corrispondenza così estesa, e ogni giorno essi ne sentiranno la insufficienza. In effetti, esisterà per loro una massa di situazioni nuove, per le quali non avranno ancora affatto dei segni. Spesso, anche se un segno avessero, non potranno riprodurlo. Inoltre, questo linguaggio sarà pieno di equivoci, sia perché lo stesso segno sarà comune a un gran numero di idee, sia perché lo stesso segno non rappresenterà più la stessa idea per tutti e due [...].

Allora si farà sentire il bisogno di supplire a questo primo linguaggio attraverso un secondo che sia più facile, più fecondo e più sicuro. Ed ecco come essi ne troveranno i mezzi. Ci sono due tipi di cose sulle quali essi possono sentire il bisogno di intrattenersi. Le prime sono presenti e colpiscono, o possono almeno colpire, nel momento stesso, i sensi di ciascuno di loro; le altre sono lontane, o almeno invisibili, e non esistono al momento che nello spirito di colui che parla. Ora, quanto agli oggetti che sono o possono essere attualmente sottomessi ai sensi, non sarà un problema per colui che vuole parlare attirare l'attenzione del suo simile e dirigerla sull'oggetto che egli vuole mostrare. Avvertirà dunque il suo compagno con un grido o un movimento, e quando si vedrà fissato a lui, fisserà a sua volta la cosa che vuole indicargli. Forse si tratterà di un gesto o del dito per meglio indicare la direzione che prende il suo sguardo. L'altro non mancherà di imitarlo, e la sua curiosità lo porterà a os-

servare ciò che occupa il suo vicino. Questi gesti, questo grido, questo dito, questo cenno formano una specie di segni istituzionali, che potremo chiamare *indicatori*.

Riguardo alle cose che non possono essere mostrate, esse si dividono ancora in due classi. Le prime sono degli oggetti sensibili, ma assenti, dei fatti materiali passati, o a venire; le altre sono delle situazioni interiori, che, attuali o no, non possono mai essere sottomesse ai sensi, cioè le diverse operazioni dello spirito e i diversi atti di volontà.

Supponiamo ora che uno dei due individui voglia parlare all'altro di un qualunque oggetto sensibile, ma posto per il momento fuori della portata del loro sguardo, di un animale, per esempio, visto nella foresta vicina. Egli si rammarica che non sia lì per mostrarglielo. Vorrebbe per un momento trasportarlo per dargliene una giusta idea. Gli viene l'idea di rimpiazzarlo facendo del suo meglio e di giocare lui stesso il suo ruolo. Ecco che si mette a imitare i suoi atteggiamenti, le sue grida, i suoi movimenti. È una scena da commedia di cui egli stesso è attore. Se il suo compagno ha visto qualche volta questo animale, se ne ricorderà in virtù dell'associazione d'idee. Se non lo conosce, se ne formerà un'immagine approssimativa [...]. È una seconda specie di segni istituzionali che chiamerò *imitativi*.

L'efficacia di questi segni è fondata su due condizioni. La prima, che essi riproducano una parte delle sensazioni che l'oggetto stesso susciterebbe se fosse presente, e che attraverso di essa risvegliino l'immagine di tutti gli altri. La seconda che essi siano presi per un gioco e non per una realtà [...]. Il segno imitativo sta in rapporto con l'oggetto cui appartiene pressappoco come l'idea rispetto alla sensazione corrispondente: non si vede in esso che un modello al quale l'oggetto si rapporta.

Intanto, se uno dei due interlocutori vuole intrattenere l'altro su fatti che passano o sono passati dentro di lui, e che sfuggono ai sensi e che la sola coscienza percepisce, se vuole dirgli i suoi segreti e i suoi desideri, i suoi piaceri o le sue pene, i suoi giudizi o i suoi dubbi, come dovrà comportarsi? Si lamenterà che queste segrete modificazioni non siano sensibili come gli altri oggetti che è uso a dipingere; desidererà poter loro prestare momentaneamente una forma e trasportarli sotto gli occhi del suo vicino. Ma come aveva saputo giocare il ruolo degli esseri animati o inanimati per supplire alla loro assenza, noterà che fra le cose sensibili molte possono imitare assai bene ciò che passa dentro di lui. Così l'occhio, guardando, si comporta all'incirca come l'attenzione dello spirito quando essa fissa. Le mani quando pesano due corpi somigliano molto al giudizio che bilancia due partiti da prendere. [...] Sarà dunque possibile trasformare le sue maniere d'essere in oggetti materiali, e impiegando i segni di questi ultimi riuscirà per mezzo di una doppia analogia a far nascere nello spirito del suo compagno gli stessi pensieri che lo occupano.

Basterà che attraverso un segno indicatore egli avverta che non intende parlare degli oggetti esterni che egli ricorda, ma di ciò che prova dentro di sé e di cui questi oggetti sono la descrizione visiva. È una terza specie di segni che chiamerò segni *figurati*.

La riunione di queste tre specie di segni basta, come si vede, per l'intera traduzione del pensiero. Poiché è l'analogia che conduce a istituirli tutti, poiché è essa a prestare loro la loro forza, li riunirò sotto la denominazione comune di linguaggio d'analogia. Classificando gli elementi di questo linguaggio secondo la natura dei materiali che servono a formarli se ne distingueranno tre specie: i gesti, la parola e la scrittura simbolica.<sup>12</sup>

### 16.3. *Illuministi britannici: Harris (1709-1780) e Monboddo (1714-1799)*

La più importante grammatica generale scritta in Inghilterra appartiene a James Harris, ma non va collocata nello spirito meccanicistico e sensistico dell'Illuminismo di Condillac. La sua derivazione è da un lato quella razionalista di Port-Royal, dall'altro invece una sorta di neoplatonismo precursore dello spiritualismo. A Harris, come a Maupertuis e Degérando, dà grande importanza Alain Rey,<sup>13</sup> ma ci sembra che le loro teorie rispecchino invece in tutto e per tutto idee correnti nel pensiero linguistico precedente o loro contemporaneo. A Harris si deve *Hermes, o Ricerche filosofiche sulla grammatica universale* del 1751. Harris incentra le sue riflessioni sul nome, e a proposito di esso opera una distinzione dei segni arbitrari da quelli motivati, e chiama simboli i primi:

La materia, o soggetto comune del linguaggio, è questa specie di suoni che si chiamano voci articolate. Ciò che rimane da esaminare nel capitolo seguente è il linguaggio nella sua forma caratteristica e particolare, cioè il linguaggio considerato non come suono, ma come mezzo d'espressione delle nostre idee.

Una parola è una voce articolata che, in virtù di una convenzione stabilita, esprime un senso o una significazione qualunque; e una grande quantità di parole che abbiano, in virtù delle stesse convenzioni, ciascuna la propria significazione forma un linguaggio o un idioma particolare. Così, si può definire la parola "una voce particolare significativa per convenzione"; e il linguaggio "un sistema di

<sup>12</sup> Joseph Degérando, *Des signes et de l'art de penser considérés dans leurs rapports mutuels*, Introduzione.

<sup>13</sup> Rey, *Histoire...*, cit.

voci significative nello stesso modo". Dietro le nozioni che abbiamo esposto, si potrebbe essere portati a guardare al linguaggio come a una sorta di quadro dell'universo; dove le parole sono, in qualche modo, le figure o immagini di tutti gli oggetti particolari. La giustezza di questo paragone potrebbe nondimeno essere contestata sotto qualche rispetto; poiché, se le figure che compongono un quadro non sono che l'imitazione della natura, ne consegue che ogni uomo, organizzato per conoscere gli oggetti naturali, sarebbe suscettibile, per mezzo degli stessi organi, di conoscere anche le loro imitazioni. Ma non se ne deve affatto concludere che chi conosce qualche sostanza debba anche conoscerne il nome greco o latino. La verità è che ogni mezzo attraverso il quale offriamo un oggetto alla contemplazione di qualcuno è o derivata dagli attributi naturali di questo oggetto, e allora è una imitazione, o tratta da accidenti del tutto arbitrari, e allora è un simbolo.<sup>14</sup>

L'Illuminismo ha sviluppi originali, sempre in Inghilterra, con le tesi di James Burnett, lord Monboddo. Questi riprende le idee correnti di Condillac, Maupertuis e Rousseau, innestate sull'empirismo inglese (Hobbes, Locke, Berkeley), ma con un indirizzo autonomo e abbastanza specifico. Monboddo rifiuta per esempio la concezione tradizionale di linguaggio primitivo (il linguaggio d'azione) di origine onomatopeica, e così la sua origine monosillabica oppure di canto; e dall'altra parte scarta decisamente l'idea di una sua nascita individuale, immediato corollario del concetto di derivazione da una lingua madre, divina o meno. Egli mette da parte la concezione logico-gnoseologica in favore di una nuova impostazione antropologica. I presupposti delle teorie antropologiche di Monboddo sono due: 1) la pura animalità dell'uomo come suo punto di partenza, e la sua capacità di adattamento che produce l'evoluzione delle sue strutture fisiche e mentali; 2) il linguaggio è solo uno strumento che nasce in funzione di bisogni determinati: il suo presupposto è dunque uno stadio in cui gli esseri umani si associano, formano la società (intesa come organizzazione economica), ovvero il suo presupposto è la necessità della divisione del lavoro.

Numerose sono le conseguenze di tali premesse: se l'uomo non è in origine animale razionale, non è neppure *animal loquens*. Infatti, ai primi bisogni corrisponde uno stadio linguistico di segni disarticolati, che solo con il complicarsi dei bisogni stessi diventano segni articolati e poi strutturati in sistema. Monboddo

<sup>14</sup> James Harris, *Hermes*, III, 111.

assume in virtù di questa tesi anche la teoria di Maupertuis che i primi segni corrispondano a delle proposizioni. Ma al di là delle considerazioni parziali, resta basilare la fondazione di una vera e propria antropologia linguistica:

Con tutto ciò siamo arrivati soltanto a fare dell'uomo un animale razionale. Ci resta ancora di farne un animale parlante, e per questo io ritengo che la società sia assolutamente necessaria. Infatti, se è vero che un primitivo solitario può, con il passare del tempo, acquistare l'abito a formare idee, è però impossibile supporre che sia in grado di formare un metodo per comunicarle, dato che gliene manca l'occasione. Il nostro argomento ci sollecita dunque ancora a indagare sull'origine della società, la quale secondo Rousseau ha un rapporto così necessario con il linguaggio.<sup>15</sup>

#### 16.4. *Illuministi tedeschi: Herder (1744-1803) e Lambert (1728-1777)*

Le idee di Monboddo hanno avuto notevole influenza su Johann Gottfried Herder, che fu tra l'altro traduttore del saggio *Sull'origine e la storia del linguaggio*. L'antropologia linguistica di Monboddo ben si adattava alle idee di Herder, convinto antimetafisico, e assertore di un rinnovamento della filosofia, che doveva farsi antropologia, mettersi al servizio dell'uomo.

Per Herder il linguaggio è lo strumento per mezzo del quale può realizzarsi l'unità della teoria concettuale e della prassi sociale, perché le strutture del linguaggio e quelle logiche coincidono: "Le nutrici che ci insegnano la lingua sono le nostre prime insegnanti di logica".<sup>16</sup> Pensiero e linguaggio coincidono, anche se tale connessione si realizza e si sviluppa poi sempre in una dimensione sociale. Indicativi sono al proposito i seguenti frammenti:

Un popolo indifferenziato il quale costruiva il proprio linguaggio dapprima sotto la spinta del bisogno e poi, via via, al fine di vivere con maggiori comodità.

Il linguaggio è lo strumento della formazione umana della nostra specie.<sup>17</sup>

<sup>15</sup> James Burnett, lord Monboddo, *About the Origin and the History of Language*, I.

<sup>16</sup> Johann Gottfried Herder, *Fragments*, I, 1.

<sup>17</sup> *Ibidem*.

Da questi presupposti socioantropologici per Herder è facile arrivare a definire poi il linguaggio come strumento per eccellenza delle scienze e come forma stessa delle scienze: perché le scienze possono esprimere i loro risultati usando il linguaggio, ma in un certo senso i loro risultati dipendono anche dalla struttura di quest'ultimo. E a questo punto Herder chiarisce anche che la filosofia, ambito generale delle scienze, deve avere un tipo ben preciso di linguaggio, una *semiotica*:

Per parlare degnamente del vero linguaggio filosofico, bisogna intanto non tenere affatto conto se esista una linea al mondo che sia giunta a livello filosofico, se uno o più scrittori vi si siano avvicinati, se all'infuori di quest'unico scrittore ne esistano ancora altri al mondo; in breve, è per intanto da trascurare totalmente se una lingua siffatta sia accessibile, comprensibile e utile agli uomini [...]. Essa di certo non è poetica; secondo la sua interna dignità e conformazione rinuncia a ogni pretesa di bellezze linguistiche poetiche. Armonia fonica delle parole, ritmo di sillabe, espressione toccante, ornamento di immagini: tutto ciò, che altrove è validissimo, qui non conta, propriamente parlando, assolutamente nulla [...].

Se i principi di una semiotica *a priori* fossero sia pure parzialmente applicabili a una lingua reale, la composizione di queste parti semiotiche avrebbe come risultato una lingua della filosofia. Non parlo dunque dei pochi segni che sono stati inventati per indicare sillogismi e figure, bensì della rigorosissima esposizione di concetti, deduzioni e dimostrazioni nella loro compiutezza.<sup>18</sup>

Diversa è la filosofia semiotica di Johann Heinrich Lambert. Lambert è contemporaneo di Kant, e benché la sua fortuna critica non sia stata eccezionale, fu assai ammirato dall'illustre collega, come dimostra una sua lettera a Lambert stesso. Lambert è autore di un'opera (il terzo libro del *Nuovo organo*) specificamente dedicata alla semiotica; ed è curioso osservare che proprio il quarto libro del *Nuovo organo*, la *Fenomenologia*, introduca per la prima volta questo termine nella storia della filosofia, come è documentato dalla lettera di Kant sopra citata.

Lambert vive nel periodo illuminista della critica al wolfismo, culminata con la reazione al materialismo filosofico in Rüdiger, Crusius e nel Kant della *Ricerca sui principi della teologia naturale e della morale* del 1781. Ma le tesi di Lambert sono del tutto

<sup>18</sup> Johann Gottfried Herder, *Herders sammtliche Werke*, XXI, p. 195.

autonome rispetto a questo movimento di pensiero. Anzi, il filosofo tedesco riprende le teorie leibniziane della *mathesis universalis*, di una scienza generale di tipo matematico che contenga tutti i principi delle scienze particolari e ne renda possibile la deduzione. E questa scienza deve fondarsi su un sistema di tutte le proposizioni ricavabili da tali principi, ma nello stesso tempo è necessario che si basi su principi fondamentali della realtà. Per fare ciò, occorre stabilire un sistema di segni in grado di rappresentare come in geometria e in algebra l'estensione e le connessioni fra i concetti. La filosofia potrà divenire scientifica solo facendosi matematica. Dal punto di vista della logica, Hegel criticherà a fondo i principi lambertiani di sottomissione alla matematica di logica, metafisica, etica, gnoseologia.<sup>19</sup>

La *Semiotica* di Lambert è dedicata, nel quadro di questo progetto di fondazione di un sapere *a priori*, allo studio dell'influsso determinante del linguaggio sulla conoscenza, e mira a stabilire le condizioni di scientificità dei sistemi di segni, in particolare delle lingue. Il libro è suddiviso in quattro sezioni: nella prima si esaminano l'utilità e la funzione dei segni e della lingua scientifica:

Nella *Semeiotica* si troveranno moltissimi e diversi scopi e, se non erro, tutti quelli che ci si può raffigurare nei riguardi della lingua e dei segni. Nella prima sezione dimostro la necessità affatto naturale del discorso per la designazione di pensieri e cose e, dopo aver indicato il carattere proprio dei segni scientifici, che cioè la loro teoria deve poter servire in luogo della teoria dell'oggetto stesso, riesamino tutte le specie di segni finora note, e li giudico secondo tale carattere. Contemporaneamente sono resi conoscibili in un modo più particolareggiato anche i casi in cui si possono impiegare più o meno dei segni scientifici. Le altre sezioni sono tutte rivolte alla lingua, e precisamente alle lingue possibili e reali, pressoché senza distinzione. A questo proposito viene indagato ciò che di *arbitrario*, di *naturale*, di *necessario* e, in parte, di *scientifico*, compare nelle lingue, e come ciò che di *metafisico* vi è in esse si distingua dall'elemento *caratteristico* e puramente *grammaticale*.

Poiché la lingua non solo è necessaria in sé e molto vasta, ma compare anche in ogni altra specie di segni, non ci si meraviglierà del fatto che io abbia dedicato agli altri segni solo la prima parte della *Semeiotica*, mentre ho esteso la considerazione della lingua alle altre nove sezioni successive. Infatti, le altre specie di segno sono anche troppo particolari per dover fornire di ciascuna una teoria spe-

<sup>19</sup> Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Logikwissenschaft*, II, 568.

cifica, che, del resto, come per esempio in musica, coreografia, aritmetica, algebra eccetera, è in gran parte già esistente.<sup>20</sup>

Queste considerazioni generali sono del più grande interesse. Lambert, infatti, ha già un'idea "saussuriana" della semiotica: esistono per lui molti sistemi di segni, che, tutti alla pari, devono dar luogo a una teoria generale; fra questi, un posto preminente spetta a quelli linguistici, ma solo perché li conosciamo meglio e in modo più approfondito, e perché nella lingua ritroviamo più compiutamente una struttura del tutto elaborata. Altri sistemi (musica, danza, matematica) sono "quasi" articolati sistemicamente. Altri ancora, apparentemente più "naturali" e intuitivi, devono invece essere messi a punto.

Ma Lambert va ancora oltre. In primo luogo, riconduce la natura dei segni al loro rapporto con la materia sensoriale che funge loro da supporto, e li distingue pertanto essenzialmente per il loro carattere *visivo e/o auditivo*. Va notato, a questo proposito, che il "visivo" può stare anche laddove non ce lo attenderemmo, e cioè nello stesso linguaggio verbale. Le metafore vengono infatti definite come immagini "tradotte" verbalmente. Ma persino i sillogismi hanno qualcosa di figurato: mostrano infatti visivamente le relazioni fra concetti, esibiscono una geometria del ragionamento.

Molto moderna è poi l'idea della *scientificità* dei sistemi di segni. Secondo Lambert, questa si verifica quando i segni, oltre a designare concetti e oggetti, presentano una struttura tale che la teoria dell'oggetto e quella dei suoi segni possono essere interscambiabili.

La teoria lambertiana, però, è soprattutto un grande quadro sinottico, una vera e propria "tipologia dei segni", alla stregua di quella che costituirà una delle parti portanti della semiotica di Peirce. Lambert riconosce natura di segno, innanzitutto, a quelle che continua a chiamare "figure", e che sono sostitutive della scrittura, secondo il pensiero eurocentrico ai tempi suoi in voga (i caratteri cinesi, i geroglifici), ma persino le nostre lettere dell'alfabeto. Seguono le note musicali, e le figure della danza, che sono forme complesse che uniscono la geometria dei passi a quella del tempo musicale. I segni chimici e astronomici sono "abbreviazioni" usate al posto delle parole, laddove i gradi del tempo orario sono segni scientifici. Formidabile, per l'antropologia

<sup>20</sup> Johann Heinrich Lambert, *Novum organon*, IV, p. 9.

moderna, è l'osservazione che i gradi di parentela sono pure segni (di derivazione e di appartenenza a una specie), e addirittura di natura scientifica. Segni più poetici sono invece i simboli e gli emblemi. E segni massimamente scientifici sono invece quelli appartenenti al sistema di numerazione e all'algebra. A metà fra di loro sta la metrica della poesia.

Curiosi sono gli esempi per distinguere segni arbitrari e motivati: l'araldica è del primo genere, e la carta geografica del secondo. Ma nella lista dei segni arbitrari Lambert colloca anche l'insieme delle cerimonie, il suono delle campane, i simboli di guerra, i cenni della mano, il modo di bussare, le minacce: ovviamente, si tratta di segni che sono arbitrari in misura variabile, a seconda di un piccolo grado di somiglianza con i propri oggetti che a volte li caratterizza. Molti dei segni motivati, invece, più che dalla somiglianza, derivano questa loro peculiarità dal fatto di essere "naturalmente" simili ai loro oggetti: il fumo per il fuoco, il rosso del tramonto per il bel tempo, e in generale tutti i sintomi utilizzati in medicina come diagnostici.

Un ultimo punto riguarda infine il modo con cui si produce la rappresentazione segnica degli oggetti, che è molto diversa da caso a caso. Ad esempio: l'imitazione è una ricerca di somiglianza volutamente graduale da parte del produttore. La riproduzione, invece, mira a una pura copia dell'originale. L'allegoria e l'ἔκφρασις sono riproduzioni, ma tradotte da un sistema rappresentativo a un altro. Sono riproduzioni di cose astratte (traduzioni dall'astratto al concreto, si potrebbe dire) le metafore e le immagini materiali.

## 17. Kant (1724-1804)

Il XIX secolo, che pure vede il sorgere della linguistica come scienza, registra in filosofia un ritorno alle visioni metafisiche e un contemporaneo disinteresse per il problema del linguaggio, dal momento che (per esempio in Kant) si riabilita la nozione di “concetto” come *forma a priori*. Kant, pur con la sua monumentale opera, è il pensatore che nella storia del pensiero filosofico si è forse occupato meno del linguaggio. Solo in qualche passo della *Critica del giudizio*, dell'*Antropologia* e del giovanile *Tentativo di introdurre in filosofia il concetto di grandezza negativa* è dato trovare qualche utile indicazione. È chiaro che le “categorie” kantiane si risolvono in categorie logiche e linguistiche, ed è chiaro quindi che per il filosofo tedesco tutta la conoscenza si riduce all'uso dei segni; ma sta di fatto che, come ha detto De Mauro, siamo di fronte a un “silenzio di Kant”.<sup>1</sup> Si veda per esempio nel *Tentativo* come l'utilizzazione dei simboli aritmetici + e - nel discorso metafisico avvenga eludendo ogni aspetto linguistico:

Si può chiamare *avversione* un *desiderio negativo*, *odio* un *amore negativo*, *bruttezza* una *bellezza negativa*, *rimprovero* un *elogio negativo* eccetera. Uno non potrebbe vedervi altro che un gioco di parole. Ma chi ha una minima conoscenza di matematica non ignora quanto sia più vantaggioso che le espressioni indichino nello stesso tempo la relazione con dei concetti già conosciuti.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Cfr. De Mauro, *Introduzione...*, cit.

<sup>2</sup> Immanuel Kant, *Tentativo di introdurre in filosofia il concetto di grandezza negativa*, p. 73.

Nella *Critica del giudizio* Kant afferma che parole e segni visibili (algebrici, numerici) sono tutti espressione dei concetti, ovvero “caratteri sensibili che designano concetti e servono come strumenti soggettivi di riproduzione”. Più interessanti sono le osservazioni a proposito del simbolo fatte nell'*Antropologia*. I simboli sono rappresentazioni analogiche degli oggetti intuiti, e perciò “chi sa esprimersi sempre soltanto in modo simbolico ha pochi concetti intellettuali, e ciò che spesso si ammira nella vivace espressione che i selvaggi (e talvolta anche i pretesi sapienti di un popolo rozzo) usano nei loro discorsi, non è che povertà di idee e di parole per esprimerle”.<sup>3</sup>

Tullio De Mauro, nell'*Introduzione alla semantica*, dedica appunto un lungo e meditato capitolo al “silenzio di Kant”. Che Kant non si curi del linguaggio è un dato oggettivo, così come è un dato oggettivo che questo suo disinteresse abbia provocato la totale scomparsa dagli interessi filosofici successivi di un dibattito linguistico che invece nel Sei-Settecento aveva toccato vertici di grande importanza. La questione, secondo De Mauro, è però quella di comprenderne le ragioni. Non si può certamente trattare né di una dimenticanza fortuita, né di una sottovalutazione. De Mauro dimostra che Kant da un lato conosceva benissimo i testi di Locke, Leibniz, Berkeley e Hume, e dall'altro aveva piena consapevolezza del problema dei segni, come risulta da due passi della *Critica della ragion pura* e della *Critica del giudizio*:

Alla base dei nostri concetti sensibili puri non ci sono immagini di oggetti, ma schemi. Nessuna immagine di triangolo potrebbe mai essere adeguata al concetto di triangolo in generale. Essa infatti non adeguerebbe il concetto in quella sua generalità per cui vale tanto per il triangolo rettangolo quanto per l'isoscele eccetera, ma resterebbe limitata soltanto a una parte di questo ambito. Lo schema del triangolo non può esistere altrove che nel pensiero, e significa una regola della sintesi della immaginazione rispetto a figure pure nello spazio. Molto meno ancora un oggetto dell'esperienza o una sua immagine adeguano il concetto empirico; ma questo si riferisce sempre immediatamente a uno schema dell'immaginazione, che è la regola della determinazione della nostra intuizione conforme a un determinato concetto generale. Il concetto del cane designa una regola secondo cui la mia immaginazione può descrivere la figura di un quadrupede in generale senza limitarla a una forma in particolare che mi offra l'esperienza o a ciascuna immagine possibile, che io

<sup>3</sup> Id., *Anthropologie*, I, 38.

possa concretamente rappresentarmi. Questo schematismo del nostro intelletto, rispetto ai fenomeni e alla loro forma immediata, è una tecnica celata nel profondo dell'anima umana, il cui vero maneggio noi difficilmente strapperemo mai alla natura per esporlo scopertamente dinanzi agli occhi.<sup>4</sup>

A torto, e con uno stravolgimento di senso, i logici moderni accolgono l'uso della parola "simbolico" per designare un modo di rappresentazione opposto a quello intuitivo; perché il simbolico non è che una specie del modo intuitivo. Questo si può dividere cioè in modo di rappresentazione schematico e simbolico. Entrambi sono ipotiposi, cioè esibizioni (*exhibitiones*), non sono "caratterismi", cioè designazioni dei concetti per mezzo di segni sensibili concomitanti, che non contengono nulla che appartenga all'intuizione dell'oggetto, ma servono soltanto come mezzo di riproduzione, secondo una legge dell'associazione immaginativa [...]; tali sono, in quanto semplici espressioni dei concetti, le parole oppure i segni visivi (algebrici e anche mimici). Tutte le intuizioni che sono sottoposte a concetti a priori sono dunque o schemi o simboli, e le prime contengono esibizioni dirette del concetto, le seconde indirette. Le prime procedono dimostrativamente, le seconde analogicamente [...]. Appunto in tal modo si rappresenta uno stato monarchico, come un corpo animato quando esso sia governato da leggi popolari sue, e invece come una semplice macchina (una specie di mulino a braccia), quando sia dominato da un'unica assoluta volontà; in tutti e due casi la rappresentazione è soltanto simbolica. Non c'è, è vero, alcuna somiglianza tra uno stato dispotico e un mulino a braccia, ma l'analogia sta tra le regole con le quali riflettiamo nelle due cose e la loro casualità. Questo fatto è stato finora poco chiarito, sebbene meriti un più profondo esame; ma non è questo il luogo di intrattenersi. La nostra lingua è piena di queste esibizioni indirette fondate sull'analogia in cui l'espressione non contiene lo schema proprio del concetto, ma soltanto un simbolo per la riflessione. Tali sono le parole *fondamento* (appoggio, base), *dipendere* (esser tenuto dall'alto), *derivare da qualche cosa* (invece di seguire), *sostanza*, e innumerevoli altre ipotiposi non schematiche, ma simboliche, e altre espressioni che designano concetti non mediante intuizioni dirette, ma soltanto secondo l'analogia con queste, cioè col trasferire la riflessione su di un oggetto dell'intuizione a un concetto del tutto diverso, al quale forse non potrà mai corrispondere direttamente un'intuizione. Se si può già chiamare conoscenza un semplice modo di rappresentazione [...] allora tutta la nostra conoscenza di Dio è puramente simbolica.<sup>5</sup>

<sup>4</sup> Id., *Kritik der reinen Vernunft*, pp. 165-166.

<sup>5</sup> Id., *Kritik der Urtheilskraft*, pp. 218-219.

Il disinteresse, o per lo meno la scarsissima attenzione, di Kant per il linguaggio gli è rimproverata da molti filosofi, soprattutto studiosi di logica come Georg Hamann. E questo perché in effetti Kant aveva dato un suo sostanzioso, benché minimo, contributo alla logica con l'importante differenziazione fra giudizi analitici e giudizi sintetici (nei primi il predicato non contiene nulla che non sia presente e pensato nel concetto dal loro soggetto, nei secondi questo non avviene). Hamann rimprovera a Kant di aver trascurato il problema del linguaggio naturale, cioè del linguaggio che solo è dato da Dio e sul quale sono state costruite le lingue artificiali (idea agostiniana). Kant non può aver ignorato le critiche: l'unica ipotesi attendibile è pertanto che egli pensasse che le nozioni di comunicazione e comunicabilità fossero interne a quelle di conoscenza. Sta di fatto però che Kant non risponde direttamente a Hamann. La conclusione che De Mauro trae è quindi che il silenzio di Kant sia un silenzio "parlante", un tacito assenso e una completa adesione alle argomentazioni di Berkeley e Hume.

D'altra parte, è anche vero che la filosofia di Kant è tutta tesa a stabilire le precondizioni logiche dell'attività conoscitiva: in questo senso le sue tesi fondamentali sono di carattere sistemico, e del tutto pertinenti anche da un punto di vista semiotico. Ad esempio, si può dire che Kant, occupandosi di cognizioni e non di oggetti, costruisce un metalinguaggio sulla conoscenza del mondo, di cui formula le definizioni rispetto al linguaggio-oggetto, un po' come farà Hjelmslev. Anche dal punto di vista della semantica, inoltre, certe osservazioni kantiane sono importanti. Ad esempio, quella fra significato e referente, che porterà direttamente a Frege: se di uno stesso numero (poniamo il 7) posso avere due espressioni diverse (poniamo  $3+4$  o  $5+2$ ), è evidente che le due espressioni hanno lo stesso referente, ma non lo stesso significato, perché si tratta di due espressioni che mettono in luce qualcosa di diverso fra di loro. E infine, siamo a un passo da Wittgenstein quando Kant sostiene che il suo interesse per i concetti è determinato dalla volontà di rinvenire delle *regole* del pensiero, non la natura del pensiero. I concetti sono insomma dei regolatori della comprensione, funzionano per trasformare rappresentazioni differenti in una rappresentazione comune. In questo senso è chiara la loro presupposizione semantica. E infine, le stesse categorie sono delle funzioni logiche della conoscenza, e devono dar vita, nella terminologia kantiana, a una grammatica trascendentale. Ma questa è evidentemente la base stessa del linguaggio umano, che dunque rimane stabilmente sullo sfondo della sua filosofia.

## 18. La Romantik e lo storicismo linguistico

Tutta la filosofia del Romanticismo tedesco, come ha perfettamente segnalato Lia Formigari,<sup>1</sup> è permeata dalla ricerca di stabilire i caratteri fondamentali di una "storia" del linguaggio. Una storia, tuttavia, da intendersi come filogenetica: incentrata sulla questione dell'origine delle lingue (e sulla natura dei loro segni), della loro evoluzione, del loro rapporto con le identità etniche e culturali dei loro parlanti. Allo stesso tempo, però, proprio l'aspetto filogenetico non può impedire la costruzione di un impianto teorico che definisca la struttura e le funzioni del linguaggio, e i suoi eventuali rapporti con il pensiero. Pertanto, ecco il paradosso: l'orizzonte storicista della prima metà del XIX secolo si traduce nell'affermazione di alcuni caratteri generali, che saranno tenuti in considerazione anche nelle ipotesi novecentesche più radicalmente sistemiche (ad esempio, da Chomsky che rilette Humboldt).

Le teorie del linguaggio interessanti per la semiotica possono essere riassunte in quattro categorie: 1) la discussione sulla natura arbitraria, convenzionale o motivata dei segni; 2) la teoria del segno come dialettica fra rappresentazione e presentazione (*Vorstellung/Darstellung*); 3) l'idea del linguaggio come totalità (*Sprache*) superiore alle sue parti (*Sprechen*); 4) l'identità fra linguaggio e sistema della cultura, in una prospettiva antropologica.

<sup>1</sup> Lia Formigari, *La logica del pensiero vivente. Il linguaggio nella filosofia della Romantik*, Laterza, Bari 1977.

## 18.1. *La motivazione dei segni*

In opposizione radicale all'Illuminismo e a Kant, i romantici tedeschi negano in maniera più o meno assoluta la natura arbitraria e/o convenzionale del linguaggio. In Johann Gottlieb Fichte (1762-1814), ad esempio, si parla dell'origine del linguaggio come necessità, derivante dal desiderio degli uomini di sottomettere la natura non ragionevole alla ragionevolezza umana. Questo tentativo passa attraverso l'uso di tutti i sensi, e di sistemi di segni dotati dunque di diversi piani dell'espressione. Con un unico comun determinatore: designare gli oggetti sensibili per imitazione. Solo per evoluzione successiva, e per conseguenti processi di astrazione, si può giungere alla perdita di memoria della primigenia imitatività, e alle designazioni di oggetti spirituali apparentemente non imitative. Anche perché i segni che appartengono alla categoria del linguaggio sono sempre intenzionali, cioè relativi alla volontà di comunicare (pur se esistono altre possibilità di espressione, involontarie, come le interiezioni o le passioni, ma queste non sono linguaggi).<sup>2</sup> Se in Fichte troviamo una posizione moderata riguardo l'eventuale convenzionalità dei segni, in altri autori questa affermazione viene negata in maniera più netta. Ad esempio, nel maggiore dei fratelli Schlegel, August Wilhelm (1767-1845), il quale sostiene la preminenza dei segni naturali sui segni artificiali, e la giustifica con la loro originaria sensibilità: che può venire perduta per il predominio dell'intelletto sui sensi e per le necessità comunicative che ne impongono l'allontanamento, ma che è sempre recuperabile, per esempio attraverso l'attività estetica e la poesia,<sup>3</sup> che sono appunto attività creatrice orientata al recupero della sensibilità.

## 18.2. *Darstellung e Vorstellung*

Se i segni costituiscono in prima istanza un'imitazione del mondo sensibile, essi derivano evidentemente da una rappresentazione (*Vorstellung*) concettuale del mondo da parte dello spirito umano. Con questa rappresentazione non coincidono, però: altrimenti saremmo in presenza di un linguaggio puramente men-

<sup>2</sup> Johann Gottlieb Fichte, *Von der Sprachfähigkeit und der Ursprung der Sprache*, 1795.

<sup>3</sup> August Wilhelm Schlegel, *Briefe über Poesie, Silbenmass und Sprache*, 1795.

tale. I segni sono invece una mediazione, rivestita di forma sensibile, della rappresentazione medesima: sono una presentazione (*Darstellung*). Ci troviamo insomma in presenza di un solido referenzialismo, ma triadico, come in parte poi avverrà nella linguistica saussuriana e nella semiotica peirciana: le parole sono presentazioni di rappresentazioni dei referenti. Questa posizione, più o meno presente in tutta la filosofia romantica del linguaggio, viene espressa dal più linguista dei filosofi tedeschi, vale a dire August F. Bernhardt.<sup>4</sup> Proprio perché più linguista, tuttavia Bernhardt cerca di conciliare la teoria imitativa del segno con quella convenzionalista. Non nega, infatti, l'esistenza di segni convenzionali. Semplicemente ne spiega la maggiore meccanicità, e sostanzialmente l'inferiorità creativa e conoscitiva. Il segno naturale, infatti, "in generale è dotato di necessità, ma nel caso individuale l'accidentalità è non solo possibile, ma reale".<sup>5</sup> In altre parole, la presentazione della rappresentazione può essere anche molto aderente alle cose (come nel caso dei segni visivi o delle onomatopee), ma questa corrispondenza può indebolirsi per inadeguatezza o per oblio della propria natura originaria. Laddove si perda il senso della relazione imitativa, allora i segni sono arbitrari, e il nesso con i *designata* è frutto di immaginazione. A seconda dei tipi di segno utilizzati è poi possibile classificare le attività del pensiero, da quelle estetiche a quelle analitiche.

### 18.3. *Il tutto e le parti*

Durante la Romantik, i filosofi del linguaggio sono anche ossessionati dal bisogno di classificare tipologicamente le lingue, spesso con motivazioni etnocentriche. È nota, ad esempio, la tripartizione di Friedrich Schlegel (1772-1829) fra lingue "isolanti", "agglutinanti" e "flessive": e queste ultime, per lo più europee, sarebbero superiori alle altre. Per giungere a tale conclusione, però, è necessaria una giustificazione teorica. E questa viene ritrovata nella correlazione – posta più che dimostrata – fra lingua e cultura. È lo stesso Bernhardt a postulare un duplice significato al termine "parlare": il primo è sostantivato, e consiste nell'idea di lingua come di un universale della cultura, correlato a quel-

<sup>4</sup> August F. Bernhardt, *Sprachlehre*, 1801, e *Anfangsgrunde der Sprachwissenschaft*, 1805.

<sup>5</sup> Bernhardt, *Sprachlehre*, pp. 102-103.

lo di "popolo"; il secondo è un termine verbale, e indica la produzione linguistica concreta o la creazione di segni. Forse è già tutta qui la futura concezione del rapporto fra *langue* e *parole*, per quanto non ancorata alla sola opposizione fra sistema e processo, o fra sistema e uso.

Fatto sta che la lingua si correla a una identità sociale (o nazionale) solo perché essa è un tutto organico. Oltre a Bernhardt, fanno riferimento a questo concetto Karl F. Becker (*Organism der Sprache*, 1827), il già citato Friedrich Schlegel (*Philosophische Vorlesungen*, 1828), e prima di loro Friedrich W.J. Schelling (1775-1854), fin dal 1806, anno di uscita della *Philosophie der Kunst*, che sarà poi pubblicata con più compiute specificazioni nel 1826 (*Einleitung in der Philosophie der Mythologie*). A Schelling, in particolare, si deve la teorizzazione dell'organismo linguistico come totalità da cui dipende ogni singolo elemento, che non può essere afferrato senza il ricorso al tutto (questa concezione, come è noto, verrà superata solo con l'affermazione del "circolo ermeneutico"). Di più: Schelling intende come totalità la stessa nozione assoluta di linguaggio (*Ursprache*), dal quale discendono le lingue naturali per diversificazione e parcellizzazione.

#### 18.4. Humboldt e l'antropologia linguistica

Una diversa e più moderna antropologia linguistica viene elaborata da Wilhelm von Humboldt (1767-1835), per questo non a torto considerato da molti come il vero padre della linguistica moderna, sia pure nella sua forma comparativistica e storica. Il concetto di correlazione fra *Sprache* e *Volk*, lingua e popolo, che abbiamo visto espresso in Bernhardt e altri, viene sviluppato da Humboldt, e profondamente modificato. La lingua, infatti, pur essendo un organismo e una totalità, non manifesta direttamente il pensiero: è piuttosto uno *Zwischenwelt*, un "intramondo", mediatore fra pensiero e realtà attraverso caratteristiche proprie del sistema linguistico, e che si sviluppano nel corso del tempo. La totalità organica del linguaggio non è infatti statica, ma dinamica. Ciascuno dei suoi elementi non va considerato come un "prodotto" immutabile (ἔργον, *Werk*), ma come il frutto di una attività formatrice incessante (ἐνέργεια, *Tätigkeit*). In questo senso, la lingua è contemporaneamente sistema oggettivo ed esperienza soggettiva, è unitaria e molteplice. E, infine, è una mediazione fra aspetto sensibile (imitativo) e intellettuale (convenziona-

le), poiché unisce le possibilità di astrazione e schematizzazione con quelle dell'espressività e della creatività. Le teorie linguistiche di Humboldt mantengono una certa coerenza fin dal primo scritto importante sulla materia (*Latium und Hellas*, 1806) per arrivare all'ultimo e più famoso (*Einleitung in das gesammte Sprachstudium*, 1830-35), passando per l'altrettanto noto scritto degli anni venti *Über die Verschiedenheiten des menschlichen Sprachbaues* (1827-29).

È chiaro che le teorie di Humboldt fondano l'idea di una grammatica generale come grammatica storica, e avviano gli studi comparati di linguistica come analisi collocate diacronicamente. È anche vero, però, che Humboldt può essere considerato il padre di una linguistica sistemica, dal momento che pone le basi dei concetti di lingua come struttura, di lingua come totalità e insieme come processo, di relazione fra lingua e sistema culturale. Come afferma Lia Formigari, nasce una linguistica nuova, a cui "compete di considerare il linguaggio nella sfera generale dell'umanità, come organo dell'intelletto umano; nella sfera della nazionalità, come organo del genio popolare; e nella sfera dell'individualità, come lingua dei singoli e come coincidente con l'estetica".<sup>6</sup>

<sup>6</sup> Formigari, *La logica del pensiero vivente*, cit.

## 19. Hegel (1770-1831)

Hegel è soprattutto il grande metafisico di questo periodo, tuttavia si è occupato maggiormente di altri del segno e della significazione nel linguaggio. La filosofia dello spirito soggettivo implica una conoscenza intuitiva legata alla sensazione e all'affetto (*Empfindung*), ma la rappresentazione (*Vorstellung*) fa accedere alla concettualizzazione. La rappresentazione si manifesta per l'azione dell'immaginazione e della memoria. Questa, però, non è in Hegel il ricordo (*Erinnerung*), ma una attività creativa (*Gedachtnis*) che sta alla base del codice linguistico. La rappresentazione si realizza sensibilmente attraverso i segni, ma è "soggettiva", ovvero arbitraria, senza rapporto con il mondo. Siamo alla massima espressione dell'idealismo: la rappresentazione diviene un sistema di relazioni, una semiotica. L'arbitrarietà del segno è quasi totale (sono escluse solo le onomatopee, che sono in rapporto con i rumori naturali) e questa caratteristica garantisce la validità del ragionamento:

In questa unità, che procede dall'intelligenza, della rappresentazione indipendente e di un'intuizione, la materia dell'ultima è ben dapprima un qualcosa di ricevuto, un qualcosa di immediato o di dato (per esempio il colore della coccarda e simili). Ma l'intuizione, in questa identità, non vale come se rappresenti positivamente e rappresenti se stessa; ma come se rappresenti qualcosa d'altro. Essa è un'immagine, che ha ricevuto in sé la rappresentazione indipendente dall'intelligenza, come anima il suo significato. Questa intuizione è il "segno".

Il segno è una certa intuizione immediata che rappresenta un contenuto affatto diverso da quello che ha per sé: è la piramide nella quale si è messa e si serba un'anima straniera. Il segno è diverso dal

simbolo, da un'intuizione, la cui determinazione propria, secondo la sua essenza e concetto, è più o meno il contenuto, che essa esprime come simbolo: invece, nel segno come tale, il contenuto proprio dell'intuizione, e quello di cui essa è segno, sono indifferenti l'un l'altro. Perciò, come significatrice, l'intelligenza spiega un più libero arbitrio e signoria nell'adoperare l'intuizione che non come simbologgiatrice.

Ordinariamente, il segno e il linguaggio vengono inseriti in un qualsiasi luogo, come appendici nella Psicologia, o anche nella Logica senza che si pensi alla loro necessità e alla loro connessione nel sistema dell'attività dell'intelligenza. Il luogo vero del segno è quello indicato: che cioè l'intelligenza – la quale come intuitrice produce la forma del tempo e dello spazio, ma appare come tale che accoglie il contenuto semplice e si foggia con questa materia la rappresentazione – l'intelligenza dà ora, dal suo seno stesso, alle sue rappresentazioni indipendenti un'esistenza; adopra lo spazio e il tempo riempiti, ossia l'intuizione, come sua, cancella il contenuto immediato e peculiare di essa, e le dà un altro contenuto come significato e anima. Questa attività creatrice di segni può essere chiamata principalmente la memoria produttiva (la Μνημοσύνη, dapprima astratta); giacché la memoria, che, nella vita ordinaria, viene spesso scambiata e usata come equivalente col ricordo, e anche con la rappresentazione e l'immaginazione, ha da fare sempre solamente con segni.

459. L'intuizione, che è dapprima immediatamente un qualcosa di dato e di spaziale, riceve, in quanto è adoprata come segno, la determinazione essenziale di essere solo in quanto superata. L'intelligenza è questa sua negatività; così la forma più vera dell'intuizione, quale segno, è l'esistenza nel tempo: uno sparire dell'esistenza mentre è – e secondo la sua restante determinazione esterna e psichica, è una posizione per opera dell'intelligenza, nascente dalla naturalità propria di questa (antropologica) – il tono; l'estrinsecazione compiuta dell'interiorità che si manifesta. Il tono, che si articola più ampiamente per le rappresentazioni determinate, il discorso, e il sistema di questo, il linguaggio, dà alle sensazioni, intuizioni e rappresentazioni una seconda esistenza, più alta di quella immediata, un'esistenza in universale, che ha vigore nel dominio della rappresentazione.

Il linguaggio si considera qui solo nella determinazione peculiare, di prodotto dell'intelligenza che manifesta le sue rappresentazioni in un elemento esterno. Se si dovesse trattare del linguaggio in modo concreto, bisognerebbe, pel materiale, (per la parte lessicale) di esso, richiamare il punto di vista antropologico, e più particolarmente quello psicofisiologico per la forma (la grammatica) anticipare il punto di vista dell'intelletto. Pel materiale elementare del linguaggio, da una parte si è abbandonata la teoria della mera acci-

dentalità; dall'altra il principio dell'imitazione è stato limitato al suo piccolo ambito, agli oggetti risonanti [...]. Siffatta sovrabbondanza nel sensibile, nell'insignificante, non è da calcolare come ciò che deve costituire la ricchezza di una lingua colta. Anche ciò che è peculiarmente elementare non riposa tanto su una simbolica esterna, che si riferisca a oggetti esterni, quanto sulla simbolica interna; cioè sull'articolazione antropologica, come su un gesto della manifestazione linguistica corporale. Così si è cercato per ogni vocale e consonante, come pei loro elementi più astratti (gesti di labbra, di palato, di lingua), e poi per le loro combinazioni, il significato peculiare. Ma questi rudimenti confusi e incoscienti vengono modificati da nuovi fatti esterni e da bisogni di coltura, così da diventare invisibili e insignificanti ed essenzialmente con ciò, che essi stessi vengono abbassati, in quanto intuizioni sensibili, a segni; e così il loro significato proprio e originario intisichisce e si spegne. Ma la parte formale del linguaggio è l'opera dell'intelletto, che imprime in esso le sue categorie: questo istinto logico produce la parte grammaticale del linguaggio [...]. Accanto al linguaggio fonico, che è l'originario, può anche essere menzionato – ma qui solo di passaggio – il linguaggio scritto; esso è soltanto una formazione ulteriore nel dominio particolare del linguaggio, che prende ad aiuto un'attività esteriormente pratica. Il linguaggio scritto entra nel campo dell'intuire immediato e spaziale, nel quale esso prende e produce i segni. Più particolarmente, la scrittura per geroglifici designa le rappresentazioni mediante figure spaziali; la scrittura alfabetica, invece, suoni, che sono già essi stessi segni.<sup>1</sup>

Nella *Propedeutica filosofica*, e precisamente nella terza parte dedicata alla filosofia dello spirito, le tesi di Hegel intorno al segno e al linguaggio sono espresse forse con maggiore chiarezza, anche se con altrettanta approssimazione. In maniera insolitamente schematica, Hegel tratta del problema della significazione, e in particolare della arbitrarietà del segno:

155. Il segno in generale. La rappresentazione essendo stata liberata della realtà presente esteriore e resa soggettiva, questa realtà e la rappresentazione interna sono situate faccia a faccia come due cose distinte. Una realtà esteriore presente diviene segno quando è arbitrariamente associata a una rappresentazione che non le corrisponde e che se ne distingue parimenti attraverso il suo contenuto, in modo tale che questa realtà deve esserne la rappresentazione o significazione.

<sup>1</sup> Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, II, 1, §§ 458-459.

156. La memoria creatrice produce dunque l'associazione fra intuizione e rappresentazione, ma una associazione libera nella quale si trova invertito il rapporto precedente, dove la rappresentazione riposava sull'intuizione. Nell'associazione quale è operata dalla memoria creatrice, la realtà sensibile presente non ha alcun valore in se stessa e per se stessa, ma il suo solo valore è quello che le conferisce lo spirito.

157. La realtà presente di ordine sensibile si rapporta, attraverso le sue determinazioni, assolutamente parlando, a un'altra realtà presente. Ma dal momento che la memoria creatrice fa di una rappresentazione la sua propria determinazione, essa diviene essenzialmente di per se stessa, reazione fra certe rappresentazioni e altre essenzialmente capaci di rappresentazione; ed è così che comincia la comunicazione teorica di tali esseri gli uni con gli altri.

158. Il linguaggio. L'opera più alta della memoria creatrice è il linguaggio, che è, da un lato, verbale, dall'altro, scritto. La memoria creatrice o *μνημοσύνη* essendo la fonte del linguaggio, non si pone la questione di un'altra fonte altro che per ciò che concerne la scoperta di segni determinati.

159. Il suono è la manifestazione fenomenica favorevole di una interiorità, la quale, in questa esteriorizzazione, non resta una realtà esterna, ma si fa conoscere come realtà soggettiva, interiore, che significa essenzialmente qualche cosa. – È particolarmente importante che l'articolazione dei suoni permetta di designare non solamente delle immagini nelle loro determinazioni, ma anche delle rappresentazioni astratte. – Assolutamente parlando, il segno verbale fa della rappresentazione concreta una realtà senza immagine, che si identifica con il segno. Il linguaggio è sparizione del mondo sensibile nella sua presenza immediata [...].

160. Per quanto concerne l'invenzione di segni determinati, è naturale che, per i fenomeni sonori (rumori, fremiti, fracassi), si siano scelti dei segni verbali che ne sono le imitazioni immediate. Per altri oggetti o modificazioni sensibili, il segno è, assolutamente parlando, arbitrario. Per mezzo della designazione dei rapporti e delle determinazioni astratte, la simbolizzazione gioca un ruolo essenziale e la formazione ulteriore dei linguaggi appartiene alla facoltà dell'universale, cioè dell'intendimento.<sup>2</sup>

Ma le più interessanti annotazioni semiotiche di Hegel sono contenute nell'*Estetica*, quando all'inizio della seconda parte si discute sul simbolo in generale:

<sup>2</sup> Id., *Philosophische Propädeutik*, II, 1, §§ 155-160.

Simbolo in generale è un'esistenza esterna che è immediatamente presente o data all'intuizione, ma che non deve essere presa in base a lei stessa, non così come immediatamente si presenta, bensì in un senso più ampio e più universale. Quindi nel simbolo vanno subito distinti due lati: il significato e la sua espressione. Il primo è una rappresentazione o un oggetto, qualunque ne sia il contenuto, la seconda è un'esistenza sensibile o un'immagine di qualsiasi specie.

### *Il simbolo come segno*

Il simbolo è innanzitutto un segno. Ma nella semplice designazione la connessione reciproca che vi è fra il significato e la sua espressione è un legame del tutto arbitrario. Questa espressione, questa cosa sensibile o questa immagine rappresenta allora tanto poco se stessa, che essa porta invece a rappresentazione un contenuto a essa estraneo, con cui non ha bisogno di aver propriamente nulla in comune. Per esempio, nelle lingue i suoni sono segni di una rappresentazione, di una sensazione eccetera, ma la maggior parte dei suoni della lingua è legata con le rappresentazioni che essi esprimono in un modo accidentale per il contenuto, quantunque si possa mostrare, seguendo lo sviluppo storico, che la connessione originaria era di natura diversa; e la differenza delle lingue consiste principalmente nel fatto che la medesima rappresentazione è espressa con suoni diversi. Altri esempi di questi segni sono i colori ("les couleurs") usati nelle coccarde e nella bandiera per indicare a quale nazione appartenga un individuo o una nave. Tale colore non contiene in se stesso alcuna qualità, che esso abbia in comune con quel che significa, cioè con la nozione che da esso viene rappresentata. Noi non dobbiamo prendere, in rapporto all'arte, il simbolo nel senso di questa indifferenza di significato e designazione; giacché l'arte in generale consiste proprio nella relazione, nell'artista e nella concreta compenetrazione reciproca di significato e forma.<sup>3</sup>

Chiarito il carattere arbitrario del simbolo in quanto segno, Hegel però dà una ulteriore determinazione: quando il segno *diventa* simbolo, in questo caso certe qualità della forma coincidono con certe qualità del significato. D'altra parte, questo legame non presuppone che forma e contenuto siano motivati in tutto e per tutto: ogni forma è portatrice di molteplici determinazioni, che ne garantiscono l'ambiguità:

Diversamente stanno le cose per il segno che *deve* essere un simbolo. Il leone, per esempio, è considerato simbolo del coraggio, la volpe simbolo dell'astuzia, il cerchio simbolo dell'eternità, il triangolo

<sup>3</sup> Id., *Ästhetik*, II, 1, Introduzione, 1.

della Trinità. Ma il leone, la volpe possiedono per sé le qualità di cui devono esprimere il significato [...]. In questi generi di simbolo, quindi, le esistenze sensibilmente date hanno già nel proprio esserci quel significato per la cui rappresentazione ed espressione esse sono impiegate; e il simbolo, considerato in questo senso più ampio, non è dunque un semplice segno indifferente, ma un segno che nella sua esteriorità abbraccia in sé anche il contenuto della rappresentazione che esso fa apparire. Al contempo però esso deve portare a coscienza non se stesso come questa singola cosa concreta, ma solo quella qualità universale in sé del significato.

*Il disaccordo parziale tra forma e significato*

Va poi in terzo luogo notato che il simbolo, sebbene non debba essere del tutto inadeguato al suo significato, come il segno semplicemente esterno e formale, non deve neanche, per rimanere simbolo, farsi a esso interamente commisurato. Infatti, sebbene per un lato il contenuto, che è il significato, e la forma che è usata per il significato, concordino in una qualità, tuttavia la forma simbolica contiene per sé ancora altre determinazioni assolutamente indipendenti da quella qualità in comune che essa ha prima designato; come egualmente non è necessario che il contenuto sia un contenuto astratto, quale la forza, l'astuzia, ma può essere un contenuto concreto, che da parte sua può possedere anche qualità peculiari diverse dalla prima proprietà che costituisce il significato del suo simbolo, e ancor più dalle altre qualità peculiari di questa forma [...]. Il contenuto perciò, rimane anche indifferente nei riguardi della forma che lo rappresenta, e la determinatezza astratta che esso è può egualmente essere presente in infinite altre esistenze e figurazioni [...]. Da qui deriva che il simbolo, secondo il suo concetto, rimane essenzialmente ambiguo.<sup>4</sup>

<sup>4</sup> Ivi, II, 1, 2-3.

# Bibliografia

- Aarsleff, H., *The History of Linguistic and Professor Chomsky*, in "Language", 1970, 46, pp. 570-585.
- , *Cartesian Linguistics: History or Fantasy?*, in "Language Sciences", 1971, 17, pp. 1-11.
- , *The Eighteenth Century, Including Leibniz*, in Th.A. Sebeok (a cura di), *Current Trends in Linguistics. Historiography of Linguistics*, Mouton, Den Haag 1975, pp. 383-480.
- , *From Locke to Saussure. Essays on the History of Linguistics and Intellectual History*, Minnesota University Press, Minneapolis 1982.
- Abraham, W., *Complete Concepts and Leibniz' Dinstinction between Necessary and Contingent Propositions*, in "Studia Leibnitiana", 1969, 1, pp. 263-279.
- Adams, M. McCord, *What Does Ockham Means by "Supposition"?*, in "Notre Dame Journal of Formal Logic", 1976, 17, pp. 375-391.
- , *Ockham on Natural Signification*, in "The Monist", 1978, 61, pp. 444-459.
- Alici, L., *Il linguaggio come segno e come testimonianza. Una rilettura di Agostino*, Studium, Roma 1976.
- Allard, G.H., *L'articulation du sens et du signe dans le De Doctrina Christiana de st Augustin*, in "Studia Patristica", 1976, 111, pp. 377-388.
- Apel, K.O., *From Kant to Peirce. The Semiotic Transformation of Transcendental Logic*, in L.W. Beck (a cura di), *Kant's Theory of Knowledge*, Reidel, Dordrecht 1976, pp. 65-90.
- Arens, H. (a cura di), *Aristotle's Theory of Language and its Tradition*, Benjamins, Amsterdam 1984.
- Armstrong, R.L., *John Locke's Doctrine of Signs: a New Metaphysics*, in "Journal of the History of Ideas", 1965, 26, pp. 369-382.
- , *Berkeley's Theory of Signification*, in "Journal of the History of Philosophy", 1969, 4, pp. 163-176.

- Arndt, H.W., *Die Entwicklungsstufen von Leibnizens Begriff einer Lingua Universalis*, in *Das Problem der Sprache. VIII Deutscher Kongress für Philosophie*, 1967, 1, pp. 71-79.
- , *Der Zusammenhang von Ars Iudicandi und Ars Inveniendi in der Logik von Leibniz*, in "Studia Leibnitiana", 1971, 3, pp. 205-212.
- , *Die Semiotik Christian Wolffs als Propädeutik des Ars Characteristica*, in "Zeitschrift für Semiotik", 1979, 1, pp. 325-331.
- Arnold, E., *Zur Geschichte der Suppositionstheorie*, in "Symposion. Jahrbuch für Philosophie", 1952, 3, pp. 5-134.
- Ashworth, E.J., *The Historical Origins of John Poinsett's Treatise on Signs*, in "Semiotica", 1988, 69, pp. 129-147.
- Asmis, E., *Epicurean Semiotics*, in G. Manetti (a cura di), *Knowledge through Signs. Ancient Semiotic Theories and Practices*, Brepols, San Marino 1996, pp. 155-186.
- Auroux, S., *La sémiotique des Encyclopédistes*, Payot, Paris 1979.
- , *L'illuminismo francese e la tradizione logica di Port-Royal*, Clueb, Bologna 1992.
- , *La logique des idées*, Vrin, Paris 1993.
- Avila-Belloso, I., *Le discours divinatoire*, in "Actes sémiotiques. Bulletin", 1984, 32, pp. 33-38.
- Ax, W., *Laut, Stimme und Sprache. Studien zu drei Grundbegriffe der antiken Sprachtheorie*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1986.
- , *Aristoteles in M. Dascal et al. (a cura di), Sprachphilosophie*, de Gruyter, Berlin 1992, pp. 244-259.
- Baggio, M., *Le dottrine semiotiche francesi del XVII e XVIII secolo*, in G. Bettetini et al., *Semiotica I. Origini e fondamenti*, La Scuola, Brescia 2000, pp. 131-162.
- Bar, E., *A Semiotic History of Symptomatology*, in A. Eschbach e J. Trabant (a cura di), *History of Semiotics*, Benjamins, Amsterdam 1983, pp. 41-66.
- Baratin, M., *Les origines stoïciennes de la théorie augustinienne du signe*, in "Revue d'études latines", 1981, LIX, pp. 260-268.
- Baratin, M. e F. Desbordes, *L'analyse linguistique dans l'antiquité classique*, Klincksieck, Paris 1981.
- , *Sémiologie et métalinguistique chez saint Augustin*, in "Langages", 1982, 16, pp. 75-89.
- Barnes, J., *Epicurean Signs*, in "Oxford Studies in Ancient Philosophy", 1988, 6, pp. 91-134.
- Barnes, J. et al. (a cura di), *Science and Speculation. Studies in Hellenistic Theory and Practice*, Cambridge University Press, Cambridge 1982.
- Barthes, R., *L'ancienne rhétorique*, in "Communications", 1970, 16, pp. 172-229.
- Bartlett, B.E., *The Grammarian's Contribution to the Study of Semantics. Renaissance to Enlightenment*, in D. Buzzetti e M. Ferriani (a cura di), *Speculative Grammar, Universal Grammar and Philosophical Analysis of Language*, Benjamins, Amsterdam 1987, pp. 33-41.

- Baudry, L., *Lexique philosophique de Guillaume d'Ockham. Étude des notions fondamentales*, Lethielieux, Paris 1958.
- Bauer, L., *Zeichenkonzeptionen in der Ökonomie vom 19er Jh. zur Gegenwart*, in R. Posner et al. (a cura di), *Semiotik. Ein Handbuch zu den zeichentheoretischen Grundlagen von Natur und Kultur*, de Gruyter, Berlin 1998-2000, pp. 1732-1743.
- Bazan, B.O., *La théorie de la signification chez Maître Siger de Brabant*, in E.F.K. Körner (a cura di), *Progress in Linguistic Historiography*, Benjamins, Amsterdam 1980, pp. 13-20.
- Bearsley, P., *Augustine and Wittgenstein on Language*, in "Philosophy", 1983, 58, pp. 229-236.
- Bennett, J., *Locke, Berkeley, Hume*, Clarendon Press, Oxford 1971.
- Bettetini, G. et al. (a cura di), *Semiotica 1. Origini e fondamenti*, La Scuola, Brescia 2000.
- Bettetini, M., *Agostino d'Ippona: i segni, il linguaggio*, in G. Manetti (a cura di), *Knowledge through Signs. Ancient Semiotic Theories and Practices*, Brepols, San Marino 1996, pp. 207-275.
- , *Il mondo classico nella sintesi di Agostino di Ippona e Severino Boezio*, in G. Bettetini et al., *Semiotica 1. Origini e fondamenti*, La Scuola, Brescia 2000, pp. 9-46.
- Beuchot, M., *Aspectos historicos de la semiotica del lenguaje*, Unam, Ciudad de Mexico 1987.
- , *Signo y lenguaje en la filosofia medieval*, Unam, Ciudad de Mexico 1993.
- , *Le carré de Saint-Anselme et le carré sémiotique de Greimas*, in E. Landowski (a cura di), *Lire Greimas*, Pulim, Limoges 1997, pp. 15-28.
- Biard, J., *Logique et théorie du signe au xiv<sup>e</sup> siècle*, Vrin, Paris 1989.
- Boboc, A., *Hobbes and Descartes on the Relation between Language and Consciousness*, in "Synthèse", 1988, 75, pp. 217-229.
- Böhner, Ph., *Ockham's Theory of Signification*, in "Franciscan Studies", 1946.
- , *Medieval Logic. An Outline of its Development from 1250 to 1400*, Manchester University Press, Manchester 1952.
- Bonicalzi, F., *L'ordine della certezza*, Marietti, Genova 1990.
- , *Passioni come linguaggio. Introduzione alla lettura di Le passioni dell'anima di Descartes*, in "Bollettino Filosofico", 1990, 8, pp. 105-130.
- Bono, J.J., *The Word of God and the Languages of Man. Interpreting Nature in Early Modern Science and Medicine*, The University of Wisconsin Press, Madison 1995.
- Bordron, J.-F., *Descartes. Recherches sur les contraintes sémiotiques de la pensée discursive*, Presses Universitaires de France, Paris 1987.
- Borsche, T., *Sprachphilosophie in Antike und Mittelalter*, Grüner, Amsterdam 1983.
- Bossong, G., *Über die zweifache Unendlichkeit der Sprache: Descartes, Humboldt, Chomsky und das Problem der sprachlichen Kreativität*, in "Zeitschrift für Romanische Philologie", 1979, 95, pp. 1-20.

- Bouveresse, J., *La linguistique cartésienne: grandeur et décadence d'un mythe*, in "Critique", 1979, 35, pp. 232-238.
- Bracken, H.M., *Mind and Language. Essays on Descartes and Chomsky*, Foris, Dordrecht 1984.
- Brasa Diez, M., *El lenguaje en el De Ordine de san Agustín*, in "Augustinus", 1979, 24, pp. 115-131.
- Brekle, H.E., *Semiotik und linguistische Semantik in Port-Royal*, in "Indogermanische Forschungen", 1964, 69, pp. 103-121.
- , *Die Idee einer generative Grammatik in Leibnizens Fragmente zur Logik*, in "Studia Leibnitiana", 1971, 3, pp. 141-149.
- , *The Seventeenth Century*, in Th.A. Sebeok (a cura di), *Current Trends in Linguistics: Historiography of Linguistics*, Mouton, Den Haag 1975, pp. 277-382.
- Brunschwig, J., *Les Stoïciens et leur logique*, Vrin, Paris 1978.
- Buczynska Garewicz, H., *Peirce's Idea of Sign and Cartesian "Cogito"*, in J. Pelc (a cura di), *Sign, System and Function*, de Gruyter, Berlin 1984, pp. 37-47.
- Burkhardt, H., *Logik und Semiotik in der Philosophie von Leibniz*, Philosophia, München 1980.
- Bursill-Hall, G.L., *Speculative Grammars of the Middle Ages*, Mouton, Den Haag 1971.
- , *Some Notes on the Grammatical Theory of Boethius of Dacia*, in H. Parret (a cura di), *History of Linguistic Thought and Contemporary Linguistics*, de Gruyter, Berlin 1976, pp. 164-188.
- Busse, W. e J. Trabant, *Les Idéologues: sémiotique, théorie et politiques linguistiques*, Benjamins, Amsterdam 1986.
- Buysens, E., *Le langage et le discours*, Office de la Publicité, Bruxelles 1943.
- Calabrese, O., *Guida alla semiotica*, Sansoni, Firenze 1974.
- , *La macchina della pittura*, Laterza, Bari 1985.
- Carabelli, G., *L'alibi strutturale di Hume nei Dialogues Concerning Natural Religion*, in "Strumenti Critici", 1968, 11, pp. 87-100.
- Cenacchi, G., *Problemi linguistici in sant'Agostino*, in "Sapienza", 1985, 38, pp. 279-318.
- Chandler, H., *Cartesian Semantics*, in "Canadian Journal of Philosophy", 1987, 17, pp. 63-69.
- Chiesa, C., *Symbole et signe dans le De Interpretatione*, in A. Joly (a cura di), *Philosophie du langage et grammaire*, Ousiac, Bruxelles 1986, pp. 202-218.
- , *Sémiosis, signes, symboles. Introduction aux théories du signe linguistique de Platon et d'Aristôte*, Peter Lang, Berne 1991.
- Chomsky, N., *Cartesian Linguistics. A Chapter in the History of Rationalist Thought*, Harper & Row, New York 1966.
- , *Language and Thought*, Moyer Bell, London 1993.
- Christmann, H.H., *Neue Beiträge zur Geschichte der These vom Weltbild der Sprache: "Praktische" Anwendung in Frankreich und Deutschland am Ende des 18er Jahrhunderts*, in J. Trabant (a cura di), *Logos Semantikos*, de Gruyter, Berlin 1994, pp. 181-201.

- Christy, T.C., *Humboldt on the Semiotics of Writing*, in I. Rauch e G.F. Carr (a cura di), *The Semiotic Bridge*, Mouton/de Gruyter, Berlin 1989, pp. 339-345.
- Clarke, D.S. Jr, *Sources of Semiotic*, Southern III University Press, Carbondale 1990.
- Cleary, J.W., *John Bulwer: Renaissance Communicationist*, in "Quarterly Journal of Speech", 1959, 45, pp. 391-398.
- Conte, M.-E., *Semantische und pragmatische Ansätze in der Sprachtheorie Wilhelm von Humboldts*, in H. Parret (a cura di), *History of Linguistic Thought and Contemporary Linguistics*, de Gruyter, Berlin 1976, pp. 102-137.
- , *Wilhelm von Humboldt nella linguistica contemporanea. Bibliografia ragionata 1960-1976*, in L. Heilmann (a cura di), *Wilhelm von Humboldt nella linguistica contemporanea*, il Mulino, Bologna 1976, pp. 281-325.
- Cortassa, R.M., *Pensiero e linguaggio nella teoria stoica del lektón*, in "Rivista di filologia", 1978, 106, pp. 385-394.
- Corti, M., *Dante a un nuovo crocevia*, Vierra, Firenze 1981.
- Cosenza, G., *Peirce and Ancient Semiotics*, in "Versus", 1988, 50/51, pp. 159-174.
- Coseriu, E., *Die Geschichte der Sprachphilosophie von der Antike bis zum Gegenwart. Eine Übersicht*, Narr, Tübingen 1970.
- Crapis, C., *Théorie des indices dans la rhétorique latine*, in "Versus", 1988, 50/51, pp. 175-197.
- , *Momenti del paradigma semiotico nella cultura latina. Indizio giudiziario e segno divinatorio*, in "Aufidus", 1990-91, 11/12, pp. 55-89.
- Danesi, M., *Giambattista Vico and Semiotics*, in Th.A. Sebeok e D.J. Umiker-Sebeok (a cura di), *Recent Developments in Theory and History. The Semiotic Web 1990*, Mouton/de Gruyter, Berlin 1991, pp. 89-109.
- Danesi, M. e F. Nuessel (a cura di), *The Imaginative Basis of Thought and Culture: Contemporary Perspectives on Giambattista Vico*, Canadian Scholar's Press, Toronto 1994.
- Dascal, M., *About the Idea of a Generative Grammar in Leibniz*, in "Studia Leibnitiana", 1971, 3, pp. 272-290.
- , *Signo e pensamento segundo Leibniz, Hobbes, Locke e Descartes*, in "Rivista Discurso", 1975, 6, pp. 133-150.
- , *Language and Money. A Simile and its Meaning in 17<sup>th</sup> Century Philosophy of Language*, in "Studia Leibnitiana", 1976, 8, pp. 188-218.
- , *La sémiologie de Leibniz*, Aubier-Montaigne, Paris 1978.
- , *Leibniz' Early View on Definition*, Akten des III Internationalen Leibnizkongresses, 1980, 3, pp. 33-50.
- , *Signs [...] in the History of Semiotics*, in A. Eschbach e J. Trabant (a cura di), *History of Semiotics*, Benjamins, Amsterdam 1983, pp. 169-190.
- , *Leibniz: Language, Signs, and Thought*, Benjamins, Amsterdam 1987.

- , *The Dispute on the Primacy of Thinking or Speaking*, in M. Dascal et al. (a cura di), *Sprachphilosophie*, Mouton/de Gruyter, Berlin 1996, pp. 80-95.
- De Buzon, F., *L'homme et le langage chez Montaigne et Descartes*, in "Revue philosophique de la France et de l'Étranger", 1992, 4.4, pp. 451-466.
- De Lacy, E.A., *Meaning and Methodology in Hellenistic Philosophy*, in "Philosophical Review", 1938, 47, pp. 390-409.
- De Lacy, Ph.H., *Plato*, in Th.A. Sebeok (a cura di), *Encyclopedic Dictionary of Semiotics*, Mouton/de Gruyter, Berlin 1986, pp. 735-736.
- , *The Epicurean Analysis of Language*, in "American Journal of Philosophy", 1989, 60, pp. 85-92.
- De Lacy, Ph.H. ed E.A. de Lacy (a cura di), *Philodemus: On Methods of Inference*, American Philological Association, Philadelphia 1981.
- De Mauro, T., *Introduzione alla semantica*, Laterza, Bari 1965.
- Deely, J.N., *The Two Approaches to Language. Jean Poinso's Semiotic*, in "The Thomist", 1974, 38, pp. 856-907.
- , *Introducing Semiotic: Its History and Doctrine*, Indiana University Press, Bloomington 1982.
- , *The Semiotics of John Poinso: Yesterday and Tomorrow*, in "Semiotica", 1988, 69, pp. 31-127.
- Deledalle, G., *Quelle philosophie pour la sémiotique peircienne? Peirce et la sémiotique grecque*, in "Semiotica", 1990, 63, pp. 241-251.
- Derrida, J., *Languages and Institutions of Philosophic Semiotic Inquiry*, in "Recherches Sémiotiques/Semiotic Inquiry", 1984, 4, pp. 91-154.
- Detel, W., *Zeichen bei Parmenides*, in "Zeitschrift für Semiotik", 1982, 4, pp. 221-239.
- Deusser, H., *Zeichenkonzeptionen in der Religion vom 19er Jh. bis zur Gegenwart*, in R. Posner et al. (a cura di), *Semiotik. Ein Handbuch zu den zeichentheoretischen Grundlagen von Natur und Kultur*, de Gruyter, Berlin 1998-2000, pp. 1743-1760.
- Di Cesare, D., *La semantica nella filosofia greca*, Bulzoni, Roma 1980.
- Dickson, W.J., *Descartes: Language and Method*, in "Seventeenth Century French Studies", 1997, 19, pp. 61-72.
- Diller, H., *Ausdrucksformen des methodischen Bewußtseins in den hippokratischen Epidemien*, in "Archiv für Begriffsgeschichte", 1964, 9, pp. 133-150.
- , *Das Selbverständnis der griechischen Medizin in der Zeit des Hippocrates*, in H. Diller et al., *La collection hippocratique et son rôle dans l'histoire de la médecine*, Brill, Leiden 1975, pp. 77-93.
- Dingli Caruana, N., *Le Maître de saint Augustin et la linguistique générale moderne*, in "Augustin Panorama", 1985, 2, pp. 58-64.
- Donougho, M., *The Semiotics of Hegel*, in "Clio", 1982, 11.4, pp. 415-430.
- Dostert, L., *Descartes on Language*, in M.E. Smith (a cura di), *Studies in Linguistics in Honour of George L. Trager*, Mouton, Den Haag 1972, pp. 44-49.

- Dovring, K., *Quantitative Semantics in 18th Century Sweden*, in "Public Opinion Quarterly", 1954-55, 18.4, pp. 389-394.
- Droixhe, D., *Diderot: les signes du portrait*, in A. Eschbach e J. Trabant (a cura di), *History of Semiotics*, Benjamins, Amsterdam 1983, pp. 147-167.
- , *Adam ou Babel? Théorie du signe et linguistique biblique de Descartes à Leibniz*, in D. Gambarara, S. Gensini e A. Pennisi (a cura di), *Philosophies and Sciences of Language*, Nodus, Münster 1996, pp. 158-173.
- Droscher, H.-M., *Grundlagenstudien zur Linguistik. Wissenschaftstheoretische Untersuchungen der sprachphilosophischen Konzeptionen Humboldts, Chomskys und Wittgensteins*, Groos, Heidelberg 1980.
- Dubarle, D., *Logique et épistémologie du signe chez Aristôte et chez les Stoïciens*, in E. Joos (a cura di), *La Scolastique: certitude et recherches*, Bellarmin, Montréal 1980, pp. 27-83.
- Dubois, C.-G., *Mythe et langage au seizième siècle*, Ducros, Bordeaux 1970.
- Duchrow, V., *Signum und Superbia beim junges Augustin*, in "Revue d'études latins", 1961, VII, pp. 369-372.
- Ducrot, O., *Quelques implications linguistiques de la théorie médiévale de la supposition*, in H. Parret (a cura di), *History of Linguistic Thought and Contemporary Linguistics*, de Gruyter, Berlin 1976, pp. 189-227.
- Dutz, K.D., *Schlusselbegriffe einer Zeichentheorie bei G.W Leibniz*, in K.D. Dutz e L. Kaczmarek (a cura di), *Rekonstruktion und Interpretation*, Narr, Tübingen 1985, pp. 259-310.
- , *Historiographie der Semiotik*, in K.D. Dutz e Peter Schmitter (a cura di), *Geschichte und Geschichtsschreibung der Semiotik*, MAkS, Münster 1986, pp. 11-37.
- Dutz, K.D. e P. Schmitter (a cura di), *Historiografia Semiotica*, MAkS, Münster 1985.
- , *Geschichte und Geschichtsschreibung der Semiotik*, MAkS, Münster 1986.
- Ebbesen, S. (a cura di), *Sprachtheorien in Spätantike und Mittelalter*, Narr, Tübingen 1995.
- Eberlein, G., *Ansätze einer allgemeinen Zeichen- und Kommunikationstheorie bei Francis Bacon*, in "Grundlagenstudium aus Kybernetik und Geisteswissenschaften", 1961, 2.1, pp. 1-6.
- Ebert, Th., *The Origin of the Stoic Theory of Signs in Sextus Empiricus*, in "Oxford Studies in Ancient Philosophy", 1987, 5, pp. 83-126.
- Eckart, W.U., *Zeichenkonzeptionen in der Medizin vom 19er Jh. bis zur Gegenwart*, in R. Posner et al. (a cura di), *Semiotik. Ein Handbuch zu den zeichentheoretischen Grundlagen von Natur und Kultur*, de Gruyter, Berlin 1998-2000, pp. 1604-1712.
- Eco, U., *Il segno*, Isedi, Milano 1972.
- , *Trattato di semiotica generale*, Bompiani, Milano 1975.
- , *L'antiporfirio*, in G. Vattimo e P. Rovatti (a cura di), *Il pensiero debole*, Feltrinelli, Milano 1983, pp. 52-80.

- , *Proposal for a History of Semiotics*, in T. Borbè (a cura di), *Semiotic Unfolding*, Mouton, Den Haag 1984, pp. 75-89.
- , *Abelard*, in Th.A. Sebeok (a cura di), *Encyclopedic Dictionary of Semiotics*, Mouton/de Gruyter, Berlin 1986, pp. 3-4.
- , *Aristotle: Poetics and Rhetorics*, in Th.A. Sebeok (a cura di), *Encyclopedic Dictionary of Semiotics*, Mouton/de Gruyter, Berlin 1986, pp. 54-55.
- , *Porphiry*, in Th.A. Sebeok (a cura di), *Encyclopedic Dictionary of Semiotics*, Mouton/de Gruyter, Berlin 1986, pp. 739-740.
- , *I limiti dell'interpretazione*, Bompiani, Milano 1990.
- , *La ricerca della lingua perfetta nella cultura europea*, Laterza, Roma 1993.
- , *Una parodia di linguistiche non illuministiche*, in "Lingua e stile", 1995, xxx.1, pp. 47-62.
- , *Jerusalem and the Temple as Signs in Medieval Culture*, in G. Manetti (a cura di), *Knowledge through Signs. Ancient Semiotic Theories and Practices*, Brepols, San Marino 1996, pp. 329-344.
- , *History and Historiography of Semiotics*, in R. Posner et al. (a cura di), *Semiotik. Ein Handbuch su den zeichentheoretischen Grundlagen von Natur und Kultur*, de Gruyter, Berlin 1997, pp. 730-746.
- Eco, U. e C. Marmo (a cura di), *On the Medieval Theory of Sign*, Benjamins, Amsterdam 1989.
- Eco, U. et al., *Latratus Canis or: The Dog's Barking*, in J.N. Deely et al. (a cura di), *Frontiers in Semiotics*, Indiana University Press, Bloomington 1986, pp. 63-73.
- Engels, J., *La doctrine du signe chez Saint-Augustin*, in "Studia Patristica", 1962, vi, pp. 366-373.
- Eschbach, A. e J. Trabant (a cura di), *History of Semiotics*, Benjamins, Amsterdam 1982.
- Faes de Mottoni, B., *Voci, "alfabeto" e altri segni degli angeli nella quæstio 12 del De cognitione angelorum di Egidio Romano*, in "Medioevo", 1988, 14, pp. 71-105.
- Finlay-Pelinsky, M., *The Romantic Irony of Semiotics. Friedrich Schlegel and the Crisis of Representation*, Mouton/de Gruyter, Berlin 1988.
- Fisch, M.H., *Vico and Pragmatism*, in G. Tagliacozzo (a cura di), *Giam-battista Vico: an International Symposium*, John Hopkins University Press, Baltimore 1969, pp. 401-424.
- , *Peirce's Arisbe: the Greek Influence in his Later Philosophy*, in "Transactions of the Charles S. Peirce Society", 1971, vii. 4, pp. 187-210.
- , *Peirce and Leibniz*, in "Journal of the History of Ideas", 1972, 33, pp. 485-496.
- Formigari, L., *Linguistica e antropologia nel secondo Settecento*, La Libbra, Messina 1970.
- , *Linguistica ed empirismo nel '600 inglese*, Laterza, Bari 1970.
- , *Sprache und Philosophie im Zeitalter der Aufklärung*, in J. Sułowski (a cura di), *Semiotic-Historical Studies*, Zakład Narodowy, Wrocław 1976, pp. 125-160.

- , *La logica del pensiero vivente. Il linguaggio nella filosofia della Romantik*, Laterza, Bari 1977.
- , *L'esperienza e il segno*, Editori Riuniti, Roma 1990.
- Formigari, L. e F. Lo Piparo (a cura di), *Prospettive di storia della linguistica*, Editori Riuniti, Roma 1988.
- Foucault, M., *La grammaire générale de Port-Royal*, in "Langages", 1967, 7, pp. 7-15.
- Franko, U., *Kunst als Erkenntnis. Die Rolle der Sinnlichkeit in der Ästhetik des Alexander Gottlieb Baumgarten*, Steiner, Wiesbaden 1972.
- , *Zeichenkonzeptionen in der Kunstphilosophie und Ästhetik von der Renaissance bis zu frühen 19er Jh.*, in R. Posner et al. (a cura di), *Semiotik. Ein Handbuch zu den zeichentheoretischen Grundlagen von Natur und Kultur*, Mouton/de Gruyter, Berlin 1998-2000, pp. 1232-1269.
- Fredborg, K.M., Nielsen, L. e J. Pinborg, *An Unedited Part of Roger Bacon's Opus Maius: De Signis*, in "Traditio", 1978, 34, pp. 75-136.
- Frede, M., *Die Stoische Logik*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1974.
- , *Principles of Stoic Grammar*, in J.M. Rist (a cura di), *The Stoics*, University of California Press, Berkeley 1978, pp. 27-75.
- Freedman, J.S., *Signs within 16<sup>th</sup> and 17<sup>th</sup> Century Philosophy. The Case of Clemence Timpler (1563-1624)*, in K.D. Dutz e P. Schmitter (a cura di), *Geschichte und Geschichtsschreibung der Semiotik*, MAkS, Münster 1986, pp. 101-118.
- Frohn, W., *Hippocrates*, in Th.A. Sebeok (a cura di), *Encyclopedic Dictionary of Semiotics*, Mouton/de Gruyter, Berlin 1986, pp. 307-309.
- Funke, O., *Sprachphilosophische Probleme bei Bacon*, in "Englische Studien", 1926, 61, pp. 24-56.
- Furton, E.J., *A Medieval Semiotic. Reference and Representation in John of Saint Thomas' Theory of Sign*, Lang, New York 1995.
- Gabler, D., *Die semantischen und syntaktischen Funktionen im Tractatus De modis significandi*, Lang, Bern 1987.
- Gambarara, D., *Alle fonti della filosofia del linguaggio. "Lingua" e "nomi" nella cultura greca arcaica*, Bulzoni, Roma 1984.
- Gambarara, D., S. Gensini e A. Pennisi (a cura di), *Philosophies and Sciences of Language*, Nodus, Münster 1996.
- Genette, G., *Mimologiques. Voyage en Cratylie*, Seuil, Paris 1976.
- Gensini, S., *Il naturale e il simbolico. Saggio su Leibniz*, Bulzoni, Roma 1991.
- Ghisalberti, A., *La teoria del segno da Abelardo a Ockham*, in G. Bettetini et al., *Semiotica 1. Origini e fondamenti*, La Scuola, Brescia 2000, pp. 61-80.
- Gilardi, R., *Aspetti della teoria del segno nella filosofia britannica del XVIII secolo*, in G. Bettetini et al., *Semiotica 1. Origini e fondamenti*, La Scuola, Brescia 2000, pp. 163-194.
- Gipper, H., *Wilhelm von Humboldt als Begründer moderner Sprachforschung*, in "Wirkendes Wort", 1965, 15, pp. 1-19.
- , *Wilhelm von Humboldts Bedeutung für die moderne Sprachwissen-*

- schaft, in H. Kessler e W. Thoms (a cura di), *Brüder Humboldt Heute*, Verlag der Humboldt Gesellschaft für Wissenschaft, Kunst und Bildung, Mannheim 1968, pp. 41-62.
- Gipper, H. e P. Schmitter, *Sprachwissenschaft und Sprachphilosophie im Zeitalter der Romantik. Ein Beitrag zur Historiographie der Linguistik*, Narr, Tübingen 1979.
- Girardi, M.T., *La cultura umanistica e il simbolismo neoplatonico*, in G. Bettetini et al. (a cura di), *Semiotica I. Origini e fondamenti*, La Scuola, Brescia 2000, pp. 81-96.
- Glauser, R., *Les relations de signification chez Berkeley*, in "Studia Philosophica", 1983, 42, pp. 165-200.
- Glidden, D., *Epicurean Semantics*, in D. Glidden et al., *Syzetesis. Studi sull'epicureismo greco e romano*, Macchiaroli, Napoli 1983, pp. 185-226.
- , *Skeptic Semiotics*, in "Phronesis", 1983, 28, pp. 213-255.
- Göschl, J.B., *Semiologische Untersuchungen zum Phänomen der gregorianischen Liquessenz*, Verband der Wissenschaften Gesellschaft, Wien 1980.
- Gräser, A., *The Stoic Theory of Meaning*, in J.M. Rist (a cura di), *The Stoics*, University of California Press, Berkeley 1978, pp. 77-100.
- Greimas, Algirdas J. e Courtès, J. (a cura di), *Sémiotique. Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, Hachette, Paris 1979.
- Greimas, Algirdas J. e Fontanille, J., *Sémiotique des passions. Des états des choses aux états d'âme*, Hachette, Paris 1990.
- Grimaldi, W.M.A., *Semeion, tekmerion, eikon in Aristotle's Rhetorics*, in "American Journal of Philology", 1980, 101, pp. 383-398.
- Gumbrecht, H.U., *Sign Conceptions in Everyday Life from the Renaissance to the Early 19<sup>th</sup> Century*, in R. Posner et al. (a cura di), *Semiotik. Ein Handbuch zu den zeichentheoretischen Grundlagen von Natur und Kultur*, Mouton/de Gruyter, Berlin 1998-2000, pp. 1407-1427.
- Gutterer, D., *Ansätze zu einer Zeichentheorie bei Hegel*, in A. Eschbach e J. Trabant (a cura di), *History of Semiotics*, Benjamins, Amsterdam 1983, pp. 191-204.
- Haller, R., *Untersuchungen zur Bedeutungsproblem in der antiken und mittelalterlichen Philosophie*, in "Archiv für Begriffsgeschichte", 1962, 7, pp. 57-119.
- Hansen-Løve, A.A., *La révolution copernicienne du langage dans l'œuvre de Wilhelm von Humboldt*, Vrin, Paris 1972.
- Hardenberg, Ch., *G.E. Lessings Semiotik als Propädeutik einer Kunsttheorie*, in "Zeitschrift für Semiotik", 1979, 1, pp. 361-376.
- Haring, N.M., *Character, Signum und Signaculum*, in "Scholastik", 1956, 31, pp. 182-212.
- Harnois, G., *Les théories du langage en France de 1660 à 1821*, Les Belles Lettres, Paris 1929.
- Heidegger, M., *Die Kategorien und Bedeutungslehre des Duns Scotus*, Narr, Tübingen 1916.

- Heilmann, L. (a cura di), *Wilhelm von Humboldt nella linguistica contemporanea*, il Mulino, Bologna 1976.
- Heinekamp, A., *Ars Characteristica und natürlliche Sprache bei Leibniz*, in "Tijdschrift voor Filosofie", 1972, 34, pp. 446-488.
- , *Sprache und Wirklichkeit nach Leibniz*, in H. Parret (a cura di), *History of Linguistic Thought and Contemporary Linguistics*, de Gruyter, Berlin 1976, pp. 257-286.
- Henry, D.P., *Ockham, Suppositio, and Modern Logic*, in "Notre Dame Journal of Formal Logic", 1964, 5.4, pp. 270-292.
- , *The Logic of Saint Anselm*, Clarendon Press, Oxford 1967.
- Herculano de Carvalho, J.G., *Segno e significazione in João de São Tomás*, in H. Flasche (a cura di), *Aufsätze zur portugiesischen Kulturgeschichte*, Ascherdorff, Münster 1961, pp. 152-178.
- Hermes, H., *Ideen von Leibniz zur Grundlagenforschung: die Ars Inveniendi und die Ars Iudicandi*, in "Studia Leibnitiana. Supplementa", 1969, 11, pp. 1-12.
- Hintikka, J., "Cogito Ergo Sum": *Inference or Performance?*, in "The Philosophical Review", 1962, LXXI, 1, pp. 3-32.
- , *Cogito, Ergo Quis Est?*, in "Revue Internationale de Philosophie", 1996, 50.1, pp. 5-21.
- Howell, K., *Two Aspects of Roger Bacon's Semiotic Theory in De Signis*, in "Semiotica", 1987, 63, pp. 73-81.
- Hubig, Ch., *Die Zeichentheorie J.H. Lamberts. Semiotik als philosophische Propädeutik*, in "Zeitschrift für Semiotik", 1979, 1.4, pp. 333-344.
- , *Semiotik als philosophische Propädeutik. Die Zeichentheorie der deutschen Aufklärung*, in "Zeitschrift für Semiotik", 1979, 1.4, pp. 354-369.
- Hubig, Ch. e H. Poser, *Signum, Notio, Idea*, in "Zeitschrift für Semiotik", 1979, 1.4, pp. 309-324.
- Hulzer, K., *Zeichenkonzeptionen in der Philosophie der griechischen und römischen Antike*, in R. Posner et al. (a cura di), *Semiotik. Ein Handbuch zu den zeichentheoretischen Grundlagen von Natur und Kultur*, de Gruyter, Berlin 1998-2000, pp. 1253-1271.
- Hungerland, I.O. e G.R. Vick, *Hobbes' Theory of Signification*, in "Journal of the History of Philosophy", 1973, 1, pp. 459-482.
- Irwin, T.H., *Aristotle's Theory of Signification*, in M. Schofield e M. Nussbaum (a cura di), *Language and Logos*, Cambridge University Press, Cambridge 1969, pp. 241-266.
- Isermann, M., *Die Sprachtheorie im Werk von Thomas Hobbes*, Nodus, Münster 1991.
- Ishiguro, H., *Leibniz' Philosophy of Logic and Language*, Duckworth, London 1972.
- Jackson, B.D., *The Theory of Signs in Saint Augustine's De Doctrina Christiana*, in "Revue des études augustiniennes", 1969, 15, pp. 9-49.
- Jadacki, J., *Conceptualism, Nominalism, Realism*, in Th.A. Sebeok (a cura di),

- ra di), *Encyclopedic Dictionary of Semiotics*, Mouton/de Gruyter, Berlin 1986.
- Jakobson, R. et al., *Das Erbe Hegels II*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1984.
- Jalabert, H., *La fonction explicative de la notion de "représentation" dans l'ontologie de Leibniz*, in "Studia Leibnitiana. Supplementa", 1968, I, pp. 123-138.
- Janacek, K., *Pros to bei Sextus Empiricus*, in "Philologus", 1962, 106, pp. 20-36.
- Jolivet, J., *Arts du langage et théologie chez Abélard*, Vrin, Paris 1966.
- Joly, A., *Cartésianisme et linguistique cartésienne: mythe ou réalité?*, in "Beiträge zur Romanischen Philologie", 1972, 11, pp. 86-94.
- , *La linguistique cartésienne: une erreur formidable*, in A. Joly e J. Stéfanini (a cura di), *La grammaire générale: des Modistes aux Idéologues*, Presses Universitaires de Lille, Lille 1977, pp. 165-199.
- , *Descartes*, in Th.A. Sebeok (a cura di), *Encyclopedic Dictionary of Semiotics*, Mouton/de Gruyter, Berlin 1986, pp. 183-185.
- Joly, A. e J. Stéfanini (a cura di), *La grammaire générale: des Modistes aux Idéologues*, Presses Universitaires de Lille, Lille 1977.
- Kaczmarek, L., *Significatio in der Zeichen-und Sprachtheorie Ockhams*, in A. Eschbach e J. Trabant (a cura di), *History of Semiotics*, Benjamins, Amsterdam 1983, pp. 87-104.
- , *Quid si aliquid representari in verbo*, in K.D. Dutz e P. Schmitter (a cura di), *Geschichte und Geschichtsschreibung der Semiotik*, MAKS, Münster 1985, pp. 85-100.
- Kalverkamper, H., *Antike Rhetorik und Textlinguistik*, in M. Faust et al. (a cura di), *Allgemeine Sprachwissenschaft, Sprachtypologie und Textlinguistik*, Narr, Tübingen 1983, pp. 349-372.
- Katz, J.J., *Cogitations. A Study of the Cogito in the Relation to the Philosophy of Logic and Language and a Study to them in Relation to the Cogito*, Oxford University Press, Oxford 1986.
- Keith Percival, W., *On the Non-Existence of Cartesian Linguistics*, in R.J. Butler (a cura di), *Cartesian Studies*, Blackwell, Oxford 1972, pp. 137-145.
- Kelemen, J., *Kant's Semiotics*, in Th.A. Sebeok e D.J. Umiker-Sebeok (a cura di), *Recent Developments in Theory and History. The Semiotic Web 1990*, Mouton/de Gruyter, Berlin 1991, pp. 201-218.
- Kelly, L.G., *Saint Augustine and Saussurean Linguistics*, in "Augustinian Studies", 1975, 6, pp. 45-64.
- , *La physique d'Aristôte et la phrase simple dans les ouvrages de grammaire spéculative*, in A. Joly e J. Stéfanini (a cura di), *La grammaire générale: des Modistes aux Idéologues*, Presses Universitaires de Lille, Lille 1977, pp. 107-124.
- , *Modus Significandi: an Interdisciplinary Concept*, in "Historiographia Linguistica", 1979, 6.2, pp. 159-180.
- , *St Augustine's Theories of the Linguistic Sign and the Grammatica Spe-*

- culativa of the Thirteenth Century, in "Studia Patristica", 1985, XVI, pp. 517-523.
- Kiesow, K.-F., *Zeichenkonzeptionen in der Sprachphilosophie vom 19er Jh. bis zur Gegenwart*, in R. Posner et al. (a cura di), *Semiotik. Ein Handbuch zu den zeichentheoretischen Grundlagen von Natur und Kultur*, de Gruyter, Berlin 1998-2000, pp. 1512-1553.
- Klein, R., *La théorie de l'expression figurée dans les traités italiens sur les imprese 1555-1612*, in "Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance", 1957, 19, pp. 320-341.
- Klösel, C.J.W., *Speculative Grammar: from Duns Scotus to Charles Peirce*, in K.L. Ketner et al. (a cura di), *Proceedings of the Ch. S. Peirce Bicentennial International Congress*, Texas Tech University, Lubbock 1981, pp. 501-509.
- Kluge, E.-H.W., *Frege, Leibniz and the Notion of an Ideal Language*, in "Studia Leibnitiana", 1980, 12, pp. 140-154.
- Kneale, W., *Leibniz and the Picture Theory of Language*, in "Revue Internationale de Philosophie", 1966, 76/77, pp. 204-215.
- Korniger, S., *Leibnizens Sprachauffassung*, in "Die Sprache", 1958, 4, pp. 4-14.
- Kretzmann, N., *History of Semantics*, in P. Edwards (a cura di), *The Encyclopedia of Philosophy*, Macmillan, London 1967, pp. 358-406.
- , *Aristotle on Spoken Sound Significant by Convention*, in J. Corcoran (a cura di), *Ancient Logic and its Modern Interpretations*, Reidel, Dordrecht 1974, pp. 121-128.
- Kristeva, J., *La mutation sémiotique*, in "Annales", 1970, 27.6, pp. 201-212.
- , *Leibniz*, in J. Kristeva et al., *Panorama des Sciences Humaines*, Gallimard, Paris 1970, pp. 230-237.
- Kristeva, J. et al., *Langue et langages de Leibniz à l'Encyclopédie*, Denöel-Gonthier, Paris 1977.
- Kuypers, K., *Der Zeichen-und Wortbegriff im Denken Augustins*, Swets & Zeitlinger, Amsterdam 1934.
- Lambertini, R., *Directions in the Contemporary Interpretations of the Modistæ*, in U. Eco e C. Marmo (a cura di), *On the Medieval Theory of Signs*, Benjamins, Amsterdam 1989, pp. 107-142.
- Langholf, V., *Zeichenkonzeptionen in der Medizin der griechischen und römischen Antike*, in R. Posner et al. (a cura di), *Semiotik. Ein Handbuch zu den zeichentheoretischen Grundlagen von Natur und Kultur*, de Gruyter, Berlin 1998-2000, pp. 1271-1290.
- Leszl, W., *Linguaggio e discorso*, in M. Vegetti (a cura di), *Il sapere degli antichi*, Boringhieri, Torino 1985, pp. 13-44.
- , *I messaggi degli dei e i segni della natura*, in G. Manetti (a cura di), *Knowledge through Signs. Ancient Semiotic Theories and Practices*, Brepols, San Marino 1996, pp. 43-86.
- Libéria, A. de, *La sémiotique d'Aristôte*, in F. Nef (a cura di), *Structures élémentaires de la signification*, Éditions Complexe, Bruxelles 1976, pp. 28-55.

- Lichtenhaeler, Ch., *La médecine hippocratique I: Méthode expérimentale et méthode hippocratique*, Gonin, Lausanne 1948.
- Lloyd, A.C., *Grammar and Metaphysics in the Stoa*, in A.A. Long (a cura di), *Problems in Stoicism*, Oxford University Press, London 1971, pp. 58-74.
- Lo Piparo, F., *Aristotle: the Material Conditions of Linguistic Expressiveness*, in "Versus", 1988, 50/51, pp. 83-102.
- , *Sull'archeologia teolinguistica della linguistica*, in S. Vecchio, *Le parole come segni. Introduzione alla linguistica agostiniana*, Novecento, Palermo 1994, pp. v-xxv.
- Long, A.A., *Language and Thought in Stoicism*, in A.A. Long (a cura di), *Problems in Stoicism*, The Athlone Press of University of London, London 1971, pp. 75-113.
- Loux, M.J., *Significatio and Suppositio: Reflections on Ockham's Semantics*, in "The New Scholasticism", 1979, 53.4, pp. 407-427.
- Lukasiewicz, J., *Aristotle's Syllogistic. From the Standpoint of Modern Formal Logic*, Clarendon Press, Oxford 1951.
- Lyons, J. e S.G. Nichols, *Mimesis. From Mirror to Method, Augustine to Descartes*, New England University Press, Hannover 1982.
- Magee, J., *Boethius on Signification and Mind*, Brill, Leiden 1988.
- Magli, P., *Corpo e linguaggio*, Espresso Strumenti, Roma 1982.
- Maierù, A., *Terminologia logica della tarda scolastica*, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1972.
- , *Significatio et connotatio chez Buridan*, in J. Pinborg (a cura di), *The Logic of John Buridan*, Museum Tusculanum, København 1976, pp. 101-114.
- , *"Signum" dans la culture médiévale*, in J.P. Beckmann *et al.* (a cura di), *Sprache und Erkenntnis im Mittelalter*, de Gruyter, Berlin 1981, pp. 51-72.
- Maldonado, T., *Avanguardia e razionalità*, Einaudi, Torino 1974.
- Maloney, Th.S., *The Semiotics of Roger Bacon*, *Medieval Studies*, 1983, 45, pp. 120-154.
- Manetti, G., *Cicero*, in Th.A. Sebeok (a cura di), *Encyclopedic Dictionary of Semiotics*, Mouton/de Gruyter, Berlin 1986, pp. 107-109.
- , *Quintilian*, in Th.A. Sebeok (a cura di), *Encyclopedic Dictionary of Semiotics*, Mouton/de Gruyter, Berlin 1986, pp. 785-788.
- , *Le teorie del segno nell'antichità classica*, Bompiani, Milano 1987.
- , *Perception, Encyclopedia and Language among the Stoics*, in "Versus", 1988, 50/51, pp. 123-144.
- , *Trame, nodi, repressioni. Umberto Eco e la storia della semiotica*, in P. Magli, G. Manetti e P. Violi (a cura di), *Semiotica: storia, teoria, interpretazione*, Bompiani, Milano 1992, pp. 5-24.
- (a cura di), *Signs of Antiquity/Antiquity of Signs*, in "Versus", 1988, 50/51.
- (a cura di), *Knowledge through Signs. Ancient Semiotic Theories and Practices*, Brepols, San Marino 1996.

- Marin, L., *Du corps au texte. Propositions métaphysiques sur l'origine du récit*, in "Esprit", 1973, avril.
- Markus, R.A., *St Augustine on Signs*, in "Phronesis", 1957, 2, pp. 60-83.
- Marmo, C., *Bacon, Aristotle (and All the Others) on Natural Inferential Signs*, in "Vivarium", 1997, 35, pp. 115-130.
- , *From Analogical Points of View. On the Use of Analogy in Ancient Greek Medical Texts*, in "Versus", 1988, 50/51, pp. 19-37.
- , *Semiotica e linguaggio nella Scolastica: Parigi, Bologna, Erfurt 1270-1330. La semiotica dei Modisti*, Istituto Storico Italiano per il Medioevo, Roma 1994.
- , *Inferential Signs and Simon of Tournai's General Theory of Signification*, in C. Marmo (a cura di), *Vestigia, Imagines, Verba. Semiotics and Logic in Medieval Theological Texts*, Brepols, San Marino 1996, pp. 61-82.
- (a cura di), *Vestigia, Imagines, Verba. Semiotics and Logic in Medieval Theological Texts (XII<sup>th</sup>-XIV<sup>th</sup> Century)*, Brepols, San Marino 1996, pp. 61-82.
- Marschiani, F., *Condillac*, in Th.A. Sebeok (a cura di), *Encyclopedic Dictionary of Semiotics*, Mouton/de Gruyter, Berlin 1986.
- Mates, B., *Stoic Logic*, University of California Press, Berkeley 1953.
- , *Leibniz on Possible Worlds*, in B. van Rootselaar e J.F. Staal (a cura di), *Logic, Methodology and Philosophy of Science III*, North-Holland, Amsterdam 1968, pp. 507-529.
- , *Individuals and Modality in the Philosophy of Leibniz*, in "Studia Leibnitiana", 1972, 4, pp. 81-118.
- , *Nominalism and Evander's Sword*, in *Akten der 3er Internationalen Leibnizkongress*, 1980, 3, pp. 213-225.
- Matthews, G.B., *Ockham's Supposition Theory and Modern Logic*, in "The Philosophical Review", 1964, 73, pp. 91-99.
- Mayer, C.P., *Die Zeichen in der geistigen Entwicklung und in der Theologie des jungen Augustinus*, Augustinus Verlag, Würzburg 1969-74.
- McCracken, G.E., *Athanasius Kircher's Universal Polygraphy*, in "Isis", 1948, 39, pp. 215-228.
- Meier-Öser, S., *Die Spur der Zeichens. Das Zeichen und seine Funktion in der Philosophie des Mittelalters und der frühen Neuzeit*, de Gruyter, Berlin 1997.
- , *Zeichenkonzeptionen in der Allgemeinen Philosophie von der Renaissance bis zum frühen 19er Jh.*, in R. Posner et al. (a cura di), *Semiotik. Ein Handbuch zu den zeichentheoretischen Grundlagen von Natur und Kultur*, Mouton/de Gruyter, Berlin 1998-2000, pp. 1199-1232.
- , *Zeichenkonzeptionen in der Philosophie des lateinischen Mittelalters*, in R. Posner et al. (a cura di), *Semiotik. Ein Handbuch zu den zeichentheoretischen Grundlagen von Natur und Kultur*, de Gruyter, Berlin 1998-2000, pp. 984-1022.
- , Meisel, J.M., *On the Possibility of Non-Cartesian Linguistics*, in "Linguistics", 1974, 122, pp. 11-24.
- Melazzo, L., *La teoria del segno linguistico negli Stoici*, in "Lingua e stile", 1975, 10, pp. 199-230.

- Meyer-Steineg, Th. e K. Sudhoff, *Die Bedeutung der Prognose in den hippokratischen Schriften*, in "Archiv für Geschichte der Naturwissenschaft und Technik", 1913, 6, pp. 258-262.
- Michel, A., *Rhétorique et philosophie chez Cicéron: essai sur les fondements philosophiques de l'art de persuader*, Presses Universitaires de France, Paris 1960.
- , *La parole et la beauté: rhétorique et esthétique dans la tradition occidentale*, Les Belles Lettres, Paris 1982.
- Michon, C., *Nominalisme. La théorie de la signification d'Occam*, Vrin, Paris 1994.
- Moody, E.A., *Truth and Consequence in Medieval Logic*, North-Holland, Amsterdam 1953.
- Morpurgo Tagliabue, G., *La stilistica di Aristotele e lo strutturalismo*, in "Lingua e stile", 1967, 1, pp. 1-18.
- , *Linguistica e stilistica di Aristotele*, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1968.
- Morris, Ch., *Signs, Language and Behaviour*, Prentice Hall, New York 1946.
- Nef, F., *La philosophie du langage et la sémiotique de J.H. Lambert à la lumière de son époque*, in J. Sułowski (a cura di), *Semiotic-Historical Studies*, Zakład Narodowi, Wrocław 1976, pp. 161-209.
- Nuchelmans, G., *Theories of the Proposition. Ancient and Medieval Conceptions of the Bearers of Truth and Falsity*, North-Holland, Amsterdam 1973.
- O'Mahony, B.E., *A Medieval Semantic*, in "Laurentianum", 1964, 5, pp. 448-486.
- Öhler, K., *Ein in Vergessenheit geratener Zeichentheoretiker des deutschen Idealismus: Johann Gottlieb Fichte*, in A. Lange-Seidl (a cura di), *Zeichenkonstitution*, Mouton/de Gruyter, Berlin 1981, pp. 75-81.
- , *Die Aktualität der antiken Semiotik*, in "Zeitschrift für Semiotik", 1982, 4, pp. 215-219.
- , *Aristotle*, in Th.A. Sebeok (a cura di), *Encyclopedic Dictionary of Semiotics*, Mouton/de Gruyter, Berlin 1986, pp. 52-54.
- Ohly, F., *Schrift zur mittelalterlichen Bedeutungsforschung*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1977.
- Ohno, Ch., *Paradigmen der Bedeutungsanalyse von Aristoteles bis Greimas*, in "Zeitschrift für Semiotik", 1995, 17, pp. 319-353.
- Otto, S., *Die Funktion des Bildbegriffs in der Theologie des 12. Jahrhunderts*, Aschendorff, Münster 1963.
- Pachet, P., *La déixis selon Zénon et Crysippe*, in "Phronesis", 1975, 20, pp. 241-246.
- Padley, G.A., *Grammatical Theories in Western Europe, 1500-1700*, Cambridge University Press, Cambridge 1976.
- Pagel, W., *Prognosis and Diagnosis: a Comparison of Ancient and Modern Medicine*, in "Journal of the Warburg and Courtauld Institute", 1938-39, 2, pp. 382-398.
- Pagliaro, A., *Il capitolo linguistico della Poetica di Aristotele*, in A. Pa-

- gliaro, *Nuovi saggi di critica semantica*, D'Anna, Firenze-Messina 1956, pp. 77-151.
- , *Struttura e pensiero del Cratilo di Platone*, in A. Pagliaro, *Nuovi saggi di critica semantica*, D'Anna, Firenze-Messina 1956, pp. 49-76.
- Panaccio, C., *Angel's Talk, Mental Language and the Transparency of the Mind*, in C. Marmo (a cura di), *Vestigia, Imagines, Verba. Semiotics and Logic in Medieval Theological Texts*, Brepols, San Marino 1996, pp. 323-336.
- , *Guillaume d'Occam: signification et supposition*, in C. Panaccio (a cura di), *L'archéologie du signe*, Pontifical Institute, Toronto 1981, pp. 81-94.
- (a cura di), *L'archéologie du signe*, Pontifical Institute, Toronto 1981.
- , *Der Nominalismus Ockhams*, in K.D. Dutz e L. Kaczmarek (a cura di), *Rekonstruktion und Interpretation*, Narr, Tübingen 1985, pp. 1-22.
- Parret, H., *Idéologie et sémiologie chez Locke et Condillac*, de Ridder, Lisse 1975.
- , *La sémiotique comme paradigme dans l'histoire de la philosophie*, in A. Eschbach e J. Trabant (a cura di), *History of Semiotics*, Benjamins, Amsterdam 1983, pp. 20-32.
- , *Les passions. Essai sur la mise en discours de la subjectivité*, Mardaga, Bruxelles 1986.
- , *Cognition, the Localist Hypothesis, and back to Kant*, in F.J. Heyvaert e F. Steurs (a cura di), *Worlds Behind Words*, Leuven University Press, Leuven 1989, pp. 37-49.
- (a cura di), *History of Linguistic Thought and Contemporary Linguistics*, de Gruyter, Berlin 1976.
- Patzig, G., *Leibniz, Frege und die sogenannte "lingua characteristica universalis"*, in "Studia Leibnitiana. Supplementa", 1969, 111, pp. 103-112.
- Pätzold, H., *Locke und Berkeley über Zeichen*, in K.D. Dutz e P. Schmitter (a cura di), *Historiographia Semiotica*, MAkS, Münster 1985, pp. 149-181.
- Paximadi, G., *Sul concetto di sumbolon tra antichità e padri della Chiesa*, in G. Bettetini et al., *Semiotica 1. Origini e fondamenti*, La Scuola, Brescia 2000, pp. 47-60.
- Pellerey, R., *Le lingue perfette nel secolo dell'utopia*, Laterza, Bari 1994.
- Pépin, J., *Symbola, semeia, omoiomata. À propos de De interpretatione 16a 3-8 et Politique VIII, 5, 1 340a 6-39*, in J. Wiesner (a cura di), *Aristoteles Werk und Wirkung*, Mouton/de Gruyter, Berlin 1986, pp. 22-24.
- Pfeifer, D.E., *George Berkeley: Precursor of Peircean Semiotic*, in A. Lange-Seidl (a cura di), *Zeichenkonstitution*, de Gruyter, Berlin 1981, pp. 67-74.
- Picardi, E., *Note sulla logica di Port-Royal*, in "Lingua e stile", 1976, xi, pp. 347-391.
- , *Linguaggio e analisi filosofica. Elementi di filosofia del linguaggio*, Patron, Bologna 1992.
- Pinborg, J., *Die Entwicklung der Sprachtheorie im Mittelalter*, Aschen-dorff, Münster 1967.

- , *Logik und Semantik im Mittelalter*, Frommann, Stuttgart 1972.
- , *Classical Antiquity: Greece*, in Th.A. Sebeok (a cura di), *Current Trends in Linguistics. 13: Historiography and Linguistics*, Mouton, Den Haag 1975, pp. 69-126.
- , *Some Problems of Semantic Representations in Medieval Logic*, in H. Parret (a cura di), *History of Linguistic Thought and Contemporary Linguistics*, de Gruyter, Berlin 1976, pp. 254-278.
- , *Roger Bacon on Signs*, in J. Pinborg et al., *Sprache und Erkenntnis im Mittelalter*, de Gruyter, Berlin 1981, pp. 403-412.
- , *Speculative Grammar*, in N. Kretzmann et al. (a cura di), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1982, pp. 254-269.
- , *Modus significandi*, in J. Ritter e K. Grunder (a cura di), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Schwabe, Basel 1984, pp. 68-72.
- Pombo, O., *Leibniz and the Problem of a Universal Language*, Nodus, Münster 1987.
- Porser, Ch., *Grammatista philosophans. Les sciences du langage de Port-Royal aux Idéologues (1660-1818). Bibliographie*, in J. Kristeva (a cura di), *La traversée des signes*, Seuil, Paris 1975, pp. 11-96.
- Poser, H., *Zeichentheorie und natürliche Sprache bei Leibniz*, in P. Koch e S. Kramer (a cura di), *Schrift, Medien, Kognition*, Stauffenburg, Köln 1997, pp. 127-147.
- Preti, G., *La dottrina del "semeion" nella logica stoica*, in "Rivista critica di storia della filosofia", 1956, 11, pp. 5-14.
- Proni, G., *Aristotle's Abduction*, in M. Herzfeld e L. Melazzo (a cura di), *Semiotic Theory and Practice*, Mouton/de Gruyter, Berlin 1988, pp. 953-961.
- Pucci, G., "Terminus". *Per una semiotica dei confini nel mondo romano*, in G. Manetti (a cura di), *Knowledge through Signs. Ancient Semiotic Theories and Practices*, Brepols, San Marino 1996, pp. 295-310.
- Ramos, A., *Signum: de la semiótica universal a la metafísica del signo*, Eunsa, Pamplona 1987.
- Rastier, F., *Idéologie et théorie des signes. Analyse structurale des Éléments d'Idéologie d'Antoine-Louis-Claude Destutt de Tracy*, Mouton, Den Haag 1972.
- Rector, M. ed E. Neiva, *Sprache und Metaphysik. Zur Kritik der Sprachlichen Vernunft bei Herder und Humboldt*, Fink, München 1979.
- Rescher, N., *Leibniz' Interpretation of His Logical Calculi*, in "The Journal of Symbolic Logic", 1954, 19, pp. 1-13.
- , *Leibniz and the Evaluation of Possible Worlds*, in L. Rescher, *Studies in Modality*, Blackwell, Oxford 1974, pp. 57-69.
- Rey, A., *Théories du signe et du sens*, Klincksieck, Paris 1973.
- , *Théories du signe et du sens II*, Klincksieck, Paris 1976.
- , *What Does Semiotics Come From?*, in "Semiotica", 1984, 52, pp. 79-93.
- Ricken, U., *Grammaire et philosophie au siècle des Lumières*, Presses Universitaires de Lille, Lille 1978.

- Riobo Gonzalez, M., *Fenomenología de la codificación lingüística en san Agustín*, in "Revista agustiniana", 1988, 28, pp. 41-67.
- Rist, J. (a cura di), *The Stoics*, University of California Press, Berkeley 1978.
- Robins, R.H., *Ancient and Medieval Grammatical Theory in Europe* (1951), Kennikat, Port Washington 1971.
- Roder, W., *Beiträge zur Lehre von Zeichen in der Deutschen Philosophie des 18er Jahrhunderts*, Fürst, Berlin 1927.
- Rodis-Lewis, G., *Langage humain et signes naturels dans le cartésianisme*, Actes du XIII<sup>e</sup> Congrès des Sociétés de Philosophie de Langue Française, 1966, 1, pp. 132-136.
- Rodrigues Adrados, F., *La teoría de los signos en Georgias de Leontinos*, in H. Geckeler et al. (a cura di), *Logos Semantikos*, de Gruyter, Berlin 1981, pp. 9-19.
- Romeo, L., *Heraclitus and the Foundation of Semiotics*, in "Versus", 1976, 15, pp. 73-90.
- , *The Derivation of "Semiotics" through the History of the Discipline*, in "Semiosis", 1977, 6.2, pp. 37-49.
- , *The Bivium Syndrome in the History of Semiotics*, in "The Canadian Journal of Research in Semiotics", 1979, 6, pp. 93-111.
- , *Pedro de Fonseca in Renaissance Semiotics*, in "Ars Semeiotica", 1979, 2, pp. 187-204.
- Rooryk, J., *Méthode, grammaire et théories des signes au XVII<sup>e</sup> siècle*, in "Semiotica", 1986, 60.3-4, pp. 343-350.
- Rosiello, L., *Linguistica illuminista*, il Mulino, Bologna 1967.
- , *Ancora sul cartesianesimo linguistico*, in L. Formigari e F. Lo Piparo (a cura di), *Prospettive di storia della linguistica*, Editori Riuniti, Roma 1988, pp. 127-134.
- Rosier, I., *Signes et sacrements. Thomas d'Aquin et la grammaire spéculative*, in "Revue des sciences philosophiques et théologiques", 1990, 74.3, pp. 392-436.
- , *La parole comme acte: sur la grammaire et la sémantique au XIII<sup>e</sup> siècle*, Vrin, Paris 1995.
- , *Langage et signe dans la discussion eucharistique*, in S. Auroux, S. Delesalle e H. Meschonnic (a cura di), *Histoire et grammaire du sens*, Colin, Paris 1996, pp. 42-58.
- Rossi, P., *Clavis universalis. Arti mnemoniche e logica combinatoria in Lullo e Leibniz*, Ricciardi, Milano 1960.
- , *Linguisti d'oggi e filosofi del Seicento*, in "Lingua e stile", 1968, 3.1, pp. 1-20.
- , *Le sterminate antichità*, Nistri-Lischi, Pisa 1969.
- Rudowski, V.A., *The Theory of Signs in the Eighteenth Century*, in "Journal of the History of Ideas", 1974, 35, pp. 683-690.
- Ruef, H., *Augustin über Semiotik und Sprache*, Wissenschaftlichen Erben, Bern 1981.
- Russell, B., *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz*, Allen & Unwin, London 1937.

- Russell, L.J., *Notes on the Term "semeiotich" in Locke, "Mind"*, 1939, 48, pp. 405-407.
- Russell, S.A., *Semiotics and Lighting*, University of Michigan Press, Ann Arbor 1978.
- Ryckwert, J., *Sign Conceptions in Architecture and the Fine Arts from the Renaissance to the Early 19<sup>th</sup> Century*, in R. Posner et al. (a cura di), *Semiotik. Ein Handbuch zu den zeichentheoretischen Grundlagen von Natur und Kultur*, Mouton/de Gruyter, Berlin 1998-2000, pp. 1330-1376.
- Saarno, U., *Betrachtungen über die scholastische Lehre der Wörter als Zeichen*, in "Acta Academica Padagogica Jvaskylansis", 1959, 17, pp. 215-249.
- Saini, S., *Motivi sul concetto di segno da Vico a Hegel*, in G. Bettetini et al., *Semiotica 1. Origini e fondamenti*, La Scuola, Brescia 2000, pp. 195-224.
- Salmon, V., *The Study of Language in 17<sup>th</sup> Century England*, Benjamins, Amsterdam 1979.
- Scarpato, C., *Rinascimento e barocco*, in G. Bettetini et al., *Semiotica 1. Origini e fondamenti*, La Scuola, Brescia 2000, pp. 97-110.
- Scharf, H.W., *Das Verfahren der Sprache: Humboldt gegen Chomsky*, Schelling, Paderborn 1994.
- Scharrat, P., *Peter Ramous and Imitation: Image, Sign and Sacrament*, in "Yale French Studies", 1972, 47, pp. 307-320.
- Scheffczyk, A., *Zeichenkonzeptionen in der Allgemeinen Philosophie vom 19er Jh. bis zur Gegenwart*, in R. Posner et al. (a cura di), *Semiotik. Ein Handbuch zu den zeichentheoretischen Grundlagen von Natur und Kultur*, Mouton/de Gruyter, Berlin 1998-2000, pp. 2133-2158.
- Schiewer, G.L., *Cognitio symbolica: Lamberts semiotische Wissenschaft und ihre Diskussion bei Herder, Jean-Paul und Novalis*, Niemeyer, Tübingen 1995.
- Schlieben-Lange, B. et al. (a cura di), *Europäische Sprachwissenschaft um 1800: methodologische und historiographische Beiträge zum Umkreis des "Ideologie"*, Nodus, Münster 1989-1994.
- Schmidt, F., *Leibnizens rationale Grammatik*, in "Zeitschrift für Philosophische Forschung", 1955, 9, pp. 19-27.
- , *Die symbolisierte Elemente der Leibnizschen Logik*, in "Zeitschrift für Philosophische Forschung", 1966, 20, pp. 595-605.
- Schmidt, S.J., *Sprache und Denken von Locke bis Wittgenstein*, Nijhoff, Den Haag 1968.
- Schmitter, P., *Zeichentheoretischen Erörterungen bei Wilhelm von Humboldt*, in "Sprachwissenschaft", 1977, 2, pp. 151-180.
- , *Einige semiotische (und textlinguistische) Probleme in der Sicht von Humboldt*, in W. Dressler e W. Meid (a cura di), *Proceedings of the Twelfth International Congress of Linguists*, Innsbrucker Beiträge zur Sprachwissenschaft, Innsbruck 1978, pp. 754-757.
- , *Untersuchungen zur Historiographie der Linguistik. Struktur-methodik-theoretische Fundierung*, Narr, Tübingen 1980.

- , *Kunst und Sprache. Über den Zusammenhang von Sprachphilosophie und Ästhetik bei Wilhelm von Humboldt*, in "Sprachwissenschaft", 1982, 7, pp. 40-57.
- , *Plädoyer gegen die Geschichte der Semiotik, oder Vorüberlesungen zu einer Historiographie der Zeichentheorie*, in A. Eschbach e J. Trabant (a cura di), *History of Semiotics*, Benjamins, Amsterdam 1983.
- , *Zum Eraklitsverständnis der gegenwertigen Geschichtsschreibung der Linguistik*, in K.D. Dutz e P. Schmitter (a cura di), *Fallstudien zur Historiographie der Linguistik*, Institut für Allgemeine Sprachwissenschaft, Münster 1984, pp. 3-30.
- Scholz, G., "Struktur" in der mittelalterlichen Hermeneutik, in "Archiv für Begriffsgeschichte", 1969, 13, pp. 73-75.
- Schonauer, K., *Signal, Symbol, Symptom: alte und neue Aspekte der medizinischen Semiotik*, MAKS, Münster 1986.
- Schreyer, R., *Condillac, Mandeville and the Origin of Language*, in *Historiographia Linguistica*, 1978, 5.1/2, pp. 15-43.
- Schülthess, P., *Sein, Signifikation und Erkenntnis bei Wilhelm von Ockham*, Akademie Verlag, Berlin 1992.
- Sebeok, Th.A., *Galen in Medical Semiotics*, in "Interdisciplinary Journal for Germanic Linguistics and Semiotic Analysis", 1996, 1.1, pp. 89-111.
- Sebeok, Th.A. e D.J. Umiker-Sebeok (a cura di), *Recent Developments in Theory and History. The Semiotic Web 1990*, Mouton/de Gruyter, Berlin 1991.
- Sedley, D., *On Signs*, in J. Barnes et al. (a cura di), *Science and Speculation. Studies in Hellenistic Theory and Practice*, Cambridge University Press, Cambridge 1982, pp. 239-272.
- , *Aristotle's De Interpretatione and Ancient Semantics*, in G. Manetti (a cura di), *Knowledge through Signs. Ancient Semiotic Theories and Practices*, Brepols, San Marino 1996, pp. 87-108.
- Seidler, H., *Die Bedeutung von W. von Humboldts Sprachdenken für die Wissenschaft von der Sprachkunst*, in "Zeitschrift für Deutsche Philosophie", 1967, 86, pp. 434-451.
- Seigel, J., *Rhetoric and Philosophy in Renaissance Humanism*, Princeton University Press, Princeton 1968.
- Serres, M., *Le système de Leibniz et ses modèles mathématiques*, Presses Universitaires de France, Paris 1968.
- Sievert, D., *Searle and Descartes. The Connection between Thinking and Speaking*, in "Southwest Philosophical Review", 1992, 8.1, pp. 137-144.
- Simone, R., *Semiologia agostiniana*, in "La cultura", 1969, 7, pp. 88-117.
- , *Seicento e Settecento*, in G.C. Lepschy (a cura di), *Storia della linguistica*, il Mulino, Bologna 1990, pp. 313-387.
- Slaughter, M.M., *Universal Languages and Scientific Taxonomy in the Seventeenth Century*, Cambridge University Press, Cambridge 1982.
- Spade, P.V., *Ockham's Distinction between Absolute and Connotative Terms*, in "Vivarium", 1975, 13, pp. 55-76.

- Speciale, E., *Emilio Tesauro*, in Th.A. Sebeok (a cura di), *Encyclopedic Dictionary of Semiotics*, Mouton/de Gruyter, Berlin 1986, pp. 1078-1079.
- Stéfanini, J., *Les Modistes et leur apport à la théorie de la grammaire et à la théorie du signe linguistique*, in "Semiotica", 1973, 8, pp. 263-275.
- , *Jules César Scaliger et son De Causis Linguæ Latinæ*, in H. Parret (a cura di), *History of Linguistic Thought and Contemporary Linguistics*, de Gruyter, Berlin 1976, pp. 116-121.
- Stekeler-Weithofer, P., *Zeichenkonzeptionen in der Mathematik der griechischen und römischen Antike*, in R. Posner et al. (a cura di), *Semiotik. Ein Handbuch zu den zeichentheoretischen Grundlagen von Natur und Kultur*, Mouton/de Gruyter, Berlin 1998-2000, pp. 863-875.
- Strasser, G.F., *Lingua Universalis. Kryptologie und Theorie der Universal-sprachen im 16er und 17er Jahrhundert*, Harrassowitz, Wiesbaden 1988.
- Subbiondo, J.L. (a cura di), *John Wilkins and XVI Century British Linguistics*, Benjamins, Amsterdam 1992.
- Sułowski, J. (a cura di), *Semiotic-Historical Studies*, Zakład Narodowy, Wrocław 1971-76.
- Suntrup, R., *Zeichenkonzeptionen in der Religion des lateinischen Mittelalters*, in R. Posner et al. (a cura di), *Semiotik. Ein Handbuch zu den zeichentheoretischen Grundlagen von Natur und Kultur*, Mouton/de Gruyter, Berlin 1998-2000, pp. 1143-1153.
- Swiggers, P., *Port-Royal: autour du signe*, in K.D. Dutz e P. Schmitter (a cura di), *Geschichte und Geschichtsschreibung der Semiotik*, MAKS, Münster 1986, pp. 119-132.
- , *La théorie du signe à Port-Royal*, in "Semiotica", 1981, 35, pp. 267-285.
- , *Histoire de la pensée linguistique*, Presses Universitaires de France, Paris 1997.
- (a cura di), *Grammaire et méthode au XVII<sup>e</sup> siècle*, Peeters, Leuven 1984.
- Swiniarski, J., *A New Presentation of Ockham's Theory of Supposition with an Evaluation of Some Contemporary Criticism*, in "Franciscan Studies", 1970, 30, pp. 181-217.
- Tabarroni, A., *On Articulation and Animal Language in Ancient Linguistic Theory*, in "Versus", 1988, 50/51, pp. 103-122.
- , *Mental Signs and the Theory of Representation in Ockham*, in U. Eco e C. Marmo (a cura di), *On the Medieval Theory of Signs*, Benjamins, Amsterdam 1989, pp. 195-224.
- Tagliagambe, S., *La mediazione linguistica. Il rapporto tra pensiero e linguaggio da Leibniz a Hegel*, Feltrinelli, Milano 1980.
- Tanigawa, T., *Signe, idée, langage chez Descartes, Locke et Leibniz*, in "Fenestra", 1995, 1, pp. 23-29.
- Thomas, J.-J., *Descartes: langue, signe et relecture chomskyenne*, in "Semiotica", 1984, 51.1-3, pp. 197-210.
- Todorov, T., *Théories du symbole*, Seuil, Paris 1977.

- , *À propos de la conception augustiniennne du signe*, in "Revue des études augustiniennes", 1985, 31, pp. 209-214.
- Tort, P., *Dialectique des signes chez Condillac*, in H. Parret (a cura di), *History of Linguistic Thought and Contemporary Linguistics*, de Gruyter, Berlin 1976, pp. 209-230.
- Trabant, J., *Monumentalistische, kritische und antiquarische Historie der Semiotik*, in "Zeitschrift für Semiotik", 1981, 3, pp. 41-48.
- , *Neue Wissenschaft von alten Zeichen: Vicos Sematologie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1994.
- (a cura di), *Vico und die Zeichen*, Narr, Tübingen 1995.
- , *Sign Conceptions in Philosophy of Language from the Renaissance to the Early 19<sup>th</sup> Century*, in R. Posner et al. (a cura di), *Semiotik. Ein Handbuch zu den zeichentheoretischen Grundlagen von Natur und Kultur*, Mouton/de Gruyter, Berlin 1998-2000, pp. 1270-1330.
- Tsiapera, M. e G. Wheeler, *The Port-Royal Grammar*, Nodus, Münster 1993.
- Turnbull, R.G., *Ockham's Nominalistic Logic. Some Twentieth Century Reflections*, in "The New Scholasticism", 1962, 36.3, pp. 313-329.
- Uding, G. (a cura di), *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, Niemeyer, Tübingen 1992.
- Ungeheuer, G., *De Wolfii Significatu Hieroglyphico*, in H. Geckeler et al. (a cura di), *Logos Semantikos*, de Gruyter, Berlin 1981, pp. 57-67.
- Vance, E., *Augustine*, in Th.A. Sebeok (a cura di), *Encyclopedic Dictionary of Semiotics*, Mouton/de Gruyter, Berlin 1986, pp. 62-64.
- Vasoli, C., *Il mito dei geroglifici come linguaggio sacro e simbolico*, in L. Rotondi Secchi Tarugi, *Il simbolo, dall'Antichità al Rinascimento*, Nuovi Orizzonti, Milano 1995.
- Verbeke, G., *Philosophie et séméiologie chez les Stoïciens*, in G. Verbeke et al., *Études philosophiques présentées au dr Ibrahim Madkour*, Geba, Paris 1974, pp. 15-38.
- , *La philosophie du signe chez les Stoïciens*, in G. Verbeke et al., *Les Stoïciens et leur logique*, Vrin, Paris 1978, pp. 48-71.
- Villanueva, A., *A cerca de la tesis filosófica del pensamiento en relación con la tesis del lenguaje de Renato Descartes*, in "Dian", 1976, 22, pp. 17-26.
- Volli, U. (a cura di), *I filosofi e il linguaggio*, Esculapio, Bologna 1993.
- Volp, R., *Die Semiotik Friedrich Schleiermachers*, in R. Volp (a cura di), *Zeichen*, Kaiser, München 1982, pp. 347-354.
- , *Zeichenkonzeptionen in der Religion von der Renaissance bis zum frühen 19er Jh.*, in R. Posner et al. (a cura di), *Semiotik. Ein Handbuch zu den zeichentheoretischen Grundlagen von Natur und Kultur*, Mouton/de Gruyter, Berlin 1998-2000, pp. 1376-1406.
- Von der Schulenburg, S., *Leibniz als Sprachforscher*, Klostermann, Frankfurt am Main 1973.
- Vust-Mussard, M., *Remarques sur les livres I et III des Épidémies. Les histoires de malades et le pronostic*, in "Études de Lettres", 1970, 3, pp. 65-76.

- Wald, L., *La terminologie sémiologique dans l'œuvre de Aurelius Augustinus*, Actes de la XII<sup>e</sup> Conférence Internationale d'Études Classiques, 1, 1978, pp. 89-96.
- , *Le rapport entre signum et denotatum dans la conception sémiotique d'Augustin*, in S. Chatman, U. Eco e J.-M. Klinkenberg (a cura di), *A Semiotic Landscape*, Mouton, Den Haag 1979, pp. 569-572.
- Walther, E., *Überblick über die Geschichte der Semiotik*, Agis Verlag, Stuttgart 1974.
- Weidemann, H., *Ansätze zu einer semantischen Theorie bei Aristoteles*, in "Zeitschrift für Semiotik", 1981, 3.4, pp. 482-496.
- , *Aristotle on Inference from Signs*, in "Phronesis", 1989, xxxiv, 3, pp. 343-351.
- , *Grundzügen der aristotelischen Sprachtheorie*, in P. Schmitter (a cura di), *Sprachtheorien der abendlandischen Antike*, Narr, Tübingen 1991, pp. 170-192.
- Weinert, F., *Kontingente versus notwendige Wahrheiten und mögliche Welten bei Leibniz*, in "Studia Leibnitiana", 1980, 12, pp. 125-139.
- Weiss, H., *Johann Georg Hamanns Ansichten zur Sprache*, Nodus, Münster 1990.
- Welbery, D.E., *Lessing's Laocoon: Semiotics and Aesthetics in the Age of Reason*, Cambridge University Press, Cambridge 1984.
- Weltring, G., *Das Semeion in der aristotelischen, stoichischen, epikureischen und skeptischen Philosophie* (1910), in "Kodikas/Code", 1986, 9.1-2, pp. 39-117.
- Widmeier, R., *Die Rolle der Chinesischen Schrift in Leibniz' Zeichentheorie*, Narr, Tübingen 1982.
- , *Die Idee des Zeichens bei Locke und Leibniz*, in K.D. Dutz e P. Schmitter (a cura di), *Geschichte und Geschichtsschreibung der Semiotik*, MAkS, Münster 1986, pp. 212-230.
- Wildgen, W., *Das kosmische Gedachtnis: Kosmologie, Semiotik und Gedachtnistheorie im Werk Giordano Brunos*, Lang, Frankfurt am Main 1998.
- Williams, B. e W. Pencak (a cura di), *History and Semiotics*, in "Semiotica", 1991, 83.3.4.
- Wolters, O., *Basis und Deduktion. Studien zur Entstehung und Bedeutung der Theorie der Axiomatischen Methode bei J.H. Lambert*, de Gruyter, Berlin 1980.
- Yaguello, M., *Les fous du langage*, Seuil, Paris 1984.
- Yates, F.A., *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, University of Chicago Press, Chicago 1964.
- , *Theatre of the World*, Chicago University Press, Chicago 1969.
- Zimmermann, A. (a cura di), *Der Begriff der Representation im Mittelalter*, de Gruyter, Berlin 1971.
- Zobel, A., *Darstellung und kritische Wortlegung der Sprachphilosophie John Lockes*, in "Anglia", 1928, 52, pp. 289-324.
- Zollna, I., *Einbildungskraft (imagination) und Bild (image) in der Sprachtheorie um 1800*, Narr, Tübingen 1990.

# Indice dei nomi

- Abelardo Pietro, 52-54  
Agostino d'Ipbona, 8, 43, 45-49, 50, 54, 67  
Agrippa di Nettesheim Heinrich Cornelius, 68  
Alano di Lilla, 55  
Alberti Leon Battista, 71  
Alcuino, 50  
Alighieri Dante, 56, 57  
Anselmo d'Aosta, 50-52  
Antistene, 13  
Arcesilao, 29  
Aristarco, 33  
Aristofane, 33  
Aristotele, 8, 13 n., 19, 20-24, 25, 28, 35, 36, 43, 44, 54, 60, 64, 88  
Arnauld Antoine, 85, 86 n., 87  
Arnim Ludwig Achim von, 25 n., 27 n.  
Auroux Sylvain, 106 n.
- Bacon Francis v. Bacone Francesco  
Bacone Francesco, 72-75, 78, 88  
Bacone Ruggero, 57  
Bally Charles, 100  
Barthes Roland, 38  
Becker Karl F., 131  
Beda il Venerabile, 50  
Bennett Jonathan, 101 n.  
Berkeley George, 95-99, 100, 108, 118, 125, 127  
Bernhardi August F., 130, 131  
Bettetini Gianfranco, 70 n.  
Biringuccio da Siena, 70  
Boezio Severino, 43, 85  
Boindin Nicolas, 111  
Borbè Tasso, 42 n.  
Bruno Giordano, 69  
Buondelmonti Cristoforo de', 70  
Burnett James v. Monboddo  
Buysens Eric, 46
- Cabanis Pierre-Jean-Georges, 112, 113  
Calabrese Omar, 71 n.  
Camillo Giulio, 70  
Carneade, 29  
Cartesio (René Descartes), 82-84, 85  
Castiglione Baldesar, 70  
Chatelet François, 68 n.  
Chomsky Noam, 82, 83, 85, 128  
Cicerone, 39, 40-41  
Cleante, 25

- Colonna Francesco, 70  
 Condillac Étienne Bonnot de, 104,  
 106-109, 110, 111, 114, 117,  
 118  
 Copernico Nicola (Nikolaj Koper-  
 nik), 69  
 Cornificio, 39-40  
 Corti Maria, 56 n.  
 Courtès Joseph, 42 n.  
 Cratete di Mallo, 33  
 Cratilo, 13  
 Crisippo, 25  
 Crusius Christian A., 120  
 Cusano Nicola (Nikolaus Chrypffs  
 o Krebs o Nicola da Cusa), 67  
  
 D'Alembert Jean-Baptiste, 105  
 Dalgarno Georges, 78, 92  
 De Lacy Estelle, 36 n.  
 De Lacy Philippe, 36 n.  
 De Mauro Tullio, 20 n., 124, 125  
 Degérando Joseph, 112, 114, 117  
 Della Casa Giovanni, 70  
 Della Porta Giovan Battista, 70  
 Della Scala Cangrande, 56  
 Democrito, 12  
 Descartes René v. Cartesio  
 Destutt de Tracy Antoine-Louis-  
 Claude, 114  
 Di Benedetto Vita, 13 n.  
 Diderot Denis, 105-106, 112  
 Diogene Laerzio, 13, 25  
 Dionisio Trace, 33  
 Donato, 55  
  
 Eco Umberto, 7, 8, 13, 42, 44, 45,  
 49, 59 n., 68, 84 n., 95 n.  
 Empedocle, 12  
 Enesidemo, 29  
 Epicuro, 33-35  
 Erachito, 12  
 Erfurt Thomas von, 56  
  
 Ermete Trismegisto, 68  
 Ermogene, 17  
 Esiodo, 11  
  
 Fichte Johann Gottlieb, 129  
 Ficino Marsilio, 68  
 Filomeno di Gadara, 35-37  
 Fontanille Jacques, 84 n.  
 Formigari Lia, 7, 72 n., 82 n., 128,  
 132  
 Frege Friedrich Ludwig Gottlob,  
 12, 127  
  
 Garlando detto il Computista, 52  
 Giovanni di Salisbury, 54  
 Girardi Maria Teresa, 70 n.  
 Gombrich Ernst H., 69 n.  
 Gorgia, 13  
 Greimas Algirdas J., 23, 42 n., 84 n.  
 Guglielmo di Champeaux, 52  
  
 Hamann Georg, 127  
 Harris James, 117-118  
 Hegel Georg Wilhelm Friedrich,  
 121, 133-138  
 Heidegger Martin, 56  
 Herder Johann Gottfried, 119-120  
 Hjelmslev Louis Trolle, 24, 127  
 Hobbes Thomas, 75-78, 81, 118  
 Holbach Paul-Henry Dietrich d',  
 112  
 Humboldt Karl Wilhelm von, 82,  
 83, 106, 128, 131, 132  
 Hume David, 99-102, 125, 127  
  
 Ippocrate, 13-15  
  
 Jakobson Roman, 109  
  
 Kant Immanuel, 120, 124-127, 129  
 Kilwardby Roberto, 56 n.  
 Kircher Athanasius, 70

- La Mettrie Julien Offroy de, 112  
 Lambert Johann Heinrich, 119, 120-123  
 Lamberto di Auxerre, 55  
 Lami Alessandro, 13 n.  
 Lancelot Claude, 85  
 Leibniz Gottfried Wilhelm, 91-93, 94, 125  
 Leonardo da Vinci, 71  
 Leone Ebreo, 70  
 Llull Ramón, 66, 67, 69  
 Lo Piparo Franco, 82 n.  
 Locke John, 8, 9, 72, 78, 79-81, 89, 91, 96, 97, 99, 118, 125  
 Lomazzo Giampaolo, 71  
 Lullo Raimondo v. Llull Ramón  
  
 Magli Patrizia, 23 n.  
 Maine de Biran Marie-François-Pierre Gonthier, 112, 113  
 Maldonado Tomás, 95 n.  
 Manetti Giovanni, 8, 22 n., 23, 29, 38, 39, 45, 48  
 Marmo Costantino, 55 n.  
 Marsciani Francesco, 106 n.  
 Maupertuis Pierre-Louis Moreau de, 110-111, 113, 117, 118, 119  
 Monboddo (James Burnett) lord, 117, 118-119  
 Morris Charles, 9, 10 n., 11  
 Mucci Egidio, 7  
  
 Nicole Pierre, 85, 86 n., 87  
  
 Occam Guglielmo di, 55, 60-65  
 Oddone di Cambrai, 52  
 Ogden Charles K., 16  
 Omero, 11  
 Orapollo, 70  
  
 Pacioli Luca, 71  
 Panezio, 25  
  
 Parmenide, 12  
 Parret Herman, 84 n.  
 Peirce Charles S., 7, 8, 9, 122  
 Pelleray Roberto, 84 n.  
 Pico della Mirandola Giovanni, 67, 68, 70  
 Piero della Francesca, 71  
 Pietro Ispano, 55  
 Pirrone, 29  
 Platone, 13, 16-19, 20, 22, 35, 37, 74, 88  
 Plutarco, 13 n.  
 Poincot John, 89-90  
 Porfirio, 43-45  
 Posidonio, 25  
 Poster Roland, 8  
 Prevost Pierre, 112  
 Prisciano, 55  
 Pseudo-Dionigi l'Areopagita, 50  
  
 Quintiliano, 41-42  
  
 Reid Thomas, 101  
 Rey Alain, 7, 114, 117  
 Richards Ivor A., 16  
 Rosiello Luigi, 82, 83, 85, 95 n., 106, 109  
 Rossellino, 52  
 Rossi Paolo, 69 n.  
 Rotondi Secchi Tarugi Luigi, 70 n.  
 Rousseau Jean-Jacques, 103-104, 118, 119  
 Rüdiger Andreas, 120  
  
 Sanchez Francisco, 88-89  
 Saussure Ferdinand de, 7, 8, 9, 100  
 Schelling Friedrich W.J., 131  
 Schlegel August Wilhelm, 129  
 Schlegel Friedrich, 130, 131  
 Scoto Eriugena, 50  
 Sebeok Thomas A., 44 n., 72 n., 106 n.

- Sesto Empirico, 25, 26 n., 27 n., 28  
 n., 29-31, 32 n., 35  
 Sigieri di Courtrai, 56  
 Simone Raffaele, 45 n.  
 Socrate, 17, 37  
 Stilpone di Megara, 13
- Teuth, 18  
 Thamon, 18  
 Todorov Tzvetan, 48  
 Tommaso d'Aquino, 58-59  
 Turgot Anne-Robert-Jacques, 110,  
 111, 113
- Valeriano Pierio, 70  
 Varrone Marco Terenzio, 38  
 Vasoli Cesare, 70 n.  
 Védrine Hélène, 68 n.
- Wald Lucia, 45 n.  
 Wilkins John, 78, 92  
 William di Shyreswood, 55  
 Wittgenstein Ludwig, 127  
 Wolff Christian F. von, 93-94  
 Yates Frances A., 69 n.
- Zenone, 25

BSB 50153



# Indice

Pag.	7	Premessa
	9	Introduzione
	11	1. I Presocratici
	12	1.1. <i>La filosofia greca antica</i>
	13	1.2. <i>Ippocrate</i> (v-vi sec. a.C.)
	16	2. Platone (429-347 a.C.)
	20	3. Aristotele (384-322 a.C.)
	25	4. Gli Stoici e gli Scettici
	25	4.1. <i>Gli Stoici</i> (iv-iii sec. a.C.)
	29	4.2. <i>Gli Scettici</i> (iv-ii sec. a.C.)
	33	5. L'epicureismo
	33	5.1. <i>Epicuro</i> (341-270 a.C.)
	35	5.2. <i>Filodemo</i> (i sec. a.C.)
	38	6. La semiotica nella latinità classica
	39	6.1. <i>Cornificio</i> (i sec. a.C.)
	40	6.2. <i>Cicerone</i> (106-43 a.C.)
	41	6.3. <i>Quintiliano</i> (35-95)

- 43 7. Il primo pensiero cristiano
- 43 7.1. *Porfirio* (233-305)
- 45 7.2. *Agostino* (354-430)
- 50 8. La "semiotica" medievale
- 50 8.1. *Anselmo* (1033-1109)
- 52 8.2. *Abelardo* (1079-1142)
- 54 8.3. *Verso la "logica moderna"*
- 58 8.4. *Tommaso d'Aquino* (1225-1274)
- 60 8.5. *Guglielmo d'Occam* (1290-1349)
- 66 9. Umanesimo e Rinascimento in Italia
- 66 9.1. *La visione "pansemiotica" del mondo*
- 72 10. L'empirismo inglese
- 72 10.1. *Bacone* (1561-1626)
- 75 10.2. *Hobbes* (1588-1679)
- 78 10.3. *Wilkins* (1614-1672) e *Dalgarno* (1627-1687)
- 79 10.4. *Locke* (1632-1704)
- 82 11. Il razionalismo francese
- 82 11.1. *Cartesio* (1596-1650)
- 85 11.2. *Port-Royal* (XVII secolo)
- 88 12. Il relativismo iberico
- 88 12.1. *Sanchez* (1552-1632)
- 89 12.2. *Poinsot* (1589-1644)
- 91 13. Il razionalismo tedesco
- 91 13.1. *Leibniz* (1646-1716)
- 93 13.2. *Wolff* (1679-1754)
- 95 14. Il secondo empirismo inglese
- 95 14.1. *Berkeley* (1685-1753)
- 99 14.2. *Hume* (1711-1776)

- 103 15. Gli enciclopedisti
- 103 15.1. *Rousseau* (1712-1778)
- 105 15.2. *Diderot* (1713-1784)
- 106 15.3. *Condillac* (1715-1780)
- 110 16. Il tardo Illuminismo
- 110 16.1. *Ultimi illuministi francesi: Maupertuis* (1698-1759) *e Turgot* (1727-1781)
- 112 16.2. *Gli "idéologues": Cabanis* (1757-1808), *Degérando* (1772-1842), *Maine de Biran* (1766-1824), *Destutt de Tracy* (1754-1836)
- 117 16.3. *Illuministi britannici: Harris* (1709-1780) *e Monboddo* (1714-1799)
- 119 16.4. *Illuministi tedeschi: Herder* (1744-1803) *e Lambert* (1728-1777)
- 124 17. Kant (1724-1804)
- 128 18. La Romantik e lo storicismo linguistico
- 129 18.1. *La motivazione dei segni*
- 129 18.2. *Darstellung e Vorstellung*
- 130 18.3. *Il tutto e le parti*
- 131 18.4. *Humboldt e l'antropologia linguistica*
- 133 19. Hegel (1770-1831)
- 139 Bibliografia
- 163 Indice dei nomi