

Blityri

Studi di storia delle idee sui segni e le lingue

Direzione:

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

Comitato di lettura:

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

Consiglio scientifico:

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

Redazione:

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

Blityri

Studi di storia delle idee sui segni e le lingue

1, 0-2012

Segni e lingue tra tradizione classica e modernità



Edizioni ETS

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

la versione elettronica di «Blityri» sarà disponibile da gennaio 2013 su piattaforma OJS all'indirizzo www.blityri.it

periodico semestrale

direttore responsabile: Alessandra Borghini

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

conto corrente postale n. 14721567

intestato a Edizioni ETS

bonifico bancario intestato a Edizioni ETS

Banca Intesa, Sede centrale, Corso Italia 2, Pisa

IBAN IT 95 T 03069 14020 013958150114

BIC/SWIFT BCITITMM

causale: abbonamento «Blityri»

© Copyright 2012

EDIZIONI ETS

Piazza Carrara, 16-19, I-56126 Pisa

info@edizioniets.com

www.edizioniets.com

Distribuzione

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

ISBN 978-884673508-9

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

Indice

Editoriale 7

1. Saggi

- Raffaella Petrilli, Γράμμα, σύμβολον, σημεῖον
nella Grecia del V secolo 13
- Francesco Bellucci, *Aristotele e la differenza* 33
- Francesca Piazza, *Verità instabili. L'εἰκός in Aristotele* 53
- Arnaud Zucker, *Qu'est-ce que l'epiprepeia (ἐπιπρέπεια)
en physiognomonie?* 85
- Maurizio Bettini, *Un'ermeneutica dell'ἑρμηνεύς* 111
- Giovanni Manetti, *La semiotica salvata(si) dal Vesuvio:
il dibattito tra Epicurei e Stoici (?) sull'inferenza da segni
nel De signis di Filodemo* 135

2. Miscellanea

- Marina De Palo, *Freud et Saussure:
épistémologie et signification* 179

3. Schedario/Recensioni

- R. Campa, *Language et stratégie de communication*
(Sabrina Machetti) 205
- M. Ramazzotti, *Archeologia e semiotica* (Cristina Marras) 209

4. Notizie

- Lidia Gasperoni, *Studi di storia delle idee sul segno e le lingue* 217

Editoriale

La rivista che con questo fascicolo comincia a esistere si propone come strumento di ricerca e luogo di discussione sui temi concernenti le dottrine (esplicite e implicite) sul segno e sul linguaggio, in chiave contemporaneamente storica e teorica. In questa prospettiva sia il primo che il secondo numero saranno dedicati ad una serie particolare di teorie semiotiche e linguistiche che, a partire dall'antichità classica, attraverso vari processi di continuità, rottura, trasformazione, hanno contribuito a configurare una parte importante del nostro panorama intellettuale contemporaneo.

Il progetto di *Blityri* nasce infatti dalla constatazione, da una parte, dell'importanza strategica della dimensione storica e storico-teorica nell'ambito di ricerca tipico della semiotica e della filosofia del linguaggio; dall'altra, dello spazio limitato che a questo tipo di ricerca viene attualmente riservato nella pubblicistica di settore, particolarmente (ed è un po' un paradosso) nel nostro paese, così ricco di tradizione negli studi storici. E ciò, malgrado siano numerosi, per quantità e qualità, i lavori di storia delle idee linguistiche e semiotiche opera di ricercatori italiani, che non per caso trovano spesso collocazione in riviste di altre aree disciplinari, oltre che, come è naturale e auspicabile che continui a accadere, in sedi internazionali specializzate. Del resto, il filone *storico-teorico* degli studi semiotici e filosofico-linguistici si presenta come ricco di interconnessioni con altre aree degli studi sia filosofici e filosofico-sociali (storia della filosofia e della filosofia della scienza, antropologia culturale, sociologia ecc.) sia, naturalmente, linguistici (filologia classica e moderna, linguistica generale e glottologia, storia della lingua italiana), delineando un pubblico potenziale, oltre che un bacino autoriale, di non piccole dimensioni.

Si vuole offrire a questo pubblico di lettori e potenziali collabo-

ratori una rivista che proponga, per un verso, ricerche originali di area (privilegiando una struttura *semi-monografica* dei singoli numeri), per un altro mezzi di informazione scientifica e di aggiornamento bibliografico sistematico che ne rendano a vari livelli utile la consultazione. L'auspicio è quello di contribuire a costruire un luogo di aggregazione sia di istanze metodologiche, sia di concrete ricerche in corso, che per un verso dia maggiore autonomia e riconoscibilità al lavoro storico in ambito semiotico e filosofico-linguistico, per un altro solleciti e rafforzi la collaborazione con chi, da settori vicini (dalla storia della filosofia alla storia della linguistica e della logica, dalla filologia classica alla storia della scienza), vede nel pensiero linguistico-semiotico un terreno proficuo per l'inchiesta filosofica.

In questa prospettiva, cercheremo di seguire un percorso non chiusamente disciplinare o settoriale, convinti come siamo che spesso istanze teoriche di massimo rilievo si situano ai margini dei saperi codificati dalle accademie (e dalle mode); di qui l'attenzione che ci si sforzerà di riservare all'intreccio fra le idee e le teorie (espresse o implicite) da una parte, e dall'altra le pratiche sociali (educazione, politica ecc.), professionali e scientifiche (dalla medicina ai vari ambiti della comunicazione, inclusa quella religiosa) che hanno impegnato e impegnano risorse simboliche.

Nell'avviare questa iniziativa editoriale (a cadenza semestrale, con la possibilità di costruire numeri doppi a cadenza annuale, in ragione di specifiche esigenze, e con l'auspicabile complemento di risorse elettroniche) siamo ovviamente ben consapevoli di sfidare le enormi difficoltà che si frappongono oggi, in Italia, a chiunque desideri continuare a fare ricerca, particolarmente nel settore umanistico. D'altro lato, una nuova rivista specializzata, a carattere storico-teorico, si situa in un contesto internazionale in cui sono attive da molti anni testate autorevoli (ricordiamo le maggiori: *Historiographia Linguistica* [1974-], *Histoire épistémologie langage* [1979-], *Beitraege zur Geschichte der Sprachwissenschaft* [1991-]), che mettono la dimensione storica al centro dei propri interessi. Non intendendo sovrapporsi a queste pubblicazioni, *Blityri* esplorerà soprattutto un territorio *semiotico* e *filosofico-linguistico*, quello che a nostro avviso più favorisce lo scambio di esperienze e conoscenze coi settori limitrofi di cui abbiamo detto. Anche sul piano della ricerca internazionale, quindi, nostro obiettivo è soprat-

tutto quello di arricchire e integrare l'offerta scientifica e le opportunità di circolazione delle idee, mettendo a frutto, speriamo, quella convinzione dell'inseparabilità di *storia* e *teoria* che abbiamo appreso dai nostri maestri diretti.

Due parole sui primi due fascicoli della rivista, che usciranno a breve distanza l'uno all'altro. Il primo numero concerne ricerche su teorie semiotiche e linguistiche che hanno la loro origine nell'antichità classica: le definizioni delle nozioni rispettive di «segno» e di «simbolo»; i dibattiti sulla loro natura e sui modi di costruzione dell'inferenza semiotica; la conoscenza debole attraverso il verisimile, utile nelle situazioni di incertezza; i problemi antichi dell'interpretazione, della traduzione e della comunicazione; la conoscenza della dimensione interiore attraverso i segni fisiognomici; la teoria della definizione e la possibilità di un'analisi componenziale del senso tra Platone ed Aristotele; le teorie fonico-grafiche del linguaggio e quelle organizzate a partire dalla dimensione significante.

Il secondo numero è invece centrato su ricerche che concernono aspetti collegati all'onda lunga che le teorie antiche hanno prodotto attraverso il tempo per arrivare alla contemporaneità: la ripresa e il rimodellamento, a partire dalla tarda antichità fino al Rinascimento, della nozione di simbolo; la rilettura e l'uso in chiave medica delle nozioni aristoteliche di lettera e di articolazione nel Cinquecento; la riflessione sulla nozione di metafora; gli approfondimenti sull'interrelazione tra linguaggio e natura umana tra Sette e Ottocento e il loro rapporto sia con il tema dell'origine del linguaggio, sia con quello delle sue forme primordiali, come il condillacchiano «linguaggio d'azione».

Concludendo, o meglio, prima di cominciare, siano ringraziati i colleghi e amici di varie università, italiane e straniere, che hanno accettato di fare parte del Consiglio scientifico della rivista o del suo Comitato di lettura, permettendoci così di allinearci alle oggi condivise esigenze di controllo e pubblicità dei criteri di selezione editoriale, e al metodo della *peer review* che ne è una necessaria articolazione. Un ulteriore ringraziamento è dovuto all'editore, nella persona di Alessandra Borghini, che in tempi così avari ha creduto nel progetto e ha accettato di realizzarlo.

Due parole sul titolo scelto per la rivista: *blityri* è un termine ap-

partenente alla filosofia del linguaggio degli Stoici, citato come esempio di un'espressione priva di senso, anche se articolata; in sostanza una *lexis* contrapposta ad un *logos*, espressione, quest'ultima, non solo articolata, ma anche sempre pienamente dotata di significato. Riportata inizialmente da Diogene Laerzio (*Vitae philosophorum*, 7, 57, 5) e da Galeno (in più passi del *De differentia pulsuum* e nel *De methodo medendi*, 10, 144, 11, ed. Kühn) la strana e anomala espressione ha continuato ad essere riproposta da quasi tutti gli autori dell'antichità e del Medioevo che si sono occupati di linguaggio, riuscendo persino, in un'epoca più vicina a noi, a stimolare la curiosità di Giacomo Leopardi (*Zibaldone*, p. 43). Vogliamo sperare che susciti nei lettori la stessa ambivalenza con cui risuona nei nostri pensieri: «bedeutungsloser Klang» (come traduce una studiosa recente), va bene, ma anche, e proprio per questo, ricerca e spazio di un senso possibile.

Stefano Gensini, Giovanni Manetti

1. Saggi

Γράμμα, σύμβολον, σημεῖον nella Grecia del V secolo

Raffaella Petrilli*

Abstract: Greek Philosophers have formulated two kinds of theories about language: the ones about phonic-graphic forms (γράμμα) and their relations; and the theories of sign, enquiring how knowledge is realised by valid discourse structures (λόγος). The difference between such linguistic theories is overshadowed by the fact that terms belonging to the two different theories occurs in the same texts apparently discussing the same subject-matter (σύμβολον, ὄνομα, σημεῖον). This essay tries to demonstrate that such co-occurrences depend on the sign theorist's need of quoting and confuting the other theories. And some very famous Greek philosophical text on language can be interpreted from this point of view.

Keywords: graphic forms, semantics, sign, symbol, theory of name.

Per studiare le «fondamentali modalità di approccio al fenomeno linguistico» nell'epoca arcaica (Aronadio, 1996: VII), la storiografia linguistica ha adottato spesso i criteri interpretativi formulati dalla storiografia filosofica. È il caso, per esempio, del criterio dell'«indistinzione fra realtà, verità e parola» di cui parlano gli storici della filosofia antica riguardo al *Cratilo* platonico. L'adozione produce anche «la conseguente dipendenza totale dall'ontologia delle concezioni relative al linguaggio», come osserva Aronadio nello stesso luogo, e cioè subordina la ricostruzione della genealogia delle nozioni linguistiche alle acquisizioni della storiografia filosofica. Forse è anche per questo che la storiografia linguistica tende poi a svolgere la propria ricerca soprattutto come etimologia delle nozioni linguistiche, lasciando che il quadro concettuale di sfondo sia descritto dalla storiografia filosofica. Non c'è dubbio che il valore di un termine, λόγος ο σημεῖον per esempio, sia definito

* Università della Tuscia. rpetrilli@unitus.it

partendo dall'insieme degli usi attestati, ma nella vita delle lingue è normale anche che nuove esigenze o fatti rilevanti portino a codificare nuovi usi. Negli ultimi anni, la storiografia linguistica ha espresso la forte esigenza di rinnovarsi, collocando l'interpretazione delle nozioni linguistiche sullo sfondo dei fatti linguistici rilevanti per le popolazioni greche antiche. Uno di questo è l'adozione di un sistema di scrittura. Ne è nata l'ipotesi che l'alfabetizzazione greca possa aver provocato problemi e riflessioni specifiche e anche la necessità di nuova terminologia. Lavorando nell'idea che le vicende teoriche delle nozioni che concettualizzano il linguaggio siano ricostruibili a partire dalle esigenze originariamente poste dall'alfabetizzazione, la storiografia linguistica può assumere un ruolo propositivo e fornire contributi interessanti anche per storiografia filosofica.

1. *Suoni e lettere*

Prima di *Cratilo*, il tema del linguaggio ha attraversato due grandi fasi. La prima è prodotta dalla conseguenza della grafizzazione, trasformare il linguaggio da pratica irriflessa a oggetto di indagine; nella seconda prevale invece il compito di chiarire il ruolo delle parole nelle comunità umane. La fase più antica è probabilmente anche la meno comprensibile per un lettore contemporaneo. Eppure dalle numerose tracce residue si può ricavare una fisionomia molto precisa delle riflessioni antiche. Tutte le testimonianze ruotano intorno all'innovazione della scrivibilità. L'interesse è comprensibile: grazie alla scrittura, il linguaggio parlato, entità sonora, si era fatto anche visibile, diventando un oggetto fenomenico osservabile al pari di altri, di fatto e nella teoria. Senza dubbio la materialità uditiva è primaria, o «naturale», come dirà più tardi un famoso scolio dedicato alle teorie sull'*ὄνομα*¹, ma prima di acquisire lo status grafico era stata anche decisamente evanescente. Soltanto grazie alla nuova percepibilità grafica può aprirsi la via per sottoporre ad analisi la parola parlata, nella configurazione di oggetto fonico composto da unità discrete. Per esempio,

¹ Proclo, in *Crat.* sch. XVI; sulla naturalità dei suoni linguistici, almeno per quanto riguarda le vocali, anche Aristotele, *Metaph.*, XIV 6, 1093 a 13-28.

la riflessione sviluppata dai Pitagorici sui suoni verbali è simile a quella che riguardava i rapporti numerici musicali, e consiste nella ricerca di una ratio che desse ordine all'insieme altrimenti disordinato dei suoni linguistici individuati dai γράμματα². Come per la scala musicale, la misurazione delle singole φωνή-γράμματα, avrebbe permesso di fissare una sequenza regolata da stabili rapporti numerici³. Sarebbe bastato assegnare a ciascun suono vocale un numero, da ottenere presumibilmente misurando la configurazione che l'apparato fonatorio assume per produrlo⁴. Platone si riferisce a tentativi simili quando parla degli sforzi per individuare le qualità «naturalmente inerenti» ai suoni-lettere (*Crat.* 387 c - 390 e, in partic. 387 d: *τινα ἰδίαν φύσιν*), o della forma assunta dalla bocca nella produzione delle vocali (*Crat.* 426 c ss., 434 c ss.). Se è così, è chiaro che in questa fase originaria il centro propulsore degli studi sul linguaggio, ossia il dato capace di identificare l'oggetto linguistico è la sua discretezza, fissata graficamente, e quindi la misurabilità dei singoli elementi che sembra conseguirne. Assicurando la discretezza delle entità foniche, la grafizzazione è l'occasione per estendere l'ambito della realtà percettiva conoscibile alla voce umana. Per i Pitagorici, e per i loro tentativi di fissare la media aritmetica della vocalità linguistica, le proprietà interessanti sono quelle fonicoacustiche, che ineriscono per natura ai suoni linguistici. L'elemento grafico, la lettera, è l'espedito che permette al ricercatore di concentrarsi sull'oggetto fonico, il quale esaurisce l'interesse del ricercatore nei confronti del linguaggio.

Certo, i Pitagorici non sono stati i soli a occuparsi degli effetti della scrittura nella fase arcaica della cultura greca. Le parole sono un oggetto presente con un peso teorico notevole negli scritti di Parmenide o in quelli di Eraclito. Ma al di là delle interpretazioni che se ne possano dare, ciò che è rilevante è l'elemento comune: la costituzione del linguaggio in oggetto percepibile, manipolabile e

² Petrilli (2009).

³ Platone, *Crat.* 424 a 7-bc 4, 432 a 8-10, 432 d 11-433 a 2; *Theaet.* 203 a ss.; *Phil.* 16 a-18 e; *Rep.* 531 a-c.

⁴ Nel caso della scala musicale, infatti, le ricostruzioni tarde delle procedure pitagoriche indicano come punto di partenza la misurazione degli strumenti con cui i suoni erano prodotti: lunghezza delle corde, peso dei dischi di piombo percossi o dei martelli usati per percuotere ecc., cfr. quanto riporta Nicomaco di Gerasa, *Ench.* 6, p. 245 ss. = Giambico, *Vita pit.* 115 ss.

perciò indagabile (vd. anche *Crat.* 386 d - 387 d). È il primo, fondamentale effetto dell'alfabetizzazione.

2. *Simbolo*

Nella seconda fase, l'attenzione dei Greci cade su un altro aspetto della vocalità linguistica, l'abilità umana di sfruttarla volontariamente. Ora l'attenzione dei Greci sembra concentrarsi sulla evidente contingenza storica e culturale del versante grafico dell'oggetto linguistico. Infatti, l'esame dei suoni e delle lettere scritte corrispondenti impone di considerare alcune differenze rilevanti tra i due ordini di fenomeni. Per esempio, la vocalità è una dotazione naturale di varie specie animali, ma l'uso dei suoni-lettere sembra limitato alla specie umana e richiede un intervento normato e artificiale, se è vero che lettere e suoni linguistici variano da una comunità all'altra. Stando ai resoconti tardi, ritenuti però attendibili dalla critica, Democrito ha esaminato la soluzione di continuità che separa i comportamenti umani da quelli delle altre specie viventi sostenendo che, nel momento del formarsi delle comunità umane, la fonicità naturale è stata resa funzionale alle necessità contingenti dell'interazione sociale. Di per sé, l'espressione fonica naturale e spontanea è ἄσημα, senza senso, sia per gli umani che per altri animati, ma gli umani l'hanno sottoposta poi al νόμος, organizzandola volontariamente e intenzionalmente e quindi dotandola della funzionalità di σύμβολον. I suoni-lettere sono concepiti come «corrispettivi» (σύμβολον) di enti designati e strumento efficace di comunicazione. Perciò, il processo della composizione di elementi fonico-grafici si realizza nel quadro più ampio della civilizzazione: messi dalla loro intelligenza nella condizione di sottrarsi ai pericoli della vita selvaggia e asociale, gli umani imparano a comportarsi in modo cooperativo e a produrre ciò che è necessario, creando le τέχναι utili alla vita associata:

Così in generale, maestro agli uomini di ogni cosa fu il bisogno stesso, che rese familiare l'apprendimento di ciascuna abilità a questo vivente ben dotato che ha come cooperatrici per ogni necessità le mani, il ragionamento discorsivo e la versatilità della mente⁵.

⁵ Diodor. I 8, 1 = DK 68 B 5, p. 136: καθόλου γὰρ πάντων τὴν χρείαν αὐτὴν

Allo stesso modo, gli umani hanno compreso anche la possibile utilità strumentale della voce, una volta discretizzata e articolata in suoni-lettere:

E mentre prima emettevano voci senza senso e scollegate (φωνῆς ἀσήμου καὶ συγκεχυμένης), gradatamente cominciarono a articolare espressioni linguistiche (διαρθροῦν τὰς λέξεις); e stabiliti tra loro corrispettivi (σύμβολα) su ogni soggetto, crearono un modo noto a tutti per la comprensione di ogni cosa (περὶ ἀπάντων ἐρμηνείαν)⁶.

A questo punto, lo studio del συμφέρον, l'utilità, che permette di agire in modo progettuale su elementi naturali come la fonazione spontanea, manipolandola e organizzandola seguendo la necessità e al di fuori da costrizioni oggettive, soppianta i tentativi di misurare le naturali caratteristiche fonicoacustiche praticati dai Pitagorici. La fonazione è studiata in prospettiva non matematica ma funzionale e finalistica, e diventa strumentale, al contrario di quella pitagorica. Democrito asserisce la libertà del processo di costruzione di corrispettivi fonici per indicare tutto quanto gli umani andavano inventando, e osserva che le parole formate mediante articolazione sono diverse nelle diverse società (DK 68 B 8, 1). L'unico legame di Democrito, che era stato ammiratore dei Pitagorici e allievo di qualcuno di loro⁷, col pitagorismo sta nel fatto che le sole qualità naturali che riconosce agli atomi sono la grandezza e la forma, proprietà aritmetiche e geometriche, mentre ritiene ogni altro requisito, colore, suono, ogni altra qualità percepibile dei suoni derivata, momentanea e contingente, fissata per abitudine, regola o come opinione condivisa⁸. Di conseguenza, se i σύμβολα fonocografici sono formati secondo le necessità designative e comunicative imposte dalla vita in comune, analizzarli consiste nel ricostruire l'intenzione designativa che ne ha guidato la composizione in un tempo remoto⁹.

La teoria del συμφέρον permette due considerazioni. In primo

διδάσκαλον γενέσθαι τοῖς ἀνθρώποις, ὑψηγομένην οἰκείως τὴν ἐκάστου μάθησιν εὐφρεῖ ζῶναι καὶ συνεργοὺς ἔχοντι πρὸς ἅπαντα χεῖρας καὶ λόγον καὶ ψυχῆς ἀγγίνοιαν. La traduzione italiana dei passi riportati è a cura dell'autrice (NDR).

⁶ Diodor. 8, 3 = DK 68 B 5, p. 135.

⁷ DK 68 A 1, 38; B 47, 49, 59; Ezio, 59 Sesto Emp.

⁸ DK 68 B 49, Galeno.

⁹ Sappiamo che Democrito praticava l'indagine etimologica.

luogo, l'interesse democriteo per le proprietà del versante grafico del linguaggio, cioè per la convenzionalità e contingenza delle composizioni simboliche non entra in opposizione diretta con la naturalità attribuita all'oggetto fonico dalle ricerche della fase precedente, come ha sostenuto invece una tradizione più tarda e duratura¹⁰. Naturalità e convenzionalità sono nozioni che possono convivere perché legate a oggetti diversi, ciascuna adeguata al proprio oggetto: la naturalità riguarda i suoni linguistici e le loro caratteristiche – che sono fonicoaustiche per i Pitagorici, articolatoria per Democrito –, mentre la convenzionalità riguarda la composizione delle espressioni simboliche e descrive il dato, innegabile, della diversità sincronica delle scritture, della conformazione fonica delle espressioni linguistiche, dei designati, in breve delle lingue. Probabilmente, anche per Democrito i singoli suoni, contrassegnati ciascuno da lettere alfabetiche, erano e restavano entità naturali alle quali la discretizzazione alfabetica aveva semplicemente aggiunto una nuova e preziosa usabilità.

La seconda osservazione riguarda la nozione di σύμβολον. La teoria democritea della λέξις, ossia dell'accorpamento convenzionale dei suoni linguistici per le esigenze dell'intercomprensione, qualifica di σύμβολον le combinazioni ottenute. La λέξις, si è detto, assolve alla «fonction symbolique par rapport au réel» (Branacci, 1986: 26 n. 32). In quanto simbolica, però, la funzione significativa ha alcune proprietà rilevanti. La prima è che il σύμβολον agisce designando entità esterne: la λέξις è controparte, contrassegno di un'entità designata. La seconda è che l'operazione di designazione esaurisce la semantica del σύμβολον. Considerate nel loro stato naturale, e quindi senza tale funzione, le fonazioni degli umani sono puro rumore ἄσημον, come quelle di altri animali. Sembrano estranee anche a quella sorta di livello basico della comunicazione che consisterebbe nella capacità di esprimere stati emotivi su stimolazione esterna. La testimonianza di Diodoro su Democrito non fa alcun cenno a questa possibilità. Può trattarsi solo di un caso, ovviamente, dovuto all'imperizia di Diodoro, di fatto è una mancanza che assume valenza argomentativa soprattutto se confrontata con teorie successive, come quella di Aristotele

¹⁰ Proclo, in *Crat.*, sch. XVII. Per l'uso della coppia nozionale nella ricostruzione del problema antico cfr. Sedley (2003; 2006).

che, invece, riconosce alle fonazioni spontanee e disarticolate degli animali selvaggi una ben precisa valenza comunicativa emotiva: «poiché qualcosa viene certo indicato dai suoni inarticolati (ἀ-γράμματοι), per esempio delle bestie, nessuno dei quali costituisce un nome» (*de int.* 16 a 28-29). Se è così, la funzionalità simbolica della λέξις democritea deve essere compresa a partire dalle condizioni che, stando a Democrito, ne hanno determinato la formazione e che riassumo nel grafico sottostante:

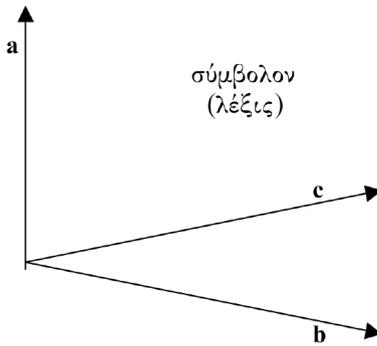


Figura 1

- a: *i soggetti*: il gruppo sociale che forma e usa i simboli verbali.
- b: *il referente*: tecniche, strumenti, prodotti e tutto ciò che costituisce il necessario per la vita e il benessere del gruppo.
- c: *lo strumento verbale*: le φωναι-γράμματα articolate intenzionalmente.

L'ultima osservazione riguarda l'asse (b) dello schema: la funzione indicativa simbolica della λέξις si realizza rispetto a contenuti che scaturiscono dal formarsi di abitudini, opinioni o attività tecniche, nell'ambito di un gruppo sociale. Abbiamo a che fare insomma con un senso specifico di realtà designata, da non confondere con realtà naturale esterna che, se non è scorretta in assoluto – tra le cose utili o disutili ci sono anche entità del mondo naturale –, ha però il difetto di occultare il fatto che la teoria democritea considera la funzione linguistica soltanto all'interno nella vita associata e dei suoi prodotti di esperienza e di tecnica. In definitiva, l'artificialità della realtà designata dalla λέξις è simmetrica all'artificialità della composizione di suoni vocali in combinazioni stabili

(asse c). Questa definizione piuttosto lineare e tutto sommato monocorde della funzione di significazione si complica, invece, nella terza fase della ricerca greca del linguaggio

3. *Segno*

Per caratterizzare la terza fase degli studi greci sul linguaggio bastano due testi, importanti, giustamente famosissimi e decisamente complessi che sono il *Cratilo* di Platone e la pagina iniziale dell'aristotelico *De interpretatione*. Ci interessano qui perché in modo diverso, anche se ugualmente ellittico, entrambi fanno i conti con la diacronia complessa e articolata delle fasi precedenti della speculazione linguistica greca, aperta dall'alfabetizzazione; e entrambi introducono una terza posizione linguistica, che si presenta come riflessione nuova ma determinata dalle questioni aperte dalle precedenti. Platone lo fa attraverso una critica anche ironica, spesso ambigua ma soprattutto propositiva; Aristotele attraverso una chiara, rigorosa messa a punto. Il nucleo della linguistica della terza fase consiste nella formulazione di una semantica: si tratta di riconoscere che esistono condizioni varie e complesse che mettono a rischio il successo della funzione designativa democritea, modalità di significare diversa dalla pura designazione e più radicalmente 'imperfette' di quanto non avesse saputo indicare Democrito, che pure non ne era stato del tutto inconsapevole. Infatti, Democrito sapeva, per esempio, che la designazione realizzata dalle singole λέξεις poteva andare incontro a imperfezioni quali l'omonimia o la sinonimia (vd. Proclo, in *Crat.*, sch. XVI). Ciò che però ora gli viene contestato è la sua idea troppo semplicistica della funzione cognitiva che sovrintenderebbe alla designazione simbolica: «Democrito [...] identifica senz'altro animatezza e νοῦς[...] insomma, non considera il νοῦς come una facoltà ben precisa, con cui si raggiunge il vero, ma afferma che animatezza e νοῦς sono identici» (Aristotele, *de an.*, I, 2, 404 a 27 ss.). L'anima democritea era interamente νοῦς e perciò ogni operazione cognitiva – formulata a parole – doveva essere sempre designativa. In prospettiva democritea, tutto quanto l'essere umano conosca e dica è sempre designativo, valido e corretto, anche perché è sempre possibile correggere le imperfezioni, per esempio mediante la ricostruzione etimologica. Su quelle premesse,

però, era impossibile spiegare il falso e l'errore. Ecco perché bisogna cambiare prospettiva e riconoscere che la cognizione umana non è monocorde, bensì dipende da capacità cognitive varie e di diversa portata. Elaborare una semantica equivale a tentare di spiegare la diversità qualitativa delle espressioni verbali, mostrando come siano possibili errore e verità.

Cratilo. Nel *Cratilo* Platone espone la tesi che esista un criterio per valutare il detto assegnando un valore di verità alle asserzioni. Il problema è che questa teoria non è esposta immediatamente, ma ricavata dalla risposta a una tesi avversa, illustrata questa sì in positivo, accuratamente esaminata e contestata. Sulle prime, la tesi da confutare appare essere la seguente: le parole hanno sempre e immancabilmente un designato, e perciò non è possibile rifiutare come scorretto o falso alcun discorso (*Crat.*, 429 c-d). Messa in positivo, si ottiene esattamente la tesi platonica indicata poco sopra, e cioè che: a) non sempre ciò che si dice ha un contenuto valutabile, e b) esiste un modo per valutare tutte e sole le espressioni che hanno un designato. Un secondo problema interpretativo è che la tesi avversaria è costruita in modo polimorfo¹¹: in primo luogo perché Platone la formula (per bocca di Ermogene) facendola precedere da una breve serie di distinzioni. Si può ipotizzare che esse servano a citare altre teorie sul linguaggio le quali, rimesse in successione, riproducono la sequenza di temi e fasi della linguistica greca, dall'alfabetizzazione alle riflessioni di Democrito. Esplicito di seguito la tesi avversaria (punto 4) insieme con le premesse che ne costituiscono il contesto, così come possono essere lette all'inizio del *Cratilo*. La tesi che l'avversario *Cratilo* sostiene, stando al racconto di Ermogene:

- 1) non riguarda le lettere dell'alfabeto, che designano per convenzione le parti discrete nel continuum della fonazione linguistica (*Crat.*, 383 a 5-7);
- 2) riguarda invece le proprietà dei suoni-lettere e delle sillabe formate dalla loro combinazione (*Crat.*, 383 a 7 b 1);

¹¹ Secondo l'interpretazione più nota, la tesi degli avversari è meno "polimorfa" di come la descrivo qui e consisterebbe nella teoria della "giustezza" dei nomi formulata dai Sofisti (vd. Brancacci, 2002).

- 3) riguarda inoltre la capacità designativa delle parole ($\delta\rho\theta\acute{o}\tau\eta\varsigma$, *Crat.*, 383 a 5);
- 4) afferma che le proprietà dei suoni e delle sillabe equivalgono a quelle del designato e giustificano la funzione delle parole, ossia la loro costante validità designativa, anche se, per una serie di accidenti che possono aver modificato la forma superficiale della parola, tale validità non risulti immediatamente chiara;
- 5) afferma inoltre che, per (4), è impossibile che un enunciato sia falso.

Ai punti (1)-(3) sono citate, per così dire, le prime due fasi del pensiero linguistico greco: sto parlando, in primo luogo, dello studio pitagorico delle proprietà naturali (fonicoacustiche) della voce umana, che potevano identificare i suoni linguistici senza chiamare in causa la funzione designativa; in secondo luogo, della riflessione di Democrito sulla funzione designativa che i suoni verbali assolvono quando sono artificialmente articolati. Non distinguere tra (1) da una parte e (2)-(3) dall'altra produce un vero e proprio cortocircuito, il cui effetto è il punto (4), ossia quella tesi (di Cratilo) enunciata da Ermogene, per la quale la designatività del nome sarebbe garantita dalle proprietà (fonicoacustiche e non) delle lettere e delle sillabe (*Crat.*, 429 b *ss.*, 431 c-d)¹². Insomma, il tentativo del personaggio Cratilo è quello di giustificare la capacità di designare ricorrendo a teorie dei nomi che pure avevano fatto a meno della nozione stessa di "designazione". L'errore di Cratilo, vale a dire la convinzione che non sia possibile alcuna teoria del falso (vd. *Crat.*, 429 d, cfr. *Soph.*, 260 c-261 b) è dunque il risultato di una confusione tra due posizioni teoriche incompatibili¹³. Sta qui

¹² La tesi che la «capacità 'rivelativa' della realtà» derivi ai nomi dal loro essere suoni articolati, tesi che porterebbe ancora le tracce della coalescenza arcaica di realtà, verità e parola (Aronadio, 1996: IX), sembra essere il risultato del cortocircuito abilmente costruito da Platone in questi passi del *Cratilo* – poi ripreso e stabilizzato dalla tradizione dei neoplatonici tardoantici –, più che un prodotto del pensiero greco pre-platonico.

¹³ Ho potuto consultare i due nuovi importanti lavori dedicati al *Cratilo* da Francesco Ademollo (Ademollo, 2011) e Francesco Aronadio (Aronadio, 2011) solo quando la stesura di questo saggio era oramai completata. Posso osservare, tuttavia che Ademollo, in particolare, rileva la complessità della presentazione fatta da Ermogene della tesi avversaria, riconoscendo che si articola «into three coordinate clauses» corrispondenti a *Crat.*, 383 a 4-5, a 5-7 e a 7-b2. Il testo di 383 a 5-7, in particolare, conterrebbe

il nodo drammatico del dialogo. Platone, che lo ha abilmente costruito, risponde agevolmente in due passi: in primo luogo, afferma che nessuna proprietà fonicoacustica o articolatoria può motivare direttamente la funzionalità designativa delle parole: «non costringere il nome a avere tutte le lettere [...] cerca qualche altra modalità di correttezza del nome e non dire che esso indica la cosa con le lettere e le sillabe» (*Crat.*, 432 d - 433 b)¹⁴. In secondo luogo, formula una nuova teoria del designare che prevede non uno bensì diversi criteri di correttezza. Infatti, l'animatezza umana non è manifestata dal solo νοῦς e i contenuti verbali possono dipendere da almeno altre due diverse operazioni cognitive: la διάνοια, pensiero, che produce opinione, δόξα, e la φαντασία, che produce apparenza (*Soph.*, 263 d). Mentre la φαντασία dipende direttamente dall'esercizio della sensibilità, dai πάθη suscitati dalla sensazione individuale, variabile e contingente, quindi ampiamente esposta all'errore; διάνοια produce δόξα attraverso una autonoma (καθ' αὐτὸ) elaborazione interna (ἐν ψυχῇ, *Soph.*, 264 a), e la correttezza designativa delle parole che la esprimono dipende dalla correttezza dell'elaborazione. I prodotti delle capacità psicologiche sono qualitativamente diversi, ma la loro diversità resta sottesa alla forma fonica nominale. Rimane quindi invisibile sul piano delle forme nominali pure e semplici. In sostanza, Platone presuppone che il piano fonico-grafico e il piano nozionale, significabile, non siano isomorfi.

Con la discussione condotta in *Cratilo*, Platone ha fissato alcuni elementi importanti della nuova fase della linguistica antica. In primo luogo, conferma che l'interesse greco alle parole è scaturito dall'innovazione alfabetica: la scoperta della scrittura è rapidamente citata a inizio dialogo – l'alfabeto o meglio la lettera, «par-

l'assunzione tacita di «what it is for a name to be correct, a conception which in fact appears to be shared by Hermogenes and Socrates in many other passages (...)» (Ademollo, 2011: 24). Secondo questa concezione, continua Ademollo, «'being a correct name of X' and 'being a name of X' are equivalent expressions» (*ibid.*). Entrambe le (diverse) espressioni teoriche risponderebbero in sostanza alla questione su che cosa faccia sì che una certa espressione sia *nome di* qualcosa. In entrambe, insomma, la questione della designazione (nome di) sarebbe scontata, diversamente da quanto tento di sostenere in questo saggio.

¹⁴ Cfr. *Teet.* 206 e-208 b, *Crat.*, 431 b-c. Vd. anche la citazione della teoria delle «cose che sono o non sono necessariamente in virtù di un certo numero», *Crat.* 432 a-b.

te di suono pronunciato»¹⁵, – ma subito messa al riparo dalla polemica che sta per iniziare contro quelli che possiamo chiamare i sostenitori della designazione a ogni costo garantita da ragioni fonico-articolarie¹⁶, di modo che funziona di fatto come limite *a quo* della riflessione. In secondo luogo, Platone delimita il terreno concettuale su cui va collocato l'esame delle parole. Tale dominio deve comprendere tre cose, almeno: l'indagine delle capacità psicologiche, molteplici, da cui dipende la produzione dei contenuti esprimibili e la loro valutazione; la distinzione della designazione vera e propria (verificabile) dalla più basilare validità semantica non designativa con cui le parole sono usate per manifestare contenuti cognitivi di natura variabile (tra i due poli del significare una *φαντασία* e del designare noeticamente, *Crat.*, 429 c-e)¹⁷; richiede, infine, la definizione delle regole e dello strumento linguistico con cui la *διάνοια* – diversamente dalla *φαντασία* – elabora al proprio interno le opinioni valutabili e le candida a essere vere o false. Le regole costituiscono uno strumento prezioso, perché permettono di trattare le discrasie tra la forma fonica delle parole, che è stabile, e il valore significativo variabile che di fatto possono esprimere: *φάντασμα* privato, individuale, contingente (*Crat.*, 386 e), o contenuto correttamente valutabile. Le regole riguardano l'attività del *λέγειν* (*Crat.*, 386 d-e), la produzione di strutture assertive (*λόγος*, *Crat.* 439 d, cfr. *Soph.* 261 e - 262 d)¹⁸. Platone la introduce fin dall'inizio del dialogo come l'attività con cui l'anima, nella sua parte razionale, elabora contenuti stabili e valutabili¹⁹: «Ma allora qualcuno parlerà (*λέξει*) correttamente non se lo farà nel modo in cui a lui paia si debba dire,

¹⁵ *Crat.* 383 a 6-7. Cfr. Petrilli (2009: 21-22).

¹⁶ D'altronde, l'alfabeto era già diventato il contenuto specifico di una *τέχνη γραμματική* assodata e stabilizzata, che Platone cita varie volte nel dialogo, per es. *Crat.* 431e-432 a.

¹⁷ Per una discussione sul punto della molteplicità e differenza delle cognizioni significabili, vd. per es. *Soph.* 239 c-e.

¹⁸ *Crat.* 432 e. Il tema in discussione nel passo è prodroso alla famosa presentazione della struttura assertiva del *Sofista*. Cfr. Sedley (2006).

¹⁹ L'attività discorsiva razionale è valida tanto quanto il parlare comune e abitudinario: è «dotata di una sua propria natura», è designativa di contenuti che «non dipendono da noi, né sono tratti in su e in giù secondo l'immagine (*φάντασμα*) che ne abbiamo» (*Crat.*, 386 e).

ma nel caso in cui dica nel modo e con il mezzo già predisposto perché le cose si dicano e siano dette» (*Crat.*, 387 b-c). Il λέγειν è una nuova pratica linguistica, con la quale si osserva, analizza e classifica ogni caso di non isomorfismo tra forma linguistica e designato. Richiede quindi di uscire dall'uso comune delle parole, distanziarsene, come si fa per ogni fenomeno si intenda osservare per individuarne le caratteristiche, in modo correttamente teoretico, ossia non paradossale e autoriferito. In questo senso, costituisce un metalinguaggio²⁰. Del resto, è lo stesso Platone a qualificare in questo senso la mossa teorica che riesce a stanare l'avversario, il sofista, dal «luogo inaccessibile in cui si è rifugiato» colpendo esattamente in centro della sua difesa, ovvero il suo restare ben saldo all'*interno* delle parole fonico-grafiche di per sé designative: «Quando tu gli risponderai così, se gli indicherai cioè le immagini riflesse dagli specchi e le immagini modellate, si metterà a ridere delle tue parole [...] e fingerà di non conoscere né specchi né acqua, [...] e sarà lui a interrogarti senza uscire da ciò che risulta dai soli termini del discorso» (*Soph.*, 239 e - 240 a). Ma se si passa a considerare le capacità psicologiche, quella omogenea funzione di designazione, propria delle parole (tutte), che Democrito aveva indicato con σύμβολον, appare insufficiente. La scomparsa di σύμβολον dal vocabolario platonico non è certo casuale: Platone usa ora il termine σημεῖον (*Crat.*, 427 c), sinonimo di τύπος e δῆλωμα, in riferimento al contenuto di conoscenza prodotto della διάνοια. Infatti, un contenuto segnalato non è più, anche, già valutato – la valutazione richiede l'analisi mediante il λόγος (*Teet.*, 206 d, 208 c, *Soph.*, 261 d, 263 ss.) –; è semplicemente ancora da valutare. Riassumo anche in questo caso il contesto nozionale in cui σημεῖον platonico assume la propria valenza:

²⁰ Il *Cratilo* cita spesso l'uso linguistico comune, ordinario, come oggetto di indagine, per es.: 384 d, 388 d, 432 c-d, 435 a. Sulla metafora dell'«uscire dalle parole», che indica a nostro avviso, la dimensione che oggi chiameremmo metalinguistica in senso proprio, non autoriflessiva, vd. *Crat.* 438 d, 439 a-b.

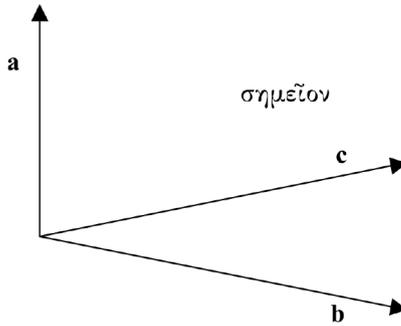


Figura 2

- a:** *il soggetto:* il filosofo o dialettico, che valuta mediante il λόγος.
b: *il referente:* qualità che definisce l'οὐσία di un oggetto.
c: *lo strumento:* il λόγος espresso da un manifestante fonico grafico.

La questione semantica che Platone colloca al centro dell'interesse per il linguaggio, nella terza fase della linguistica antica, può essere riassunta così: non è funzione delle parole (fonico-grafiche) nate dall'uso e dall'abitudine, designare una nozione determinata (οὐσία). La parola significa, certo, ma normalmente significa una cognizione soggettiva, contingente, in vario modo carente o instabile. Designare, invece, vuol dire cogliere l'οὐσία, la «cosa stessa» o conoscenza oggettiva. Per arrivare a determinare la nozione, Platone indica il metodo della διαίρεσις, esercitata dal νοῦς²¹; e per esprimerla indica le regole del λέγειν.

In un altro testo, complementare a *Cratilo*, Platone fornisce esempi diretti dell'operazione conoscitiva e della corretta espressione. A mia conoscenza, gli esempi sono tradizionalmente trascurati dalla storiografia platonica. Eppure l'esame metalinguistico e metacognitivo (noetico) che Platone espone in *Sofista* gli permette di risolvere il problema dell'ἄνώνυμον, che già Democrito aveva segnalato tra i difetti del linguaggio comune (vd. Proclo, *in Crat.*, sch. XVI). Ἄνώνυμον è, per esempio, un contenuto nozionale

²¹ Secondo Platone, la determinazione della nozione e la sua discriminazione attraverso denominazioni adeguate è un passo di cui la scienza non può fare a meno (*Soph.*, 249 c).

nuovo, ottenuto mediante un processo di *διαίρεσις*, e per il quale la lingua comune non fornisce alcuna denominazione. Tra questi «anonimi» vanno collocate anche le procedure metodologiche introdotte: «Nelle separazioni precedentemente enunciate da una parte vi è il distaccare il peggiore dal migliore, dall'altra il simile dal simile [...] Di quest'ultimo modo di separare però non ho un nome da dire [...]» (*Soph.* 226 d). O ancora:

Anche la scienza è una, direi, ma ciascuna sua parte, distinta in quanto si applica a qualche oggetto, porta una denominazione (*ἑπωνυμίαν*) particolare che è una denominazione della scienza [...] Vi è una certa parte del diverso contrapposta al bello? [...] Diremo che è *ἀνώνυμον* oppure che ha una denominazione?²²

Lo Straniero fornisce alla domanda una risposta degna di attenzione: «Ce l'ha, infatti diciamo 'non bello' (...)». «Non bello» non è una denominazione corrente, non appartiene alla lingua comune né si dice che dovrà mai farne parte: è introdotta come denominazione artificiale, tecnica, per la nozione di "alterità", risultato dell'analisi diairetica²³. La "diversità" (o "alterità") è la nozione teorica designata dal sintagma "negazione + nome" (*Soph.*, 257 b-c). E il sintagma "ου)/μή + ὄνομα" è una denominazione tecnica, metalinguistica, allo stesso titolo dell'*οὐσία*, dell'*αὐτὸ ὃ ἔστιν* (*Crat.*, 389 d 6-7) o del *τὸ τι ᾗν εἶναι* di aristotelica memoria. Aggiungo ancora che la spiegazione platonica è l'antecedente diretto della nozione di *ἀόριστος ὄνομα*, che Aristotele introduce e discute nella famosa sezione linguistica del *De interpretatione*²⁴. Riassumo dicendo che nella concettualizzazione platonica del *λόγος* interviene un atteggiamento tipicamente metalinguistico, che consiste nell'operazione di analizzare parole e conoscenze per elaborare modalità espressive adeguate all'indagine filosofica.

La storiografia filosofica definisce la soluzione platonica esposta in *Cratilo* come l'apertura di un «modello ontologico all'interno del quale inserire lo studio della struttura stessa della parola» e quindi valutare e disciplinare «gli impieghi del linguaggio» (Aronadio,

²² *Soph.*, 257 c-d.

²³ «Dunque, quando diciamo 'non è', è chiaro che non diciamo qualcosa di opposto all'è, ma soltanto qualcosa di diverso» (*Soph.*, 257 b).

²⁴ Per la ricostruzione del problema vd. Petrilli (1997).

1996: XVI). Nelle pagine precedenti ho proposto invece una soluzione parzialmente diversa e cioè di leggere l'uscita dalla prospettiva intralinguistica sostenuta dalle tesi avverse come la costituzione di un piano metacognitivo e metalinguistico. La soluzione mi sembra appropriata perché l'«esterno» cui punta l'argomentazione platonica per trovare un criterio di conoscenza²⁵ è, in realtà, una nuova modalità espressiva: la struttura dichiarativa con la sua semantica, discussa più estesamente in altri dialoghi, ma qui già presente. Si tratta di definire uno strumento espressivo adeguato alle nuove necessità della scienza, come risulterà poi chiaro in Aristotele. L'introduzione controllata di termini e significati tecnici, di nessuna validità sul piano linguistico e conoscitivo ordinario, quale l'espressione designativa «negazione + nome» che abbiamo visto sopra, segnala la scoperta del piano del metalinguaggio, che Platone celebra riconoscendogli dignità ontologica e dicendo che, in quanto *πράξις*, il *λόγος* è «una specie delle cose che sono» (*Crat.*, 386 e). Dunque, l'innovazione platonica fissa due piani linguistici: la lingua dei nomi e della comunicazione comune, organizzata dall'uso (vd. n. 19); la lingua della conoscenza tecnico-scientifica e delle operazioni del *νοῦς*. I due piani hanno valenze cognitive diverse perché basate su capacità psicologiche di diverso impatto e scopo. Sul piano storico, il mancato accoglimento della distinzione platonica tra lingua comune e lingua della conoscenza ha portato, come è noto, a attribuire alla prima le regole e criteri di correttezza che, invece, sono adeguati solo alla seconda, e che difatti è sempre stato piuttosto complicato far valere anche per i fenomeni della comunicazione ordinaria.

De interpretatione. In modo decisamente laconico, anche Aristotele riassume nelle poche righe iniziali di *De interpretatione* la diacronia complessa e articolata delle precedenti fasi della speculazione linguistica greca, scatenata dall'alfabetizzazione²⁶ e che comprendono anche le innovazioni platoniche. Ritroviamo infatti: il posto preminente attribuito all'oggetto alfabetico, illustrato qui

²⁵ Aronadio propende per un «esterno» extra-linguistico: «(...) lo smascheramento della retorica come 'adulazione' o manipolazione vuole mettere in luce proprio come l'uso della parola non trovi in sé la propria giustificazione (...) se non è subordinato ad un criterio stabile ed esterno al linguaggio (la giustizia dell'agire, la verità delle cose)» (Aronadio, 1996: XVI).

²⁶ Vd. n. 10.

mediante il rapporto simbolico che l'alfabeto impone tra i suoni naturali da una parte e le lettere artificiali dall'altra; la riflessione sull'evoluzione della specie umana, su cui Democrito aveva portato l'attenzione, insieme con le integrazioni platoniche sulla varietà delle capacità psicologiche. Aristotele cita sia l'uso naturale delle fonie per la segnalazione di stati emotivi, condiviso con altre specie animali (vd. *De int.* 2), sia l'acquisizione da parte degli umani di una tecnica scrittoria²⁷ e l'organizzazione di lingue capaci di denominare gli oggetti, nel contesto della vita associata; rinvia anche e direttamente a *De anima* per una trattazione più completa della varietà delle capacità cognitive e dei loro risultati, come da insegnamento platonico. Inoltre, e con la stessa rapidità, affronta il nucleo stesso delle innovazioni platoniche, ossia la teoria del linguaggio scientifico, la teoria metacognitiva e metalinguistica del νόημα che coincide con la teoria dell'errore e della verità: «A volte, nell'anima sussiste una nozione (νόημα) che prescinde dal vero e dal falso, e talvolta invece qualcosa cui spetta necessariamente di essere vero o falso» (*De int.*, 16 a 9-11)²⁸. Coerente con la posizione platonica è anche l'uso di σημεῖον per indicare il nome e la sua semantica nell'ambito del λόγος. Nonostante la scrittura ellittica, il testo aristotelico è quasi manualistico nel mettere in ordine la problematica linguistica dei predecessori. Naturalmente, il suo contenuto non potrebbe essere ridotto alle premesse platoniche. Ma qui il nostro obiettivo non è l'esegesi della teoria aristotelica, nemmeno se limitata all'analisi del λόγος apofantico o alle funzioni attribuite al σημεῖον, e che non si trovano in Platone. Ci interessa il problema molto più limitato di abbozzare alcuni chiarimenti sull'uso aristotelico di σύμβολον e di σημεῖον, nel contesto in cui sono utilizzati.

Sembra chiaro che in *De interpretatione* σύμβολον, «contrassegno», si riferisca alla funzione della lettera scritta nei confronti del suono naturale, e quindi designi il rapporto che la scrittura instaura tra la lettera scritta convenzionale e il suono vocale naturale²⁹.

²⁷ Cfr. *Crat.*, 431 e.

²⁸ Cfr. *Soph.*, 264 c-d, *Crat.*, 429 c-d.

²⁹ *De int.* 16 a 3-8: «I suoni della voce sono corrispettivi delle affezioni dell'anima e le lettere scritte sono corrispettivi dei suoni della voce [...] suoni e lettere segnalano anzitutto le affezioni dell'anima, medesime per tutti e immagini di oggetti già uguali per tutti. [...] D'altro canto, come nell'anima a volte sussiste una nozione [...] e a volte ciò cui spetta essere vero o falso così accade per i suoni della voce».

Questo uso di *σύμβολον* ritorna nel passo in cui, più avanti, Aristotele impiega il termine per riferirsi al suono scrivibile, cioè discreto, che si comprende indicato in negativo dalla citazione dei rumori “non scrivibili” prodotti delle bestie. Le fonazioni non scrivibili delle bestie non sono parole, e tuttavia hanno una semantica: «nessuna parola sussiste naturalmente, bensì soltanto quando si produce un contrassegno, dal momento che anche i rumori non scrivibili, come quelli delle bestie, mostrano qualcosa senza però essere ὄνομα» (*De int.*, 16 a 26-29). *Σύμβολον* è la lettera alfabetica, il *γράμμα* controparte del suono; e invece i suoni degli animali selvaggi non sono discreti (non scrivibili, cioè non simboleggiabili); tuttavia possono avere quella capacità semantica naturale, estremamente ridotta, relativa alle emozioni basiche. Se è così, possiamo aggiungere che la nozione di simbolo richiede una differenza qualitativa tra le parti legate dal rapporto, la naturalezza del suono vocale e l'artificialità, il *νόμος*, con cui le lettere sono fissate.

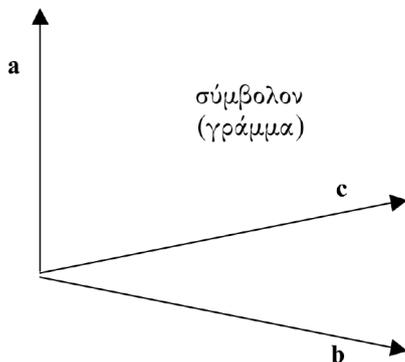


Figura 3

- a: *soggetto*: gruppo sociale.
- b: *referente*: fonazioni naturali (*φωνή*).
- c: *lo strumento*: manifestanti grafici convenzionali (*γράμμα*).

Σύμβολον e *σημεῖον* distinguono le due componenti del linguaggio: lo strumento fonico-grafico, in cui la lettera è corrispettivo (*σύμβολον*) della voce e, una volta articolata, è corrispettivo delle cognizioni umane; il *σημεῖον* invece ha come premessa la

forma linguistica articolata in quanto semantica e le diverse modalità cognitive esercitate dalle capacità psicologiche (*De int.*, 16 a 6-7), che vanno dalla *φαντασία*, elaborazione libera di materiali sensibili, al *νοῦς*.

Riferimenti bibliografici

- Ademollo, F.
2011, *The Cratylus of Plato. A commentary*, Cambridge, University Press.
- Aronadio, F.
1996, *Introduzione a Platone Cratilo*, Roma-Bari, Laterza, pp. VII-LIX.
2002, *Procedure e verità in Platone (Menone, Cratilo, Repubblica)*, Napoli, Bibliopolis.
2011, *I fondamenti della riflessione di Platone sul linguaggio. Il Cratilo*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura.
- Barney, R.
2001, *Names and Nature in Plato's Cratylus*, New York-London, Routledge.
- Brancacci, A.
1986, «Philosophie du langage chez Démocrite», in *Philosophie du langage et grammaire dans l'antiquité*, Bruxelles-Grenobles, pp. 9-28.
2002, «Protagoras, l'orthoepia et la justesse des noms», in *Platon source des Présocratiques. Exploration*, M. Dixsaut - A. Brancacci (éd.), Paris, Vrin, pp. 47-66.
- Casertano, G.
2006, *Il "Cratilo" di Platone. Struttura e problematiche*, Napoli, Loffredo.
- Lo Piparo, F.
2003, *Aristotele e il linguaggio*, Roma-Bari, Laterza.
- Petrilli, R.
1997, *Temps et détermination dans la grammaire et la philosophie anciennes*, Münster, Nodus.
2009, *Linguaggio e filosofia nella Grecia antica. Tra i Pitagorici e Aristotele*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura.
- Platone
1996, *Cratilo*, Traduzione e introduzione di Francesco Aronadio, Roma-Bari, Laterza.
- Schofield, M.
1982, «The dénouement of the *Cratylus*», in M. Schofield - M. Nussbaum (a cura di), *Language and Logos*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 61-81.
- Sedley, D.
2003, *Plato's Cratylus*, Cambridge, Cambridge University Press.

2006, «Plato's *Cratylus*», in N. Zalta Edward (a cura di), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/fall2008/entries/plato-cratylus/>>

Silverman, A.

2001, «The end of the *Cratylus*: limning the world», *Ancient Philosophy*, 21, pp. 1-18.

Vegetti, M.

1995, *Pensiero e Parola: dialogo sul Cratilo*, Milano, EGEA.

Aristotele e la differenza

Francesco Bellucci*

Abstract: This paper deals with the origins of componential semantics. Componential semantics has its origins in Plato's method of division of genera, of which the Aristotelian doctrine of predicables is a substantial revision. Aristotle's theory of definition, according to which a definition is composed by genus and specific difference, will be taken into account. Further, it will be shown that, in Aristotle's writings, two alternative methods of definition coexist, and it will be argued that these methods are based upon two conflicting notions of difference. Finally, it will be seen how this contradiction is able to weaken Umberto Eco's attack on the classical tree-like doctrine of the categories.

Keywords: Plato, Aristotle, Umberto Eco, definition, difference, categories, predicables, componential semantics.

1. Introduzione

A differenza della fonologia e della grammatica strutturali, una semantica strutturale non potrebbe quasi rivendicare precursori. Un abisso la separa dagli antichi studi per la fondazione di una nuova semantica universale o *ars magna*, che culminavano nella *scientia generalis* o *characteristica generalis* di G.W. Leibniz, ma che per i principi del metodo e per il contenuto delle idee si ispirano all'*Ars generalis* di Raimondo Lullo¹.

Con queste parole, come è noto, Louis Hjelmslev inaugurava una nuova stagione della semantica. Tuttavia, nonostante l'«abisso» che separa il progetto hjelmsleviano dall'*Ars Magna* (1305) di Raimondo Lullo e il *De Arte Combinatoria* (1666) di Leibniz, è Hjelmslev stesso a sottolineare che questi progetti si sono vanificati «non per il *principio* ma per il *metodo*»². Le semantiche univer-

* Università di Siena. fbellucci@yahoo.it

¹ Hjelmslev (1957: tr. it. 129).

² Ivi: 130.

sali, sarebbe facile a dimostrarsi, violano i presupposti di *immanenza* e di *adeguatezza*. Eppure, di questi nobili antecedenti da cui prende energicamente le distanze, Hjelmslev salva pur qualcosa: un *principio*. L'ipotesi che guiderà questa ricerca delle origini della semantica componenziale è che il principio dell'analisi, che Hjelmslev ammette essere comune alle semantiche universali, antiche e moderne, e alla sua semantica strutturale, sia quello della *componenzialità* del significato dei termini³: il principio, cioè, dell'*analisi* o *scomposizione* del *composto* nei suoi *componenti*, in modo tale che quello sia una combinazione di questi, accompagnato dal presupposto che i termini componenti siano di numero finito. In altri termini, il significato componenziale è un insieme di condizioni (singolarmente) necessarie e (complessivamente) sufficienti⁴.

Umberto Eco (1983) ha mostrato come ogni moderna semantica a dizionario (che è il suo modo di chiamare ciò che genericamente intendiamo con semantica componenziale) sia in realtà inconsapevolmente debitrice del modello tardo-classico dell'*arbor porphyriana*, mai esplicitamente tracciato ma implicitamente suggerito dal celebre commento di Porfirio (III sec. d.C.) alle *Categorie* di Aristotele. Tuttavia, un tentativo di semantica componenziale, ancor prima di Porfirio, Lullo e Leibniz, era stato compiuto da Platone nel *Sofista*, attraverso quel metodo di ricerca delle definizioni comunemente conosciuto come *metodo diairetico*. Come vedremo, la teoria aristotelica della definizione, millenario modello logico delle semantiche universali, era già una riformulazione del metodo diairetico, ed è quindi proprio dal *Sofista* che, nella ricerca delle origini della semantica componenziale, dovremo cominciare (§2).

Vedremo in che cosa consisteva il metodo diairetico e perché Aristotele ne elaborò una revisione. Una volta rintracciata l'idea originaria della componenzialità dell'universo semantico nella dottrina dei predicabili e delle categorie (§3), si vedrà che Aristotele, che pur aveva una *sola* idea di definizione, ha elaborato *due* metodi alternativi per costruirla: secondo il primo la differenza deve essere più estesa della specie; secondo l'altro, invece, specie e differenza devono avere la stessa estensione (§4). Entrambi i metodi

³ Da non confondersi col principio di composizionalità fregeano, che invece riguarda le proposizioni.

⁴ Cfr. Violi (1997: 81-82).

sembrerebbero plausibili, e Aristotele potrebbe aver cambiato idea nel corso del tempo⁵. In ogni modo, questa incongruenza indebolisce la critica che Eco (1983) ha mosso alla concezione arboresca delle categorie: in Aristotele ci sono due metodi per reperire definizioni, ma la critica di Eco colpisce, e neanche fino in fondo, soltanto uno dei due (§5).

Ciò che ci farà da guida, quindi, sarà *l'idea della definizione come significato componenziale*; ciò a cui giungeremo, invece, sarà *il difficile statuto della differenza* all'interno del sistema aristotelico. Si potrà obiettare che il problema filosofico dell'essere è stato da tempo opportunamente trasformato in quello semiotico dell'essere *sensato*, e che quindi una tale ricerca delle origini mancherebbe il punto essenziale di una semantica strutturale e la sua distanza dalle semantiche universali. Eppure, in quello che segue, si vorrebbe provare a qualificare il "quasi" della citazione hjelmsleviana iniziale, convinti che, se il problema dell'essere è stato trasformato in quello del senso, allora dovremmo controllare che, in questa trasformazione, qualcosa non sia per caso rimasto intatto, qualcosa che potremmo chiamare un "nocciolo duro": non dell'essere, ma della sua descrizione strutturale.

2. *Divisioni*

All'inizio del *Sofista* Socrate chiede allo Straniero come definirebbe il sofista, e questi dichiara di possedere un "metodo di caccia" per trovare le *definizioni*. Il metodo, come ci viene spiegato nel *Fedro*, consiste di due momenti:

La prima forma di procedimento consiste nel ricondurre a un'unica Idea, cogliendo con uno sguardo d'insieme le cose disperse in molteplici modi, allo scopo di chiarire, definendo ciascuna cosa intorno alla quale di volta in volta si voglia insegnare. [...] l'altra forma di procedimento [...] consiste, in senso opposto, nel saper dividere secondo le Idee, in base alle articolazioni che hanno per natura, e cercare di non spezzare alcuna parte, come invece suole fare un cattivo scalco (265d-e)⁶.

⁵ Come suggerisce Dehart (1986: 153-154).

⁶ Tr. it. a cura di Reale (in Reale, 1991: 572).

La caccia alla definizione o metodo diairetico, che è lo strumento per determinare l'essenza di qualcosa e darne la definizione⁷, si compone di due momenti successivi: un momento ascendente (*συναγωγή*) in cui si risale dal termine da definire a un'idea più generale di cui sicuramente il *definiendum* partecipa ("riconduzione" della molteplicità all'unità); un momento discendente (*διαίρεσις*) in cui si divide l'idea generale ottenuta nelle specie in cui si articola ("divisione" dell'unità in una molteplicità). In questo modo, la *διαίρεσις* permette di circoscrivere sempre più precisamente il termine (l'idea) da definire, arricchendone progressivamente l'intensione e restringendone l'estensione a ogni nodo successivo della divisione. La definizione della «pesca con la lenza», la ricerca della quale costituisce una sorta di "allenamento" alla caccia al sofista, è proprio il significato dell'espressione, ottenuto per divisioni successive. Ecco quindi la prima definizione componenziale della storia della semantica.

Ora, dunque, riguardo alla pesca con la lenza, tu ed io non solo abbiamo raggiunto l'accordo sul nome, ma abbiamo anche colto in modo soddisfacente la spiegazione della cosa stessa. Del complesso dell'arte, infatti, una metà era arte acquisitiva, dell'acquisitiva una metà era arte dell'impadronirsi, dell'arte dell'impadronirsi una metà era arte della caccia, della caccia una metà era caccia agli esseri viventi, della caccia agli esseri viventi una metà era caccia ai viventi fluttuanti in un elemento umido, della caccia ai fluttuanti in un elemento umido la sezione inferiore nel suo complesso era pesca, della pesca una metà era pesca con dei colpi, una metà era arte del pescare con l'amo: di quest'ultima, infine, la parte che tira un colpo dal basso verso l'alto è stata chiamata, con nome derivato per imitazione dall'azione stessa, pesca con la lenza, oggetto della nostra attuale ricerca (*Sofista* 221a-c)⁸.

Una definizione ottenuta attraverso la *διαίρεσις* è sempre il risultato di una scelta binaria (o ternaria) tra due altri termini, uno dei quali entra a far parte della definizione del *definiendum* e alla composizione del suo significato; i termini selezionati tra coppie di alternativi a ogni nodo della divisione sono pertanto i *costituenti* o *componenti* del significato del termine, che ne risulta in questo modo *composto*.

Se da un lato il metodo diairetico suggerisce ad Aristotele l'idea

⁷ Cfr. Bochenski (1956: tr. it. 55-59); Cambiano (1971: 185-190).

⁸ Tr. it. a cura di Mazzarelli (in Reale, 1991: 268).

del sillogismo⁹, dall'altro quella trova il suo fondamento nel superamento di questo¹⁰. Aristotele, che non parla più di partecipazione a un'idea ma di attribuzione di un predicato a un oggetto (per cui definire significherà non già rintracciare le idee di cui il *definiendum* partecipa, ma i predicati che gli si attribuiscono¹¹), avanza due critiche: la prima mostra che la divisione non è un sillogismo, perché, a ogni nodo della divisione, essa *postula* attraverso un medio troppo esteso ciò che il sillogismo *dimostra* con un medio estensionalmente intermedio (*An. Pr.* I, 46b 1-25)¹²; la seconda critica, che qui ci interessa, concerne invece il tipo di predicazione: se il genere si predica delle specie in cui si divide, questa predicazione dovrà però riguardare l'*essenza*.

Si deve esaminare se tale genere non è un predicato immanente all'essenza dell'oggetto, bensì gli è attribuito come accidente, allo stesso modo in cui il bianco è attribuito alla neve, oppure il muoversi da sé lo è all'anima: la neve difatti non è proprio ciò che è il bianco (per la qual cosa il bianco non è genere della neve), e neppure l'anima è proprio ciò che è muoversi da sé (*Top.* IV, 120b20-4)¹³.

Bianco può essere predicato di più cose, ed è quindi un predicato universale; tuttavia, quando è predicato del cigno o della neve, *bianco* non esprime l'essenza del soggetto, ma determina il soggetto dal punto di vista di una sua qualità (pur sempre universale). Quando Aristotele dice che il genere deve riguardare l'essenza della specie intende attaccare un'eventuale (scorretta) divisione platonica in cui le cose bianche (ciò che partecipa del bianco inteso come idea) si dividono in cigni, neve e quant'altro. In una divisione corretta, al contrario, genere e specie devono stare sotto la stessa categoria.

3. *Predicabili e categorie*

Il centro della teoria semantica di Aristotele è la distinzione tra

⁹ Cfr. Kneale-Kneale (1962: tr. it. 16, 83-84); Deslauriers (2007: 15-43).

¹⁰ Cfr. Blanché (1970: tr. it. 26-27).

¹¹ Cfr. Düring (1966: tr. it. 74-75, 688-689); Lloyd (1968: tr. it. 111-112).

¹² Cfr. Zanatta (1989: 33-39).

¹³ Per i passi tratti dall'*Organon* aristotelico si farà riferimento, in questo caso come nei seguenti, alla traduzione di Giannantoni (1973: 445).

predicazione essenziale e predicazione accidentale: attorno ad essa ruotano sia la teoria dei *predicabili* che la teoria delle *categorie*. Nei *Topici* (risalenti al periodo trascorso dal filosofo nell'Accademia¹⁴) Aristotele indica quattro modi in cui un predicato può essere attribuito a un soggetto, cioè come *genere* (γένος), come *proprio* (ἴδιον), come *definizione* (ὁρισμός) e come *accidente* (συμβεβηκός); questi quattro modi della predicazione sono appunto detti *predicabili* (*Top.* I, 101b10-25)¹⁵.

Il genere è il predicato immanente all'essenza (τὸ τί ἐστὶ) di oggetti diversi per specie (102a31). La definizione è il discorso che esprime l'essenza (τὸ τι ᾗν εἶναι) dell'oggetto (102a1). Il fatto che Aristotele chiami con due espressioni diverse ("τὸ τί ἐστὶ", il che cos'è, e "τὸ τι ᾗν εἶναι", il che cos'era l'essere) ciò che noi traduciamo con "essenza" ha sempre lasciato perplessi molti commentatori. Ci pare tuttavia che la differenza tra queste due "essenze" consista nel diverso modo in cui il genere e la definizione si comportano rispetto all'oggetto di cui dicono il che cos'è. Infatti, mentre la definizione sta con l'oggetto di cui esprime l'essenza (τὸ τί ᾗν εἶναι) in un rapporto convertibile di predicazione (ogni uomo è animale bipede e ogni animale bipede è uomo), il genere, pur indicando il "che cos'è" dell'oggetto ed esprimendone quindi l'essenza (τὸ τί ἐστὶ), tuttavia non sta con esso in un rapporto convertibile di predicazione (tutti gli uomini sono animali ma non tutti gli animali sono uomini). Si tratterebbe insomma di un'essenza intesa in senso generico (τὸ τί ἐστὶ) da un lato, per cui sia il genere che la differenza dicono genericamente il τί ἐστὶ dell'oggetto, e di un'essenza in senso pregnante (τὸ τί ᾗν εἶναι) dall'altro, per cui solo la definizione esprime proprio il τί ᾗν εἶναι dell'oggetto. Aristotele, senza spiegare la distinzione, è molto rigoroso nell'utilizzo dei due termini, e parla sempre di τὸ τί ἐστὶ in riferimento al modo in cui genere e differenza separatamente esprimono l'essenza (un modo ancora incompleto e non convertibile) e di τὸ τί ᾗν εἶναι in riferimento al modo in cui la definizione esprime l'essenza (un modo compiuto e definitivo, sancito dalla convertibilità della predicazione)¹⁶. Che sia la convertibilità della predicazione a

¹⁴ Cfr. Düring (1966: tr. it. 85-105).

¹⁵ Cfr. Ackrill (1981: tr. it. 176).

¹⁶ Cfr. *An. Post.* I, 82b37-83a1, 21-5, II, 90a1-38, 91b25-92b20 (in cui la differenza

marcare lo scarto τὸ τί ἐστὶ e τὸ τί ἦν εἶναι è confermato dal fatto che, quando Aristotele definisce il proprio – che è *convertibile* – dice che «pur non rivelando l'essenza (τὸ τί ἦν εἶναι)» il proprio sta con l'oggetto in un rapporto convertibile di predicazione (*Top.* I, 102a16-9). L'accidente, invece, è sconnesso dal problema dell'essenza, ed è un predicato che può appartenere o meno all'oggetto (*Top.* I, 102b5-7).

I luoghi (τόποι) relativi a queste predicazioni sono l'argomento centrale dei *Topici*, che pertanto possono essere considerati come l'esposizione delle leggi delle divisioni e della tecnica dell'arte dialettica¹⁷. Ogni genere si divide in specie, le quali a loro volta saranno generi di specie ulteriori e così via, fino ad arrivare alla specie oggetto della definizione, oltre la quale ci saranno solo individui. Questo comporta che tutti i predicati costituiscano delle *colonne di termini*, in cui un termine è più esteso del termine di cui si predica e ne è implicato; la definizione e il genere si collocano nella stessa colonna della specie, l'accidente e il proprio in colonne diverse. La predicazione può avvenire sia tra termini appartenenti alla stessa colonna (*predicazione essenziale*), sia tra termini di colonne diverse (*predicazione accidentale* o *inerenza*)¹⁸. La distinzione tra predicazione essenziale e accidentale sottende quindi alla teoria dei predicabili e corregge la vaghezza del metodo diairetico¹⁹; tale distinzione è inoltre il centro della teoria delle categorie e della dottrina della sostanza.

Attraverso la divisione di tutti i predicati per generi e specie Aristotele si accorge che questi si distribuiscono in tante colonne, ognuna delle quali fa capo a dei generi universalissimi, detti “generi della predicazione”, e quindi “predicazioni” (κατηγορίαι) per antonomasia²⁰. La formulazione classica della dottrina delle categorie si trova nel trattato omonimo, con cui si apre l'*Organon*,

tra le due essenze, quella rivelata dal genere e quella espressa dalla definizione, è del tutto esplicita). Nei *Topici* l'essenza è quasi sempre τὸ τί ἐστὶ, tranne quando si tratta dell'essenza espressa dalla definizione: I, 102a1-15 e VI,139a30-5. Nella *Metafisica* τὸ τί ἦν εἶναι (cfr. 1029b11-1032a10), però vedi 1022a26-7 per una conferma dell'interpretazione proposta. Cfr. Schwegler (1848: 369-379).

¹⁷ Cfr. Kneale-Kneale (1962: tr. it. 45); Berti (1977: 255-257).

¹⁸ Cfr. Zanatta (1989: 64).

¹⁹ Cfr. Deslauriers (2007: 19).

²⁰ Cfr. Berti (1977: 262).

che ne elenca dieci (*Cat.* 1b 25-2a10)²¹. Queste categorie sono i generi dei predicati, e ognuna esprime il “che cos’è” di qualsiasi predicato vi rientri; in questo senso, la categoria è il predicato più universale di tutti i generi, le specie e gli individui a essa subordinati, nei confronti dei quali esprime l’essenza ($\tau\acute{o} \tau\acute{\iota} \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota$). In un altro senso, le categorie sono la classe dei predicati che stanno nello stesso rapporto con un’altra classe di predicati, cioè con un’altra categoria²². In base a questo secondo rapporto Aristotele scopre la *sostanza*. Infatti, mentre i predicati delle altre categorie, oltre a predicarsi (essenzialmente) dei termini in esse compresi, si predicano (accidentalmente) anche dei termini compresi nelle altre, la categoria della sostanza ammette soltanto il primo tipo di rapporto e di predicazione. Questa categoria esprime soltanto l’essenza ($\tau\acute{o} \tau\acute{\iota} \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota$) del soggetto e mai quale altro predicato accidentale può essergli attribuito; perciò Aristotele la indica come la categoria del “che cos’è” ($\tau\acute{\iota} \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota$).

Questo, quindi, il tragitto che dalla correzione del metodo dialettico conduce, attraverso la teoria dei predicabili e delle categorie, alla dottrina aristotelica della sostanza. Passiamo quindi alla teoria della definizione.

4. La definizione

Il significato di un termine è la sua definizione: la definizione spiega il significato del nome (*An. Post.* II, 93b30).

Se la definizione è il discorso che rivela l’essenza individuale ($\tau\acute{o} \tau\acute{\iota} \acute{\eta}\nu \acute{\epsilon}\acute{\iota}\nu\alpha\iota$) dell’oggetto, e se i predicati contenuti nella definizione debbono essere i soli predicati immanenti all’essenza ($\tau\acute{o} \tau\acute{\iota} \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota$) dell’oggetto (predicati immanenti all’essenza sono per altro i generi e le differenze), sarà allora evidente, quando uno assuma quei predicati che sono i soli ad essere immanenti all’essenza dell’oggetto, che il discorso definitorio così costituito dovrà necessariamente risultare la definizione. Non è infatti possibile che sussista un’altra definizione, dal momento che nessun altro predicato è immanente all’essenza dell’oggetto (*Top.* VII, 153a15-22)²³.

²¹ Cfr. anche *Top.* (I, 103b 20-27) e *Met.* V.

²² Cfr. Berti (1977: 263).

²³ Nella traduzione di Giannantoni (1973: 557) le espressioni $\tau\acute{o} \tau\acute{\iota} \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota$ e $\tau\acute{o} \tau\acute{\iota}$

Genere e differenza sono *condizioni sufficienti* per la determinazione dell'essenza; infatti, ogni elemento aggiunto all'espressione definitoria è superfluo (*Top.* VI, 139b15-6) anche nel caso che sia un *proprio* (140a33). Inoltre, sono anche *condizioni necessarie*; infatti, il solo genere non costituisce ancora definizione, perché non circoscrive sufficientemente la specie (143a30-143b10): il genere dice il $\tau\acute{\iota} \epsilon\sigma\tau\iota$ ma non ancora il $\tau\acute{\iota} \tilde{\eta}\nu \epsilon\tilde{\iota}\nu\alpha\iota$. Neanche la sola differenza può costituire definizione, ma deve essere menzionata unitamente al genere (I, 101b15-7). La differenza è ciò che distingue una specie dalle altre specie congeneri. Nella sua introduzione alle *Categorie*, Porfirio distingue le differenze in *costitutive* e *divisive* (*Isagoge*, 9, 25): le prime costituiscono il genere; le seconde distinguono le specie del genere dalle altre specie congeneri. La stessa differenza è costitutiva in un senso e divisiva in un altro: le differenze costitutive del genere sono differenze divisive del genere di cui il genere oggetto è specie; le differenze divisive del genere in oggetto sono differenze costitutive delle specie in cui il genere si divide (*Isagoge* 10, 1-10).

Quando un genere viene diviso, attraverso le differenze, in più specie, le differenze potranno essere *contrarie*: la contrarietà è differenza tra specie appartenenti allo stesso genere (*Met.* V, 1018a29) o a generi contrari (*Cat.* 14a19-20); i contrari sono differenti, e la contrarietà è una forma di differenza (*Met.* X, 1054b33), la forma massima (V, 1018a30) e perfetta (X, 1055a10). Nei *Topici* (VII, 153a37-b13) Aristotele afferma che si hanno tre possibilità per i contrari: stesso genere e differenze contrarie, stesse differenze e generi contrari, generi contrari e differenze contrarie (153b16-24); nel caso in cui i generi siano contrari potremmo avere solo alcune differenze contrarie, ma a quel punto le rimanenti dovranno essere identiche (153b20).

Fin qui Aristotele ci ha detto cos'è una definizione, ma non ha ancora indicato un *metodo* per reperirne una. Un primo metodo lo troviamo negli *Analitici Secondi*.

[...] diremo ora in che modo si debbano ricercare i predicati immanenti

$\tilde{\eta}\nu \epsilon\tilde{\iota}\nu\alpha\iota$ sono rese con, rispettivamente, "essenza" ed "essenza individuale". Seguiremo pertanto questo uso, mettendo in evidenza il testo greco nei casi ambigui, anche se, a rigore, Aristotele *non è mai ambiguo* nell'utilizzo delle due espressioni.

all'essenza (τὸ τί ἔστί) di un oggetto. Senza dubbio, tra le determinazioni che sempre appartengono ad un oggetto, alcune sono più estese di esso, senza risultare tuttavia più estese del genere dell'oggetto. [...] Ad esempio, sussiste qualcosa, che appartiene ad ogni triade, ma appartiene pure a ciò che non è triade, così come la determinazione "oggetto che è" appartiene alla triade, ma anche a ciò che non è numero; per contro, la nozione di dispari appartiene bensì anch'essa ad ogni triade, e risulta più estesa della nozione di triade (dato che appartiene pure al numero cinque), ma non è tuttavia più estesa del genere della triade: in effetti, il cinque è un numero, e nulla di ciò che sta al di fuori della nozione di numero è dispari. Bisogna dunque assumere delle determinazioni di tale natura, e continuare così ad accrescerne il numero, sinché si giunga al momento in cui per la prima volta risultano poste delle determinazioni, ciascuna delle quali possiede una sfera di predicazione più estesa di quella dell'oggetto in questione, ma tali da non superare nel loro complesso l'estensione dell'oggetto: qui sarà infatti necessariamente la sostanza dell'oggetto (*An. Post.* II, 96a20-35)²⁴.

Ecco il metodo: una volta stabilito il genere, le differenze del genere dovranno essere singolarmente più estese del soggetto ma complessivamente coestensive con esso; tali determinazioni più estese, tuttavia, non dovranno essere più estese del *genere* del soggetto, perché altrimenti la loro capacità (complessiva) di circoscrivere il significato verrebbe meno.

Ma come è possibile, si chiede Aristotele, che la differenza sia più estesa della specie e appartenga perciò a più specie? «[I]n realtà, pare che la medesima differenza non debba applicarsi a due generi, nessuno dei quali contiene l'altro. In caso contrario, anche la medesima specie verrà a trovarsi in due generi, nessuno dei quali contiene l'altro» (*Topici*, VI, 144b14-5)²⁵. Infatti, se la stessa differenza dividesse due generi non sub- o superordinati, la specie costituita da quella differenza apparterrebbe a due generi diversi, il che è impossibile perché ogni specie appartiene a un solo genere (144b12-20). Sembrerebbe quindi che generi (e specie) diversi abbiano differenze diverse. Tuttavia Aristotele precisa:

[...] non è impossibile che la medesima differenza si applichi a due generi, nessuno dei quali contiene l'altro; perché la cosa sia impossibile, bisogna aggiungere piuttosto: quando tali generi non siano entrambi subordinati ad un medesimo genere. L'animale terrestre e l'animale volatile sono infatti generi

²⁴ Giannantoni (1973: 357-358).

²⁵ Ivi: 528.

non contenuti l'uno nell'altro, eppure la nozione di bipede è differenza di entrambi. Bisognerà dunque aggiungere: quando i generi non siano entrambi subordinati ad un medesimo genere, dal momento che entrambi i generi suddetti sono subordinati alla nozione di animale. È pure chiaro che la differenza non involge necessariamente il proprio genere, dato che la medesima differenza può applicarsi a due generi non contenuti l'uno nell'altro: risulta così che essa piuttosto coinvolge necessariamente uno solo dei due generi e tutti i generi superiori a questo, come la nozione di bipede coinvolge o la nozione di animale volatile oppure quella di animale terrestre (*Top.* VI, 144b21-30)²⁶.

La differenza può essere più estesa della specie, può cioè appartenere a due generi non subordinati l'uno all'altro, ma tali generi devono essere subordinati a un comune genere superiore; in questo modo la stessa differenza non implica né la specie (perché anche un'altra specie, di un altro genere, possiede quella differenza) né il genere (perché anche l'altro genere si divide secondo quella differenza) ma implica *il genere del genere*, il quale contiene i due generi che si dividono in base alla stessa differenza: *bipede* non implica né *volatile* né *terrestre*, ma soltanto *animale*. In questo modo si mantiene il principio degli *Analitici Secondi* per cui la differenza deve essere più estesa della specie; inoltre, la possibilità che due contrari abbiano (in parte) le stesse differenze purché i loro generi siano contrari diventa semplicemente un caso speciale della “logica della differenza”, essendo infatti la contrarietà solo un caso (quello estremo) della differenza; infine, la differenza implicherà non più il genere, ma il genere del genere di cui è differenza.

Questa logica della differenza ha le sue radici nel fatto che ogni differenza contiene nella propria definizione il genere cui appartiene:

“Per sé” sono le determinazioni immanenti all'essenza (τὸ τί ἔσται) di un oggetto, ad esempio la linea rispetto al triangolo, e il punto rispetto alla linea (la sostanza di tali oggetti, infatti, è costituita da queste determinazioni, le quali sono rispettivamente contenute nel discorso definitorio, che esprime che cos'è l'oggetto), e inoltre tutte le determinazioni, alle quali gli stessi oggetti sono immanenti, essendo contenuti nel discorso definitorio che rivela rispettivamente che cos'è ciascuna di esse. Così, ad esempio, le nozioni di retto e di curvo appartengono alla linea, come pure le nozioni di dispari e di pari, di primo e di composto, di quadrato e di rettangolare, appartengono al numero: orbene, a tutte queste nozioni sono immanenti – essendo contenuti nel

²⁶ *Ibid.*

discorso definitorio che esprime rispettivamente che cos'è ciascuna di esse – da una parte la linea e dell'altra il numero (*An. Post.* I, 73a35-b2)²⁷.

Qui Aristotele sta parlando di due accezioni di “immanenza”. La prima è quella, nota, per cui il genere è immanente all'essenza della specie ed è quindi contenuto nella definizione di quella: il numero è genere della linea e la linea del triangolo. La seconda è quella del genere rispetto alle sue differenze, per cui il genere è immanente all'essenza delle sue differenze ed è quindi contenuto nella definizione di quelle: le definizioni di *primo*, *pari*, *retto*, *curvo* conterranno il numero e la linea come generi; infatti, solo di un numero si può dire che è pari o dispari, solo di una linea si può dire che è retta o curva.

Data questa seconda forma di immanenza, si deve distinguere tra il genere in senso lato (genere₁), inteso come qualunque determinazione articolabile in specie, e il genere in senso stretto (genere₂), inteso come *ambito* o *campo semantico* all'interno del quale le stesse differenze possono dividere generi₁ diversi e non subordinati. Le categorie si compongono di generi₂, in cui soltanto certe differenze possono essere utilizzate per definire qualcosa, essendo questi implicati e contenuti nella definizione di quelle: il genere₂ *animale*, in quanto superordinato a tutti i generi₁ animali, sarà diviso (e implicato) da differenze diverse da quelle che dividono (e implicano) il genere₂ minerale o numerico. Questi generi₂ non sono identificabili se non attraverso le differenze che ricorrono al loro interno, nella definizione delle quali essi devono figurare. Su questa immanenza del genere₂ rispetto alle differenze è basato quello che abbiamo chiamato il “primo” metodo della definizione.

Ne esiste dunque un “secondo”: quello discusso nel celebre settimo libro della *Metafisica*. Si sa che, qui, la sostanza è il primo e il principale modo in cui si dice l'essere (VII, 1028a14-5), perché si è appurato che l'essere si dice in molti modi (IV, 1003a33); infatti, è in funzione di essa che le altre cose *sono*, mentre la sostanza è solo in funzione di se stessa, «sicché l'essere in senso primario, ciò che non è un essere qualche cosa, ma è un essere in senso assoluto, è la sostanza» (VII, 1028a30-2)²⁸. Ora, poiché la

²⁷ Giannantoni (1973: 269-270).

²⁸ Per i passi tratti dalla *Metafisica* aristotelica si farà riferimento, in questo caso come nei seguenti, alla traduzione di Viano (1974: 354).

definizione è il discorso che dice l'essenza individuale ($\tau\omicron\ \tau\acute{\iota}\ \tilde{\eta}\nu\ \epsilon\tilde{\iota}\nu\alpha\iota$) dell'oggetto, e poiché delle altre categorie c'è definizione solo "per aggiunta" (cioè solo nominando la sostanza cui, in quanto accidenti, ineriscono, 1030a1-14), il compito di Aristotele è adesso quello di trovare la definizione che esprime l'essenza individuale della sostanza.

Dopo aver precisato che solo un discorso che si riferisca a una cosa senza contenerla può essere una definizione (1029b20-21), perché altrimenti si incorrerebbe nel circolo vizioso del definire attraverso il *definiendum*, Aristotele fornisce una descrizione della definizione solo apparentemente congruente con quella degli *Analitici*.

[...] è evidente che la definizione è il discorso costituito dalle differenze. Ma la divisione deve sempre procedere attraverso differenze tali che ognuna riguardi la differenza precedente. [...] E bisogna procedere a questo modo fino a quando non si arriva ai termini che non hanno più differenze: allora ci saranno tante specie di piede quante sono le differenze, e tante specie di animali forniti di piede quanti saranno le differenze. Se così stanno le cose è evidente che l'ultima differenza è la sostanza della cosa, e ne costituisce la definizione (VII, 1038a8-20)²⁹.

Ogni differenza deve dunque riguardare quella precedente: se dividiamo gli animali tra quelli con i piedi e quelli senza, la differenza successiva dovrà essere una differenza dell'animale che ha piedi *in quanto ha piedi*, cioè in quanto costituito da quella differenza; chi divide gli animali coi piedi in *piumati* e *implumi* non fornisce una definizione corretta, perché *piumato* e *implume* non sono differenze dell'animale che ha piedi *in quanto ha piedi* (1038a12-5). Nei termini porfiriani, ogni differenza divisiva deve riguardare la differenza costitutiva del genere che divide. Se la divisione del genere procede sempre attraverso *la differenza della differenza*, l'ultima differenza sarà la sostanza e ne costituirà la definizione e l'essere autentico perché, appartenendo solo a una specie, basterà per distinguerla. Aristotele sta quindi dicendo che la differenza ultima coincide con la specie, e che specie e differenza specifica *hanno la stessa estensione*.

Se si prende la differenza della differenza, unica sarà la differenza ultima, che costituirà la specie e la sostanza [...] Sicché è evidente che la definizione

²⁹ Ivi: 389-390.

è un discorso che consiste delle differenze, e che si riferisce all'ultima fra queste, ottenuta attraverso una definizione corretta (VII, 1038a26-30)³⁰.

La differenza ha la medesima estensione della specie, ed è per questo che può definirla; essa è la sostanza di cui si cerca la definizione, e nella definizione l'ultima differenza implica tutte le altre³¹. Questa descrizione, come si vede, è incongruente con quanto sostenuto negli *Analitici*, dove la differenza, per poter definire la specie, doveva essere *più estesa di essa*.

Si delineano quindi due metodi alternativi per il reperimento della definizione³²; secondo il primo, la differenza è più estesa della specie (ma non del genere₂ della specie) e non può quindi definirla da sola; il secondo metodo, invece, prevede che la differenza che definisce la specie sia unica, e che le sia coestensiva. Nel primo metodo, le differenze non implicano il genere₁ della specie né si implicano tra di loro, ma implicano il genere₂, cui i generi₁ divisi appartengono; nel secondo, le differenze implicano il genere₁ per il fatto che implicano la differenza costitutiva di quel genere₁, cioè la differenza precedente nella divisione. Questi due metodi sono incompatibili perché ruotano intorno a due nozioni incompatibili di differenza: la differenza del primo metodo è più estesa della specie, quella del secondo le è coestensiva³³. Eco (1983) non menziona il metodo della *Metafisica*, e la sua critica, peraltro ingiustificata alla luce di *Top.* VI, 144b21-30, abbraccia, per così dire, uno soltanto dei due corni del problema.

5. Eco e la differenza

L'argomento dell'*Antiporfirio* non rende conto né della doppia

³⁰ Ivi: 390.

³¹ Secondo Goldin (1996: 147) questa è l'unica teoria della definizione rintracciabile nel *corpus* aristotelico; come si sta dimostrando, invece, non è affatto l'unica.

³² Dehart (1986: 133-58) tratta questa alternativa in termini evolutivi.

³³ Si potrebbe anche dire che negli *Analitici* la differenza, come il genere, dice solo il $\tau\acute{\iota}$ $\epsilon\sigma\tau\iota$ della specie (l'essenza in senso generico e non convertibile) mentre nella *Metafisica* essa dice proprio il $\tau\acute{\iota}$ $\tilde{\eta}\nu$ $\epsilon\tilde{\iota}\nu\alpha\iota$ (l'essenza in senso stretto e convertibile) e così la definizione "si appiattisce" sulla differenza. *Non si confondano però i due sensi di "essenza" coi due metodi di definizione*: l'essenza espressa dalla definizione è *sempre*, sia secondo il primo che secondo il secondo metodo, $\tau\acute{o}$ $\tau\acute{\iota}$ $\tilde{\eta}\nu$ $\epsilon\tilde{\iota}\nu\alpha\iota$.

teoria della definizione, né della doppia accezione che “genere” (genere₁ e genere₂) possiede nel sistema aristotelico. Si sa che Eco *usa* il testo aristotelico come prova per la sua – pur mirabile – de-costruzione del modello semantico “forte” del Dizionario (di cui egli rintraccia l’archetipo nella lettura neoplatonica della dottrina dei predicabili). Eppure nella sua ricostruzione manca una parte del problema.

Dopo aver ricordato che Porfirio tradisce il pensiero non del tutto sistematico di Aristotele, Eco dice giustamente (chiamando Boezio e Abelardo a testimoniare) che, nell’albero dei generi e delle specie, «una data specie può essere definita dalla congiunzione di più proprietà» e che «queste proprietà sono in effetti differenze»; poi però afferma che «la stessa coppia di differenze divisive può occorrere sotto diversi generi» (1983: 66). Eco dovrebbe però aggiungere: «generi che tuttavia occorrono sotto uno stesso genere superordinato». Senza questa precisazione si estende di troppo il raggio di implicazione della differenza.

Come abbiamo visto, le stesse differenze possono ricorrere sotto generi diversi e non subordinati; in questo modo una stessa differenza non implica più il proprio genere, ma il genere superordinato a questo, il quale deve essere inteso non come genere massimo, cioè come *categoria*, ma come uno dei nodi dell’albero categoriale: un genere₂ inteso come ambito. Al contrario, secondo Eco

[...] una volta detto che, dati alcuni generi subordinati, niente impedisce loro di avere le stesse differenze, e poiché l’albero delle sostanze è completamente costituito di generi tutti subordinati al genere massimo, è difficile dire quante volte la stessa coppia di differenze possa occorrere (1983: 66).

A parte il fatto che, quando di due generi l’uno è subordinato all’altro, è naturale che abbiano le stesse differenze (le divisive dell’uno saranno costitutive dell’altro), e che invece il problema riguarda generi non subordinati (coordinati o meno), il problema non sussiste perché la stessa differenza può ricorrere più volte, è vero, ma non sotto *ogni* genere. Non tutti i nodi dell’albero categoriale saranno divisi dalle stesse differenze: a generi₂ diversi (ad ambiti diversi del reale) spettano differenze diverse, differenze che contengono quel genere₂ nella definizione e che, all’interno di quel genere₂, ricorrono più volte.

La superiore estensione della differenza rispetto alla specie

permette tuttavia a Eco di sostenere che, poiché non si può prevedere quante volte la stessa differenza ricorra all'interno della categoria, quest'ultima non è che un albero di differenze. Questo albero, egli dice,

[...] non è retto da relazioni da iponimi a iperonimi: in questo modo non si può stabilire che, se qualcosa è mortale, allora è razionale, o che se è irrazionale allora è un corpo, e così via; [...] come conseguenza, esso può essere di continuo riorganizzato secondo diverse prospettive gerarchiche tra le differenze che lo costituiscono (1983: 68).

Questo può essere vero soltanto all'interno dello stesso genere₂, dove le stesse differenze costituiscono specie diverse e subordinate a generi₁ diversi, ma non è vero che ogni differenza implica qualsiasi altro nodo, perché una differenza, pur non implicando i generi₁ immediatamente superiori, implica però il genere₂ contenuto nella propria definizione, cioè l'ambito in cui quella differenza ha senso per distinguere le specie: *mortale* non implica *razionale*, né *razionale* implica *mortale*; tuttavia, entrambe implicano *animale*, e nel sistema aristotelico questo non è cosa da poco.

Eco invece conclude che le differenze sono potenzialmente infinite – come gli accidenti, dei quali, si sa, non c'è scienza – e che pertanto l'albero categoriale è un albero di pure differenze che non contiene solo elementi essenziali (dizionari, o semantici) ma anche elementi accidentali (enciclopedici, o pragmatici) (1983: 70-71). Questa maggior estensione della differenza rispetto alla specie trova, tuttavia, un limite che Aristotele stesso ci indica e che la differenza non può oltrepassare, pena l'insensatezza.

Si può obiettare che l'aporia denunciata da Eco varrebbe allora non per la categoria nel suo complesso ma soltanto per il genere in senso stretto. Questo è parzialmente vero; tuttavia, il genere nel senso di ambito (genere₂) costituisce un oggetto teorico molto forte all'interno della filosofia aristotelica: ogni genere ha i suoi principi (*An. Post.* I, 76b11-5) e le proposizioni e le definizioni di un genere non possono essere trasferite da un genere all'altro (84b15-9)³⁴. Anche se questi generi sono molto ampi, e quindi suscettibili dell'indeterminatezza semantica di cui parla Eco, sarebbe un erro-

³⁴ Cfr. *An. Post.* (I, 75a 41-75b 12); vd. anche Barnes (1982: tr. it. 48-52); Goldin (1996: 42); Jori (2003: 97-108).

re filosofico dimenticarsi che, in Aristotele, questi generi corrispondono a determinati ambiti del reale (di cui è possibile scienza, definizione e dimostrazione secondo *principi propri*) o che, peggio ancora, *questi generi molto ampi non sono affatto le categorie*.

6. Conclusioni

La dottrina aristotelica della definizione, diretta discendente della *διαίρεσις* platonica, è l'archetipo di qualsiasi concezione componenziale del significato: la semantica componenziale aristotelica è *quasi* una semantica strutturale (nel senso di Hjelmlev).

Tuttavia, solo il primo metodo per reperire definizioni (quello degli *Analitici*) garantisce che con un numero limitato di *definientia* si possa definire un numero molto più alto di *definienda*; infatti, con il secondo metodo (quello della *Metafisica*), ogni *definiendum* sarebbe identificato da un solo *definiens* (che però implicherebbe tutti gli altri a lui superordinati) e quindi il numero di *definientia* sarebbe pari, se non superiore, a quello dei termini da definire. Se dal punto di vista della metafisica aristotelica questo sembra logico (perché ogni sostanza ha un'essenza, e questa essenza è, in ultima analisi, la sua differenza), dal punto di vista di una concezione componenziale del significato questo modello è assurdo, e anzi viola palesemente il principio, fondativo della componenzialità, per cui i *definientia* devono essere di numero limitato. Se ogni *definiens* definisce un solo *definiendum* l'idea di significato componenziale viene meno, e la teoria semantica si ritrova in mano delle proprietà dei termini che ne dovrebbero, in teoria, circoscrivere il significato, ma che, in pratica, finiscono con l'essere semplici copie, o doppi, di essi. Questo non succede invece col primo metodo, che consente alla teoria di fare economia e di definire, con pochi *definientia*, un numero molto alto di *definienda*.

Il metodo definitorio esposto negli *Analitici* è quindi l'archetipo e il modello originale dell'idea di significato componenziale. Ciò che precede non voleva mostrare più che questo, cioè la paternità logica del modello aristotelico (per cui, piuttosto che *antiporfiriani*, ci toccherebbe essere direttamente *antiaristotelici*) rispetto all'idea moderna di semantica componenziale, figlia più o meno consapevole dell'antica divisione dei generi. In più, si voleva mo-

strare che l'oggetto attorno a cui il modello ruota, la differenza, è un oggetto spinoso, se non contraddittorio, e che va maneggiato con cura, perché sembra sfuggire alle nostre astuzie.

Riferimenti bibliografici

A. Traduzioni

Giannantoni, G.

1973, *Aristotele, Organon*, Roma-Bari, Laterza.

Mazzarelli, C.

1991, *Platone, Sofista*, in G. Reale (a cura di), *Tutti gli scritti*, Milano, Rusconi, pp. 261-314.

Reale, G.

1991, *Platone, Fedro*, in G. Reale (a cura di), *Tutti gli scritti*, Milano, Rusconi, pp. 536-594.

Viano, C.A.

1974, *Aristotele, La Metafisica, traduzione e introduzione*, Torino, Utet.

B. Letteratura secondaria

Ackrill, J.L.

1981, *Aristotle the Philosopher*, Oxford, Oxford University Press (tr. it. *Aristotele*, Bologna, Il Mulino, 1993).

Barnes, J.

1982, *Aristotle*, Oxford, Oxford University Press (tr. it. *Aristotele*, Torino, Einaudi, 2002).

Berti, E.

1977, *Aristotele: dalla dialettica alla filosofia prima*, Padova, Cedam.

Blanché, R.

1970, *La logique et son histoire d'Aristote à Russell*, Paris, Librairie Armand Colin (tr. it. *La logica e la sua storia da Aristotele a Russell*, Roma, Astrolabio-Ubaldini, 1973).

Bochenski, J.M.

1956, *Formale Logik*, Freiburg-München, Verlag Karl Alber GmbH (tr. it. *La logica formale*, Torino, Einaudi, 1972).

Cambiano, G.

1971, *Platone e le tecniche*, Torino, Einaudi.

- Dehart, S.M.
1986, *Definition in Aristotle*, Ph.D. Thesis, State College (PA), Pennsylvania State University.
- Deslauriers, M.
2007, *Aristotle on Definition*, Leiden-Boston, Brill.
- Düring, I.
1966, *Aristoteles. Darstellung und Interpretation seines Denkens*, Heidelberg (tr. it. *Aristotele*, Milano, 1976).
- Eco, U.
1983, «L'Antiporfirio», in G. Vattimo - P.A. Rovatti (a cura di), *Il pensiero debole*, Milano, Feltrinelli, pp. 52-80.
- Goldin, O.
1996, *Explaining an Eclipse. Aristotle's Posterior Analytics 2.1-10*, Ann Arbor (Michigan), University of Michigan Press.
- Hjelmslev, L.
1957, «Pour une semantique structurale», in *Essais linguistiques, Travaux de Cercle linguistique de Copenhague*, vol. XII, Copenhagen, Nordisk Sprog- og Kulturforlag, 1959 (tr. it. «Per una semantica strutturale», in *Saggi di linguistica generale*, Parma, Pratiche, 1981).
- Jori, A.
2003, *Aristotele*, Milano, Mondadori.
- Kneale, W.C. - Kneale, M.
1962, *The Development of Logic*, Oxford, Clarendon Press (tr. it. *Storia della logica*, Torino, Einaudi, 1972).
- Lloyd, G.E.R.
1968, *Aristotle. The Growth and Structure of His Thought*, Cambridge, Cambridge University Press (tr. it. *Aristotele. Sviluppo e struttura del suo pensiero*, Bologna, Il Mulino, 1985).
- Schwegler, A.
1848, *Die Metaphysik des Aristoteles*, Tübingen, L. Fr. Fuks.
- Violi, P.
1997, *Significato ed esperienza*, Milano, Bompiani.
- Zanatta, M.
1989, *La genesi e il significato dottrinale delle categorie, introduzione ad Aristotele, Le categorie*, Milano, Rizzoli, pp. 5-298.

Verità instabili Λείκός in Aristotele

Francesca Piazza*

Abstract: This paper deals with the Aristotelian concept of *eikos*, traditionally translated as “probability” or “likelihood”, with the aim of showing the complexity and the theoretical worth of this notion. *Eikos* has already been an important concept in fields such as historiography and rhetoric and it plays a crucial role in Aristotelian thought, as well. According to Aristotle, *eikos* does not oppose itself to truth nor is it a second-level knowledge. Instead, it is a heuristic device that is extremely useful in conditions of uncertainty. Aristotle’s task was to offer a personal elaboration of a concept that already had a rich background and was suited to become a means for reflection on a crucial philosophical question – that of the *verification of the truth* in problematic situations.

Keywords: Aristotle, *eikos*, likelihood, plausibility, probability, truth.

1. La densità semantica di εἰκός: uno sguardo alla tradizione pre-aristotelica

In queste pagine intendo proporre una ricostruzione della nozione aristotelica di εἰκός – termine di non facile traduzione – con l’obiettivo di mostrarne la notevole fecondità teorica¹. Credo sia possibile sostenere che si tratta di una delle nozioni attraverso cui la cultura greca antica ha pensato questioni filosofiche cruciali e ancora aperte, che, in termini moderni, potremmo ricondurre alla questione generale del rapporto tra *verità* e *consenso* anche se, come vedremo, si tratta di una formulazione che non rende pienamente ragione della ricchezza e della densità teorica della nozione antica.

Per cominciare ad orientarci, dirò subito che la parola greca εἰκός – soprattutto nella sua accezione tecnica – è stata tradizio-

* Università di Palermo. francescapiazza@unipa.it

¹ Le traduzioni dei passi citati in questo saggio, salvo diversa indicazione, sono mie.

nalmente tradotta in italiano con “verosimile” o “probabile”, e con termini corrispondenti anche nelle altre lingue europee moderne². Entrambe queste traduzioni, per quanto radicate in una lunga tradizione, presentano dei limiti e sottintendono di fatto una concezione sostanzialmente riduttiva dell’*εἰκός*. La prima veicola implicitamente l’idea di una subordinazione alla verità, rispetto alla quale l’*εἰκός* sarebbe soltanto pallida imitazione se non vera e propria contraffazione. La seconda, invece, rischia di orientare verso un’interpretazione “quantitativa”, assente nel significato originario, e di schiacciare così la nozione antica sul moderno concetto statistico di “probabilità”³.

Anche se tali traduzioni sono ancora molto diffuse, nella letteratura critica più recente si sta facendo strada la consapevolezza della loro inadeguatezza e della necessità di tenere conto della complessità del campo semantico di *εἰκός*⁴. Il mio obiettivo qui non è proporre una nuova traduzione, convinta peraltro del fatto che la ricerca di un singolo termine in grado di coprire tutte le accezioni e le sfumature di significato di questa parola sia destinata al fallimento. Mi sembra più utile invece – almeno per gli scopi che mi prefiggo – provare a individuare le diverse componenti di questo campo semantico, nella convinzione che ciò consenta anche una migliore comprensione dell’accezione specificamente ari-

² In inglese molto diffusa è la traduzione con “probability” (vd. Kennedy, 1991 per la *Rbetorica* di Aristotele e Rackham, 1983⁴ per la *Rb. ad Al.*), ma nella letteratura critica si trova anche “likelihood” o “verisimile”; in francese è invece più diffuso “vraisemblable” (vd. Chiron, 2002 per la *Rb. ad Al.* e Dufour, 1960 per la *Rbetorica* di Aristotele) e in tedesco “Wahrscheinlich” (Sieveke, 1980 e Rapp, 2002).

³ L’inadeguatezza dell’interpretazione dell’*εἰκός* in termini probabilistici era già stata segnalata da Madden (1957: 167) e in tempi più recenti ribadita, tra gli altri, da Most (1994) e Hoffman (2008: 4-6). Per un esame più articolato della questione si rimanda a Di Piazza (2011: 167-168). Si tenga presente, inoltre, che la parola latina *probabilis*, con la quale Cicerone traduceva *εἰκός*, era decisamente più vicina alla nozione greca e non implicava una lettura “quantitativa”. Derivato dal verbo *probo* (*accettare, trovare buono* ma a anche *fare approvare*) l’aggettivo *probabilis*, non significa “probabile” nel senso moderno, ma “degnò di approvazione” (cfr. Glucker, 1995). Sulla nozione di probabilità nella retorica greca vd. anche Goebel (1989).

⁴ Si veda in particolare: Schmitz (2000); Kraus (2006) e Hoffman (2008). Credo sia molto significativo che nella traduzione inglese della *Rb. ad Al.* di D. Mirhady, di prossima uscita per la LOEB (e gentilmente messami a disposizione dall’Autore), il termine è tradotto “plausibility”, mentre nell’edizione precedente (Rackham, 1983⁴) si trovava “probability”.

stotelica. Soltanto a partire da un'operazione di questo tipo sarà possibile poi, contesto per contesto, scegliere la traduzione che si riveli più adeguata. Per questa ragione, nel corso di questo articolo, continuerò ad utilizzare la parola greca senza tradurla.

Sebbene una definizione esplicita del termine εἰκός – nella sua accezione tecnica – si trovi solo nel *corpus* aristotelico e nella *Rhetorica ad Alexandrum*⁵, la parola ha in realtà una ricca e lunga tradizione che precede di molto la riflessione sistematica e che può essere fatta risalire già ad Omero. Non è questa la sede per ripercorrere nel dettaglio questa tradizione⁶, per i nostri scopi saranno sufficienti alcune osservazioni generali che consentano di farsi un'idea della densità semantica del termine. Cominciamo col ricordare che εἰκός è il participio perfetto neutro del verbo ἔοικα, i cui significati principali, secondo *Il vocabolario della lingua greca* di F. Montanari, sono: a) *essere simile, assomigliare, sembrare*; b) *aver l'aria, apparire, sembrare opportuno, sembrare bene, convenire*. È utile tenere presente che ci troviamo nella stessa famiglia semantica dei verbi ἐῖσχο (*paragono*, ma anche *ritengo*) ed εἰκάζω (*rendo simile, immagino*) e del sostantivo εἰκῶν (*immagine*)⁷.

Credo sia importante, per una migliore comprensione anche dell'accezione tecnico-retorica, tenere conto del fatto – correttamente messo in evidenza da Schmitz (2000) – che i due principali nuclei semantici di ἔοικα, “sembrare” e “convenire”, non rappresentano due significati differenti e irrelati, e neppure in semplice successione diacronica⁸, ma sono entrambi, almeno in una certa misura, riconducibili alla nozione di “similarità” (Kraus, 2006 e Hoffman, 2008) e di “analogia” o, forse più in generale, a quella di “confronto”, “paragone”, un paragone non necessariamente basa-

⁵ Sulla *Rb. ad Al.*, un trattato di retorica anonimo, molto probabilmente coevo alla *Rhetorica* aristotelica e per lungo tempo erroneamente attribuito ad Aristotele, vd. Chiron (2002).

⁶ Un'analisi molto dettagliata del significato del termine εἰκός si trova in Hoffman (2008). Osservazioni interessanti anche in Schmitz (2000); Cozzo (2000:199-219); Kraus (2006).

⁷ Sul nesso etimologico tra εἰκῶν ed εἰκός si veda Turrini (1977: 542-43) e Hoffman (2008: 9-10).

⁸ Si tenga conto tuttavia che si registra una tendenza ad una progressiva sparizione della costruzione grammaticale col dativo (“somigliare a”), che nella poesia più tarda e nella prosa viene soppiantata dall'uso di ἔοικα +infinito o con participio in funzione avverbiale (Hoffman, 2008: 15).

to «sull'aspetto esteriore visibile (come avviene nel caso del vocabolo εἶδωλον)» (Cozzo, 2001:215) ma sull'individuazione di caratteri "tipici". È così che il termine in Omero può essere usato (in questo caso in una costruzione grammaticale con il dativo) sia per paragonare una donna alle dee (*Il.* VIII, 305), un dio ai mortali (*Il.* V, 604), le parole ai fiocchi di neve (*Il.* III, 222), sia (e in questo caso senza termine di paragone esplicito) per qualificare qualcosa – una dote (*Od.* I, 273; II, 197), dei doni (*Od.* I, 292; II, 223; XXIV, 273) un discorso (*Od.* III, 124-125; IV 239) – come *conveniente, opportuno, adeguato* rispetto ad una aspettativa sociale comunemente accettata anche se non rigidamente codificata (Cozzo, 2001: 215-219; Kraus, 2006; Hoffman, 2008). Come vedremo, entrambi questi aspetti del campo semantico di εἶδικα giocano un ruolo importante nell'elaborazione del significato tecnico di εἶκος e, sebbene nelle formulazioni più tarde il riferimento alla nozione di similarità resti di fatto implicito e sembri scomparire, conviene tuttavia tenere presente che esso non sparisce mai del tutto ma continua a svolgere una funzione importante.

Non è mia intenzione ricostruire qui nel dettaglio il percorso che dagli usi omerici conduce alla definitiva stabilizzazione del significato tecnico di εἶκος. Sarà sufficiente ricordare che la parola, pur non ancora esplicitamente definita, è presente in modo significativo nel lessico intellettuale del V secolo, soprattutto in ambiti, come la storiografia, la medicina e l'oratoria, nei quali ad essere in gioco è l'accertamento di una verità problematica⁹. In questi contesti, εἶκος occorre frequentemente (non sempre in accezione strettamente tecnica) per qualificare un comportamento, un discorso o un'ipotesi, o anche un evento naturale, come *adeguati ad una determinata aspettativa* e, per questo, *accettabili, giusti* o anche, come si potrebbe tradurre in alcuni contesti, *naturali* o *normali*¹⁰. Nonostante l'assenza di una riflessione esplicita sulla nozione, si

⁹ Osservazioni più dettagliate su questo in Piazza (2005). Sull'uso di εἶκος nella storiografia del V sec. si veda Butti De Lima (1996:151-170); per Erodoto in particolare vd. Thomas (2000), per Tuciddide, Westlake, (1958). Sull'oratoria giudiziaria del V sec., Avezzù (1989); Gagarin (1994), Kraus (2006; 2007), Hoffman (2008). Per quanto riguarda invece l'uso di εἶκος nel *Corpus Hippocraticum* vd. Di Piazza (2010).

¹⁰ È in relazione a questo aspetto che in alcuni contesti l'εἶκος si configura come l'opposto di ciò che è straordinario o meraviglioso, nel senso di ciò che va contro ogni aspettativa. Cfr. Avezzù (1989) e Longo (1989).

tratta di usi particolarmente significativi dai quali emerge che l'εἰκός, lungi dall'essere una mera contraffazione del vero, era al contrario uno degli strumenti di verifica, adatto soprattutto in contesti in cui non era possibile, per ragioni di fatto o di principio, un accertamento diretto (che per i Greci voleva dire essenzialmente tramite la vista) dei fatti in questione. Quando qualcosa non può essere constatata direttamente – sia nel caso di un evento naturale, di un fatto storico o di un delitto – possiamo fare ipotesi, congetture (è questo uno dei significati del verbo εἰκάζω). È possibile, in altre parole, provare ad *immaginare come* potevano essersi svolti i fatti. Ricostruzioni di questo tipo, spesso vere e proprie narrazioni, sono generalmente qualificate come εἰκότα e, in caso di conflitto tra ricostruzioni diverse, occorre confrontarle per decidere qual è da ritenere *più* εἰκός. Naturalmente, un'operazione del genere può condurre ad errori e questo rende la conoscenza basata su εἰκότα intrinsecamente instabile ma non per questo infondata.

È soprattutto per queste sue caratteristiche che l'εἰκός si presta a diventare il concetto cardine della retorica del V sec. Anche se non è facile individuare con esattezza il momento in cui il termine acquisisce un preciso significato tecnico, è possibile affermare che al tempo di Platone εἰκός fa già parte del vocabolario specialistico della retorica (*Fedro*, 266 E; *Isocrate XII*, 279-280) ed indica, soprattutto quando usata al neutro plurale (τά εἰκότα), un tipo particolare di *prova* (πίστις), insieme ai *segni* (σημεία) agli *indizi* (τεκμήρια) e alle *testimonianze* (μάρτυρες), una prova probabilmente basata sull'opinione degli ascoltatori o, forse meglio, su ciò che gli ascoltatori sono pronti ad accettare come vero.

Non stupisce pertanto che la nozione occupi un posto centrale nella polemica anti-sofistica e anti-retorica di Platone e che essa si incontri spesso nei contesti nei quali il filosofo affronta l'intricata questione del rapporto tra verità, persuasione e consenso o, in termini più generali, il problema dell'adeguatezza del *logos* e della sua capacità di dire la verità. La crucialità e la complessità di tali questioni nel pensiero platonico lasciano facilmente immaginare quanto possa essere arduo ricostruire con precisione il modo in cui Platone intende l'εἰκός¹¹. Per i nostri scopi basti tenere pre-

¹¹ Sull'εἰκός in Platone si rimanda a Turrini (1979); Serra (2010) e Bryan (2012).

sente – quasi come un segno di tale complessità – che se nel *Fedro* Platone sembra svalutare questa nozione, identificata con «ciò che sembra alla moltitudine» (τῷ πλήθει δοκοῦν 273b) e che, nei discorsi dei retori, pretende di sostituirsi alla verità (267a-b; 273b-274a), in altri dialoghi, come il *Timeo*, εἰκός è invece la qualità posseduta dal *logos* di Timeo che, riguardando entità non eterne, non può aspirare ad una piena verità ma deve “accontentarsi” di essere appunto un μῦθος εἰκός (*Tim.* 29b1-d3). Non solo contraffazione della verità, dunque, ma anche verità adeguata al piano delle realtà mutevoli e in divenire, *imitazioni* e *immagini* (εἰκόνα, appunto) di realtà eterne e immutabili che, sole, possono essere oggetto di una conoscenza pienamente veritiera.

I due aspetti, si badi bene, non sono tra loro contraddittori e la differenza tra i due dialoghi è minore di quanto non appaia a prima vista. L'accusa che Platone muove ai sofisti consiste, infatti, nell'aver “detto addio alla verità” (*Phaedr.* 272d-273a) e nella conseguente pretesa di spacciare per vero ciò che è “soltanto εἰκός”. In altri termini, a rendere ingannevole l'εἰκός, agli occhi di Platone, è il suo perdere il legame con la verità, come la copia che, rimossa e occultata la sua dipendenza dal modello, volesse rendersi del tutto autonoma da esso e presentarsi come un suo sostituto. Il μῦθος εἰκός di Timeo, invece, non è ingannevole perché riconosce il suo carattere non assoluto, il suo essere soltanto “simile al vero”. D'altra parte, è proprio nel *Fedro* che Platone – con un'operazione che si inserisce nel contesto più ampio della riflessione cosmologica precedente¹² – interpreta l'εἰκός come “sommiglianza con il vero”: «questo εἰκός – dice Socrate –viene a nascere, nella maggior parte della gente, per somiglianza con il vero (δι' ὁμοιότητα τοῦ ἀληθοῦς)» (273d). E subito dopo aggiunge che «chi conosce la verità sa trovare benissimo le somiglianze (ὁμοιότητας)» (273d)¹³. È chiaramente da questo luogo platonico

¹² Come ha mostrato Serra (2010: 250), è possibile rintracciare un precedente importante dell'operazione compiuta da Platone nel fr. 35 di Senofane: «ταῦτα δεδοξασθω μὲν εἰκότα τοῖς ἐτυμοίσι» («valga pure questo come parere che rassomiglia all'effettivo vero» [tr. it. Lami (1991)]. Si osservi, però, che mentre nel frammento di Senofane εἰκός occorre nella costruzione grammaticale con il dativo, che rende esplicito il termine di paragone, nel contesto platonico invece εἰκός è usato in senso assoluto (Hoffman, 2008).

¹³ Tr. it. Reale (1991).

che deriva l'interpretazione di *εἰκός* come *verosimile*, ma per evitare equivoci bisogna tenere presente almeno due considerazioni. In primo luogo, non bisogna commettere l'errore di estendere l'accezione specificamente platonica, che è naturalmente legata alla sua particolare riflessione filosofica, all'intera cultura greca (sia precedente sia successiva). Inoltre, non si deve trascurare il fatto che, anche nell'uso platonico, l'aspetto della "somiglianza con il vero" non esaurisce il significato complessivo di *εἰκός*, nel quale rimane comunque importante il riferimento alla *credibilità* (quello che alcuni interpreti chiamano aspetto *doxastico*)¹⁴, così come la dimensione dell'*adeguatezza*, in questo caso del *logos* all'argomento di cui tratta Serra (2010).

Anche solo da questi cenni veloci e frammentari emerge abbastanza chiaramente che Aristotele si trova a maneggiare una nozione, che, oltre ad essere ampiamente utilizzata, era già stata oggetto di discussione e di riflessione. Come vedremo, per quanto originale possa essere la rielaborazione aristotelica di questa nozione, tenere nel debito conto anche questa tradizione è necessario per comprenderne tutta la ricchezza teorica.

In estrema sintesi, prima di passare all'analisi dell'*εἰκός* aristotelico, possiamo così schematizzare le principali componenti (tra loro naturalmente interconnesse) del campo semantico di *ἔοικα/εἰκός*:

- 1) riferimento ad una comparazione non necessariamente basata sull'aspetto esteriore/visibile ma sull'individuazione di analogie o tratti "tipici", anche non percepibili con i sensi;
- 2) riferimento ad una aspettativa generale (sia sociale sia naturale), rispetto alla quale valutare (per comparazione) l'*adeguatezza* o la *convenienza* di qualcosa, anche in assenza di una norma rigidamente codificata;
- 3) componente *doxastica*: in quanto conforme ad un'aspettativa, l'*εἰκός* risulta facilmente *credibile*;
- 4) riferimento all'accertamento della verità in condizioni di incertezza o in casi in cui risulti impossibile una verifica diretta.

Sebbene possa darsi certamente il caso, a seconda dei contesti e degli autori, che uno di questi aspetti risulti dominante, non bisogna mai dimenticare la presenza delle altre componenti, se non si

¹⁴ Kraus (2006) e Hoffman (2008).

vuole correre il rischio di fraintendimenti e perdere di vista la densità semantica di εἰκός.

2. L'elaborazione aristotelica

Fatte queste osservazioni preliminari, guardiamo più da vicino la posizione aristotelica.

La parola occorre in quasi tutte le opere del *corpus*, anche se la sua distribuzione non è omogenea. È senz'altro significativo che, delle circa duecento occorrenze¹⁵, un centinaio si trovi nella *Retorica*, opera nella quale la nozione svolge un ruolo teorico cruciale ed è esplicitamente definita e tematizzata¹⁶. Abbastanza numerose – ma in numero decisamente inferiore rispetto alla *Retorica* (poco più di una ventina) – sono le occorrenze della *Poetica* dove il termine ricorre spesso in opposizione ad ἀναγκάϊον (*necessario*), all'interno di una sorta di sintagma fisso (τὸ εἰκός ἢ τὸ ἀναγκάϊον)¹⁷. Nelle altre opere la parola è generalmente usata, in un'accezione non strettamente tecnica, per qualificare un'ipotesi, un evento naturale o un comportamento come *accettabile* (o *più accettabile* di un altro)¹⁸. È ovvio che, a seconda dei contesti d'uso, la nozione assuma sfumature differenti ma ciò non significa che essa manchi di coerenza o di unità, impressione che dipende invece dalla tendenza, dominante tra gli interpreti, ad isolare le differenti accezioni perdendo di vista così la visione generale. Il mio tentativo sarà quello di rintracciare le caratteristiche principali dell'εἰκός aristotelico a partire sia dalle indicazioni esplicitamente fornite da Aristotele sia dall'uso che egli fa di questa nozione. Prenderemo le mosse dai due luoghi, uno nella *Retorica*, l'altro negli *Analitici Primi*, nei quali Aristotele definisce l'εἰκός, nel contesto della caratterizzazione delle premesse dell'entimema (il sillogismo retorico):

¹⁵ Il numero include anche la forma avverbiale εἰκότως. Non ho tenuto conto invece delle numerose occorrenze nei *Problemata* e nei *Fragmenta varia*, opere la cui paternità aristotelica non è accertata.

¹⁶ È da segnalare, inoltre, che in quest'opera si trova il maggior numero di occorrenze al neutro plurale (τὰ εἰκότα), forma tipica dell'accezione tecnica del termine.

¹⁷ Cfr. *Poet.* 1451a 12; 1451a 27; 1451b 8-10; 1452a 20; 1452a 24; 1454a 35.

¹⁸ Si veda, per esempio, *DPA* 641b 16 e 673a 28; *DGA* 789b 9, *MM* 1197b 9; 1198b 4; 1207a 19; 1213b15.

Retorica, 1357a 35 ss.:

Λεικός è ciò che accade per lo più (τὸ ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ γινόμενον) non però in senso assoluto (οὐχ ἀπλῶς) come lo definiscono alcuni, ma ciò che, nell'ambito di ciò che può essere diversamente da com'è (τὸ περὶ τὰ ἐνδεχόμενα ἄλλως ἔχειν) sta in rapporto a ciò rispetto a cui è εἰκός (πρὸς ἐκεῖνο πρὸς ὃ εἰκός) *come il generale rispetto al particolare* (ὡς τὸ καθόλου πρὸς τὸ κατὰ μέρος).

Analitici Primi, 70a 3 ss.:

Λεικός è una premessa fondata su *endoxa* (πρότασις ἔνδοξος). Infatti, nell'ambito di ciò che accade per lo più (ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ), ciò che si sa (ἴσασιν) che è accaduto o non è accaduto, che è o non è, questo è εἰκός, come per esempio che gli invidiosi odiano o che gli amati amano.

2.1. *Eikos* e per lo più

Un primo aspetto che emerge subito da entrambe le definizioni è l'appartenenza dell'εἰκός all'ambito di quello che Aristotele chiama *ciò che accade per lo più* (τὸ ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ γινόμενον). Si tratta di un'espressione molto diffusa nel greco dell'epoca ma che nel lessico aristotelico acquista una valenza tecnica e indica – per dirla schematicamente – un tipo di realtà diversa sia da ciò che è *sempre* e per *necessità* sia da ciò che è puramente *fortuito* o *molto raro*¹⁹. Il *per lo più*, pur appartenendo al dominio di ciò che “può essere diversamente da com'è” (τὸ ἐνδεχόμενον ἄλλος ἔχειν) – il dominio del *possibile* contrapposto a quello del *necessario*, “ciò che non può essere diversamente da com'è” (τὸ ἐνδεχόμενον μὴ ἄλλος ἔχειν) – gode tuttavia di una sua regolarità (per quanto variabile e graduabile) grazie alla quale esso può diventare oggetto di un sapere. In base al principio della conformità della conoscenza al suo oggetto – un principio fondamentale nella gnoseologia aristotelica secondo cui ogni metodo deve essere adeguato al suo oggetto – tale sapere non può che essere, a sua volta, un *sapere per lo più*, ovvero un sapere non necessario e tuttavia attendibile. È importante sottolineare che, diversamente da quanto accade in Platone²⁰, per Aristotele

¹⁹ Cfr. *APr.*, 32b 4-13; *Top.* 112b 1-12; *Met.* 1027 a 8-10; 1064b 32-36. Per un'indagine dettagliata sulla nozione di ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ nel *Corpus aristotelicum* si rimanda a Di Piazza (2011).

²⁰ Si tratta, a mio avviso, di uno degli aspetti che segnano un'importante differenza tra i due filosofi. È vero, infatti, che anche Platone accetta quello che prima abbiamo

questo mondo del *per lo più* gode di una sostanziale autonomia sia ontologica sia gnoseologica. Le realtà *per lo più* non si fondano su quelle necessarie né sono copie di esse e, di conseguenza, anche la loro conoscenza non dipende da quella della realtà necessarie. Ciò significa che le *verità per lo più* non sono verità di secondo grado ma verità *adeguate* all'ambito di realtà cui si riferiscono. Il fatto che Aristotele collochi l'*εἰκός* nel dominio del *per lo più* ci fornisce, dunque, una prima importante indicazione e fa emergere subito la dimensione dell'*adeguatezza* che, come si ricorderà, è uno dei tratti costitutivi dell'area semantica di *ἔοικα*.

La nozione aristotelica di *εἰκός* è dunque strettamente connessa con quella di *per lo più* ma sarebbe un errore identificarle *tout court*. Se si guardano più da vicino le due definizioni sopra citate, si vede che l'inserimento dell'*εἰκός* nell'ambito del *per lo più* prevede alcune precisazioni non secondarie. Nel passo della *Retorica*, Aristotele dice sì che l'*εἰκός* è "ciò che accade per lo più" ma aggiunge subito "non però in senso assoluto come lo definiscono alcuni", una precisazione importante sulla quale tornerò tra breve. Anche nella definizione degli *Analitici* l'*εἰκός* non è semplicemente il *per lo più* ma ciò che "nell'ambito di ciò che accade per lo più, si sa che è accaduto o non è accaduto". Tornerò anche su questa connessione tra *εἰκός* e "ciò che si sa" (anch'esso un aspetto cruciale). Per il momento, basti soltanto tenere presente che *εἰκός* e *per lo più* non sono due nozioni perfettamente identiche anche se, bisogna ammetterlo, non è sempre facile individuarne la differenza, come è mostrato dal fatto che, in alcuni contesti, Aristotele sembra usare le due espressioni come sinonime e, in ogni caso, esse sono strettamente imparentate.

Sembra per esempio questo il caso della *Poetica* dove, come ho già detto, la parola *εἰκός* occorre molto spesso in esplicita opposizione al termine *ἀναγκαῖον*. Si potrebbe pensare, quindi – come ha sostenuto, tra gli altri, Guastini (2010: 195-203) – che in quest'opera *εἰκός* svolga la stessa funzione dell'espressione *ὡς ἐπὶ τὸ*

chiamato principio di conformità tra conoscenza e oggetto – un principio esplicitato proprio nel passo del *Timeo* sopra citato (29 b-d) – ma resta vero che le realtà sensibili e mutevoli (per le quali, si badi bene, non viene usata l'espressione *per lo più* che non appartiene al lessico platonico) restano comunque *copie*, *imitazioni* delle realtà eterne e sono pertanto da esse dipendenti sia dal punto di vista ontologico sia da quello gnoseologico.

πολὺ, dal momento che essa, nelle altre opere, è frequentemente usata in opposizione, da un lato, a ciò che è accidentale o fortuito e, dall'altro, proprio ad ἀναγκασίον. Tuttavia, ha probabilmente ragione Donini (2008: XLIX-LI) nel criticare chi sostiene l'identità di εἰκός e *per lo più* nella *Poetica* ma credo che esageri quando sostiene che l'εἰκός della *Poetica* non abbia “nulla a che fare” con ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ (ivi: 113 n. 187). Le due definizioni citate mi sembra mostrino invece con chiarezza la stretta relazione (ma non l'identità) tra le due nozioni e sarebbe piuttosto strano che essa non valesse anche nella *Poetica*. Non vedo, peraltro, per quale ragione dovrebbe essere un errore, come vuole Donini, fare riferimento alla *Retorica* per comprendere il senso da attribuire ad εἰκός nella *Poetica* (ivi: XLIX e n. 107), tanto più che proprio la *Retorica* è l'opera nella quale la nozione è tematizzata e discussa in modo più esplicito. Credo, al contrario, che fare interagire i punti di vista delle diverse opere sia una strategia più efficace per una migliore comprensione della nozione nel suo complesso, senza con questo negare le specifiche declinazioni che il termine assume nei differenti contesti.

Non è del tutto convincente, a mio avviso, nemmeno l'interpretazione di Frede secondo cui εἰκός sarebbe il senso più debole (*weaker*), e *pertanto* specifico della retorica, dell'espressione ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ che indicherebbe invece una sorta di “quasi-necessità” (*almost necessity*) (Frede, 1992: 207). Anche in questo caso, le due definizioni citate mi sembrano smentire questa lettura che appare piuttosto viziata da un pregiudizio anti-retorico che induce a considerare questa disciplina sempre teoreticamente inferiore alle altre. A questo si aggiunga che l'espressione ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ occorre con molta frequenza anche nella *Retorica*, il che smentisce l'ipotesi secondo cui εἰκός sarebbe il senso specificamente retorico del *per lo più*.

Più condivisibile mi sembra invece l'interpretazione di chi sostiene che l'εἰκός rappresenti l'aspetto *epistemologico* o il corrispondente *psicologico* delle realtà *per lo più* (Mignucci, 1969: 721)²¹. In effetti, la distinzione tra questi due aspetti in molti contesti aiuta a comprendere meglio l'uso che Aristotele fa di en-

²¹ Per un quadro più dettagliato delle principali interpretazioni del rapporto tra le nozioni di εἰκός e *per lo più* si rimanda a Di Piazza (2011: 163-167).

trambe le espressioni e spiega anche l'impressione della loro, almeno parziale, sinonimia. Va aggiunto però che si tratta di una distinzione non sempre effettivamente praticabile perché spesso i due aspetti sono volutamente lasciati indistinti da Aristotele. La mia impressione è che l'espressione ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ abbia semplicemente un significato più ampio e più indefinito rispetto alla parola εἰκός e non solo perché questa ne rappresenta il lato psicologico ma, come vedremo meglio a breve, anche per altre caratteristiche. Se ciò è vero, potremmo dire che l'espressione ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ più che essere un sinonimo di εἰκός è un suo iperonimo, il che spiega anche la parziale sostituibilità, in certi contesti, delle due espressioni.

2.2. Un "generale per lo più"

Ma andiamo avanti continuando ad analizzare le nostre due definizioni. Un altro aspetto importante dell'εἰκός aristotelico è il suo carattere di *generalità*²². Come abbiamo visto, dopo aver precisato che l'εἰκός non deve essere inteso "in senso assoluto", Aristotele aggiunge che esso «nell'ambito di ciò che può essere diversamente da com'è (τὸ περὶ τὰ ἐνδεχόμενα ἄλλος ἔχειν) sta in rapporto a ciò rispetto a cui è εἰκός *come il generale rispetto al particolare* (ὡς τὸ καθόλου πρὸς τὸ κατὰ μέρος)». Stando a questa descrizione, dunque, si può affermare che l'εἰκός è un tipo di καθόλου ("generale") e, più esattamente, una sorta di "generale per lo più".

Per comprendere meglio tale affermazione bisogna tenere presente quanto ho detto prima a proposito della sostanziale autonomia, sia ontologica sia gnoseologica, delle realtà *per lo più* nella prospettiva aristotelica. Se è così, non è corretto intendere l'εἰκός aristotelico come un "quasi-universale"²³, che trarrebbe la sua eventuale validità dal fatto di assomigliare o riferirsi in qualche modo all'universale-necessario al quale dovrebbe cercare di conformarsi. Se invece consideriamo, come credo sia più corretto, i due piani di realtà ("ciò che non può essere diversamente" e "ciò

²² Su questo aspetto insiste, credo correttamente, Sprute (1982: 74-81).

²³ Per una discussione più dettagliata di questo aspetto si rimanda a Canonico (2009: 252).

che può essere diversamente”) come indipendenti, si comprende che qui Aristotele sta in realtà istituendo un’analogia tra questi due piani e ci sta dicendo che l’*εἰκός* svolge, nell’ambito delle realtà che possono essere diversamente, un ruolo *simile* a quello svolto dall’universale nell’ambito delle realtà che non possono essere diversamente. Si badi bene però: *simile* non significa qui “quasi-uguale”, il che reintrodurrebbe surrettiziamente l’idea dell’*εἰκός* come un “quasi-vero”, nel senso di una verità di second’ordine (Canonico, 2009: 254). Istituendo questa analogia, Aristotele non sta subordinando l’*εἰκός* al *καθόλου* ma sta mostrando la funzione che l’*εἰκός* svolge rispetto ai casi singoli nel dominio di ciò che può essere diversamente da com’è, una funzione paragonabile (ma non identica) a quella svolta dall’universale nel dominio del necessario.

Una conferma di questa lettura viene, a mio avviso, anche da un luogo della *Poetica* dove *εἰκός* compare, come è usuale in quest’opera, in opposizione ad *ἀναγκαῖον*. Si tratta del celebre passo del IX capitolo nel quale Aristotele dichiara il maggiore valore filosofico della poesia rispetto alla storia, in ragione del fatto che la prima dice «piuttosto il *καθόλου* (“universale/generale”) mentre la seconda il *καθ’ἕκαστον* (“particolare”)» e precisa «questo è dunque il *καθόλου*: ad un individuo di tale o tal altra natura accade di dire o fare qualcosa *κατὰ τὸ εἰκός ἢ, τὸ ἀναγκαῖον* (secondo ciò che è *εἰκός* o necessario), a questo mira la poesia anche se dà nomi propri ai suoi personaggi; il particolare (*τὸ καθ’ἕκαστον*) invece è ciò che Alcibiade ha detto o fatto» (1451b 8-10). Senza affrontare qui la complessa questione relativa all’interpretazione generale di questo passo, mi sembra che esso confermi quanto ho detto prima e che ci consenta di affermare che *εἰκός* e *ἀναγκαῖον* sono, per Aristotele, due forme del *καθόλου*, una relativa all’ambito di ciò che può essere diversamente e l’altra invece specifica delle realtà che non possono essere diversamente. Credo che la differenza principale tra queste due forme di *καθόλου* consista essenzialmente nel fatto che mentre l’universale-necessario esaurisce senza residui i casi particolari, l’*εἰκός*, invece, insistendo in un dominio nel quale la dimensione della contingenza è cruciale, non compie questa operazione di *reductio ad unum* (o la compie in modo differente) perché i singoli casi particolari cui esso si riferisce mantengono una ricchezza e una imprevedibilità per principio

non esauribile dall'*εἰκός*²⁴. Mentre tra ogni triangolo particolare e il triangolo universale non c'è alcuno scarto, Antigone o Edipo, così come ogni altro personaggio della tragedia, per quanto possano rimandare ad un'idea generale, mantengono comunque la loro concreta singolarità individuale che non potrà essere totalmente assorbita da nessuna generalizzazione²⁵. Sembrerebbe che l'*εἰκός* realizzi quella che Aristotele stesso nella *Metafisica* (1016b 31-31) chiama «unità per analogia» (*κατ' ἀναλογίαν*), distinguendola da quelle «per numero» (*κατ' ἀριθμὸν*), «per specie» (*κατ' ἔϊδος*) «per genere» (*κατὰ γένος*)²⁶, il che peraltro non stupisce se si tiene a mente che il riferimento all'analogia è una delle componenti basilari dell'area semantica di *eoika*. Ma su questo aspetto tornerò più avanti.

Il carattere di “generalità per lo più” dell'*εἰκός* aristotelico può essere ulteriormente chiarito utilizzando gli stessi esempi aristotelici. Una prima esemplificazione, lo abbiamo visto, è fornita subito dopo la definizione degli *Analitici*: è *εἰκός*, ci dice Aristotele, “che gli invidiosi odiano” e che “gli amati amano”. Altri due esempi interessanti si trovano nel capitolo 19 del II libro della *Retorica*, nell'ambito della discussione dei cosiddetti *κοινά* (cioè che è comune)²⁷, in un contesto nel quale, non a caso,

²⁴ Canonico mostra l'insufficienza dell'interpretazione della funzione unificatrice dell'*εἰκός* in termini puramente quantitativi (2009: 256) e propone invece una lettura, a mio avviso molto produttiva, del rapporto *εἰκός*/casi particolari nei termini del concetto wittgensteiniano di “somiglianza di famiglia” (ivi: 283).

²⁵ In questa prospettiva, si potrebbe anche azzardare l'ipotesi che l'*εἰκός* sia qualcosa di simile a quello che Virno – rifacendosi a Duns Scoto e Simondon – chiama Comune in opposizione a Universale (2010: 204-207). Mentre la funzione dell'Universale consiste nella riconduzione, senza residui, della molteplicità dei casi particolari ad una unità numerica, il Comune ha invece con i casi singoli (il Singolare) un rapporto paragonabile a quello tra potenza e atto (ivi: 208), nel senso che «il Comune è la Singolarità-in-potenza e la Singolarità è Comune-in-atto» (ivi: 209). In questo modo, il rapporto tra individuo e specie si rivela un rapporto insieme di eccedenza e di deficienza, nel senso che «un individuo è al tempo stesso, più e meno della specie (mentre non è mai equiparabile ad essa)» (*ibid.*, corsivo dell'autore). Pertanto, se da un lato “questo uomo contingente” (il Singolare) è più della “natura umana” (il Comune), dall'altro «l'individuo individuato non esaurisce in sé la perfezione insita nella “natura comune”» (*ibid.*). Analogamente, si potrebbe affermare che i casi singoli sono nello stesso tempo “qualcosa di più e qualcosa di meno” dell'*εἰκός* che ad essi si riferisce.

²⁶ Cfr. Lo Piparo (2003: 180).

²⁷ Si tratta di tipi di argomenti comuni ad ogni discorso persuasivo, indipendente-

è molto frequente anche l'uso dell'espressione ὥς ἐπὶ τὸ πολὺ:

1. «E anche se una cosa stava per accadere, e se qualcuno stava per compierla deve essere accaduta, *perché è εἰκόσ che chi è sul punto di compiere qualcosa l'abbia portata a termine* (1392b 22-26)».

2. «Qualcosa accadrà anche se è accaduto prima quel che naturalmente precede: ad esempio se è nuvoloso, è εἰκόσ che pioverà. E anche se è stato fatto qualcosa in funzione di qualcos'altro, è εἰκόσ che anche quest'ultima cosa avvenga: ad esempio se sono state poste le fondamenta, vi sarà anche la casa (1393a 5-7)»²⁸.

Come si vede, in tutti questi casi, l'εἰκόσ esprime non un'affermazione universale ma una sorta di *regolarità per lo più*, strettamente intrecciata con le nostre comuni aspettative su ciò che potrà accadere, in relazione tanto al comportamento umano quanto ai fenomeni naturali²⁹.

2.3. La dimensione doxastica dell'eikos

È grazie a questo suo carattere di generalità che l'εἰκόσ può diventare anche – come Aristotele dice esplicitamente nella definizione degli *Analitici Primi* – una proposizione (πρότασις) e svolgere la funzione di premessa dei sillogismi retorici, gli entimemi³⁰. Nel caso sopra citato, per esempio, si potrebbe costruire l'entimema “X ha fatto y perché era sul punto di compierlo” (*infatti è εἰκόσ che*

mente dal genere oratorio. Che si tratti di lodare o biasimare (genere epidittico), accusare o difendere (genere giudiziario), consigliare o sconsigliare (genere deliberativo), l'oratore si troverà ad utilizzare argomenti relativi al «possibile e all'impossibile» (*Rbet.* 1391b 28), al «mostrare che qualcosa accadrà o è accaduta» (1391b 29) o a ciò che «riguarda la grandezza» (1391b 33). Per un'analisi più dettagliata si rimanda a Piazza (2008: 114-115).

²⁸ Tr. it. Dorati (1996).

²⁹ Sarebbe un errore, infatti, ritenere che la nozione di εἰκόσ, così come quella di *per lo più*, sia utilizzata solo in riferimento al mondo umano e non anche a quello dei fenomeni naturali (Di Piazza, 2011: 160-163).

³⁰ Si tenga presente, anche se qui non è possibile approfondire questo aspetto, che la rielaborazione della nozione di εἰκόσ in termini sillogistici rappresenta il maggiore elemento di originalità della posizione aristotelica rispetto alla tradizione retorica precedente. È grazie a questa elaborazione che l'εἰκόσ, da prova indipendente che semplicemente si accosta alle altre (com'è ancora nella *Rbetorica ad Alexandrum*) diventa, insieme ai segni (*semεία*), premessa specifica del sillogismo retorico, l'entimema. Su questo aspetto rimando a Piazza (2010).

chi è sul punto di compiere qualcosa l'abbia portata a termine).

Normalmente, per ragioni di efficacia retorica, che impone di essere brevi e di evitare a tutti i costi ridondanza e oscurità, l'affermazione generale resta sottintesa (Eggs, 1984) perché, proprio in quanto εἰκός, essa è generalmente accettata. Come dice lo stesso Aristotele nella definizione degli *Analitici*, l'εἰκός è una πρότασις ἔνδοξος, ovvero una premessa fondata su *endoxa*, una nozione che svolge un ruolo importante nel pensiero aristotelico ma sulla quale non è possibile qui soffermarsi³¹. Basti tenere presente soltanto il modo in cui Aristotele stesso nei *Topici* spiega che cosa deve intendersi per *endoxa*: essi sono «ciò che è creduto (δοκοῦντα) o da tutti o dai più o dai sapienti e tra questi o da tutti o dai più o da quelli più conosciuti (τοῖς μάλιστα γνωρίμοις) e rinomati (ἐνδόξοις)» (*Top.* 100b 21-23). Qualificare una premessa come ἔνδοξος – *endossale* come si usa dire con un calco dal greco per aggirare le difficoltà di traduzione di questa parola³² – significa mettere l'accento sul fatto che essa viene generalmente (*per lo più*) creduta vera. Ancora una volta, ciò non va inteso nel senso di “quasi vera” o “probabilmente vera”, perché l'accento cade piuttosto sull'aspetto della sua *accettabilità* da parte degli interlocutori³³.

Questa stretta relazione tra εἰκός ed *endoxos* ci consente di mettere in luce un altro tratto importante della nozione aristotelica di εἰκός: la sua natura *doxastica*, ovvero il suo intrinseco riferirsi alle *opinioni* (δόξα) degli ascoltatori. È per questa ragione che l'εἰκός risulta generalmente persuasivo.

Si tratta di un aspetto di forte continuità rispetto alla tradizione precedente nella quale, come si è accennato all'inizio, la dimensione *doxastica* svolge un ruolo di primo piano. Essa è molto evidente, per esempio, nella *Rhetorica ad Alexandrum* dove l'εἰκός è così descritto:

L'εἰκός è ciò di cui, quando lo si dice, gli uditori hanno in mente esempi.

³¹ Per una discussione critica della nozione aristotelica di ἔνδοξα si veda Canonico (2009).

³² Possibili traduzioni di ἔνδοξα sono: *opinioni condivise*, *opinioni accreditate* o, come suggerisce Berti (1989: 23), *opinioni in fama*.

³³ Osservazioni interessanti sul rapporto tra ἔνδοξα e consenso, anche se in una direzione diversa da quella qui proposta, si trovano in Fait (1998). Sul valore epistemologico degli ἔνδοξα vd. anche Most (1994) e Berti (2001; 2002).

Dico, per esempio, quando si afferma di desiderare che la propria patria sia grande, che i propri amici abbiano successo e i nemici cattiva sorte e cose del genere, in breve <affermazioni del genere> verranno ritenute (δόξειεν) εἰκότα. Ciascuno degli ascoltatori ha consapevolezza (σύνουδειν) di provare egli stesso tali desideri, su tali o simili questioni (*Rb. ad Al.* 1428a 25 ss.).

Non è questa la sede in cui soffermarci sulla nozione di εἰκός nella *Rhetorica ad Alexandrum*³⁴. Se vi ho fatto riferimento è solo per sottolineare che, in continuità con la tradizione precedente, anche per Aristotele l'εἰκός si definisce in stretta relazione con le opinioni degli ascoltatori e che questo non rappresenta una svalutazione del suo eventuale valore di verità. Credo, infatti, sia riduttivo sostenere che nella prospettiva aristotelica sarebbe prevalente l'interesse per l'aspetto "oggettivo" dell'εἰκός (Grimaldi, 1972: 107). Non va dimenticato che esso è, accanto ai σημεῖα (segni), una tipica premessa del sillogismo retorico, il sillogismo che mira a persuadere l'interlocutore e che pertanto deve tenere nel debito conto (almeno come punto di partenza) le sue opinioni.

È significativo, credo, che questo aspetto emerga proprio dalla definizione di εἰκός come *protasis* dell'entimema negli *Analitici Primi* (70a 3), dove si legge che l'εἰκός è «ciò che si sa che è accaduto o non è accaduto, che è o non è». La stretta connessione tra εἰκός è ciò che "creduto" emerge con chiarezza anche da un'altra affermazione della *Retorica*. Nel contesto della discussione sui diversi modi di confutare un entimema, Aristotele chiarisce che gli entimemi basati su εἰκότα sono quelli ottenuti «a partire da ciò che è per lo più (ἐκ τῶν ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ) o che è creduto tale (ὄντων ἢ δοκούντων)» (1402b 18-19).

Questo aspetto *doxastico* è ciò che consente di tradurre in molti contesti, non solo aristotelici, il termine εἰκός con *plausibile* o *credibile* ed è anche l'aspetto che ha spinto a considerare, come abbiamo visto, l'εἰκός il lato *psicologico* del "per lo più". Sebbene sia indubbio che questa dimensione *doxastica* rappresenti un tratto centrale della nozione, credo tuttavia che vada evitata una totale identificazione tra εἰκός e "ciò che è creduto vero", nel senso che quest'ultimo rappresenta solo un aspetto, per quanto importante,

³⁴ Su εἰκός nella *Rb. ad Al.* vd. Chiron (1998); Kraus (2006); Calboli Montefusco (2007); Piazza (2010).

della nozione aristotelica. Come ho già detto, inoltre, penso che sarebbe un errore cercare di separare troppo nettamente lato ontologico e lato gnoseologico o psicologico, aspetti tutti fortemente intrecciati e, direi, indissolubili, dell'*εἰκός* aristotelico.

2.4. *Le insidie di eikos e l'errore degli eristi*

Il fatto che Aristotele consideri l'*εἰκός* una *πρότασις ἔνδοξος*, cioè una proposizione generalmente creduta vera in base alla quale possiamo costruire inferenze accettabili, non gli impedisce tuttavia di vedere anche le insidie che gli *εἰκότα* possono nascondere. Perché gli *εἰκότα* possano davvero svolgere questo ruolo fondamentale nell'ambito di ciò che accade per lo più è necessario tenere conto anche di un altro aspetto dell'*εἰκός* aristotelico, connesso con il suo carattere di generalità. Mi riferisco a quella che potremmo chiamare la dimensione *relazionale* dell'*εἰκός*, intendendo con questo il fatto che un uso corretto dell'*εἰκός* non deve trascurare di precisare le particolari circostanze *in relazione* alle quali esso è tale. Come si ricorderà, nella definizione della *Retorica*, Aristotele aveva detto che l'*εἰκός* «sta *in rapporto* a ciò rispetto a cui è *εἰκός* come il generale rispetto al particolare». A ben guardare, dunque, l'*εἰκός* si configura come un concetto *πρός τι*, nel senso che esso, per essere usato correttamente, va concepito in riferimento a qualcosa'altro, rispetto al quale esso è appunto *εἰκός* (e rispetto al quale svolge la funzione di *generale*)³⁵.

Non tenere conto di questo aspetto produce secondo Aristotele ragionamenti scorretti sia in ambito dialettico sia in ambito retorico. Uno dei luoghi degli entimemi apparenti è, infatti, così descritto da Aristotele:

Inoltre, come accade nelle argomentazioni eristiche, un sillogismo apparente nasce dal confondere ciò che è assoluto con ciò che non è assoluto ma particolare (*παρά τὸ ἀπλῶς καὶ μὴ ἀπλῶς ἀλλά τι*) [...]. Allo stesso modo, nella retorica, un entimema apparente nasce dal basarsi su ciò che non è *εἰκός* in senso assoluto ma è un *εἰκός* particolare (*μὴ ἀπλῶς εἰκός ἀλλά τι*): e questo non è generale (*οὐ καθόλου*) (*Rhet.* 1402a 4-10).

³⁵ In un certo senso, sottolineando la dimensione relazionale dell'*εἰκός*, Aristotele fa riemergere un aspetto molto antico dell'area semantica di *εἰκός*, quello dell'istituzione di *paragoni* tra termini differenti.

A creare l'inganno – aggiunge poco più avanti Aristotele – è il fatto di «non aggiungere la circostanza (τὸ κατὰ τι) la relazione (πρὸς τι), e il modo (πῶς) (1402a 14)». È questa omissione a fare sembrare εἰκός ciò che tale non è o che lo è solo a determinate condizioni.

L'esempio classico di argomento fallace basato su questo errore è il cosiddetto *Corax* (dal nome del retore al quale viene attribuito) così descritto e commentato da Aristotele:

Se qualcuno non è sospettabile di una certa accusa, ad esempio se un debole è accusato di oltraggio (infatti non è εἰκός), oppure se è sospettabile, per esempio se è forte (infatti non è εἰκός, perché sarebbe stato ritenuto εἰκός) [οὐ γὰρ εἰκός, ὅτι εἰκός ἔμελλε δόξειν]; e analogamente anche negli altri casi. Infatti è necessario che si possa essere sia sospettabili sia non sospettabili di una certa accusa. Sembra (φαίνεται) che entrambe le possibilità siano εἰκότα, ma una è εἰκός, mentre l'altra lo è non in senso assoluto (οὐχ ἀπλῶς) ma come s'è detto. Ed è proprio in questo che consiste il rendere più forte il discorso più debole (τόν ἤπτω δὲ λόγον κρείττω ποιεῖν). Ed è per questo che giustamente gli uomini si sdegnarono per il precetto di Protagora. *Infatti è falso* (ψεῦδός τε γὰρ ἔστιν) *e si tratta di un εἰκός non vero ma apparente* (οὐκ ἀληθές ἀλλὰ φαινόμενον εἰκός) (1402 a 19-28).

2.5. Verità problematiche

Un εἰκός, dunque, può essere sia vero (ἀληθής) sia apparente (φαινόμενον). Si tratta di un'affermazione particolarmente significativa che ci consente di mettere a fuoco una questione importante che ho fino ad ora soltanto sfiorato. Mi riferisco al rapporto tra εἰκός e verità che è un aspetto della questione più generale relativa al rapporto tra vero e persuasivo. Che un εἰκός possa essere sia vero sia apparente mostra tutta la ricchezza teorica e, insieme, la problematicità della nozione. Come ho più volte ribadito, per Aristotele l'εἰκός non è una contraffazione della verità e nemmeno una sorta di "quasi-verità" che deve la sua eventuale validità solo al fatto di avvicinarsi, o assomigliare, ad una verità superiore che ne costituirebbe il "modello". Si tratta piuttosto di verità *instabili* – le uniche possibili nell'ambito di ciò che può essere diversamente da com'è, cui appartiene l'intero mondo delle cose umane (ἀνθρώπινα) – ovvero verità intrinsecamente problematiche e discutibili. Direi, anzi, che la nozione di εἰκός ha per Aristotele un forte valore euristico, nel senso che esso rappresenta uno degli strumenti concet-

tuali per l'accertamento della verità nelle situazioni incerte e problematiche, il che lo colloca, è utile ribadirlo, in perfetta continuità con la tradizione precedente, filosofica e non. Anche in questa tradizione, infatti, l'*εἰκός*, pur fungendo da criterio (spesso l'unico a disposizione) per valutare l'attendibilità di un'ipotesi, non ha carattere di indiscutibilità, ma rimane sempre esposto a possibili obiezioni. È per questo che si possono dare casi in cui, pur qualificando un certo discorso come *εἰκός*, ci si rifiuta comunque di accettarlo, motivando magari tale rifiuto facendo appello a ragioni che si pongono su un altro piano (Cozzo, 2001: 209).

Questa intrinseca problematicità dell'*εἰκός* è messa chiaramente in luce dallo stesso Aristotele, sempre nella *Retorica*, quando mostra la *confutabilità* degli argomenti basati su *εἰκότα*:

L'*εἰκός* è ciò che accade non sempre ma per lo più (οὐ τὸ ἀεὶ ἀλλὰ τὸ ὡς ἐπὶ τὸ πλὴν), è chiaro allora che è sempre possibile confutare (λύειν) questo tipo di entimemi sollevando un'obiezione e però *la confutazione è apparente ma non sempre vera* (ἢ δὲ λύσις φαινομένη ἀλλ'οὐκ ἀληθής), chi obietta infatti confuta non che non è *εἰκός* ma che non è necessario (ἀναγκαῖον) (*Rbet.* 1402b 24-28).

Da un lato, dunque, l'*εἰκός* – proprio in quanto appartiene al mondo del *per lo più* e non a quello del *sempre* – presta sempre il fianco a possibili obiezioni, ma, dall'altro, riuscire davvero a demolire un argomento *εἰκός* non è un compito facile. Chi vuole farlo deve restare sul piano del *per lo più*, mostrando quindi non che la tesi dell'avversario non è necessaria ma, appunto, che essa non è *εἰκός*. È, a ben guardare, proprio quello che Aristotele fa con Corace e Protagora. L'argomento usato contro di loro non è che ciò che essi sostengono non è necessario ma che non è un *εἰκός* vero, nel senso che non è veramente un *εἰκός*, ma lo è soltanto apparentemente. In altri termini, Aristotele non fa appello ad una verità necessaria ma riconosce la validità, *a certe condizioni*, anche dei ragionamenti esclusivamente fondati su *εἰκότα*. Tra *εἰκός* e verità si realizza, dunque, un rapporto che non è né di sovrapposizione né di reciproca esclusione. In quanto strumento euristico l'*εἰκός* non è, di per sé, né vero né falso ma è una delle possibili vie a nostra disposizione per cercare di stabilire – soprattutto in condizioni difficili e problematiche – se qualcosa è, appunto, vera o falsa.

La costitutiva incertezza della nozione di *εἰκός* è ciò che rende il confine tra il *vero εἰκός* e quello *apparente* un confine sfumato e difficile da tracciare una volta per tutte o, forse, tracciabile solo di volta in volta, caso per caso, e comunque mai in modo definitivo. Per quanto difficile, si tratta però di un compito al quale, agli occhi di Aristotele, non ci si deve sottrarre, se è vero – come egli dice a conclusione del passo sulla confutabilità degli *εἰκότα* prima citato – che ragiona in modo scorretto (*παραλογίζεσθαι*) il giudice che pretende di giudicare solo in base a ciò che è necessario (*ἀναγκαῖον*) mentre si deve giudicare anche a partire da ciò che è *εἰκός* (1402b 33-34). Anzi, aggiunge Aristotele, è proprio in questa capacità di valutare i discorsi *εἰκότα* che consiste il «*giudicare con la migliore facoltà di giudizio*» (*τὸ γνῶμη τῆ ἀρίστη κρίνεσθαι*)³⁶.

Questa affermazione aristotelica ci consente di sottolineare un altro aspetto dell'*εἰκός*, anch'esso presente nella tradizione precedente. L'*εἰκός*, o più esattamente, un discorso *εἰκός*, è frequentemente inserito in un contesto *agonistico* nel quale discorsi diversi vengono messi a confronto per stabilire quale di essi è da considerare *più εἰκός* dell'altro³⁷. Si tratta di un'operazione difficile e dagli esiti mai garantiti che mostra, ancora una volta, la natura intrinsecamente relazionale dell'*εἰκός*.

2.6. *Incredibile ma vero*

Che l'*εἰκός*, pur essendo uno strumento euristico fondamentale, non si identifichi tuttavia con la verità è confermato dal fatto che Aristotele ammette esplicitamente la possibilità che vero ed *εἰκός* talvolta camminino separatamente, senza che questo implichi una svalutazione degli *εἰκότα*. Tale possibilità sta anzi a fondamento di uno dei luoghi degli entimemi dimostrativi, quello consistente nel trarre gli argomenti a partire da:

³⁶ Si tratta di un'espressione (che ricorre anche alle linee 1376a 20) che «richiama il giuramento degli Eliasti di “giudicare con la *γνῶμη* più giusta”, “almeno in assenza di leggi”, come precisa Demostene (39 [*Contro Boeto* I], 40) nel citare la formula» (Cozzo, 2001: 207). Ci troviamo, dunque, dinanzi ad un riferimento tradizionale che compare, per esempio, anche in Erodoto (III, 81,1) a proposito della discussione sulla costituzione da adottare in Persia (cfr. Cozzo, 2001: 205-207).

³⁷ La necessità del confronto tra tesi contrapposte per fare emergere ciò che è *εἰκός* è messa in evidenza da Canonico (2009: 261-265).

cose che *si ritiene* (ἐκ τῶν δοκούντων) siano accadute nonostante fossero *incredibili* (ἄπιστων) <dicendo> che non si sarebbe mai creduto ad esse (οὐκ ἂν ἔδοξαν), se non fossero accadute o almeno sul punto di accadere e che anzi soprattutto ad esse <si crede>. Infatti, gli uomini accettano (ὑπολαμβάνουσιν) o ciò che è (τὰ ὄντα) o gli εἰκότα. Se dunque qualcosa è incredibile (ἄπιστον) e non εἰκός potrebbe tuttavia essere vera (ἀληθές). Infatti, non è per il fatto di essere εἰκός e *persuasiva* (πιθανόν) che la si ritiene (δοκεῖ) tale (Rhet. 1400a 5-9).

Come esempio di argomento costruito su ciò che pur non essendo εἰκός è tuttavia vero, Aristotele cita il caso di Androcle di Pitto, il quale «parlando contro una legge, poiché il pubblico rumoreggiò quando egli affermò che le leggi hanno bisogno di una legge che le corregga, disse: “anche i pesci hanno bisogno di sale, sebbene non sia εἰκός né persuasivo (πιθανόν) che esseri cresciuti nell’acqua salata abbiano bisogno di sale; e le olive pressate hanno bisogno di olio, per quanto sia incredibile (ἄπιστον) che di olio abbia bisogno proprio ciò da cui l’olio ha origine”» (1400 a 8-13)³⁸.

Anche in questo caso, tuttavia, non ci troviamo dinanzi ad una semplice alternativa tra εἰκός e verità. Aristotele non sta dicendo che ciò che è εἰκός è, per ciò stesso, ingannevole ma, ed è cosa ben diversa, che *anche* ciò che *non* è εἰκός (e che pertanto risulta *incredibile*, ἄπιστον) può *tuttavia* risultare vero. Più esattamente, τὰ ὄντα e τὰ εἰκότα (un’opposizione peraltro tradizionale nell’oratoria del V sec.) sono ciò che “gli uomini accettano” (ὑπολαμβάνουσιν) ovvero ciò che *ritengono vero*, ciò significa che, in certi casi, anche ciò che non è εἰκός né πιθανόν (persuasivo) può *tuttavia* essere *creduto* vero, purché sia noto agli ascoltatori che tali fatti si sono effettivamente verificati.

Non è un caso che Androcle di Pitto per rendere accettabile il suo argomento, talmente non εἰκός da suscitare le proteste del pubblico, debba far ricorso agli *esempi* dei pesci e delle olive. Stando alla stessa descrizione aristotelica³⁹, infatti, gli esempi sono fatti concreti (sia realmente accaduti sia inventati dall’oratore) simili (o ritenuti tali) al caso in questione ma, perché possano svolgere la loro importante funzione argomentativa, devono essere *noti* agli ascoltatori e *più chiari* di ciò di cui si sta discutendo. Non ci

³⁸ Tr. it. Dorati (1996).

³⁹ Cfr. Rhet. 1357b 26-35; 1393a 23-1394a 17 e APr 68b8-69 a19.

troviamo, dunque, dinanzi ad una semplice opposizione tra piano ontologico (τὰ ὄντα) e piano gnoseologico (τὰ εἰκότα) perché, a ben guardare, Aristotele non sta parlando delle “cose che sono” (τὰ ὄντα) *tout court* ma di *ciò che si ritiene sia accaduto*, come è indicato anche dalla triplice occorrenza di δοκέω (credo, ritengo) e dalla presenza del verbo ὑπολαμβάνω (accetto, assumo). Ad essere in gioco qui è sempre ciò che è *creduto* vero e quindi accettato dall’interlocutore.

Che sia possibile che accadano eventi non εἰκότα, e quindi *incredibili*, è ribadito anche in due celebri luoghi della *Poetica* (1460a 26-27 e 1461b 11-12) nei quali Aristotele consiglia al poeta, contrariamente a quanto ha fatto con il retore, di preferire gli ἀδύνατα εἰκότα (gli “impossibili credibili”) ai δυνατὰ ἀπίθανα (“i possibili incredibili”). Compare qui, così come nel passo della *Rhetorica* appena citato, la nozione di persuasivo/credibile, espressa in greco dai termini πιθανόν/πιστός (e rispettivi contrari). Si tratta, com’è facile immaginare, di una nozione che si intreccia, fin quasi a sovrapporsi, con quella di εἰκός, al punto che in alcuni contesti, come nei due passi della *Poetica* appena citati, essi diventano interscambiabili⁴⁰. Per le caratteristiche viste sin qua, infatti, ciò che è εἰκός risulta anche persuasivo e credibile ed è appunto per questa ragione che l’εἰκός rappresenta uno dei principali mezzi per ottenere l’adesione dell’ascoltatore.

3. La solidarietà problematica tra vero e persuasivo

Se ciò è vero, possiamo estendere le considerazioni appena fatte sul rapporto tra εἰκός e verità anche al rapporto tra persuasione e verità o, per meglio dire, tra *discorso vero* e *discorso persuasivo*. Nella prospettiva aristotelica tra i concetti di vero e persuasivo si realizza quella che potremmo chiamare una sorta di solidarietà problematica. Da un lato Aristotele sa bene, per usare un’espressione dal sapore proverbiale da lui stesso citata, che spesso per i

⁴⁰ Nel secondo di questi passi (1461b 11-12), infatti, l’opposizione è tra πιθανόν ἀδύνατον vs ἀπίθανον δυνατόν. Questa forte continuità tra le nozioni di εἰκός e πιθανόν non è specificamente aristotelica ma è presente in tutta la tradizione precedente (cfr. Cozzo, 2001: 209 n. 83).

mortali «i discorsi falsi sono persuasivi (πιθανά) (...) mentre molte verità risultano incredibili (ἄπιστα)» (*Rhet.* 1397a 19-21)⁴¹. Dall'altro, egli è altrettanto consapevole del fatto che, se ciò che ci interessa è l'adesione del nostro interlocutore, è al persuasivo che dobbiamo necessariamente ricorrere, senza che questo significhi, come sembra pensare Platone, "dire addio alla verità".

Questa solidarietà problematica tra vero e persuasivo è affermata da Aristotele nella *Retorica* quando dice che

persuadiamo attraverso il discorso (διὰ δὲ τοῦ λόγου πιστεύουσιν) quando mostriamo il vero (ἀληθές) o ciò che appare tale (φαινόμενον) a partire da ciò che è persuasivo in relazione a ciascun caso (ἐκ τῶν περὶ ἕκαστα πιθανῶν) (1356a 19-20).

Si badi bene: Aristotele non sta dicendo qui che chi sa il vero riuscirà anche persuasivo ma, al contrario, che solo a partire da ciò che è persuasivo in ciascuna circostanza (come nel caso dell'εἰκός, non c'è un persuasivo assoluto, ma si deve sempre tenere conto di colui a cui ci si rivolge)⁴² si potrà mostrare il vero o ciò che appare tale. Ciò significa che anche la distinzione tra vero e vero apparente – come d'altra parte quella tra εἰκός ed εἰκός *apparente* – è, in fondo, una distinzione *interna* al discorso, proprio perché ad essere in gioco sono questioni che "possono essere anche diversamente da come sono".

Non si tratta però nemmeno di un atteggiamento di radicale sfiducia nei confronti della capacità del *logos* di dire la verità, anche quando si tratta di verità confutabili e sempre discutibili. Tale possibilità è garantita dal fatto che, agli occhi di Aristotele,

è <funzione> della stessa facoltà (τῆς αὐτῆς ἐστὶ δυνάμειος) sapere (ἰδεῖν) ciò che è vero (τὸ ἀληθές) e ciò che è *simile al vero* (τὸ ὅμοιον τῷ ἀληθεῖ) e, nello stesso tempo, gli uomini sono per natura sufficientemente (ἱκανῶς) <orientati> al vero (πρὸς τὸ ἀληθές) e nella maggior parte dei casi si imbattono (τυγχάνουσι) nella verità (τῆς ἀληθείας). Ed è per questo che avere la capacità di mirare (στοχαστικῶς) agli ἔνδοξα è proprio di chi è *similmente* (τοῦ ὁμοίως) <orientato> verso la verità (1355a 14-18).

Le osservazioni fatte prima ci consentono, credo, di comprendere meglio il senso di questa affermazione. Aristotele non sta di-

⁴¹ Tr. it. Dorati (1996).

⁴² Cfr. *Rhet.* 1356b 28.

cendo, come sembra sostenere ad un certo punto Platone nel *Fedro* (273d), che soltanto chi già sa la verità può sapere anche cosa è εἰκός ο ἔνδοξον ma sta, ancora una volta, istituendo un'analogia tra due piani che, per quanto connessi, non sono l'uno fondato sull'altro⁴³. Ciò che è *simile al vero*, non è qui una *copia* del vero, ma qualcosa che è *come* il vero nel senso che è oggetto della stessa capacità ma in un ambito differente. Si tratta di due forme diverse di sapere (ἰδέειν, dice qui Aristotele) che possono essere però ricondotte ad un'unica capacità posseduta dagli uomini. È su questa capacità che si basa quella che ho prima chiamato solidarietà problematica tra vero e persuasivo, intendendo con questo una solidarietà possibile ma mai pacifica né definitiva.

In questo rapporto instabile tra verità e persuasione gioca un ruolo cruciale, come spero di aver mostrato, l'εἰκός. Abbiamo visto, infatti, che esso – per definizione sempre esposto alla confutazione – non rappresenta una garanzia definitiva di verità, e tuttavia, in quanto strumento euristico specifico dell'ambito di ciò che può essere diversamente da com'è, è una delle principali risorse di cui disponiamo per poterla congetturare, o *immaginare*, come potremmo dire per restare più fedeli all'etimologia della parola, questa verità.

4. Verità immaginabili

Come abbiamo accennato all'inizio, il riferimento alla possibilità di *immaginare* qualcosa a cui non abbiamo accesso diretto – e non si dimentichi che εἰκός appartiene alla stessa famiglia semantica del verbo εἰκάζω e del sostantivo εἰκών – è un aspetto presente nella nozione di εἰκός fin dalle sue origini ed è proprio in virtù di questa possibilità che esso acquista le sue potenzialità euristiche in situazioni di incertezza. Più esattamente, l'εἰκός sembra essere una via alternativa – non necessariamente inferiore – all'*esperienza diretta* (possibilmente visiva). Grazie all'εἰκός siamo in grado di immaginare, nel senso di "ipotizzare" o anche di "farci un'idea di", ciò che non possiamo esperire altrimenti.

⁴³ Osservazioni interessanti su questo aspetto si trovano in Canonico (2009: 246-252).

Questo aspetto dell'εἰκός come “ciò che possiamo immaginare”, in contrapposizione “a ciò di cui facciamo esperienza diretta”, rimane implicitamente presente anche nella nozione aristotelica. Esso emerge, per esempio, dalla contrapposizione τὰ ὄντα / τὰ εἰκότα incontrata prima, e con chiarezza ancora maggiore anche in un altro luogo della *Retorica* (1376a 18-24) nel quale gli εἰκότα sono esplicitamente contrapposti alle testimonianze, e in cui compare di nuovo il riferimento alla formula “giudicare con la migliore facoltà di giudizio”⁴⁴.

Credo anzi che si possa affermare che proprio questo riferimento all'immaginazione, così intesa, sia uno dei tratti che accomunano l'accezione specificamente retorica a quella poetica. Così come in ambito retorico l'εἰκός è un'affermazione generale per lo più che ci consente di *immaginare* (sulla base di inferenze) come un certo fatto, in certe circostanze, possa essersi verificato o come potrebbe (o dovrebbe) verificarsi in futuro, analogamente, nella *Poetica* εἰκός – che resta anche qui un *generale per lo più* – si riferisce al modo in cui il poeta e i suoi spettatori sono in grado di *immaginare* in che modo i fatti rappresentati possano essersi svolti o il modo in cui abbiano potuto comportarsi i diversi personaggi in quelle particolari circostanze.

Per evitare equivoci è opportuno però fare alcune precisazioni su cosa si intende qui per *immaginare*. Occorre innanzitutto chiarire che l'immaginazione sottesa all'εἰκός non è un'immaginazione di tipo “pittorico”, intendendo con questo un'immaginazione essenzialmente basata sulla vista ed esclusivamente concentrata su aspetti visibili. Si tratta piuttosto di un immaginare che consiste nell'istituire paragoni, fare analogie, costruire ipotesi. Gli esempi e i riferimenti fatti fin qui mostrano che immaginare è in questo caso

⁴⁴ «Per quanto riguarda le testimonianze, chi non dispone di testimoni da produrre dovrà argomentare affermando che è necessario giudicare in base agli εἰκότα ed è questo il significato dell'espressione giudicare "con la migliore facoltà di giudizio"» (*Rbet.* 1376a 18-20, tr. it. Dorati, 1996). Si badi bene, soprattutto in alcune situazioni, non è detto che gli εἰκότα abbiano un valore inferiore rispetto ai testimoni, dal momento che essi, diversamente dai testimoni «non possono ingannare per denaro» e «non possono essere accusati di fornire falsa testimonianza» (1376a 21-23, tr. it. Dorati, 1996). Aristotele è ben consapevole del fatto che anche la testimonianza diretta può essere ingannevole o fallace, così come gli εἰκότα. Non si tratta dunque di istituire gerarchie ma di individuare differenze e specificità.

più un sinonimo di “congetturare”, “ipotizzare” che non di “fantasticare”, anche se naturalmente il riferimento all’ “immagine” resta un riferimento importante, purché non la si intenda nel senso di “copia”⁴⁵.

Credo invece sia più proficuo, per comprendere questo aspetto dell’*εἰκός*, utilizzare le nozioni di “immagine” e di “similarità” nel senso indicato da Lo Piparo (1998; 2003:170 *ss.*). In questa prospettiva, l’immagine è essenzialmente una “regola”, un insieme di istruzioni che consentono di mettere in relazione due realtà tra loro anche molto diverse o i cui tratti di somiglianza sono tutt’altro che intuitivamente evidenti. In questo senso, in matematica diciamo “immagine” il valore di una funzione o, nel linguaggio ordinario, diciamo che “il parlamento è immagine della nazione” (Lo Piparo, 1998). Questo modo di intendere l’immagine poggia, a sua volta, su una concezione della “similarità” (*ὁμοίωσις*) come una «nozione né primitiva né banale. Essa si accompagna alla regola dei rapporti proporzionali: là dove c’è una similarità c’è anche un rapporto proporzionale, magari non sempre immediatamente evidente e quindi da scoprire; e, per converso, se due *fatti* anche se molto diversi tra loro, mostrano una qualche proporzionalità, là c’è anche una nascosta similarità» (Lo Piparo, 2003:172). Si tenga presente, inoltre, che nel lessico aristotelico l’espressione “rapporto proporzionale” corrisponde ai termini greci *ἀνάλογον* e *ἀναλογία* e che, come abbiamo visto prima, l’*εἰκός* svolge rispetto ai casi particolari una funzione unificatrice *κάθ’ ἀναλογίαν*, specifica del dominio di ciò che può essere diversamente e che sfugge pertanto a categorizzazioni universali e necessarie. Si può sostenere, allora, che l’*εἰκός* è uno degli strumenti euristici per individuare questo tipo di similarità non evidenti, per istituire relazioni *κάθ’ ἀναλογίαν* non altrimenti accessibili.

Se ciò è vero, il tipo di immaginazione coinvolta dall’*εἰκός* è un’immaginazione intrinsecamente linguistica. È il *logos* che ci consente questa operazione di individuazione o istituzione di rela-

⁴⁵ Può essere utile ricordare, come abbiamo già accennato, che l’immagine implicata dalla nozione di *εἰκός* non è l’*εἶδωλον*. Quest’ultimo, infatti, anche nei casi in cui riproduce aspetti non visibili (p.es. la voce, gli atteggiamenti o persino i pensieri della persona di cui è *εἶδωλον*) resta comunque sostanzialmente un *doppio*, privo di una reale autonomia (cfr. Bettini-Brillante, 2002: 142 *ss.*).

zioni non immediatamente accessibili alla percezione sensibile. E gli *εἰκότα* sono essenzialmente *logoi*, discorsi, narrazioni, grazie ai quali possiamo immaginare – e così provare a comprendere – realtà, eventi, situazioni che altrimenti resterebbero del tutto oscuri. Niente di più lontano dal “dire addio alla verità”.

Riferimenti bibliografici

Aristoteles

Le opere di Aristotele sono citate secondo l'ordine e la paginazione dell'edizione ottocentesca curata da Bekker. Le edizioni critiche a cui si è fatto riferimento sono quelle pubblicate nella *Scriptorium Classicorum Bibliotheca Oxoniensis* (Clarendon Press) e nella *Collection des Universités de France* (Le Belles Lettres).

APr. *Analytica Priora*
APost. *Analytica Posteriora*
DPA *De Partibus Animalium*
EE *Ethica Eudemia*
EN *Ethica Nicomachea*
Met. *Metaphysica*
MM *Magna Moralia*
Poet. *De Arte Poetica*
Rhet. *Ars Rhetorica*
Top. *Topica*

Avezzi, E.

1989, «*Tbaumaston* ed *eikos* nella logografia giudiziaria», in D. Lanza - O. Longo (a cura di), *Il meraviglioso e il verosimile tra antichità e medioevo*, Firenze, Olschki, pp. 19-27.

Berti, E.

1989, *Le ragioni di Aristotele*, Bari-Roma, Laterza.

Berti, E.

2001-2002, «Il valore epistemologico degli *endoxa* secondo Aristotele», *Seminario de Filosofia*, 14-15, pp. 111-128.

Bettini, M. - Brillante, C.

2002, *Il mito di Elena. Immagini e racconti dalla Grecia a oggi*, Torino, Einaudi.

Bryan, J.

2012, *Likeness and Likelihood in the Presocratics and Plato*, Cambridge classical studies. Cambridge; New York, Cambridge University Press.

Butti De Lima, P.

1996, *L'inchiesta e la prova. Immagine storiografica, pratica giuridica e retorica nella Grecia classica*, Torino, Einaudi.

Calboli Montefusco, L.

2007, «Argumentative Devices in the *Rhetorica ad Alexandrum*», in David C. Mirhady (ed. by), *Influences on Peripatetic Rhetoric. Essays in Honour of William W. Fortenbaugh*, Brill, Philosophia Antiqua, vol. 105, pp. 105-121.

Canonico, G.

2009, *Logos e piacere. Una lettura di Aristotele*, Tesi di dottorato in Filosofia del linguaggio e della mente, Palermo.

Chiron, P.

2002, *Introduction a: Pseudo-Aristote, Rhétorique à Alexandre*, Paris, Le Belles Lettres.

1998, «Sur une série de *pisteis* dans la *Rhétorique à Alexandre* (Ps. Aristote, *Rb. Al.* chap. 7-14)», *Rhetorica*, XVI n. 4, pp. 349-391.

Cozzo, A.

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

Di Piazza, S.

2010, «Regularity and Exception. Some remarks on *eikos* in *Corpus Hippocraticum*», *Papers on Rhetoric*, X, pp. 105-112.

2011, *Congetture e approssimazioni Forme del sapere in Aristotele*. Milano, Mimesis.

Donini, P.

2008, *Introduzione a Aristotele, Poetica*, Torino, Einaudi.

Dorati, M.

1996, Traduzione di: Aristotele, *Retorica*, Milano, Mondadori.

Dufour, M.

1960, Traduzione di: Aristotele, *Rhétorique*, libri I e II, Paris, Les Belles Lettres.

Eggs, E.,

1984, *Die Rhetorik der Aristoteles. Eine Beitrag zur Theorie der Alltagsargumentation und der Syntax von Komplexen Sätzen*, Europ. Hochschulschr. R.21, Linguistik XXVII, Frankfurt, Lang.

Fait, P.

1998, «*Endoxa* e consenso: per la distinzione dei due concetti in Aristotele», *Annali dell'Istituto italiano per gli studi storici*, XV, pp. 15-48.

Frede, D.

1992, «Necessity, Chance and What happens for the Most Part in Aristotle's

- Poetics*», in *Essays Aristotle's Poetics*, ed. by A. Oksenberg Rorty, Princeton University Press, Princeton, pp. 197-219.
- Gagarin, M.
1994, «Probability and Persuasion: Plato and Early Greek Rhetoric», in *Persuasion. Greek Rhetoric in action*, London-New York, Routledge, pp. 46-68.
- Glucker, J.
1995, «Probabile, Veri Simile and Related Terms», in J.G.F. Powell (ed), *Cicero the Philosopher* Oxford, Clarendon Press.
- Goebel, G.
1989, «Probability in the Earliest Rhetorical Theory», *Mnemosyne*, fasc. 1-2, pp. 41-53.
- Grimaldi, W.
1972, «Studies in the Philosophy of Aristotle's Rhetoric», in *Hermes Einzelschriften*, Wiesbaden, Steiner.
- Guastini, D.,
2010, *Introduzione, traduzione e commento a Aristotele, Poetica*, Carocci.
- Heat, M.
1991, «The Universality of Poetry in Aristotle's Poetics», *The Classical Quarterly*, vol. LXXXV, pp. 389-402.
- Hoffman, D.
2008, «Concerning *Eikos*: Social Expectation and Verisimilitude in Early Attic Rhetoric», *Rhetorica*, 26, pp. 1-29.
- Kennedy, G.
1991, Traduzione di: Aristotle, *On Rhetoric. A Theory of Civic Discourse*, Princeton, Princeton University Press.
- Kloss, G.
2003, «Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit im 9 kapitel der Aristotelischen *Poetik*», *Rheinisches Museum für Philologie*, 146, pp.160-183.
- Kraus, M.
2006, «Nothing to do with thruth? *Eikos* in Early Greek Rhetoric and Philosophy», *Papers on Rhetoric*, 7, Ed. Lucia Calboli Montefusco. Roma, Herder Editrice, pp. 129-150.
2007, «Early Greek probability arguments and common ground in dissensus», in H.V. Hansen *et. al* (eds.), *Dissensus and the Search for Common Ground*, CD-Rom, Windsor, Ontario, OSSA 2007.
- Lami, A. (a cura di)
1991, *I Presocratici: testimonianze e frammenti da Talete ad Empedocle*, Milano, Rizzoli.

Longo, O.

1989, «Il verosimile e il simile», in D. Lanza - O. Longo (a cura di), *Il meraviglioso e il verosimile tra antichità e medioevo*, Firenze, Olschki, pp. 11-17.

Lo Piparo, F.

2003, *Aristotele e il linguaggio. Cosa fa di una lingua una lingua*, Roma, Laterza.
1998, «The Image is the Rule. Remarks on Wittgenstein», *Lingua e Stile*, XXXIII, pp. 383-398.

Mignucci, M.

1969, *Introduzione, traduzione e commento a Aristotele, Analitici Primi*, Napoli, Loffredo.

Most, G.

1994, «The uses of *endoxa*: Philosophy and rhetoric in the *Rhetoric*», in D.L. Furley - A. Nehamas (eds.), *Aristotle's Rhetoric: Philosophical Essays*, Princeton, Princeton University Press, pp. 167-190.

Piazza, F.

2010, «The *eikos* between Logic and Rhetoric. A Comparison between Aristotle and the *Rhetorica ad Alexandrum*», *Papers on Rhetoric*, X, 2010, pp. 237-246.

2008, *La Retorica di Aristotele. Introduzione alla lettura*, Roma, Carocci.

2005, «La verità persuasiva. Osservazioni su *eikòs*». Atti del X convegno della Società di Filosofia del Linguaggio su *Retorica e scienze del linguaggio. Teorie e pratiche dell'argomentazione e della persuasione* (Rimini, 19-21 settembre 2003), Ed. Aracne.

Rackham, H.

1983⁴, Traduzione di: Aristotle, *Rhetorica ad Alexandrum* (in: Aristotle, XVI *Problems*, II *Rhetorica ad Alexandrum*, transl. by W.S. Hett and H. Rackham).

Rapp, C.

2002, «Aristoteles, *Rhetorik*; Übersetzung und Kommentar», in H. Flashar (hg. v.), *Aristoteles, Werke in deutscher Übersetzung*, Akademie Verlag, Berlin.

Reale, G. (a cura di),

1991, *Platone. Tutti gli scritti*, Milano, Rusconi.

Schmitz, T.

2000, «Plausibility in the Greek Orators», *The American Journal of Philology*, vol. 121, n. 1, pp. 47-77.

Serra, M.

2010, «Cosmology and Rhetoric. The concept of *eikos* in Plato», *Papers on Rhetoric*, X, pp. 247-257.

Sieveke, F.

1980, Traduzione di: Aristoteles, *Rhetorik*, München, Fink.

Sprute, J.

1982, *Die Enthymentheorie der aristotelischen Rhetorik*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.

Thomas, R.

2000, *Herodotus in Context: Ethnography, Science and the Art of Persuasion*, Cambridge, Cambridge University Press.

Turrini, G.

1979, «Contributo all'analisi del termine "eikos" II, Linguaggio, Verosimiglianza, Immagine in Platone», *Acme*, 32, pp. 299-323.

1977, «Contributo all'analisi del termine "eikos" I: L'età arcaica», *Acme*, 30, pp. 541-558.

Virno, P.

2010, *E così via all'infinito. Logica e antropologia*, Torino, Bollati Boringhieri.

Westlake, H.

1958, «*Hos eikos* in Thucydides», *Hermes*, 86, pp.447-452.

Qu'est-ce que l'*epiprepeia* (ἐπιπρέπεια) en physiognomonie?

Arnaud Zucker*

Abstract: This paper argues against the traditional and rather loose interpretation of the concept of ἐπιπρέπεια in the aristotelian *Physiognomonica*. The term does point out neither «physical harmony» or «congruity», nor «overall appearance», but the obvious and nearly spontaneous expression of the ψυχή through the σῶμα. By analyzing all the occurrences of the word in the physiognomic corpus we show how this idea of an immediate expressivity of some signs, which is a crucial intuition of the ancient physiognomic perspective, match not only the aristotelian meaning of ἐπιπρέπεια but also the late use of the word in Adamantios and the Anonymus Latinus.

Keywords: physiognomy, Aristotle, semiology, intuition, appearance, evidence, psychosomatic, Adamantius.

1. Introduction

Les sources intellectuelles (sémiologiques, esthétiques, physiques, médicales) de la physiognomonie antique sont faciles à identifier; mais les algorithmes qui fondent la discipline et construisent son système ne sont pas aisés à énoncer de manière précise, même en suivant de près les déclarations aristotéliennes, dans les deux traités (A et B) des *Physiognomonica*, les *Analytiques* et l'*Histoire des animaux*, en raison d'un apparent flou conceptuel qui entraîne des embarras de traduction¹. Quatre aspects théoriques demeurent particulièrement obscurs pour le critique: (1) la nature exacte du rapport physique et sémiologique global que la

* Université de Nice, CNRS, Cepam UMR 7264. arno.zucker@gmail.com

¹ On ne discute pas ici de l'authenticité aristotélienne des *Physiognomonica*. Le texte n'est sans doute pas du Stagirite, mais il est parfaitement compatible avec l'aristotélisme et très probablement d'origine péripatéticienne (voir récemment Boys-Stones, 2007: 64-75 et Zucker, 2008: 162).

physiognomonie suppose entre le σῶμα (corps) et la ψυχή (que l'on rend improprement par le terme «esprit», mais qui comprend tout ce qui relève, en puissance et en acte, du psychisme, embrasant les dispositions intellectuelles, affectives et morales)²; (2) la définition et la détermination logique du rapport sémiologique qu'elle établit entre tel caractère psychique et tel caractère somatique; (3) la fonction des «références» (ἀναφορά) typiques (animaux, ethnies, passions...) pour la validation des équations physiognomoniques; (4) le sens du terme ἐπιπρέπεια.

La première relation est un postulat général qu'Aristote présente comme une évidence (δῆλον) au début du premier traité (*Phgn.* 805a1-4), et le consensus qui l'entoure dispense officiellement de toute justification détaillée (Galien, *quod animi mores* 4.767). La seconde est abordée de manière théorique dans les *Premiers Analytiques* (*An.Pr.* 70b), qui formulent le syllogisme auquel les énoncés physiognomoniques devraient se conformer; bien qu'Aristote ne conclue pas *sur le sujet*, la plupart des commentateurs estiment que le discours physiognomonique ne satisfait pas aux exigences formelles définies par lui comme nécessaires pour que celui-ci soit «possible» (*An.Pr.* 70b: δυνατόν, δυνάιμεθα, δυνησόμεθα) – autrement dit, selon les critiques, comme «scientifique» (Laurand, 2005). La troisième s'exprime exclusivement à travers un terme ambigu (ἀναφέρεσθαι, lat. *referrī*) qui introduit un paradigme (Zucker, 2008: 173), mais n'a fait l'objet d'aucune analyse approfondie. C'est au quatrième problème que cette étude est consacrée.

2. Un mot intraduisible ou une notion impensée?

Le terme d'ἐπιπρέπεια est très localisé, obscur plutôt que complexe, car peu utilisé (presque limité à Aristote); mais il est aussi au cœur de la discipline et de la pratique physiognomonique et reconnu comme tel dans les textes anciens³. C'est le premier concept important et commenté introduit par le traité B des *Physiognomonica*, et c'est pour ainsi dire le dernier mot de ce traité; il

² Voir l'introduction au traité A des *Physiognomonica* d'Aristote (805a1-17).

³ Voir Arist. 809a15 (ἄριστος scil. τρόπος); Adamantios B1 (μεγίστη); Anon. Lat. 45 (*magnum indicium, maximam partem*).

est, en outre, repris dans les trois textes majeurs de la tradition⁴: Polémon (1 occ.)⁵, Adamantios (2 occ.), *Anonyme latin* (8 occ.). Il apparaît dans le traité B (17 occ.) alors qu'il est absent du traité A, signe supplémentaire d'un décalage d'approche et peut-être d'auteur entre les deux traités composant les *Physiognomonica*⁶.

La critique s'accorde néanmoins à dire que l'ἔπιπρέπεια est un terme flou, non seulement selon les auteurs mais à l'intérieur d'un même texte. S. Vogt, dans son étude approfondie des deux traités péripatéticiens, propose, après avoir évoqué –parfois à demi-mots– les conceptions des exégètes et des traducteurs, de traduire le terme systématiquement par *Gesamteindruck* (aspect général ou impression d'ensemble), revenant simplement à la version latine de l'Anonyme latin (*omnis aspectus*)⁷ telle qu'elle est généralement comprise, et escamotant par le choix d'un lexème aussi consensuel que confus, une interrogation sur le sens. Car, si tous les traducteurs se plaignent de la difficulté de leur langue à rendre le terme grec, le problème n'est pas, comme ils l'exposent, la traduction du mot⁸, mais la compréhension du concept.

La tendance majeure des critiques est à une interprétation contradictoire du terme comme étant à la fois constant dans le temps (d'Aristote à l'Anonyme latin)⁹ et conceptuellement polymorphe¹⁰. Les traductions proposées sont donc diverses et souvent non harmonisées chez un même traducteur¹¹:

– *traduction du texte d'Aristote*: superapparens convenientia, superapparentia, decentia (Bartholomée de Messine)¹²; das eigent-

⁴ Sur le corpus physiognomonique voir Boys-Stones (2007); Marganne (1988); Schmitt (1941); Zucker (2006).

⁵ Il est en grec dans le texte d'Adamantios et de l'Anonyme latin, et supposé dans la version arabe de Polémon (Swain, 2007: 383).

⁶ Le traité B commence en 808b11. Cette distinction, faite par Foerster, est unanimement admise.

⁷ Voir Anon. Lat. 45: *omnis aspectus qui ex omni circumstantia et qualitate corporis occurrit, quem Graeci ἐπιπρέπειαν dicunt*. La formule est étudiée plus loin.

⁸ Souvent c'est cet aspect qui est avancé (Vogt, 1999: 402; Raina, 1993: 87, n. 56).

⁹ «La notion demeure la même» (Laurand, 2006: 10); cf., au contraire, Swain (2007: 648-9 n.7): «the meaning of the word changes».

¹⁰ S'agissant d'une discipline supposée molle ce défaut paraît sans doute aux traducteurs non pas suspect mais presque prévisible.

¹¹ Sur cet éparpillement, voir Vogt (1999: 404).

¹² Traducteur d'Aristote (XIII^eème s.); voir Foerster (1893: I. 5 ss.).

- lich Wohlanständige (Schneidewin); Ähnlichkeit (Gohlke); congruity (Loveday/Forster); appropriate, evidence, natural conformity, [taking great care] (Hett); aspetto complessivo, evidenza (Raina); Gesamteindruck, offensichtlich (Vogt)¹³; congruity, manifest (Swain);
- *traduction du texte d'Adamantios*: whole appearance, overall appearance (Repath);
 - *traduction du texte de l'Anonyme latin*: aspect général, type général, convenance (André); aspetto generale, aspetto complessivo, [insieme armonico] (Raina); whole appearance, overall appearance (Repath).

Il existe, au-delà de cette apparente disparate dans les choix de traduction, un consensus dans la conception du terme qui peut pencher, globalement, dans deux directions: 1) une harmonie (Bartholomé, Loveday-Forster, Gohlke, Hett, Swain...)¹⁴; et 2) une impression d'ensemble (André, Raina, Vogt, Boys-Stones, Repath...)¹⁵. Ces deux sens officiels du mot sont souvent hybridés par les auteurs qui ne peuvent renoncer à l'une des acceptions, pourtant nettement divergentes, comme dans cette définition de M.M. Sassi (1988: 61): «ἐπιπρέπεια è l'aspetto generale dell'individuo, in cui ogni elemento armonizzi il più possibile con gli altri, in una appropriatezza o convenienza complessiva»¹⁶. La confusion est entretenue par des lexèmes équivoques comme «convenance»

¹³ Le parti de Vogt est de s'en tenir à Gesamteindruck, mais elle traduit une fois le mot d'une autre façon (814b8).

¹⁴ Cf. Bonitz (1870: 277a): *videtur formae convenientiam significare*; Bartholomé traduit aussi par *convenientia* d'autres mots: τὰ προσέχοντα et προσαρμόζοντα (809a21 et 25); Laurand (2005: 28) propose «harmonie intrinsèque des traits».

¹⁵ Voir aussi Mac Armstrong (1958: 53 n.4): «general appearance»; et Böhme (1995: 126): «epiprepeia der Typus im Sinne von Ausdrucksgestalt, Physiognomie, Antlitz ist».

¹⁶ M.M. Sassi (1988: 61) penche pour le premier: appropriatezza, convenienza complessiva, conformità. Elle poursuit: «Di cui il termine assume talora un'accezione di 'decoro' sociale, qualificando ciò che 'si addice' per ben comparire – a una particolare categoria di persone». G. Raina (1993: 88) joue également sur les deux tableaux par une formulation également syncrétique: «quanto le è più appropriato in generale, l'adeguatezza dell'aspetto complessivo»; même S. Vogt (1999: 404) recourt à un compromis: «Aus diesen drei Interpretationsschritten geht hervor, dass mit ἐπιπρέπεια ein unmittelbarer Gesamteindruck gemeint ist, in dem Körper- und Charaktermerkmal ganz offensichtlich zusammenpassen»

ou «congruity», où se superposent des déterminations variées ou contradictoires; la convenance peut ainsi être individuelle et relative (un équilibre particulier) ou une abstraction générique (un canon). De manière générale on ne sait si l'ἐπιπρέπεια se rapporte à l'aspect somatique ou au rapport entre le somatique et le psychique. Il convient donc de distinguer, du point de vue conceptuel, plusieurs options interprétatives pour le terme, qui apparaissent brouillées. L'ἐπιπρέπεια est susceptible d'être:

- un idéal somatique;
- une harmonie somatique individuelle;
- une harmonie personnelle entre σῶμα et ψυχή;
- la convergence objective entre le σῶμα et la ψυχή;
- une allure générale;
- une expressivité des traits somatiques qui laissent voir le sens psychique.

Le second parti pris des critiques consiste à interpréter le terme à la lumière de l'explicitation de *l'Anonyme latin*; tous les auteurs traduisent ainsi, rétrospectivement, à partir du traité anonyme latin du IV^{ème} s., soit huit siècles après le texte péripatéticien, un terme qui n'a pratiquement pas d'usage attesté dans toute la période intermédiaire¹⁷. Ces deux postulats encombrants s'avèrent finalement intenables et entretiennent la confusion dans un des aspects essentiels de la physiognomonie antique. Il faut reprendre l'analyse et partir des seuls *Physiognomonica* péripatéticiens et, puisqu'ils ne donnent pas de définition du mot, s'en tenir au contexte et à l'éclairage interne du terme chez Aristote, en recherchant une signification cohérente et constante dans le traité B, où il apparaît dans quinze passages: en tant que critère dans treize équations physiques particulières, et dans deux développements théoriques qui encadrent ce traité (809a12-16 et 814a6-b10).

3. Un critère physiognomonique atypique

Le terme désigne, en effet, un des cinq «critères» utilisés dans le discours physiognomonique des *Physiognomonica*, apparem-

¹⁷ On compte seulement 28 occurrences dans le TLG-E (voir *infra*).

ment pour «garantir» les interprétations proposés des signes somatiques. Les quatre autres «critères» sont le caractère mâle et le caractère femelle, divers animaux, diverses mimiques d'émotion, et divers types ethniques. Il s'agit d'idéaux construits, exprimant schématiquement un portrait-robot, et ces types, supposés communs et partagés, étayaient les jugements physiognomoniques. La déduction du sens psychique d'un caractère somatique repose, de fait, sur trois postulats: 1) le caractère général et immédiatement perceptible du caractère somatique; 2) la présence marquée de ce caractère dans un «type» psychosomatique identifié; 3) le postulat d'une analogie entre l'individu considéré et le type associé. Aristote ne recourt presque pas aux ethnotypes (sauf en 812a12 et 812b31)¹⁸, et décrit seulement les signes liés à un caractère moral (pathotypes), et aux types (*ιδέαι*: 809b15, 810a6) masculin et féminin (*αἰδοτύποι*), qui constituent une paire. Il s'agit d'idéotypes qui sont appelés improprement des «méthodes» ou des manières (*τρόποι*: 805a19), bien qu'ils permettent en fait d'appliquer la même recette avec des grilles différentes.

On pourrait exprimer ce qui sous-tend l'usage des modèles physiognomoniques par le syllogisme suivant: attendu que le modèle T (qui correspond au prototype d'une classe, comme les oiseaux, ou les Ethiopiens) présente simultanément et systématiquement le trait somatique γ et le trait psychique ξ , si un individu (qui ne fait pas partie des items de la classe sur laquelle a été construit T) présente le trait somatique γ on peut induire, au nom du lien objectif que construit ce partage du trait somatique par l'individu et le modèle T, que cet individu possède *également* le trait psychique ξ . Les équations particulières se présentent sous la forme suivantes: «les hommes qui ont le caractère somatique γ ont le caractère psychique ξ ; voir tel critère». L'invocation des modèles passe par une formule régulière: *ἀναφέρεται ἐπὶ T* (*refertur ad*, dans *l'Anonyme latin*) que l'on peut se contenter provisoirement de comprendre de façon minimale comme une «mise en rapport». L'évaluation du sens de *ἀναφορά* dans le discours physiognomonique est complexe¹⁹ et l'analyse de l'expression qui intro-

¹⁸ Sur la description des ethnotypes voir Adamantios 1.2.19.

¹⁹ Le verbe implique un mouvement de rappel et de remontée vers un principe (Bonitz 1870: 54a).

duit le patron physiognomonique (ethnotype, pathotype, zootype, aïdotype ou ἐπιπρέπεια) est souvent esquivée par les critiques (e.g. Vogt, 1999: 418). Cette formule, qui intervient presque exclusivement dans le traité B (114 fois sur 117), est rendue de manière diverse et parfois inconstante par les traductions: «si rimanda» ou «si veda» (Raina, 1993); «siehe» (Vogt, 1999); «c'est le type de», «cela concerne», «témoin» (André, 1981, pour *refertur ad* dans Anon. Lat.), «this is due to», «this refers to», «this applies to», «witness», «may perhaps be compared to» (Hett, 1936). Une des originalités problématiques de l'ἐπιπρέπεια, parmi les critères, est son caractère solitaire et apparemment absolu, puisqu'elle se passe de définition et de description. Les autres critères sont pluriels et renvoient à des morphotypes plus ou moins riches et à un codage explicite. L'ἐπιπρέπεια semble donc marquée par un déficit théorique et un statut exceptionnel, qui doit être évalué en considérant les contextes pratiques où cette notion apparaît.

4. Étude des occurrences en situation

Le traité B se distingue du traité A en particulier par le souci pragmatique qu'il a de décrire une technique appliquée: au lieu de définir des types psychologiques (comme A) il propose de traduire psychiquement des traits somatiques particuliers, et accompagne ses équations de recommandations à l'adresse du physiognomoniste²⁰. On compte treize équations, soit environ un dixième de l'ensemble (13/116)²¹, qui mettent en jeu l'ἐπιπρέπεια et se concluent toutes par «voir l'ἐπιπρέπεια (ἀναφέρεται ἐπὶ τὴν ἐπιπρέπειαν)»:

1. des mollets bouffis (περιπλέους σφόδρα), comme s'ils allaient éclater = hommes répugnants et sans vergogne (810a34);
2. des genoux qui se touchent (γονύκροτοι) = hommes invertis²² (810a35);
3. des flancs qui ne sont pas creusés (μὴ λαπαροί) = hommes mous (810b9);

²⁰ Voir Raina (1993: 86); Vogt (1999: 401); Boys-Stones (2007: 74 ss.).

²¹ En 806b2 la formule désigne le processus général.

²² Ou lubriques (λίναιδου).

4. un haut du dos voûté (κύρτον) et des épaules rentrées (συνηγμένον) vers la poitrine = hommes pervers (810b30);
5. des épaules raides (οὐκ εὐλυτοι) et crispées (συνεσπασμένοι) = hommes serviles²³ (811a5);
6. un visage qui apparaît mesquin (φαίνεται μικροπρεπές) = hommes serviles (811b13);
7. des yeux petits (μικροί) = hommes mesquins²⁴ (811b19);
8. des yeux exorbités (ἐξόφθαλμοι) = hommes stupides²⁵ (811b24);
9. des cheveux sur le front descendant sur le nez (ἐπὶ τοῦ μετώπου κατὰ τὴν ῥίνα) = hommes serviles (813a1);
10. le fait de pencher vers la droite (ἐγκλινόμενοι εἰς τὰ δεξιά) dans sa démarche = hommes invertis (813a18);
11. un regard humide et des paupières entrouvertes (μαλακόν τε καὶ διακεχυμένον βλέποντες)²⁶ (813a27);
12. une voix perchée, suave et pleine de nuances (φωναῖς ἀξειαις μαλακαῖς κεκλασμέναις) = hommes invertis (813b1);
13. une voix profonde, timbrée, forte et sans manières (βαρὺ κοῖλον φωνοῦσι μέγα, μὴ πεπλεγμένον)²⁷ (813b3).

Remarquons (1) qu'il y a des équations lacunaires qui ne présentent pas le sens psychique du trait physique, et indiquent seulement le critère (813a27, 813b3)²⁸, mais que l'on peut considérer avec la plupart des éditeurs comme des accidents textuels; (2) que les traits mentionnés concernent des parties anatomiques à la fois précises et diverses; (3) et que les équations ne semblent pas avoir

²³ Au contraire, les épaules bien dégagées (εὐλυτοι) indiquent un homme qui a une âme noble (ἐλεύθεροι τὰς ψυχάς).

²⁴ Cela renvoie à l'ἐπιπρέπεια et aux singes (ἀναφέρεται ἐπὶ τὴν ἐπιπρέπειαν καὶ ἐπὶ πίθηκον).

²⁵ Cela renvoie à l'ἐπιπρέπεια et aux ânes (ἀναφέρεται ἐπὶ τὴν ἐπιπρέπειαν τε καὶ τοὺς ὄνους).

²⁶ Cela renvoie à l'ἐπιπρέπεια et aux femmes (ἀναφέρονται ἐπὶ τὴν ἐπιπρέπειαν καὶ τὰς γυναῖκας). Le texte évoque, en fait, à la suite, toutes sortes de poses et d'œillades, mais ne donne pas de signification psychique. Vogt suppose une lacune mais ne fait pas de commentaire.

²⁷ Cela renvoie à l'ἐπιπρέπεια et aux chiens robustes (ἀναφέρεται ἐπὶ τοὺς εὐρώστους κύνας καὶ ἐπὶ τὴν ἐπιπρέπειαν). En revanche une voix qui passe du grave à l'aigu signale un homme porté à la lamentation et renvoie aux bœufs. Voir Vogt (1999: 458) sur le texte qui est incertain.

²⁸ Notons que certaines équations sont aussi données sans précision d'un «critère».

de point commun. Signalons également que dans quatre cas le texte renvoie à deux «critères», ajoutant à l'ἐπιπρέπεια un modèle animal (n° 7, 8, 13) ou le type féminin (n° 12); et que dans trois cas (n° 4, 8, 9) l'équation est complétée par une démonstration logique (ὅτι, γάρ, ἐπεί).

Ces énoncés excluent que l'ἐπιπρέπεια ait un caractère *relatif* et renvoie à une harmonie *individuelle*, puisqu'ils proposent une valeur supposée universelle pour chaque trait. Ils excluent également qu'elle ait un caractère *global* et renvoie à une impression générale: le fait d'avoir de gros mollets, une voix forte ou les épaules qui rentrent ne constitue pas un *omnis aspectus* au sens d'«impression générale». Renvoie-t-il à un *modèle canonique*? On peut supposer, en effet, que les cinq critères sont homologues et que l'ἐπιπρέπεια correspond donc à un idéaltype déterminé qui pourrait être *une bonne façon d'être*, la référence à ce critère pouvant s'entendre comme l'indication d'une conformité (ou d'une infraction) au modèle; il s'agirait du *decorum* vers lequel tend Sassi, laquelle s'appuie sur des sens donnés pour le mot par le TGL de H. Estienne (*decus, decor*).

Cette interprétation, qui peut se réclamer d'une sensibilité hellénique pour l'harmonie et une perception esthétique de la moralité, se heurte à trois arguments, qui ne paraissent toutefois pas décisifs: 1) les traits physiques commentés ont, de manière générale, comme dans l'ensemble du traité, une signification psychique négative (sauf n° 13) et l'invocation de l'ἐπιπρέπεια doit alors être comprise comme l'indication d'une absence d'ἐπιπρέπεια, la clé jouant pour ainsi dire à l'envers; 2) comme les traits sont majoritairement et clairement indécents, du moins pour un homme, l'ἐπιπρέπεια ainsi entendue noterait de manière parfaitement redondante la sanction d'un défaut esthétique; 3) le critère très général ne permet pas de valider l'équation précise qui est faite et qui conduit à caractériser les mollets épâtés comme un signe d'impudence (plutôt que de tout autre défaut ou vice) et ne permet pas de constituer un type convertisseur. Elle semble pouvoir, en revanche, se prévaloir de deux développements proposés par le texte:

les gens qui ont le haut du dos voûté et des épaules rentrées vers la poitrine sont pervers; voir l'ἐπιπρέπεια; parce que (ὅτι) les parties qui devraient être visibles ne le sont pas» (810b30); et «les gens qui ont des yeux exorbités sont stupides; voir l'ἐπιπρέπεια et les ânes; car (ἐπεί) il ne faut (δεῖ) avoir les yeux ni exorbités ni caves, la position intermédiaire étant préférable (811b24).

Mais cette mention de la «convenance» et la valorisation du juste milieu figurent parmi les lieux communs du discours physiognomonique et ne sont nullement attachées au critère d'ἐπιπρέπεια: «ceux dont le haut du dos forme un creux sont frivoles et stupides; voir les chevaux; car (ἐπεὶ) le haut du dos ne doit (δεῖ) être ni convexe, ni concave; il faut chercher l'intermédiaire, qui correspond à un homme bien bâti»²⁹. La justification porte donc, dans tous les cas, sur l'évaluation négative du trait somatique et non sur le recours à un critère spécial: «les hommes dont les cheveux descendent sur le front jusqu'au nez sont serviles (ἀνελεύθεροι); voir l'ἐπιπρέπεια; parce que le trait manifesté correspond à un esclave (ὅτι δουλοπρεπὲς τὸ φαινόμενον, 813a1)». Ces causales sont très fréquentes et ne concernent donc absolument pas le choix du critère mais justifient la connexion des traits et donc la valeur de l'équation. Dans près de la moitié des cas (14/32)³⁰ le motif porte sur une équation qui *n'est pas rapportée à un critère* et il explique l'équivalence des traits par une raison médicale; dans la moitié des cas restants (9/18)³¹ la causale explique la solidarité psychosomatique de traits rapportés à un πάθος³².

L'ἐπιπρέπεια ne semble donc correspondre à aucun des deux sens officiels (aspect général et convenance) qui lui sont prêtés dans la tradition, et elle n'est ni une synthèse physique, ni l'harmonie (invoquée autrement sous le nom de συμμετρία en 814a3), ni la convenance (désignée ailleurs par ἐπιεικῆς en 811b11: «le visage ne doit être ni petit ni grand, et la taille *convenable* est en fait celle qui est entre les deux»). A la différence des autres critères utilisés dans les traités A et B d'Aristote (à l'exception des zootypes qui se confondent théoriquement avec les spécimens vivants connus), il n'est pas présenté, comme il pourrait facilement l'être s'il était esthétiquement déterminé, à travers un portrait-robot

²⁹ Voir aussi 811b10, 811b21, 812b18 où le critère invoqué est un zootype ou un aïdotype.

³⁰ 810b20, 812a21, 812a23, 813a4, 813a6, 813a7, 813a20, 813a29, 813b7, 813b10, 813b14, 813b18, 813b22, 813b25.

³¹ 811b15, 811b17, 812a3, 812a5, 812a27, 812a32, 812a34, 812a36, 812b10.

³² La seule exception est en 812b17: «les gens particulièrement velu sur la poitrine et le ventre manquent totalement de persévérance; voir les oiseaux, car (ὅτι) ceux-ci ont la poitrine et le ventre très velus»; cette justification est empruntée au traité A (806b19), où elle correspond à une autre perspective.

psycho-somatique (εἶδος, μορφή ou ἰδέα), ni caractérisé par des traits comme le sont les aïdotypes (masculin-féminin) et les pathotypes. Il présente également la particularité d'être associé à des caractères très divers, alors que les types manifestent, dans les équations particulières, un éventail de sens psychiques plus réduit³³. Les aïdotypes, en particulier, se révèlent être des médiateurs notant, presque exclusivement, le courage pour le masculin et la faiblesse ou la lâcheté pour le féminin³⁴.

5. *Quelle est la fonction de l'ἐπιπρέπεια?*

Le passage du traité qui livre la première occurrence du terme ἐπιπρέπεια fournit un indice essentiel pour comprendre le concept que vise ce terme, car il dit à *quel besoin* répond le recours à l'ἐπιπρέπεια:

il y a certains signes [qui proviennent de processus thermiques dans l'organisme] qui se manifestent à la surface du corps (ἐπιφαινόμενων ἐπὶ τοῖς σώμασι) et qui présentent des différences minimes et reçoivent le même nom; par exemple, le teint verdâtre (ὠχρότητες) qui vient de la peur et celui qui vient de la fatigue (ces deux teints reçoivent le même nom et présentent entre eux des différences minimes); comme cette différence est minime, il n'est pas facile de savoir de quoi il s'agit, sauf si, à partir d'une familiarité avec la forme, on saisit l'ἐπιπρέπεια (μικρᾶς δὲ οὐσης τῆς διαφορᾶς οὐ ῥᾶδιον γινώσκειν ἀλλὰ ἢ ἐκ τῆς συνηθείας τῆς μορφῆς τὴν ἐπιπρέπειαν εἰληφότα) (809a7-14).

L'enjeu pratique qui justifie l'introduction de cet «instrument» méthodologique est le problème que posent les caractères ambigus, autrement dit la polysémie des traits somatiques. Il offre une clé pour trancher entre plusieurs significations qu'un trait phy-

³³ C'est bien le cas des zootypes, même les plus fréquents, qui mettent en valeur un nombre de sens psychiques très limité; ainsi les hommes qu'éclaire le lion sont μεγαλόψυχοι (811a16, 811a20, 811a33, 811b28 811b34), εὐψυχοι (812a16; cf. πρὸς εὐψυχίαν, 812b34), μεγαλόφρονες (813a13), ἐλευθέριοι (812b23, 812b36), ou φιλόθηροι (810b5).

³⁴ Pour le masculin, voir 810b10, 810b12, 810b26, 810b35, 811a11, 810a31, 810a36, 810b7, 810a17); le féminin note la lâcheté (810a28, 810b13, 810b28, 810b34, 810a19, 810b1, 810b12, 811a13, 812a13), et accidentellement le caractère inversé (813a36), impudent (812b18) ou mauvais (814a1).

sique peut revêtir et qui, à la surface du corps, ne se laissent pas ou mal distinguer. L'habitude, autrement dit l'expérience de l'observation des corps, dont le rôle crucial a été affirmé quelques lignes plus haut (809a1), a une fonction particulière et essentielle puisqu'elle permet la saisie de l'ἐπιπρέπεια. Or ce qui est «saisi» ce sont précisément des signes: le poil dur signifie la virilité «et ce signe (σημεῖον) est saisi (εἴληπται) à partir de tous les animaux (ἐξ ἀπάντων τῶν ζώων)» (806b7). L'habitude apparaît ici comme le fondement ou le point d'ancrage (comme les types animaux) d'une compréhension ou d'une compétence qui permet de capter un sens voilé. Le texte aristotélicien poursuit en consacrant la supériorité de la voie de l'ἐπιπρέπεια sur les autres registres (correspondant aux différents critères) employés par la physiognomonie:

la méthode qui se fonde sur l'ἐπιπρέπεια (ὁ ἀπὸ τῆς ἐπιπρεπείας) est, assurément, à la fois la plus rapide et la meilleure (καὶ τάχιστος καὶ ἀριστος), et il est possible à celui qui y recourt de discerner beaucoup de choses; elle n'est pas seulement utile de manière générale, mais aussi pour la sélection des signes (τὴν τῶν σημείων ἐκλογὴν) (809a14-18).

Les symptômes somatiques (comme la pâleur) sont des ἐπιφαινόμενα (809a8), mais ils ne donnent pas toujours un sens psychique clair. Il faut être capable, pour déterminer le sens, de percevoir le lien du trait somatique avec un trait psychique, non pas au nom d'un code que l'on pourrait détailler en affinant la description, mais dans l'expression du signe et une apparence qui peut être «parlante», si l'on sait, par l'expérience acquise, la saisir. Si l'équation «cheveux qui descendent jusqu'au nez = caractère servile» est rapportée à l'ἐπιπρέπεια (voir *supra*), comme on l'a vu dans le passage cité plus haut, c'est parce que «le trait qui se donne à voir exprime un caractère propre aux esclaves» (ὅτι δουλοπρεπὲς τὸ φαινόμενον)» (813a1).

L'ἐπιπρέπεια semble être ce qui donne accès, directement, dans l'image somatique, à son revers psychique. Cette continuité des deux registres est un des postulats fondamentaux de la discipline et elle est attestée par les idéotypes: le singe qui est par nature à la fois pourvu de petits yeux et mesquin (811b19) est la preuve vivante que ces deux caractéristiques apparemment hétérogènes sont deux formulations jumelles d'un même fond; ou plutôt, l'expression physique visible (les yeux petits) et l'expression carac-

térielle visible (son comportement mesquin) manifestent conjointement un εἶδος qui parle deux langues simultanément; pareillement le sourire accompagne un mouvement psychique de joie: ils sont non seulement concomitants, mais *liés* ou, plus précisément, *dans le prolongement* l'un de l'autre. Car il ne faut pas croire que le jeu physiognomonique est un jeu à deux (σῶμα/ψυχή); il y a dans les textes un troisième terme qui donne à ce discours une valeur nettement aristotélicienne: l'εἶδος; or cet εἶδος, comme la μορφή en 809a14 (qui désigne les types abstraits masculin et féminin en 809a29), n'est pas strictement somatique: il est la jonction psychosomatique.

La traduction exceptionnellement longue que donne Swain (2007: 649) pour notre terme dans ce passage oriente vers l'idée d'une correspondance entre signe somatique et physique qui serait à la fois objective et intuitivement perçue: «it can hardly be discerned except by those whom practice has taught to appreciate *the congruity of different shades of expression with different conditions of minds*»³⁵. C'est sans doute là un premier pas vers la compréhension du concept. La polysémie de certains traits physiques ne se résout que si l'on saisit la *transparence* (ἐπιπρέπεια) du psychique dans le corps. La physiognomonie s'attache par principe au visible, aux manifestations, mais plus précisément à l'articulation entre le visible et l'invisible, suivant la formule au long cours d'Anaxagore: ὄψις γὰρ τῶν ἀδῆλων τὰ φαινόμενα³⁶.

Traditionnellement, on suppose à la physiognomonie une idée d'harmonie psycho-somatique, qui découle d'une conception schématique et clivée du rapport des signes³⁷. L'ambition physiognomonique est plus grande: elle n'est pas d'harmoniser les signes intérieurs et extérieurs, mais d'*unifier* le signe psychosomatique. L'ἐπιπρέπεια est au cœur de cette ambition, alors que nous sommes tentés de lui faire jouer *seulement* les bons offices entre la ψυχή et le σῶμα. L'idée sous-jacente semble bien être celle d'une transpa-

³⁵ La traduction de Raina (1993: 87) est encore un compromis acrobatique: «se non tenendo ben presente, sulla base della familiarità con la figura esaminata quanto le è più appropriato in generale... il metodo che si fonda sull'adeguatezza dell'aspetto complessivo».

³⁶ Anax. 59 B 21; voir l'admirable article de Diller (1932).

³⁷ Voir Schmidt (1941: 1072).

rence possible de la ψυχή... «là où l'activité intellectuelle est la plus perceptible» (814b7). Malgré l'originalité de cet «outil», l'ἐπιπρέπεια obéit à la mission générale fixée aux cinq critères, qui est d'exhiber un signe «complet», autrement dit «physique», constitué par les traits psychique et somatique. Car les autres types ne sont pas des types morphologiques, mais des types synthétiques, où se trouve donné d'emblée ce que le physiognomoniste peine à identifier chez l'homme: l'unité du signe. Le service que remplissent les types est en somme de donner matière à un transfert analogique qui rétablit la synthèse effacée en l'homme, et les correspondances que la culture, le vice et la dénaturation de l'homme ont brouillées. L'ἐπιπρέπεια doit être une certaine mise en relation de deux signes qui coïncident au point de ne faire pour ainsi dire qu'un seul signe sur deux registres, et qui permet d'appréhender immédiatement la convergence du psychique et du somatique.

6. (Ἐπι)πρέπειν: *l'apparence et la transparence*

Il faut, avant d'admettre le sens dégagé à partir des équations du traité B, le soumettre à une vérification par une étude lexicale générale des valeurs du terme ἐπιπρέπεια et du verbe πρέπειν dans la langue grecque. Pohlenz (1933) a proposé une longue analyse des significations du mot πρέπον dans la littérature classique. Il montre, en particulier chez Aristote, que πρέπον et καλόν sont souvent presque synonymes (Arist., *Topiques* 135a13; cf. *ibid.* 102a6), et que la notion est fréquente dans le domaine éthique (*E.E.* 1122a26 ss.), et en rhétorique (*Rh.* 3.2, 3.7), où le triple πρέπον de la λέξις est d'«exprimer le πάθος de l'orateur, être adéquate à l'ἦθος et constituer un ἀνάλογον du sujet en cause (τὸ δὲ πρέπον ἔξει ἢ λέξις, ἢ παθητικὴ τε καὶ ἠθικὴ καὶ τοῖς ὑποκειμένοις πράγμασιν ἀνάλογον)» (1408a10). Comme δοκεῖν, εἶκειν et ...ἐπιπρέπειν, le verbe πρέπειν peut signifier «paraître bon» ou «paraître»; mais bien que le sens «moral» semble souvent, peut-être par déformation culturelle, le sens principal, le sens originel de πρέπον est: «ce qui ressort, ce qui saute aux yeux, ce qui se manifeste», que l'on rencontre tel quel dans *l'Hymne à Déméter* (vv. 214-5): «la pudeur et la grâce resplendissent dans tes yeux» (ἐπί τοι πρέπει ὄμμασιν αἰδώς καὶ χάρις).

Le verbe simple, qui est totalement absent du traité A, apparaît quatre fois dans le traité B pour signaler une correspondance entre le registre psychique et le registre somatique, sans connotation morale ou esthétique: «Il faut distinguer deux types morphologiques (δύο μορφάς) dans les espèces animales: le masculin et le féminin; et signaler ce qui se révèle respectivement dans chaque type morphologique (προσάπτοντα τὸ πρέπον ἑκατέρᾳ μορφῇ)» (809a28). Le physiognomoniste ne décrète pas ce qui «convient» à la μορφή féminine, mais énonce ce que la μορφή féminine manifeste de la ψυχή féminine. Dans un autre passage, le πρέπον apparaît promu au rang de critère, se substituant au terme attendu d'ἐπιπρέπεια, et lui répondant: «les gens dont la voix part d'en bas et finit dans l'aigu sont d'humeur instable et plaintifs; voir les bœufs et ce qui se traduit dans la voix (ἀναφέρεται ἐπὶ τοὺς βούς καὶ ἐπὶ τὸ πρέπον τῆ φωνῆ); ceux qui ont une voix haute...; voir les femmes et l'ἐπιπρέπεια» (813a32)³⁸. Le substitut, ici, ne renvoie pas à un idéal vocal mais à une valeur immédiate et évidente que porte l'inflexion de voix qui traduit, comme une sirène, une plainte.

L'occurrence suivante est similaire et dissipe toute incertitude: «les gens qui ont les épaules bien souples ont l'état d'esprit d'un homme libre; ceci provient des apparences, car la liberté d'esprit transparait dans les traits apparents de cette physionomie (ἀναφέρεται δὲ ἀπὸ τοῦ φαινομένου, ὅτι πρέπει τῆ φαινομένη μορφῇ ἐλευθεριότης). Ceux qui n'ont pas les épaules souples mais contractées n'ont pas un esprit d'homme libre; voir l'ἐπιπρέπεια» (811a2-5). Il y a une correspondance étroite entre les deux équations, qui suggère une équivalence de sens entre ἀπὸ τοῦ φαινομένου et ἐπὶ τὴν ἐπιπρέπειαν. La première expression est unique dans le traité B, et une infraction exceptionnelle à la formule ἀναφέρεται ἐπὶ³⁹; deux manuscrits donnent d'ailleurs la préposition ἐπὶ (ἐπὶ τὸ φαινόμενον)⁴⁰, et l'Anonyme latin confirme l'équivalence supposée, dans une traduction exacte qui restitue l'ἐπιπρέπεια: *humeri faciles, bene discreti et absoluti honestatem indicant. Referuntur ad ἐπιπρέπειαν*⁴¹. Même à prendre le texte

³⁸ Voir Böhme (1995: 126).

³⁹ Une autre fois on rencontre εἰς au lieu de ἐπὶ (806b19).

⁴⁰ Voir Forster (1893: I 62).

⁴¹ C'est le texte du Molinari (André, 1981: 41-42), édition diplomatique par An-

courant des manuscrits grecs l'expression, que Vogt traduit correctement par «das sieht man am Augenschein» (Vogt, 1999: 25), souligne la valeur de l'ἐπιπρέπεια comme «expressivité naturelle et flagrante du corps». Le dernier passage, qui conclue le développement sur l'utilité de l'ἐπιπρέπεια, est plus obscur⁴²: «chaque signification relevée doit aussi s'exprimer comme elle a l'habitude de le faire (ἐκαστον γὰρ τῶν ἐκλεγόμενων [scil. σημείων] καὶ πρέπειν δεῖ τοιοῦτον οἶον τὸ ἐκλεγόμενον θέλει)» (809a17). L'auteur a précisé que non seulement l'ἐπιπρέπεια avait une utilité générale (καθόλου) pour l'interprétation des signes, mais qu'elle aidait aussi à choisir les traits significatifs⁴³; il semble qu'il formule ici non pas une exigence pour l'interprète, mais la nécessité objective pour des signes somatiques de se traduire de manière régulière par les mêmes détails expressifs; l'ἐπιπρέπεια, sensible à l'expressivité des traits, sait sélectionner les traits révélateurs et peut compter sur une constance de leur signification.

Le sens phénoménologique du πρέπον (comme traduction sensible) conditionne naturellement celui du mot rare ἐπιπρέπεια, mais cette signification est encore renforcée dans le mot composé⁴⁴. L'adjectif δουλοπρεπές évoque précisément le vers d'Homère qui marque l'entrée du mot dans la tradition écrite et révèle son sens radical: «Rien dans ton allure ou dans ta stature ne *manifeste* pour qui te regarde le moindre trait servile (οὐδὲ τί τοι δούλειον ἐπιπρέπει εἰσοράασθαι / εἶδος καὶ μέγεθος)» (Od. 24.252-3). Vogt signale cette référence⁴⁵ mais la considère comme un simple

toine Du Moulin en 1549 d'un manuscrit perdu, qui est la seule à conserver tous les mots grecs de l'Anonyme latin.

⁴² Les principales traductions modernes font comme si τῶν ἐκλεγόμενων et τὸ ἐκλεγόμενον renvoyaient à deux signes différents, et elles sont donc inacceptables.

⁴³ Galien évoque ces traits caractéristiques qui parlent d'eux-mêmes et que le physiognomoniste averti sait détecter: «Quelques-uns des <signes> physiognomoniques nous révèlent directement et sans aucun intermédiaire le tempérament (ἀντικρύς τε καὶ δι'οὐδενὸς μέσου τὴν κρᾶσιν ἐνδείκνυται). Ces signes sont, par exemple, ceux qui se rapportent à la couleur, aux cheveux,...» (*Animi mores* 4.795.19); il s'agit pour lui des signes qui témoignent de la complexion physique.

⁴⁴ Le verbe ἐπιπρέπειν s'emploie aussi pour caractériser un idéal de création plastique «réaliste» (Lucien, *Amours* 13; Philostrate, *Tableaux* 2.8.4). C'est aussi l'ἐπιπρέπεια qui permet au critique de distinguer une création originale d'une imitation, car «dans tous les genres se manifeste dans l'original une grâce et une beauté spontanée (αὐτοφυῆς τις ἐπιπρέπει)» (D.H., *Dinarque* 7.33).

⁴⁵ Voir également Pindare, *Pyth.* 8.44-5: «Naturellement le noble courage des an-

point de départ sans portée pour notre texte⁴⁶, où le mot est selon elle un *terminus technicus*, alors que l'absence de définition dans le traité et la pratique péripatéticienne ordinaire invitent au contraire à chercher son sens dans l'usage courant. La dernière phrase du traité B, où tous les traducteurs se rejoignent pour rendre au terme son sens d'*évidence*⁴⁷ (!), est la confirmation de la signification que nous avons dégagée et qui apparaît cohérente sur l'ensemble du traité: «En somme, les lieux du corps qui fournissent les signes les plus flagrants (ἐναργέστατα σημεῖα) sont ceux sur lesquels irradie le plus l'activité intellectuelle (ἐφ' ὧν καὶ φρονήσεως πλείστης ἐπιπρέπεια γίνεταί)» (814 b 7). La fin du traité focalise ainsi l'attention du lecteur sur les parties les plus «parlantes».

L'*ἐπιπρέπεια* apparaît donc, en quelque sorte, comme l'envers objectif de l'intuition, ce qui tombe sous le sens ou qui transparait, de l'esprit, à travers le corps; elle correspond bien, de ce fait, à l'ambiguïté du mot «impression» (ou *Eindruck*), qui se situe à cheval entre l'objectif et le subjectif, entre l'apparence donnée et la sensation reçue. La traduction par «évidence» est par conséquent la meilleure, de toutes celles que proposent les traducteurs, à condition de la généraliser à toutes les occurrences, et de ne pas jouer sur tous les tableaux à la fois⁴⁸. L'auteur péripatéticien du traité B n'évoque pas cette qualité de transparence du signe physique pour les particularités génériques des *aïdotypes*, des *pathotypes* et des *zootypes*, car ils sont l'objet d'une perception considérée comme commune; mais les particularités psychiques du «fémi-

cêtres *se manifeste* chez les enfants (φυῶ τὸ γενναῖον ἐπιπρέπει / ἐκ πατέρων παισὶ λῆμα); cf. Pausanias 2.4.5: «tout ce que fit Dédale est particulièrement étrange à voir (ἐς τὴν ὄψιν), mais il se manifeste néanmoins dans ces œuvres quelque chose de divin (ἐπιπρέπει δὲ ὁμῶς τι καὶ ἐνθεον τούτοις)».

⁴⁶ «Ursprünglich bedeutet das Verb ἐπιπρέπειν 'hervorscheinen, ins Auge springen'» (Vogt, 1999: 402).

⁴⁷ Voir (Vogt, 1999: 31): «Offensichtlich» (Vogt), «most manifest» (Repath); «si evidenzia» (Raina); «greatest evidence» (Hett).

⁴⁸ C'est en particulier le cas de Raina, qui l'emploie dans les équations pratiques mais ne la retient pas dans les passages théoriques, ou bien la combine avec tous les autres sens: «*L'aspetto generale dell'individuo che si manifesta in maniera evidente [...]* ma che è la risultante di tante peculiarità *armoniosamente e convenientemente* fuse insieme» (1993: 87 n. 56); cf. Vogt (1999: 404): «Der Begriff meint also ein überindividuelles Phänomen, das dem Betrachter so evident ist, dass es keiner weiteren Erklärung bedarf».

nin» sont, elles aussi, *καταφανές* (809a34) et *φανερὰ* (809b1), comme les particularités physiques (*δῆλον*: 809 b4). Si l'*ἐπιπρέπεια* offre le mode de physiognomonie le plus efficace et le plus rapide (*τάχιστος*: 809a14) c'est en raison de son immédiateté, parce qu'il ne passe pas par un médiateur théorique et des idéotypes à détailler et à connaître. Elle constitue la «pointe» pratique – ou le fantasme ultime – de la physiognomonie.

7. Conformité de l'usage tardif au sens aristotélien

Le texte de Polémon (Ier-IIème s.) ne nous étant parvenu qu'en arabe, il n'est possible de suivre l'évolution du terme et du concept que par la tradition secondaire qui s'appuie sur les *Physiognomonica* et le traité du sophiste, à savoir les textes d'Adamantios (IVème s.) et l'Anonyme latin (IVème s.). Dans son traité homonyme, Adamantios n'emploie pas le substantif, dans une perspective pratique, pour motiver des équations particulières, mais il use trois fois du verbe correspondant, et dans un sens congruent avec le sens aristotélien: «Tous les hommes chez lesquels un air féminin se manifeste de manière flagrante (*δπόσοις γε μὴν γυναικεῖον εἶδος ἐπιπρέπει*) dans les yeux ou les autres parties, sont efféminés dans leurs plaisirs et leurs relations sexuelles» (Adam. 1.4.5). Il est impossible d'interpréter le verbe qui focalise sur une partie précise du corps à partir de l'idée classique d'«impression générale», ou de «convenance globale»: ce qui transparaît ici c'est une allure féminine⁴⁹. Les deux autres passages concernent aussi les yeux, zone clé de la physiognomonie post-aristotélienne: «à première vue la couleur de leurs yeux apparaît de manière évidente comme étant noire (*ἢ μὲν χροιά ἐπιπρέπει αὐτοῖς μέλαινα ὡς ἀπλῶς ἰδεῖν*), mais à y regarder de près (*ἐσαθροῦντι δὲ*) il s'y trouve de petites mouchetures, certaines légèrement rougâtres, d'autres blanches ou un peu blanchâtres, d'autres vertes...» (1.11.4-7); «dans les yeux noirs, les mouchetures qui ne sont pas franchement rouges, lorsqu'en eux, depuis une certaine

⁴⁹ Ou «le type féminin», bien que la locution soit sans article; cette option n'a pas d'incidence pour l'interprétation.

distance, n'apparaît de manière évidente que le noir (ὀπόσοις πόρρωθεν τὸ μέλαν μόνον ἐπιπρέπει), indiquent un caractère noble, intelligent, juste, doué et magnanime» (1.11.13-16).

Mais Adamantios évoque également, lui aussi au début de son second livre, la valeur théorique du concept, qui *semble* ne pas s'accorder à l'usage pratique; mais dans ce passage crucial l'écart avec l'usage aristotélicien est moins grand qu'il n'y paraît, pourvu qu'on renonce à postuler d'emblée le sens couramment admis par les critiques.

Le principal, pour l'interprétation des signes, est *la manifestation flagrante de la personnalité globale de l'individu*, dont l'impression se forme dans toutes les parties du corps; et il faut avoir en vue cette manifestation dans toutes les parties, comme le cachet d'ensemble. Ceci n'a pas de sens en soi, mais les signes individuels, aussi bien ceux qui se trouvent dans les yeux que les autres constituent l'apparence globale de l'individu; car c'est lorsque tous les signes sont rassemblés qu'apparaît le sens authentique.

Μεγίστη δὲ εἰς ἐπικρισιν ἢ παντὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐπιπρέπεια ἐπὶ πᾶσι τούτοις φανταζομένη, ἦν ἐπὶ πᾶσι σφραγῖδα πάντων χορῆ ἐφορᾶν. τοῦτο δὲ λόγον μὲν οὐκ ἔχει ἐφ' ἑαυτοῦ, ἀλλὰ τὰ καθ' ἕκαστα σημεῖα, τὰ τε ἐν τοῖς ὀφθαλμοῖς καὶ τὰ ἄλλα ὁμοῦ συντίθησι τὸ πᾶν εἶδος τοῦ ἀνθρώπου. πάντων γὰρ ἀθροισθέντων ἤδη τὸ πιστὸν φαίνεται (2.1.15).

Dans ce texte difficile, l'*ἐπιπρέπεια* est présentée comme un élément essentiel pour la détermination ultime des significations, et dans une dimension nouvelle puisqu'elle concerne l'individu «dans son ensemble» et paraît liée à la synthèse des signes physiognomoniques. Tout le début du livre est en fait préoccupé par la question du conflit des significations et de la hiérarchie ou de la pondération des signes; cette difficulté⁵⁰, également signalée dans l'Anonyme latin (*la dignitas signorum*) conduit Adamantios à énoncer la supériorité des signes fournis par les yeux (ταῦτα γὰρ ἐπικρατεῖ, 2.1.8), et l'exigence d'une collecte intégrale des signes pour valider le diagnostic. L'*ἐπιπρέπεια*, sans surprise, «apparaît» ou se reflète sur les parties, où elle parle d'elle-même; mais à ce régime «local» est ajouté un régime «généralisé» de l'*ἐπιπρέ-*

⁵⁰ Voir Adamantios.1.3: μέγιστον δὲ αἰ μίξεις τῶν σημείων τὸ διάφορον ἀπεργάζονται ἐν τῇ τέχνῃ τὰ γὰρ πολλὰ ἤθη καὶ βουλευματα τῶν ἀνθρώπων ἐκ τῆς μίξεως τῶν σημείων κατανοεῖται; cf. Adam. *Epit. Matrit.* 5 et *Pseud-Pol.* 2.

πεια qui constitue une extension originale par rapport au modèle péripatéticien. Cette manifestation étendue est rendue métaphoriquement par l'image du «sceau» (σφραγίς). Il convient de se méfier des analogies séduisantes et populaires⁵¹, qui jouent du double sens, puisque le mot désigne, comme le «cachet», à la fois le marqueur et la marque, et qui ne sont pas développées mais, comme ici, allusives; il faut néanmoins l'admettre, et avec elle l'opacification du concept qu'elle entraîne. L'image provient apparemment de Polémon, même si rien ne dit qu'elle illustre la fonction de l'ἐπιπρέπεια⁵²; et elle est présente dans la tradition philosophique pour parler de la perception abstraite de réalités concrètes qui laissent dans l'esprit une empreinte immatérielle⁵³.

Le second passage adamantien ne traite pas du régime général de l'ἐπιπρέπεια et peut se comprendre en accord avec l'emploi aristotélicien normal, et avec l'usage traditionnel qu'Adamantios fait du verbe ἐπιπρέπειν:

Les signes les plus importants pour permettre de *discerner la signification de ce qui transparaît*, ainsi que les plus évidents, sont ceux qui ressemblent au masculin ou au féminin ou un des animaux (car chaque tempérament animal est totalement visible par son aspect extérieur, celui-ci ressemblant, pour chacun, au tempérament de l'animal: ainsi le tempérament du lion est ardent et vaillant, et son aspect extérieur l'est également)... et pour les autres animaux le tempérament qui lui est propre saute aux yeux de la même façon.

τὰ δὲ μέγιστα τῆς διακρίσεως τῆς ἐπιπρεπείας καὶ φανερώτατα τὸ τῷ ἄρρενι ἐοικὸς ἢ τῷ θήλει καὶ τῶν ζώων τῶν ἄλλων τινί. ἕκαστα γὰρ ἦθη τῶν θηρίων ἐκάστου καταφανῆ ἔστι τοῖς εἶδεσιν, ἦθεσι τοῖς ἐκείνοις ἕκαστα ἐοικότα, οἷον λέοντος ἦθος θυμικὸν καὶ ἀλκιμον καὶ τὸ εἶδος τοιοῦτον... καὶ τοῖς ἄλλοις δὲ ζώοις κατὰ τὰ αὐτὰ ἐπιφαίνεται τὸ οἰκεῖον ἦθος (2.2.1).

L'*Anonyme latin* a davantage conservé le détail des équations du traité d'Aristote, dont il cite le nom à dix reprises, et il men-

⁵¹ Dans le poème de Gilles de Corbeil (*De physionomiis*, v. 190-192) c'est le visage qui est le «cachet» de l'âme (*est anime speculum vultus certumque sigillum*; Rose 1864: 181).

⁵² Voir la traduction récente de Hoyland (in Swain, 2007: 383) qui ne repère pas la notion d'ἐπιπρέπεια dans le texte arabe: «it is necessary for you to go to the important signs and place them on the body, just as the stamp is placed on the impress».

⁵³ Voir Ps.-Galien, *Des parties de la philosophie*, 4. (ed. E. Wellmann: 6); Elias, *Intr. à Porphyre et comm. aux Catégories*, p. 28 (Busse); etc.

tionne six fois l'ἐπιπρέπεια (§58 (bis), 59, 67, 68, 87), dans le cadre des évaluations pratiques (comme critère), deux d'entre elles étant littéralement empruntées au traité péripatéticien⁵⁴. Il fait un usage classique du terme, sur le modèle: «les fesses charnues révèlent une personne efféminée; voir l'ἐπιπρέπεια (la manifestation évidente)» (§ 87). On rencontre également dans l'Anonyme deux commentaires théoriques sur l'ἐπιπρέπεια. Le premier s'éloigne légèrement de la conception classique pour faire de cette approche un préalable à la saisie des analogies:

L'ἐπιπρέπεια doit fixer où est le juste milieu et la juste proportion (*haec auctor debet esse*) [...] L'ἐπιπρέπεια conduit l'esprit de celui qui examine à découvrir rapidement l'analogie d'un type déterminé (*animum intuentis atque considerantis ad certae speciei similitudinem mox trahit*) en se représentant le caractère d'une femme, d'un homme ou d'un animal (§116-117).

L'ἐπιπρέπεια apparaît comme un critère d'évaluation et l'outil permettant, en amont des idéotypes qui sont visés par l'imagination et font office de médiateurs, d'orienter rapidement l'interprétation; elle n'a pas une position «supérieure» (*superapparentia*) par rapport aux autres critères, mais «antérieure», car elle est plus immédiate. Signalons que le texte cité correspond à celui d'un seul manuscrit (Molinarius), et que dans les deux autres manuscrits complets du traité le mot ἐπιπρέπεια est remplacé par *ratio* puis *artis hujus* (mss L), et par *phisiognoïe* (mss A).

Le second commentaire de l'Anonyme est le passage fondateur de la lecture moderne:

Le mouvement constitue un signe important tant celui du corps tout entier (*totius corporis*) que celui des parties prises isolément; mais aussi chaque manifestation évidente qui se présente dans chaque contexte particulier et chaque caractéristique du corps, que les Grecs nomment ἐπιπρέπεια et dans laquelle tous les auteurs voient l'essentiel de la physiognomonie (*sed et omnis aspectus qui ex omni circumstantia et qualitate corporis occurrit, quem Graeci ἐπιπρέπεια dicunt in quo auctores omnes physiognomoniae maximam partem constituunt*). Il est indispensable de bien saisir et comprendre la signification de ce mot, car les signes sont souvent renvoyés à l'ἐπιπρέπεια (*ad eam signa referuntur*). En effet l'aspect général du corps (*universi corporis facies*) peut indiquer un homme lâche ou courageux, doux ou impie,

⁵⁴ Comparer Anon. Lat §58 et *Phgn.* 811a5; Anon. Lat. §67 et *Phgn.* 810b9.

franc ou dissimulé, et les traits individuels, qui sont infimes et petits, convergent vers un type (*in unam speciem conveniunt*), de sorte qu'aux yeux de celui qui considère l'aspect (*faciem*), se manifeste une caractéristique particulière qui apparaît comme inscrite dans le corps en question (*occurrat proprietates aliqua quae in eodem corpore conspicitur constituta*) et qui révèle le caractère et les traits de l'esprit qui n'étaient pas clairs (*quae et mentem et animi incerta declarat*).

Ce passage, dont le texte est peu sûr⁵⁵, est généralement compris autrement que nous ne l'avons traduit, et il est victime, à notre avis, d'amalgames et de préjugés. L'expression *omnis aspectus* est rendue par «l'aspect général» (*the whole appearance*, l'*aspetto complessivo*) comme si l'adjectif avait, dans la même phrase, le même sens que *universus* et *totus*, mais un sens différent de... *omnis* dans *omni circumstantia* (tutte, toutes)⁵⁶. En outre, le terme grec n'est pas défini par la locution *omnis aspectus*, mais par la périphrase entière «chaque manifestation évidente qui se présente dans chaque contexte particulier et chaque caractéristique du corps»; c'est là une glose acceptable du sens aristotélien. Enfin, la conclusion du passage décrit très exactement ce que nous avons identifié comme le sens de l'ἐπιπρέπεια, en soulignant son rôle – relevé aussi par Adamantios –, d'arbitre des équivoques⁵⁷: «se manifeste une caractéristique particulière qui apparaît comme inscrite dans le corps en question et qui révèle le caractère et les traits de l'esprit qui n'étaient pas clairs». La seule expression qui pourrait ici correspondre au sens de «aspect général» est la formule *universi corporis facies*, mais rien ne dit dans le passage qu'elle paraphrase ou vise la notion d'ἐπιπρέπεια, puisqu'elle ne coïncide ni avec la définition explicitement donnée (*omnis aspectus qui...*), ni avec la glose qui la décrit (*occurrat proprietates...*).

⁵⁵ Les éditeurs ajoutent le mot *motus* au début de la phrase pour que celle-ci soit correcte syntaxiquement; la construction de la suite est donc incertaine et en particulier, si l'on suppose comme André une lacune, la fonction de *omnis aspectus* (nominatif ou... génitif).

⁵⁶ Repath traduit plus logiquement: «the whole appearance, which arises from the whole situation...».

⁵⁷ Un des manuscrits donne même *secreta* au lieu de *incerta*.

8. *Le sens manifeste*

Ainsi les discordances des usages tardifs avec le sens initial et péripatéticien du terme sont plus limitées que ne pouvait le laisser imaginer la lecture à rebours des interprètes modernes. La subtilité du concept est, certes, responsable d'un certain flottement dans les textes polémoniens, encouragé peut-être par une approche sophistique de la physiognomie (Evans, 1969; Gleason, 1995) et l'influence des théories médicales⁵⁸; mais l'interprétation rétrospective des critiques est erronée, et en suivant l'évolution du mot «à l'endroit», depuis Homère, le terme présente une grande cohérence, jusque dans les prolongement tardifs, et le sens de «manifestation évidente», qui en deux passages seulement semble «étendu» à un niveau physique général, convient à toutes les occurrences post-aristotéliennes⁵⁹.

Et doit-on s'étonner que le «cœur» de la physiognomonie soit tout bonnement le corps qui parle tout seul? Le terme d'ἐπιπρέπεια n'est pas un *terminus technicus*, mais pointe un «effet» du corps et vise la prégnance psychique du trait somatique et sa signification spontanée. Elle n'est donc pas un outil ou un modèle de représentation comme les autres «critères» physiognomoniques mais manifeste l'ancrage intuitif de la discipline. La solidarité – ou plutôt, comme on l'a vu, l'unité psychosomatique – est la condition de l'herméneutique physiognomonique, où le signe idéal est celui qui exprime en même temps les deux faces de sa nature. L'ἐπιπρέπεια est présente dans les détails et suppose une réactivité immédiate de l'esprit à certains indices qui ne peuvent pas être insignifiants, témoignant de l'activité constante d'interprétation du corps à laquelle se livre le regard humain; car nous sommes d'avance prêts, en vertu d'un réflexe conditionné (par la langue et la perméabilité des valeurs physiques et des valeurs psychiques que notre

⁵⁸ Cette influence s'exerce dès l'origine, mais le concept de *κρᾶσις* (et le conditionnement physiologique que celle-ci exerce sur le caractère comme sur le corps), et la perspective médicale qui apparaît dans un traité comme celui de Galien *Quod animi mores corporis temperamenta sequantur* ont pu contribuer à un détournement partiel de la notion (voir Galien 4.795.8 ss.).

⁵⁹ Swain (2007: 648-649, n. 7) prétend, à tort, que le sens du mot a déjà évolué vers «impression d'ensemble» dans un passage de Polybe (3.78.3), où le mot renvoie à des «signes extérieurs de l'âge».

lexique sert) à percevoir que les corps ont un sens. Le régime que signale par excellence l'ἐπιπρέπεια est le régime général de la physiognomonie, «car [la physiognomonie] est l'expression de ce qui n'a pas la parole, et la nature affiche le caractère de chaque homme et le déclare pour ainsi dire à haute voix par des signes (ἐπεὶ σιγῶντων μὲν ἐστὶν ἀπόκρισις, λαλεῖ δὲ οἷον τοῖς σημείοις ἢ φύσις τοὺς τρόπους ἐκάστου κηρύττουσα)» (Adam. 1.1.7).

Il est «évident» que l'atout le plus fort de cette «science» n'est pas sa logique mais l'intuition sur laquelle elle repose. Si elle tâche de se doter, dans l'antiquité, d'un arsenal d'équations régulatrices pour encadrer sa théorie et ses diagnostics, elle exige, par delà les axiomes qui établissent la vérité et les conditions de l'unité psychosomatique, à la fois une faculté interprétative et une perception en partie impulsive et irréfléchie des marques somatiques comme traces et témoins psychiques. Est-il dès lors déloyal ou simplement raisonnable que, de manière plus ou moins consciente mais certainement opportuniste, le discours physiognomoniste exploite ce crédit. Le critère d'ἐπιπρέπεια, qui donne un nom générique à ce qui tombe sous le sens, ne se présente, pas plus que les autres, comme un garant de la vérité scientifique du discours physiognomonique, mais comme un cadre – et même le cadre principal – de la perception physiognomonique. Le sens de l'ἐπιπρέπεια, qui allègue une spontanéité du sens psychique, trahit sans doute, du point de vue de l'épistémologie moderne, une faiblesse théorique, et notre interprétation peut sembler à ce titre une sorte de régression dans la théorisation. Mais cette «immédiateté du sens» ou cette «tautologie du signe» nous paraît, précisément, constituer à la fois l'idéal et le point de fuite de la théorie physiognomonique.

Références

- André, J.
1981, *L'Anonyme latin*, Paris, Les Belles Lettres.
- Böhme, G.
1995, «Über die Physiognomie des Sokrates und Physiognomik überhaupt», in G. Böhme, *Atmosphäre. Essays zur neuen Ästhetik*, Frankfurt, Suhrkamp, pp. 101-126.

- Bonitz, H.
1870, *Index aristotelicus*, Berlin, Academia regia Borussica.
- Boys-Stones, G.
2007, «Physiognomy and Ancient Psychological Theory», in Swain 2007, pp. 19-124.
- Diller, E.
1932, «ὄψεις τῶν ἀδήλων τὰ φαινόμενα», *Hermès*, 67, pp. 14-42.
- Evans, E.C.
1969, «Physiognomics in the ancient World», *American Philosophical Society*, new series, 59 (5).
- Foerster, R.
1893, *Scriptores Physiognomonici Graeci et Latini*, Leipzig, Teubner, 2 voll.
- Gleason, M.W.
1995, *Making men. Sophists and Self-presentations in Ancien Rome*, Princeton (NJ), Princeton University Press.
- Gohlke, P.
1961, *Die Lehrschriften*, VIII/4: *Kleine Schriften zur Naturgeschichte*, Paderborn, Schöning.
- Hett, W.S.
1936, *Aristotle, Minor Works*, London, Harvard University Press, pp. 83-137.
- Laurand, V.
2005, «Les hésitations méthodologiques du Pseudo-Aristote et de l'Anonyme latin», in C. Bouton - V. Laurand (éd.), *La physiognomonie. Problèmes philosophiques d'une pseudo-science*, Paris, Kimé, pp. 17-44.
2006, «Du morcellement à la totalité du corps signe: lecture et interprétation des signes physiognomoniques chez le Pseudo-Aristote et chez les Stoïciens», in F. Prost - J. Wilgaux (éd.) *Penser et représenter le corps*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, pp. 191-207.
- Loveday, T. - Forster, E.S.
1913, *The works of Aristotle. vol. 6. Opuscula*, Oxford, Oxford University Press.
- Mac Armstrong, A.
1958, «The methods of the Greek Physiognomists», *Greece and Rome*, 5 (1), pp. 52-56.
- Marganne, M.-H.
1988, «De la physiognomonie dans l'Antiquité gréco-romaine», in Ph. Du Bois - Y. Winkin (éd.), *Rhétoriques du corps*, Bruxelles, De Boeck-Wesmael, pp. 13-24.

- Pohlenz, M.
1933, «To Prepon: Ein Beitrag zur Geschichte des griechischen Geisters», in *Nachrichten von der Gesellschaft der Wissenschaften zu Goettingen, Philologisch-historische Klasse*, Heft I, pp. 53-92.
- Porter, M.
2005, *Windows of the Soul: Physiognomy in European Culture 1470-1780*, Oxford, Oxford University Press.
- Raina, G.
1993, *Pseudo Aristotele, Fisiognomica. Anonimo Latino. Il trattato di fisiognomica*, Milano, BUR.
- Repath, I.
2007, «The *Physiognomy* of Adamantius the Sophist», «Anonymus Latinus, *Book of Physiognomy*», in Swain 2007, pp. 487-635.
- Rose, V.
1864, *Anecdota graeca et graeco-latina*, Berlin, Dümmler.
- Sassi, M.M.
1988, *La scienza dell'uomo nella Grecia antica*, Turin.
- Schmitt, J.
1941, «Physiognomik», *RE*, XX, 1, pp. 1064-1074.
- Schneidewin, M.
1929, *Die Aristotelische Physiognomik. Schlüsse vom Körperlichen auf Seelisches*, Heidelberg, Kampmann.
- Swain, S.
2007, *Seeing the Face, Seeing the Soul. Polemon's Physiognomy from Classical Antiquity to Medieval Islam*, Oxford, Oxford University Press.
- Vogt, S.
1999, *Aristoteles. Physiognomica*. Aristoteles, Werke in deutscher Übersetzung, Band 18, Opuscula, t. 6, Berlin.
- Zucker, A.
2006, «La physiognomonie antique et le langage animal du corps», *RURSUS*, 1, <http://rursus.revues.org/58>
2008, «La sémiologie animale dans les traités de physiognomonie antique», in *Akten der internationaler altertumswissenschaftlicher Tagung 'Mensch und Tier in der Antike: Grenzziehung und Grenzüberschreitung'*, Wiesbaden, Reichert, pp. 161-179.

Un'ermeneutica dell'ἑρμηνεύς

Maurizio Bettini*

Abstract: What was an ἑρμηνεύς for the Greeks? This word is normally understood as «interpret» or «translator», such as the verb ἑρμηνεύειν is understood as «to interpret» «to translate». On the contrary this essay argues that the proper meaning of these words points toward the semantic sphere of communicating, re-articulating a message by means of a different semiotic code. In the shadow of the ἑρμηνεύς we can still perceive the presence of Hermes, the god of word, λόγος and communication.

Keywords: translation, interpretation, communication, re-articulation, Hermes, word, Plato, Aristotle, birds, humans, languages, Babel.

Allorché descrive le terre degli Sciti, Erodoto viene a parlare anche degli «uomini calvi», una popolazione che vive di frutti e di latte ed è considerata sacra dai vicini. Di costoro, continua lo storico, si hanno notizie parte attraverso gli Sciti, parte attraverso i Greci che vivono lungo il Ponto.

1. Come gli interpretes?

Avere contatti con questi «uomini calvi», comunque, non doveva essere facile, visto che Erodoto prosegue in questo modo¹: «gli Sciti che si recano presso di loro, portano a termine le loro faccende (διαπρήσσονται) con l'ausilio di sette ἑρμηνεῖς e tramite sette lingue diverse»². Questi sette ἑρμηνεῖς necessari per svolgere transazioni con gli «uomini calvi» non lasciano dubbi: si tratta evidentemente di interpreti nel senso linguistico del termine, a rendercene

* Università di Siena. bettini@unisi.it

¹ Erodoto, *Historiae*, 4, 24. Cfr. De Luna (2003: 165 ss.).

² Le traduzioni italiane dei passi citati sono a cura dell'autore (NdR).

sicuri basterebbe la menzione delle «sette lingue» in cui debbono svolgere il loro lavoro. Eccoci dunque di fronte, parrebbe, a un equivalente greco della figura che i Romani definivano *interpres*: ossia lo ἑρμηνεύς. Una figura greca che sembra davvero rassomigliare a quella romana, visto che l'opera di quest'ultimo si esplicava non solo del contesto della traduzione fra lingue diverse, ma anche in quella della mediazione commerciale. L'*interpres* infatti, dal punto di vista etimologico, deriva il proprio nome dall'essere colui che sta *inter-* e *pre-t-(ium)*, il mediatore, la figura che permette di raggiungere il compromesso fra le parti e concludere così felicemente l'affare³. Dunque anche l'ἑρμηνεύς sarebbe una figura dello stesso tipo? Un mediatore in senso generale? Andiamo avanti.

Ecco adesso Pindaro parlare di ciò che noi definiremmo la 'ricezione' della sua poesia⁴: «molti strali acuti tengo sotto il braccio nella mia faretra, che parlano per i saggi (φωνάεντα συνετοῖσιν), ma per il volgo hanno bisogno di interpreti (ἑρμηνέων χαρίζει)». Il testo evoca nuovamente la figura degli ἑρμηνεῖς, stavolta non a proposito della traduzione da una lingua straniera, ma piuttosto della spiegazione, della interpretazione di un linguaggio troppo complesso per essere facilmente compreso⁵. Una funzione che l'*interpres* latino – allorché spiega testi di oracoli, di legge o di poesia – è ugualmente chiamato a svolgere. Dunque, ancora una volta, lo ἑρμηνεύς dei Greci sarebbe un perfetto equivalente dell'*interpres* romano? A questa domanda cercheremo di rispondere fra un momento, per intanto limitiamoci a proporre un'altra interessante lettura.

Siamo al momento in cui, nella finzione de *Simposio* platonico, Diotima spiega a Socrate qual è la natura di Eros. Esso è un δαίμων, dice Diotima, e come ogni δαιμόνιον sta a metà (μεταξύ) fra il mortale e l'immortale, fra il dio e l'uomo⁶. E quale sarebbe,

³ Cfr. Ernout-Meillet (1932 *sub verbo*), che rimandano a Bréal (1878: 163 ss.) e Rochette (2002: 83 ss.) che rende conto anche di altre etimologie proposte.

⁴ Pindaro, *Olympica*, 2, 91 ss.

⁵ La situazione ricorda quella di Gesù che dice agli apostoli (Marco 4, 10 ss.): «A voi è stato concesso di essere iniziati al regno di Dio; invece, quelli di fuori ricevono tutto in parabole, perché "vedendo, vedano e non sappiano, ascoltando ascoltino e non capiscano, non fosse mai che si pentano e sia loro perdonato"». Poi però ai dodici, che non capiscono, «spiegava tutto» (ἐπέλυεν πάντα, 34).

⁶ Platone, *Symposion*, 202 c. Cfr. Rotolo (1972). Concetti simili vengono espressi anche nella *Epinomis* attribuita a Platone, 985 a ss.

chiede allora Socrate, la δύναμις, la «virtù» di un δαίμων? La seguente, risponde Diotima:

Egli è interprete e intermediario (έρμηνεῦον καὶ διαπορθμεῦον) per gli dei di ciò che viene dagli uomini; per gli uomini di ciò che viene dagli dei; degli uni recando le preghiere e i sacrifici, degli altri le disposizioni e il contraccambio relativo ai sacrifici. Stando nel mezzo (ἐν μέσῳ), fa da complemento per l'uno e per l'altro, in questo modo garantendo che il tutto sia connesso (συνδέδεσθαι). È attraverso costui che passa (χωρεῖ) la mantica e la scienza dei sacerdoti, per quanto riguarda i sacrifici e le iniziazioni, gli incantamenti, la divinazione di ogni specie e la magia. La divinità infatti non si mescola (οὐ μείγνυται) con gli uomini; ed è attraverso il δαίμων che ogni congiunzione e ogni colloquio (πᾶσα [...] ἡ ὁμιλία καὶ ἡ διάλεκτος) si svolge fra dei e mortali, sia nella veglia, sia nel sonno.

Dunque il δαίμων è una figura che sta letteralmente «tra» ovvero «nel mezzo» fra dei e umani, in qualità sia di έρμηνεῦον che di διαπορθμεῦον. Esso è capace di mediare tanto preghiere e disposizioni, sacrifici e relativi contraccambi (doni, benevolenza, protezione), quanto vere e proprie nozioni, conoscenze: in particolare, però, tocca ancora a lui mediare il colloquio (διάλεκτος), il *dialogo* fra uomini e dei, che si svolge nella veglia o in sogno. Notiamo anzi una cosa. Nel suo mediare il passaggio (χωρεῖ «passa») fra mortali e immortali, il demone si comporta come un vero e proprio «traghettatore». Il verbo διαπορθμεύω infatti significa proprio «traghetare», «passare o far passare un fiume»⁷. Dunque la sua è proprio l'opera di un «mediatore», una figura che sta «nel mezzo», capace di operare 'scambio di merci' realizzando il passaggio da una sponda all'altra: preghiere e sacrifici contro disposizioni e ricompense. Contemporaneamente però il demone è in grado di mediare anche lo scambio linguistico – la διάλεκτος – fra dei e uomini, due gruppi i quali non parlano manifestamente la stessa lingua.

Qual è dunque la funzione del δαίμων? Quella di un mediatore di 'beni' e di un mediatore linguistico nello stesso tempo. Fra le due parti che non vengono in contatto, il demone favorisce il passaggio di sacrifici e ricompense ma, nello stesso tempo, 'traduce' reciprocamente lo scambio linguistico che, nella veglia o nel son-

⁷ Erodoto, *Historiae* 4, 141; 1, 205, 5 e 52.

no, ha luogo fra uomini e dei. Ecco dunque ripresentarsi con forza la domanda che sopra si era già affacciata. Lo ἑρμηνεύς dei Greci sarebbe allora un perfetto equivalente dell'*interpres* romano? La posizione *inter*, se così possiamo dire, tenuta dal δαίμων fra due parti – «nel mezzo» (μεταξύ, ἐν μέσῳ) – unita alla capacità di favorire sia lo scambio di 'beni' che quello linguistico, lo farebbe pensare. Nella sostanza, però, questo non è vero. Se la funzione di *interpres* ed ἑρμηνεύς può talora coincidere, infatti, vi sono momenti in cui lo ἑρμηνεύς greco sembra differenziarsi radicalmente dal suo omologo latino. Ed è certamente questo, come si potrà immaginare, l'aspetto che più ci interessa nella faccenda.

2. Riarticolare in parole

Per affrontare il problema partiremo da alcuni testi filosofici – ai quali, però, saremo costretti a riservare un trattamento che non meritano. Nel senso che ci concentreremo più sul modo in cui certe nozioni vengono espresse, insomma sulla terminologia usata, che non sull'effettivo contenuto di questi testi.

Cominciamo con questa riflessione che Aristotele svolge nelle sue *Confutazioni sofistiche*⁸:

Le confutazioni che dipendono dalla forma linguistica (σχῆμα τῆς λέξεως), ricorrono quando ciò che non è lo stesso, viene espresso (ἑρμηνεύεται) nella stessa forma: per esempio, quando il maschile è espresso tramite il femminile o il femminile tramite il maschile, o il neutro attraverso il maschile o il femminile; o ancora, quando la qualità viene espressa tramite la quantità o la quantità tramite la qualità, o l'attivo tramite il passivo o lo stato attraverso l'attività, e via di seguito [...] Infatti è possibile che ciò che non appartiene alla sfera dell'azione, venga espresso linguisticamente (τῆ λέξει σημαίνειν) come se vi appartenesse: per esempio 'essere in salute' (ὕγιαίνειν) viene detto, nella forma linguistica (τῷ σχήματι τῆς λέξεως), allo stesso modo di 'tagliare' o 'costruire'.

Come anticipavamo, quello che ci interessa non è il contenuto

⁸ Aristotele, *Confutationes sophisticae*, 166 a ss. Le considerazioni che seguono sono ispirate all'ottimo articolo di Pèpin (1975: 291 ss.); a conclusioni non dissimili, soprattutto per quanto riguarda Filone di Alessandria e gli scritti cristiani, era giunto indipendentemente anche Thiselton (1979: 15).

della riflessione aristotelica, ma la terminologia impiegata. L'argomento è costituito da una discrepanza, se così si può dire, fra espressione da un lato, contenuto dall'altro: «essere in salute» esprime una nozione di stato, ma nella lingua essa viene espressa alla stessa maniera di nozioni che implicano attività quali «tagliare» o «costruire». La cosa interessante, per noi, è che Aristotele, per descrivere questa condizione, fa indifferentemente ricorso sia ad espressioni come τῆ λέξει σημαίνειν «significare attraverso la lingua» e τῷ σχήματι τῆς λέξεως «nella forma linguistica», sia ad ἐρμηνεύεται. In altre parole in questo caso l'azione svolta dallo ἐρμηνεύς – ossia lo ἐρμηνεύειν – non ha proprio nulla a che fare con la mediazione del traduttore o dell'interprete. Non si tratta di trasporre in una lingua diversa, o di spiegare con altre parole un testo difficile, ma piuttosto di dare forma linguistica (allo stesso titolo di τῆ λέξει σημαίνειν e τῷ σχήματι τῆς λέξεως) ad una certa nozione. L'atto dello ἐρμηνεύειν, insomma, sembrerebbe semplicemente coprire la sfera del comunicare, del dare espressione a un determinato pensiero: non del tradurre una sua precedente espressione in una lingua diversa, o dello spiegarla con parole diverse.

Ancora più esplicito, comunque, risulta un altro testo aristotelico, in cui viene svolta una riflessione sulla funzione dell'organo «lingua»⁹: «la natura fa uso della lingua sia per il senso del gusto che per la parola (τῆν διάλεκτον). Il senso del gusto è essenziale per la vita (e perciò è presente in molte più specie), mentre la capacità di esprimersi (ἐρμηνεία) serve a vivere meglio». Stavolta la ἐρμηνεία compare in parallelo con la διάλεκτος, il linguaggio articolato¹⁰. La lingua, producendo suoni articolati, realizza la ἐρμηνεία. Di nuovo, la sfera dello ἐρμηνεύειν non ha nulla a che fare né con la traduzione né con la interpretazione, ma in generale con la possibilità di realizzare la comunicazione: ossia di dare forma di parole a determinati pensieri, di 'metterli in discorso'. Per citare ancora Aristotele, stavolta quello della *Poetica*, «l'espressione (λέξις) consiste nella ἐρμηνεία attraverso parole (δι' ὀνομασίας)»¹¹. Che cosa sia una ἐρμηνεία attraverso parole ormai dovremmo saperlo.

⁹ Aristotele, *De anima*, 420 b.

¹⁰ Cfr. Bettini (2008 a: 116 ss. e *passim*).

¹¹ Aristotele, *Poetica*, 1450 b.

In un testo poetico il piano dell'espressione, quello della λέξις (da λέγειν «dire») si manifesta nella forma di una 'comunicazione' che, per realizzarsi, si avvale delle parole. Ma siamo sicuri che l'atto dello ἐρμηνεύειν si realizzi solo attraverso il linguaggio articolato? Ancora in compagnia di Aristotele, spostiamoci per un momento nel mondo degli uccelli.

«Quelli che sono capaci di pronunziare un maggior numero di suoni» spiega il filosofo «anche fra gli uccelli, hanno la lingua più larga degli altri [...] Fra gli uccelli alcuni emettono molti suoni [...] e si servono della lingua per comunicare fra loro (πρὸς ἐρμηνείαν ἀλλήλοις), alcuni anche in una misura notevole»¹². Di nuovo non possono esserci dubbi, la ἐρμηνεία altro non è se non la capacità di comunicare, ovvero di articolare, in forma di suoni, la reciproca comunicazione. Stavolta non solo non si tratta di tradurre o interpretare da una lingua ad un'altra, ma neppure di far ricorso alla parola tout court. Gli uccelli non dispongono di linguaggio umano, articolato – eppure praticano anch'essi la reciproca ἐρμηνεία. Viene anzi il sospetto che la Cassandra di Eschilo, nell'*Agamennone*, costituisca una sorta di luogo geometrico, di centro focale delle varie valenze della ἐρμηνεία greca. Seduta sul carro che l'ha trasportata fino alla reggia – il luogo dove il re e lei stessa saranno fra poco assassinati – la profetessa troiana non sembra udire le parole che Clitennestra e il corifeo le rivolgono, invitandola a scendere. «Forse come una rondine conosce solo un'ignota lingua (φωνή) barbara», commenta la regina. E più avanti: «se non capisci le mie parole e non intendi» dice rivolgendosi direttamente alla donna «fatti capire non con la voce, ma con le tue barbare mani!» «Sembra che la straniera abbia bisogno di un buon interprete (ἐρμηνεύς)» le fa eco il corifeo «pare una bestia selvaggia appena catturata»¹³. Cassandra ci viene presentata come una «rondine» (l'uccello che, nel mito, ha avuto la lingua mozzata),

¹² Aristotele, *Partes animalium*, 660 ab. Interessante che Lucrezio (*De rerum natura*, 6, 1149) e Orazio (*Ars poetica* 111) definiscano la *lingua* come *interpres* dell'*animus* o dei *motus animi*. Difficile non sentire qui l'eco delle formulazioni greche, anche se le connotazioni dell'*interpres* romano spostano l'immagine piuttosto sul terreno della mediazione.

¹³ Eschilo, *Agamemnon*, 1035 ss. (1050 ss.; 1060-1068); il testo che utilizziamo è quello di Page (1972).

come una donna che parla soltanto la lingua dei «barbari», come una «bestia selvaggia»: nel suo caso, il compito dello ἔρμηνεύς si attaglia tanto a chi riarticola in lingua umana le sue grida disarticolate di rondine o di belva, quanto a chi 'traduce' in Greco la sua φωνή di barbara.

Queste riflessioni ci permettono dunque di guardare più lontano, più a fondo, nel territorio dell' ἔρμηνεύς. Ci accorgiamo infatti che la ἔρμηνεία o lo ἔρμηνεύειν non sono attività unicamente o strettamente legate alla traduzione o all'interpretazione. Si tratta di un fenomeno più ampio, che riguarda in generale la capacità o la possibilità di 'creare comunicazione': dando forma articolata – attraverso parole o anche suoni d'altro tipo – a pensieri o nozioni che resterebbero altrimenti incommunicabili. Questo può valere certo per la lingua straniera, che per essere compresa deve essere riarticolata nelle forme della lingua propria, o per la interpretazione di testi complessi, che ugualmente necessitano di essere riarticolati in parole diverse e più piane. Però vale anche quando, alla fonte, non vi era nulla di già articolato – finché la ἔρμηνεία o lo ἔρμηνεύειν non intervengono per dare a pensieri o nozioni la forma della διάλεκτος o della λέξις. Come dice Euripide, con ammirabile chiarezza, «il silenzio è un ἄπορος ἔρμηνεύς dei λόγοι», il silenzio non permette il passaggio (è ἄ-πορος) dei λόγοι – ossia del «discorso», sia nel senso di ciò che è realmente pronunziato, sia nel senso di ciò che viene prima delle parole. Come si vede, la ἔρμηνεία corrisponde a un «passaggio» (πóρος), è un 'transito' che permette la comunicazione. Per questo il silenzio, ossia l'assenza di parola, non può produrre alcuna ἔρμηνεία¹⁴.

In definitiva, possiamo accorgerci che la ἔρμηνεία è molto più vicina a ciò che noi chiamiamo linguaggio, espressione, comunicazione, che non alla 'traduzione' o alla 'interpretazione'. Questi due fenomeni, come abbiamo già detto, rientrano ugualmente nella sfera dello ἔρμηνεύειν, certo, perché anche lo straniero o il testo incomprensibile hanno bisogno di essere 'messi in comunicazione'

¹⁴ Euripide, *Andromeda*, fr.11 Jouan-Van Loy (= 126 Kn, 180 M). Debbo l'indicazione di questo frammento a Carmine Pisano. Si noti che ancora Euripide, in un altro luogo (*Fragments incertarum fabularum*, 977 Jouan-Van Loy (= 1363 M), afferma invece che «il silenzio è una risposta per i saggi»: dunque anche il silenzio, a suo modo, può costituire una forma di comunicazione.

con chi altrimenti non sarebbe in grado di ricevere l'informazione: ma queste pratiche vi rientrano allo stesso titolo di altri fenomeni di comunicazione, non in modo esclusivo. Soprattutto, però, proviamo adesso a ripensare all' *interpres* romano e al modo in cui ci si è presentato sopra. Una figura di mediatore (*inter*), che si muove nella sfera del *pretium* e della transazione commerciale. Ci troviamo, come si vede, in una sfera organizzata in modo diverso rispetto a quella dello *ἔρμηνεύειν* e dello *ἔρμηνεύς* dei Greci. In terra greca non si tratta tanto di star nel mezzo e di favorire una transazione, quanto di produrre comunicazione, di articolare semiosi fra le parti.

3. Ἐρμηνεῖς di ἔρμηνεῖς

Il testo in cui lo *ἔρμηνεύς* e la *ἔρμηνεία* danno il meglio di sé, se così si può dire, è comunque costituito dallo *Ione* di Platone. Si tratta del celebre dialogo in cui Socrate interroga il rapsodo Ione sulla natura della sua arte e su quella della poesia in generale, giungendo alla conclusione che si tratta di una forma di *μανία* ispirata dagli dei.

Secondo Socrate, dunque, è necessario che il rapsodo apprenda (*ἐκμανθάνειν*) non solo le «parole» o i «versi» (*ἔπη*) del poeta che deve recitare, ma anche la sua *διάνοια*, il suo «pensiero», ossia ciò che il poeta intende comunicare. «Il rapsodo» continua Socrate «non potrebbe essere buon rapsodo se non comprendesse ciò che viene detto dal poeta. Infatti il rapsodo deve essere un *ἔρμηνεύς* del pensiero (*διάνοια*) del poeta nei confronti di chi ascolta»¹⁵. Dunque il rapsodo è un 'interprete' del poeta – ma in che senso? Più avanti ci viene detto che il rapsodo deve anche «parlare su» Omero, non solo recitare la sua poesia, e che deve essere anche un bravo «lodatore» (*ἐπαινέτης*) del poeta¹⁶. Dunque il rapsodo agisce anche come una sorta di conferenziere, non si limita solo a recitare i versi del poeta ma anche, in qualche modo, li illustra o ne parla. È questo il senso in cui Platone definisce il rapsodo «*ἔρμηνεύς* del pensiero (*διάνοια*) del poeta»? C'è da dubitarne. Infatti

¹⁵ Platone, *Ion*, 530 c.

¹⁶ *Ibid.*, 530 c, 536 c.

la funzione principale del rapsodo resta comunque quella di recitare la poesia omerica, di 'interpretarla', come anche noi potremmo dire: e quindi di dare piena espressione al suo pensiero, alla sua *διάνοια*, alle sue intenzioni comunicative. Ci sembra insomma che, anche in questo caso, lo *έρμηνεύς* abbia poco a che fare con l'interprete nel senso di colui che semplicemente spiega un testo (e nulla con colui che traduce da una lingua straniera). Ma andiamo avanti. Poco oltre, infatti, Socrate giunge al punto centrale della sua riflessione, affermando che i poeti non sono essi stessi autori della loro poesia, ma la ricevono direttamente dagli dei¹⁷:

Il dio toglie loro il senno e li usa come suoi servitori, allo stesso modo di vati e indovini (*χρησμοφοδοὶ καὶ μάντιες*), di modo che chi li ascolta sappia che non sono loro a dispensare parole così preziose, quando sono fuori di senno, ma che a parlarci attraverso di loro (*διὰ τούτων*[...] *φθέγγεται*) è il dio stesso.

Il dio infatti, prosegue Socrate, non vuole che si dubiti del fatto che le opere di poesia sono divine, non umane; e soprattutto, non vuole che si dubiti del fatto che i poeti «sono *έρμηνεῖς* degli dei».

Eccoci dunque di fronte a una nuova, interessante incarnazione dello *έρμηνεύς*. I poeti, ovviamente, non possono essere né traduttori né esegeti degli dei: essi 'articolano in parole' l'ispirazione divina, le danno forma linguistica umana. Il dio «parla attraverso i poeti», dice Socrate, così come parla attraverso la bocca di vati e indovini, e si serve di costoro come se fossero suoi ministri, suoi servitori (*ὑπηρέται*). È per questo, perché prestano la voce al dio che ha tolto loro il senno, che i poeti possono essere considerati «*έρμηνεῖς* degli dei».

Gli esseri divini, si sa bene, non parlano con voce umana, non comunicano direttamente con gli uomini. Come dirà secoli dopo l'allegorista Eraclito, «gli dèi, non avendo bisogno di nulla, tengono chiuso in se stessi l'uso della voce»¹⁸. E Platone ci aveva ben ammonito, nel *Simposio*, sul fatto che non esiste dialogo (*διάλεκ-*

¹⁷ *Ibid.*, 534 d ss.

¹⁸ Eraclito, *Allegoriae Homericae*, 72, 17. L'unica volta che Atena nell'*Odissea* emette la sua voce divina (*ᾠή*) senza assumere sembianze e articolazione umana, i parenti dei pretendenti uccisi non reggono la potenza della comunicazione: lasciano cadere le armi e fuggono terrorizzati (*Odyssea*, 24, 530 ss.) Quando nell'*Iliade* Atena parla a Diomede con la sua *ᾠή*, l'eroe la riconosce subito (*Ilias*, 10, 512).

τος) diretto fra gli dei e gli uomini¹⁹. Gli dei non parlano, sono i poeti che, alla maniera di vati e indovini, provvedono ad articolare in parole umane i loro pensieri. Nei confronti degli dei i poeti svolgono la stessa funzione che, per Aristotele, svolge la «lingua» fra gli uomini e fra gli uccelli, o la λέξις nella creazione poetica: i poeti realizzano la possibilità di stabilire la comunicazione, articolando in parole un pensiero inespresso.

Il fatto è che, secondo il Socrate di Platone, il poeta si presenta come uno «speaker» con caratteristiche singolari. Forse potremmo dire, con Erving Goffman, che il poeta viene chiamato a svolgere una funzione di «animator», mentre al dio tocca quella di «principal». Non sempre infatti, nel contesto dell'enunciazione, «colui che parla» corrisponde ad una sola funzione. Ci sono casi in cui lo «speaker» fa in realtà riferimento ad un «principal» di cui è in qualche modo un agente, o una sorta di rappresentante²⁰. Il «principal» è insomma la funzione che sta all'origine dell'enunciazione, mentre lo «animator» fornisce in qualche modo la voce che la realizza. Per avere un esempio immediato di questa situazione comunicativa, basta pensare alla pratica di vati ed indovini – del resto evocata esplicitamente da Socrate come simile a quella dei poeti – in cui l'enunciazione si fonda (o meglio pretende di fondarsi) sulla garanzia di un «principal» dalle caratteristiche divine²¹. Come nel caso dell'enunciazione del vate o dell'indovino, dunque, anche in quello dell'enunciazione poetica il dio agisce come «principal», mentre il poeta assume il ruolo di «animator». Ma non lasciamoci distrarre. Il Socrate dello *Ione*, infatti, continua nella sua argomentazione, e le sue affermazioni diventano anzi più interessanti.

Il rapsodo ha appena dichiarato di essere assolutamente d'accordo con quanto Socrate sta dicendo, ossia che i poeti sono ἐρμηνεῖς degli dei. Ma non è forse vero, lo incalza allora Socrate, «che i buoni rapsodi sono ἐρμηνεῖς dei poeti?» Certo, è vero, risponde Ione. In effetti a questa conclusione i due erano arrivati già prima. «E allora» insiste ancora Socrate «voi rapsodi non siete forse ἐρμηνεῖς di altri ἐρμηνεῖς?»²². Questo gioco di reciproche

¹⁹ Cfr. *supra*.

²⁰ Goffman (1979: 1 ss.). Cfr. Dubois (1986) cit. da Leavitt (2001: 281 ss.).

²¹ Di questo ci siamo già occupati (Bettini, 2008 b: 313 ss.).

²² Platone, *Ion*, 535 a.

ἐρμηνεῖται è davvero appassionante. I poeti 'danno voce' agli dei, e i rapsodi, a loro volta, 'danno voce' ai poeti. Ciascun anello della catena – è questa la metafora che Socrate ha in mente, e subito dopo la espliciterà – non fa che articolare in parole un pensiero concepito prima di lui. Il poeta, privato della ragione, esprime in parole l'ispirazione che gli viene dagli dei, e altrettanto fa il rapsodo comunicando a sua volta all'uditorio le parole (ἔπη) e il pensiero (διάνοια) del poeta. Se volessimo essere precisi, comunque, potremmo specificare che fra la ἐρμηνεία del poeta e quella del rapsodo c'è una differenza: il poeta, infatti, dà voce a un messaggio del tutto inespreso – il dio non parla la lingua degli uomini – mentre il rapsodo dà voce a un messaggio già precedentemente formulato in parole, o meglio in ἔπη²³. Per giocare anche noi sulla terminologia, potremmo dire che il poeta 'articola' il messaggio del dio, mentre il rapsodo lo 'riarticola'. Ovvero, per riprendere le categorie linguistiche evocate sopra, potremmo dire che il poeta, in quanto «animator» di un discorso non suo, ha dietro di sé un «principal»; mentre il rapsodo, anche lui ugualmente «animator» di un atto linguistico di cui non costituisce la fonte, ha dietro di sé non un solo «principal», ma due: il poeta ed il dio.

Eccoci di fronte a un altro chiaro esempio in cui lo ἐρμηνεύς, la ἐρμηνεία e lo ἐρμηνεύειν non hanno nulla a che fare con la traduzione o la interpretazione, ma direttamente con la capacità di comunicare. La parola inespresa degli dei – la voce che essi tengono chiusa in se stessi – assume prima la forma della poesia, poi quella della performance del rapsodo. E ogni volta è un ἐρμηνεύς che è chiamato a svolgere questo compito. La differenza dall'*interpreter* romano, l'uomo della mediazione commerciale, non potrebbe essere più esplicita.

Torniamo anzi per un momento al *Simposio* di Platone, al δαίμων che fa da mediatore fra dei e uomini. Siamo davvero sicuri che Diotima stia proponendo una figura di tipo romano, se così possiamo dire, quella di un mediatore che svolge la propria funzione linguistica, e la propria funzione commerciale, in un colpo solo? Guardiamo meglio. Il δαίμων che opera la mediazione fra dei e uomini:

²³ «Parole» ma anche «versi», secondo il significato che ἔπος ha in Greco e soprattutto in riferimento alla poesia omerica.

È interprete e intermediario (ἐρμηνεῦον καὶ διαπορθμεῦον) per gli dei di ciò che viene dagli uomini; per gli uomini di ciò che viene dagli dei; degli uni recando le preghiere e i sacrifici, degli altri le disposizioni e il contraccambio relativo ai sacrifici.

In realtà, Diotima sembra attenta a distinguere due diversi piani dello scambio fra dei e uomini: uno diciamo di carattere verbale – preghiere degli uomini, disposizioni degli dei – l'altro di carattere piuttosto materiale – sacrifici degli uomini, contraccambio ai sacrifici da parte degli dei. Ecco perché, si può credere, il δαίμων viene definito non solo ἐρμηνεῦον fra dei e uomini, ma διαπορθμεῦον «traghettatore» fra di essi. In quanto ἐρμηνεῦον, potremmo dire 'articolatore', il demone garantisce la comunicazione linguistica fra dei e uomini, offrendo un canale per preghiere da un lato, disposizioni dall'altro; in quanto διαπορθμεῦον, 'traghettatore', egli garantisce invece il transito di 'beni' come sacrifici degli uomini e contraccambio degli dei. Ecco un esempio abbastanza chiaro, ci sembra, di come lo ἐρμηνεῦον sia tenuto separato dalla sfera più decisamente pratica, per riservargli piuttosto lo spazio della comunicazione. Sarà proprio in quanto ἐρμηνεῦον, e non διαπορθμεῦον, che il δαίμων favorirà «ogni congiunzione e ogni colloquio (πᾶσα[...] ἡ ὁμιλία καὶ ἡ διάλεκτος) che si svolge fra dei e mortali, sia nella veglia, sia nel sonno», come Diotima afferma subito dopo. Solo in quanto ἐρμηνεῦον, e non in quanto 'traghettatore', il δαίμων può favorire l'interazione linguistica, la διάλεκτος, che si consuma nel sogno fra dei e uomini²⁴.

4. *La Babele di Hermes*

Le riflessioni che abbiamo svolto fin qui possono aiutarci a trovare un punto di vista diverso sullo ἐρμηνεύς, o meglio a scegliercene uno più «vicino all'esperienza» dei Greci. Forse adesso capiamo meglio che cosa significa ἐρμηνεύειν all'interno del contesto culturale che ha prodotto questa espressione. Dopo quanto abbiamo visto, infatti, possiamo pensare che un Greco, trovandosi di

²⁴ Sullo ἐρμηνεύς come 'articolatore' cfr. anche Eraclito, *Allegoriae Homericæ*, 55 e 72.

fronte a un'operazione di ἔρμηνεία / traduzione o ἔρμηνεία / interpretazione, la collocasse comunque sul versante del 'riarticolare in parole', del dare voce, del realizzare la comunicazione: al contrario un Romano, con la sua *interpretatio*, poneva come sappiamo lo stesso problema nei termini della mediazione e dello scambio. Sono due modi diversi, solo a tratti coincidenti, di parlare delle stesse cose, e comunque capaci di evidenziare uno scarto culturale di grande interesse. Quando Erodoto parla dei «sette interpreti» necessari per trattare con gli uomini calvi, egli avrà comunque concepito questi ἔρμηνεῖς come persone capaci di 'realizzare la comunicazione' con questi essere così bizzarri, articolando in parole (greche) ciò che essi intendono comunicare e viceversa; allo stesso modo, quando Pindaro afferma che i suoi «strali acuti», le sue complesse formulazioni poetiche, hanno «bisogno di interpreti» per essere afferrati dal volgo, egli immagina degli ἔρμηνεῖς che riarticolano in modo più accessibile la sua poesia, e in questo modo fungono da vettori per la comunicazione. Al contrario, quando Orazio parla del *fidus interpres* che *verbum pro verbo reddit*, la sua immagine della traduzione è piuttosto quella, economica, del mediatore che, stando nel mezzo, restituisce una parola latina in cambio di un'altra greca²⁵. In molti casi, naturalmente, *interpres* ed ἔρμηνεύς potranno coincidere nei fatti, perché la struttura della relazione – sia nel caso della traduzione che in quello della interpretazione – è pur sempre la medesima: si tratta comunque di favorire un passaggio, una transizione da una forma all'altra, e spesso chi la produce non potrà che trovarsi 'in mezzo' al procedimento²⁶. Anche per questo motivo, nel corso del tempo *interpres* ed ἔρμηνεύς finiranno spesso per indicare la stessa figura, favorendo la fusione, o meglio la corrispondenza, fra nozioni come «interpretazione» da un lato, «ermeneutica» dall'altro²⁷. Ma questo, ovviamente, costituisce un diverso capitolo della vicenda. La nascita dell'ermeneutica.

Confondere la nozione romana di *interpres* con quella greca di ἔρμηνεύς, dunque, costituirebbe un errore. Del quale fu peraltro

²⁵ Orazio, *Ars poetica*, 131 sgg.

²⁶ Pépin (1975).

²⁷ *Ibid.* Nella lingua greca del periodo imperiale romano ἔρμηνεύς può assumere il significato sia di «mediatore matrimoniale» sia di «agente» in una transazione: cfr. Liddell-Scott-Jones (1940 *sub verbo*).

vittima il mitografo romano Igino (o l'ignoto che redasse le *fabulae* a lui attribuite) la volta in cui raccontò l'origine della diversità linguistica fra gli uomini.

Per molti secoli, racconta dunque la *fabula*, gli uomini vissero senza né città né leggi, e tutti parlavano la stessa lingua. Così andava il mondo sotto il regno di Giove. Dopo di che continua:

Ma dopo che Mercurio ebbe interpretato (tradotto?) i discorsi degli uomini (*sed postquam Mercurius sermones hominum interpretatus est*) – per questo l'*interpres* è chiamato ἑρμηνευτής, in quanto Mercurio in greco si chiama Ἑρμῆς [...] – allora cominciò ad esservi discordia fra i mortali. Cosa che non piacque a Giove²⁸.

Questo racconto mitologico somiglia decisamente a quello biblico relativo alla torre di Babele. In luogo del peccato di superbia e della punizione divina, sta l'opera disgregatrice di Mercurio / Hermes. Il risultato comunque è il medesimo, la fine di un'epoca lieta, caratterizzata dal monolinguisimo, e l'inizio di un'era di confusione e di discordia. Ma cosa può voler dire una frase come «dopo che Mercurio ebbe 'interpretato', ovvero 'tradotto' (*interpretatus est*), i discorsi degli uomini»? Di certo Mercurio non poteva aver 'tradotto' delle lingue che ancora non esistevano, e neppure poteva averle 'interpretate'. Se mai ci si aspetterebbe che Mercurio avesse *creato* lingue diverse a partire dall'unica lingua parlata fino allora dagli uomini. Ma è proprio questo, verisimilmente, ciò che diceva il testo greco mal interpretato, ovvero mal tradotto (ironia della sorte, in un racconto sulla confusione delle lingue), da Igino o chi per lui. Un testo, cioè, in cui Ἑρμῆς aveva fatto da ἑρμηνεύς rispetto all'unica lingua parlata dagli uomini – il loro «parlare», i loro «discorsi» (*sermones*) – in altre parole si era prodotto in un ἑρμηνεύειν di questo parlare: nel senso che l'aveva riarticolato in una molteplicità di linguaggi diversi, dando vita ad altrettante nuove forme di comunicazione. Igino non si era reso conto che, in questo caso, era impossibile 'tradurre' ἑρμηνεύειν con *interpretari*. La categoria in gioco non era quella, ro-

²⁸ Igino, *Fabulae*, 143. Cfr. Grant (1960: 118): l'autore ritiene giustamente «wrong» l'espressione *interpretatus est*, ma non spiega come sia nato l'errore, se così vogliamo chiamarlo; Boriaud (2003) rende con «quand Mercure eut révélé les langues aux hommes»: traduzione che ci pare non solo vaga, ma sbagliata.

mana, della mediazione, ma quella greca della comunicazione, del riarticolare in forma diversa. Quella della ἔρμηνεία, come ormai sappiamo bene.

5. *Hermes*

Un ultimo punto, comunque, ci resterebbe da chiarire. L'*interpret* romano non solo rimanda, come abbiamo detto, alla sfera della mediazione commerciale, ma in un certo senso ha in essa anche il suo punto di partenza: *inter* e *pretium*, ecco sostanzialmente da che cosa 'parte' l'*interpret*. Ma da che cosa 'parte', propriamente, lo ἔρμηνεύς greco?

La risposta si presenta per la verità immediata: dal dio Ἑρμῆς. Per la verità, alcuni moderni linguisti hanno dubitato dell'effettiva connessione fra Ἑρμῆς e lo ἔρμηνεύς. Bisogna però ricordare che in questa relazione ha creduto tutta l'antichità, stabilendo rapporti molteplici e variati fra Hermes e il discorso, fra Hermes e la voce, fra Hermes e le varie forme (perfino i vari organi) legati alla sfera della comunicazione²⁹. Macrobio, sintetizzando alla fine della romanità secoli e secoli di riflessione su Hermes / Mercurio, definirà direttamente questo dio il «signore della voce e del di-

²⁹ Cfr. Chantraine (1968-1980 *sub verbo*); Krahe (1939: 175 ss.; e in particolare p. 181), considerava ἔρμηνεύς un termine non indoeuropeo e prestatato al Greco dalle lingue locali, alla stessa stregua di βασιλεύς e βραβεύς. In realtà, si potrebbe pensare che ἔρμηνεύειν possa significare «fare le cose di Hermes», allo stesso modo in cui «fare all'amore» si dice ἀφροδισιάζειν (lett. «fare le cose di Ἀφροδίτης») o «darsi alla bella vita» si dice διονυσιάζειν (lett. «fare le cose di Διόνυσος»). Colpisce anzi il fatto che, in tutti e tre i casi, a fare da modello per il verbo siano divinità che, nella percezione comune, posseggono una specialità o meglio una provincia dominante: Afrodite l'amore, Dioniso il vino e la festa, Hermes, come diciamo nel testo, la parola e la comunicazione. Il fatto che non esistano verbi che designano una qualche attività umana nei termini di «fare come Zeus» o «fare come Apollo», ci sembra da questo punto di vista piuttosto significativo. Vero è che, nel caso di Ἑρμῆς, ἔρμηνεύς ed ἔρμηνεύω, la morfologia della derivazione resta alquanto oscura, soprattutto per la presenza di quella -ν- dopo ἔρμη- (ἔρμη-ν-): anche se in greco esiste un'alternanza fra forme verbali con infisso -ν- (οἶχ-ν-έω, κι-ν-έω, δύν-ω) e le stesse prive dell'infisso -ν- (οἶχ-ομαι, ἔ-κι-ατο / ἔ-κι-ον, δύν-ω): cfr. Schwyzer (1968-1971: I 696). In ogni caso, l'aria di famiglia che unisce queste forme e la fede che in questo rapporto ha riposto tutta l'antichità (cfr. Pépin, 1975), invita a ritenere più che probabile questa derivazione, anche se i particolari morfologici non appaiono chiari.

scorso»³⁰. Ma le affinità fra la sfera in cui si muove Hermes, e quella in cui agisce lo ἔρμηνεύς, ci sono testimoniate fino dalla fase arcaica della cultura greca.

Basterebbe citare l'episodio della *Teogonia* di Esiodo, dunque un testo di antichità più che rispettabile, in cui si narra del ruolo svolto da Hermes nella creazione di Pandora³¹. Se a costei Atena dona l'arte della tessitura, e Afrodite la grazia, «il messaggero Argifonte le mise nel petto menzogne, discorsi (λόγοι) ingannatori e un animo di ladra, secondo la volontà di Zeus dal tuono profondo. E dentro l'araldo (κῆρυξ) le pose la voce (φωνή), e chiamò questa donna Pandora». Hermes, signore dell'inganno e del furto, suscita in Pandora un animo degno di lui. Si noti però che dal dio Pandora riceve λόγοι, «discorsi»; e soprattutto, che quando il poeta definisce il dio con l'epiteto di «araldo» (κῆρυξ), lo rappresenta nel momento in cui dona a Pandora specificamente la «voce», la capacità di comunicare. La competenza di Hermes, messaggero ed araldo, nella sfera della comunicazione, sembra fuor di dubbio: se Atena signoreggia le arti, e Afrodite la χάρις, lui maneggia voce e discorsi. Caratteristiche non diverse, comunque, vengono attribuite al dio anche nel *Cratilo* di Platone. Socrate infatti lo definisce interprete (ἔρμηνεύς), nunzio (ἄγγελος), truffaldino e ingannatore nei discorsi (λόγοις), abile negli affari (ἀγοραστικός). La conclusione è la seguente: «tutta la sua [di Hermes] attività riguarda il potere della parola (δύναμις τοῦ λόγου)»³².

Inutile insistere, per altro verso, sul fatto che nella mitologia greca la funzione principale attribuita a Hermes era proprio quella di messaggero (ἄγγελος), la persona cioè che funge da canale comunicativo fra chi intende trasmettere un certo messaggio, e il destinatario del medesimo; ovvero, quella di araldo (κῆρυξ)³³. Ma

³⁰ Macrobio, *Saturnalia* 1, 12, 20: *et Mercurium ideo illi [cioè a Maia, la terra] in sacris adiungi dicunt quia vox nascenti homini terrae contactu datur; scimus autem Mercurium vocis et sermonis potentem*. Su Hermes araldo, e i suoi rapporti con la voce, la parola, il λόγος e così via, una raccolta di materiali anche in Raingeard (1935: 495 ss.)

³¹ Esiodo, *Erga*, vv. 77 ss.

³² Platone, *Cratylus*, 407 e - 408 b. Su Hermes «inventore del linguaggio» cfr. Dornseiff (1922: 7 n. 4.) Di questo tema mi sono già occupato (Bettini, 2000: 6 ss.).

³³ *Hymnus in Hermen* (4, 3): «messaggero veloce degli immortali» (Cassola, 1975); Esiodo, *Erga* 80 «araldo degli dei»: cfr. Brown (1995 [= 1947]: 24 ss.) Raingeard (1935: 495 ss.).

qual è, propriamente, il compito svolto dal messaggero o dall'araldo? Quello di riarticolare, ancora una volta, in parole il messaggio che gli è stato consegnato alla fonte: insomma, un ruolo da ἔρμηνεύς nel senso che conosciamo. La funzione dell'ἄγγελος o del κῆρυξ non è troppo diversa da quella del rapsodo platonico che, comunicando al pubblico le parole e il pensiero del poeta, funge da ἔρμηνεύς. Anche il messaggero si configura come un «animatore» le cui enunciazioni hanno un «principal» alla propria origine³⁴. Dopo quanto abbiamo visto sopra, comunque, con Aristotele che attribuiva all'organo della «lingua» la funzione di produrre ἔρμηνεία fra gli esseri animati, non può sfuggire l'importanza del fatto che ad Hermes fosse consacrato proprio quest'organo. Come diceva il filosofo Anneo Cornuto, Hermes «viene chiamato διάκτορος poiché [...] conduce (διάγειν) i nostri pensieri alle anime (ψυχαι) di coloro che ci sono vicini: per questo motivo usano consacrare a lui la lingua». Ateneo era ancora più esplicito: «le lingue sono sacre a lui [Hermes] in quanto ἔρμηνεύς»³⁵. Ma se a Hermes, dio della parola, era consacrata la lingua, non mancano neppure allusioni al fatto che, nel suo culto e nella sua vicenda mitologica, grande importanza era attribuita anche all'altro polo della comunicazione fra gli esseri viventi: le orecchie³⁶.

In questa prospettiva, che vede Hermes come dio della comunicazione, proviamo anzi a seguire per un momento le speculazioni filosofiche di Cornuto. Per lui infatti Hermes è direttamente il λόγος, e da questa caratteristica fondamentale del dio derivano tutti gli altri suoi attributi. Abbiamo già visto Hermes διάκτορος nella funzione di vettore linguistico, allorché «conduce i nostri pensieri alle anime di coloro che ci sono vicini». Di lui però si mette in rilievo anche la natura «penetrante» e «perspicua» (proprio come deve essere una buona comunicazione linguistica), assieme

³⁴ Altrettanto interessante si presenta il fatto che in Erodoto la parola ἔρμηνεύς, nel senso di interprete, alterni proprio con ἄγγελος, il messaggero. Si tratta evidentemente di due funzioni che finiscono per coincidere. Cfr. De Luna (2003: 167).

³⁵ Cornuti *Theologiae Graecae Compendium* (Lang, 1881: 21 cap. 16); Ateneo, *Deipnosophistae*, 16, 2; Halliday (1967 [= 1913]: 231 n. 2); Jaillard (2007: 158 ss.). Da notare che la lingua delle vittime, oltre che ad Hermes, spetta al κῆρυξ e allo ἱερεὺς, anch'essi figure della mediazione: Jaillard (2007: 158 ss.).

³⁶ Su questo Bettini (2000); su Hermes bambino che «si tappa le orecchie» in *Hymnus in Hermen*, 275 ss., cfr. Jaillard (2007: 232 ss.).

alla «velocità nell'articolazione della voce»³⁷. Nell'interpretazione di Cornuto lo scambio linguistico domina senza eccezione nel mondo di Hermes. Eccolo infatti araldo degli dei (κῆρυξ) perché «attraverso una voce (φωνή) sonora giunge alle orecchie quello che viene significato attraverso il linguaggio»; mentre il dio è messaggero (ἄγγελος) «perché conosciamo il volere degli dei dai significati (ἔννοιαι) che ci sono offerti tramite il linguaggio». Perfino l'attributo più vulgato di Hermes, i suoi calzari alati, hanno relazione col linguaggio: quelle ali sono «in sintonia col fatto che, delle parole, si dice che sono alate (πτερόεντα)». Se però dalla dotta Roma di Cornuto ci spostiamo nella lontana Licaonia, a Listra, più o meno nello stesso torno di tempo, possiamo accorgerci che riguardo a Hermes il popolo di laggiù la pensava allo stesso modo dei filosofi. Paolo, che assieme a Barnaba sta predicando da quelle parti, ha appena compiuto un miracolo, restituendo a uno zoppo la capacità di camminare. Ed ecco che la gente, vedendo ciò che aveva fatto Paolo: «gridava nella lingua dei Licaoni: “gli dei hanno assunto forma umana e sono discesi fra noi!” E chiamavano Barnaba col nome di Zeus, Paolo con quello di Hermes, perché era lui che conduceva il discorso (ὁ ἡγούμενος τοῦ λόγου)»³⁸.

Hermes sembra insomma presentarsi come la rappresentazione divina dello scambio linguistico, in tutte le sue forme. Non stupisce dunque che la ἐρμηνεία – intesa come un ‘dar voce’, un ‘articolare’ in suoni un pensiero inespresso – faccia capo proprio a lui. Come se non bastasse, sappiamo anche che a Hermes si attribuiva ugualmente l'invenzione delle lettere dell'alfabeto – e dunque la sua signoria sulla comunicazione linguistica era davvero completa. Guida e vettore del linguaggio orale, del flusso di parole che dalla lingua (che gli era sacra) entrava nelle orecchie, Hermes era anche il mitico scopritore dei caratteri: colui che aveva rivelato agli uomini il modo in cui fissare per sempre, attraverso segni, quelle volatili espressioni³⁹.

³⁷ Cornuto (Lang, 1881: 21 cap. 16): διάκτορος[...] καὶ τρανός; ἀπὸ τῆς κατὰ τὴν φωνὴν ταχυτέτος.

³⁸ *Actus Apostolorum*, 14, 11.

³⁹ Si tratta dell'Hermes / Theuth di derivazione egizia: cfr. Platone, *Phaedrus*, 274 d; Diodoro Siculo, *Bibliotheca historica*, 1, 16, 1; Cicerone, *De natura deorum*, 3, 56; Plinio, *Naturalis historia*, 7, 192; etc. Cfr. la lunga nota al passo relativo in *M. Tulli Cicero-nis De natura deorum* (Pease: 1881 [= New York, Arno Press 1979]: II, 1112 ss.); Dorn-

Prima di lasciare Hermes, però, val la pena di segnalare un altro possibile aspetto delle sue competenze comunicative. Sappiamo infatti che il dio svolgeva anche la funzione di «conduttore dei sogni» (ὄνειροπομπός) nei confronti dei mortali. A lui ci si raccomandava per avere sogni favorevoli prima di addormentarsi, era lui il guardiano delle porte dei sogni⁴⁰. La cosa si presenta interessante perché, come abbiamo visto sopra, almeno secondo Platone il flusso di sogni che dal dio, il quale li invia, giunge fino ai mortali, prevede una specifica attività di ἐρμηνεύειν, una riarticolazione comunicativa. Potremmo dunque immaginare che Hermes, in quanto vettore di sogni e, nello stesso tempo, signore della comunicazione, svolgesse una funzione analoga a quella che Platone attribuisce al δαίμων: cioè di διερμηνεύειν il dialogo onirico fra dei e mortali.

In effetti, è proprio quello che sembra avvenire nell'episodio delle *Argonautiche* di Apollonio Rodio in cui si narra del sogno ricevuto da Eufemo. Si tratta di una visione di carattere spiccatamente simbolico, enigmatico, nella quale una zolla di terra, che Eufemo tiene al petto, prima produce flussi di latte, poi si muta in una fanciulla, con la quale il sognatore si unisce; subito dopo costei dichiara di essere figlia di Tritone e Libia, e chiede a Eufemo di restituirla al mare nei pressi di Anafe. Eufemo riferisce il sogno a Giasone, il quale lo riconosce come una profezia inviata dal «lungi-saettante», cioè dal dio Apollo. Si tratta insomma di un sogno che viene dalla divinità. La cosa interessante, però, è che nel momento in cui «si ricorda» di quanto aveva sognato durante la notte, Eufemo, «viene preso da religioso timore (ἄζόμενος) nei confronti del figlio di Maia», cioè Hermes. E l'antico commentatore spiega: «Eufemo si è reso propizio Hermes per la visione di un sogno. Hermes è il dio che presiede ai sogni e a lui essi vengono consacrati»⁴¹. Dunque la visione di un sogno percepito come si-

seiff (1922: 7). Igino, *Fabulae*, 277, raccontava anzi in che modo si fosse specificamente presentata alla mente del dio l'idea dell'alfabeto: «altri dicono che fosse stato Mercurio (a inventare i caratteri), dal volo delle gru, che quando volano esprimono delle lettere». Le gru hanno dunque un volo *grafico*. Del resto anche Dante, quando si vedrà venire incontro la piangente schiera dei lussuriosi, non troverà di meglio che assomigliarla a «i gru», che volano «faccendo in aere di sé lunga riga» (Dante, *Inferno*, 5, 46-47).

⁴⁰ Jaillard (2007: 211 ss.).

⁴¹ Apollonio Rodio, *Argonautica*, 4, 1732 ss., 1747. Cfr. Jaillard (2007: 212).

gnificativo, e nel seguito verificato come inviato dagli dei, suscita un immediato timore reverenziale nei confronti di Hermes. È lui che ha reso possibile la comunicazione onirica. Né dobbiamo trascurare il momento in cui Eufemo «si ricorda» del sogno avuto, con un riferimento all'intervento della memoria che viene ribadito anche più avanti, dopo che il poeta ha riferito dettagliatamente il contenuto del sogno («di questo Eufemo ripose nel cuore il ricordo»)⁴². Sappiamo infatti che anche la memoria può ricadere nella provincia di Hermes – come nel caso di suo figlio Etalide, l'araldo degli Argonauti, a cui Hermes «aveva concesso una memoria incorruttibile di tutte le cose», tale che egli non la perderà neppure all'Ade, dopo la morte⁴³. L'esperienza onirica di Eufemo lascia dunque intravedere una catena di fenomeni comunicativi – tutta giocata fra immortali e mortali – che si presenta di grande interesse. All'inizio sta il messaggio formulato da Apollo, poi la sua comunicazione in forma onirica, prodotta da Hermes, infine la rammemorazione del sogno, ugualmente attribuibile a questo dio.

6. La parola e lo scambio

Le riflessioni che fin qui abbiamo svolto sul rapporto fra Hermes e la sfera dello ἑρμηνεύειν, dovrebbero ulteriormente illuminare il territorio in cui si muove l'ἑρμηνεύς dei Greci. E rendere ancora più esplicita la differenza che intercorre fra questa figura e l'*interpretes* dei Romani. Se all'origine dell'*interpretes* stanno infatti la posizione mediana e la sfera dello scambio commerciale, all'origine dell'ἑρμηνεύς sta invece una figura divina: un dio della voce e della comunicazione linguistica. Basta riflettere un momento, però, e si scoprirà che la luce gettata da Hermes sulla figura dell'ἑρμηνεύς è decisamente ambivalente.

Com'è noto, infatti, alle proprie competenze linguistiche e comunicative questa divinità associa anche quelle del commercio e dello scambio. Hermes, dio della comunicazione, è anche dio dei mercati⁴⁴. Del resto i due assi attorno ai quali le funzioni del dio

⁴² *Ibid.*, 4, 1746.

⁴³ *Ibid.*, 1, 640 ss.

⁴⁴ Cfr. i materiali raccolti da Scherer (in Roscher, 1884: I-2, 2379 ss.): si tratta del-

sembrano organizzarsi – fino dall'inno omerico che a lui è dedicato – corrispondono alla «mediazione» da un lato, alla *μητις* dall'altro: uno spazio in cui lo scambio e la transazione commerciale si esplicano quasi naturalmente⁴⁵. Insomma, quelle certezze che Hermes ci reca passando per la porta, sembra sottrarcele nuovamente allontanandosi per la finestra – come del resto si conviene a un dio della sua natura. Se l'*έρμηνεύς* greco ci si presenta come una figura che realizza soprattutto le funzioni linguistiche e comunicative del dio cui fa riferimento – il suo essere messaggero, signore della lingua e della voce – non possiamo escludere che sullo sfondo della sua funzione agisca anche la *δύναμις* della mediazione e dello scambio: quella cui propriamente attinge l'*interpres* romano.

Da questa singolare situazione, in cui veniamo a trovarci grazie alle ambivalenze di Hermes, possiamo comunque trarre un insegnamento. Ossia, che la sfera dello scambio linguistico, e quella dello scambio commerciale, sembrano inevitabilmente ritrovarsi in congiunzione. Non pare possibile immaginare l'una senza evocare anche l'altra. In alcuni casi un aspetto risulterà più evidente, o più enfatizzato, come quello economico nell'*interpres* o quello linguistico / articolatorio nello *έρμηνεύς*: ma nel processo della traduzione, della interpretazione o della comunicazione in generale, fare completamente a meno dello scambio non si può. Sia perché, nella vita pratica, accade realmente che la funzione dell'interprete si espliciti all'interno della sfera della transazione: come nel caso dei sette *έρμηνεῖς* che favoriscono le transazioni con gli uomini calvi o dell'*interpres* di lingue e di *negotia* di cui Verre si serviva in Sicilia⁴⁶; sia perché il modo stesso di pensare il trasferimento da una lingua all'altra, o l'interpretazione in genere, sembra aver bisogno di lasciare il riferimento economico almeno sullo sfondo. Il fatto è che l'interazione linguistica ha bisogno dello scambio tanto quanto il commercio non può fare a meno della parola. Hermes ce lo insegna.

l'Hermes definito *ἐμπολαῖος* «trafficante», *ἀγοραῖος* «del mercato» *κερδῶος* «del guadagno», *κερδέμπορος* «dagli affari favorevoli», etc.; cfr. Brown (1995).

⁴⁴ Kahn (1978: 177 ss).

⁴⁵ Cicerone, *In Verrem*, 2, 3, 84; cfr. 2, 4, 58.

Riferimenti bibliografici

- Bettini, M.
 2000, *Le orecchie di Hermes*, Torino, Einaudi.
 2008a, *Voci. Antropologia sonora del mondo antico*, Torino, Einaudi.
 2008b, «Weighty Words, Suspect Speech: fari in Roman culture», *Arethusa*, 41, pp. 313-375.
- Boriaud, J.Y.
 2003, *Hygin. Fables*, Paris, Les Belles Lettres.
- Bréal, M.
 1878, «Interpres, pretium», *Mémoire de la Société de linguistique*, III, pp. 163-164.
- Brown, N.O.
 1995, *Hermes the Thief*, Great Barrington, Lindisfarne Press (1^a ed. 1947).
- Cassola, F.
 1975, *Inni omerici*, Milano, Mondadori, Fondazione Lorenzo Valla.
- Chantraine, P.
 1968-80, *Dictionnaire Etymologique de la langue grecque*, Paris, Klincksieck.
- De Luna, M.E.
 2003, *La comunicazione linguistica fra alloglotti nel mondo greco*, Pisa, Edizioni ETS.
- Dornseiff, F.
 1922, *Das Alphabet in Mystik und Magie*, Leipzig, Teubner.
- Dubois, J.W.
 1986, «Self-Evidence and Ritual Speech», in W. Chafe - J. Nichols (a cura di), *Evidentiality: The Linguistic Coding of Epistemology*, Norwood, NJ, Ablex, pp. 313-336.
- Ernout, A. - Meillet, A.
 1932, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, Paris.
- Goffman, E.
 1979, «Footing», *Semiotica*, 25, pp. 1-29.
- Grant, M.
 1960, *The Myths of Hyginus*, Lawrence, University of Kansas Publications.
- Halliday, W.R.
 1967, *Greek Divination*, Chicago, Argonaut (1^a ed. 1913).
- Jaillard, D.
 2007, *Configurations d'Hermès. Une «théogonie hermaïque»*, Liège, Centre international d'étude de la religion grecque antique.

- Kahn, L.
1978, *Hermès passe ou les ambigüités de la communication*, Paris, Maspero.
- Krahe, H.
1939, «Die Vorgeschichte des Griechentums nach dem Zeugnis der Sprache», *Die Antike*, 15, pp. 175-194.
- Lang, C.
1881, *Cornuti Theologiae Graecae Compendium*, Leipzig, Teubner.
- Leavitt, J.
2001, «Profezia», in A. Duranti (a cura di), *Culture e discorso: un lessico per le scienze umane*, Roma, Meltemi.
- Liddell, H.G. - Scott, R. - Jones, H.S.
1940, *A Greek English Dictionary*, Oxford, Clarendon Press.
- Page, D.
1972, *Aeschylus septem quae supersunt tragoediae*, Oxford, Clarendon Press.
- Pease, A.S.
1881, *M. Tulli Ciceronis De natura deorum*, Cambridge Mass., Harvard University Press, II voll.
- Pépin, J.
1975, «L'herméneutique ancienne. Les mots et les idées», *Poétique*, 23, pp. 291-300.
- Raingard, P.
1935, *Hermès psychagogue. Essai sur les origines du culte d'Hermès*, Paris, Société Les Belles Lettres.
- Rochette, B.
2002, «A' Propos du nom de l'interprète en latin», *Glotta*, 76, pp. 83-93.
- Roscher, W.
1884, *Ausführliches Lexicon der Griechischen un Römischen Mythologie*, Leipzig, Teubner.
- Rotolo, V.
1972, «La comunicazione linguistica fra alloglotti nell'antichità classica», in *Studi classici in onore di Quintino Cataudella*, I, Catania, Università di Catania, pp. 395-414.
- Schwyzler, E.
1968-1971, *Griechische Grammatik*, München, Beck.
- Thiselton, A.C.
1979, «The "interpretation of tongues". A new suggestion in the light of Greek usage in Philo and Josephus», *Journal of Theological Studies*, 30, pp. 15-36.

La semiotica salvata(si) dal Vesuvio: il dibattito tra Epicurei e Stoici (?) sull'inferenza da segni nel *De signis* di Filodemo

Giovanni Manetti*

Abstract: The *De signis* of Philodemus is one of the texts of classical antiquity presenting the broadest semiotic interest. It reports the debate which arose between the Epicureans and an opposing school, usually identified with the Stoics, about the semiotic inference. The Epicureans propose to construct semiotic inferences based on generalizations resting on similarity, configuring their method, ultimately, as induction. Opponents attacked the proposal of the Epicureans in a twofold way: on one hand argued that the Epicurean method intrinsically lacks of cogency, fact that invalidated their inferences from a logical point of view. On the other criticized the notion of similarity, arguing that it is generally a vague notion, and in some cases impossible to implement, as when one is faced with unique cases. The debate is very complex and is divided into replies and rejoinders. The final impression is that the Epicureans have been able, for the first in antiquity, to propose a real method to construct semiotic inferences, even though these latter were subject to fallibility, while opponents have not proposed a method, but a test, the «elimination», able only to check the logical soundness of the semiotic inferences. So doing they placed themselves in a line of continuity which goes back to the theory of the sign formulated, although in a way significantly different, from Aristotle.

Keywords: Semiotic inference, method of inference, Epicureans, Stoics, similarity, elimination, inconceivability, Philodemus.

1. Introduzione

Tra i testi recuperati dagli scavi borbonici effettuati ad Ercolano nel XVIII secolo¹ si trovava anche un importante trattato sui segni e sulle inferenze semiotiche, databile intorno al 40 a.C., il

* Università di Siena. manettig@unisi.it

¹ Cfr. Delattre (2006: 9 e ss.); Sider (2005: 10-23).

PHerc. 1065, normalmente indicato con il titolo latino *De signis*². Ne è autore il filosofo epicureo Filodemo di Gadara (c. 110-c. 40 a.C.), che era stato allievo di Zenone di Sidone ad Atene ed era successivamente venuto in Italia intorno al 70 a.C., dove era divenuto un personaggio eminente sia dell'epicureismo campano, sia della cultura romana *tout court*. Il papiro, una volta recuperato, ha restituito un testo relativo quasi sicuramente al terzo libro³ di un'opera che doveva essere più ampia e contenere almeno un altro libro, poiché nella chiusa del documento che possediamo viene annunciata una discussione delle idee dei medici sui segni⁴. La lunghezza del testo recuperato è di 38 colonne, a cui si aggiungono una colonna iniziale molto danneggiata (col. Ia), una serie di 8 frammenti, collocati sicuramente nella prima parte del trattato⁵ e la colonna contenente la *subscriptio*. Nell'insieme presenta relativamente poche lacune.

² Il titolo latino corrisponde al titolo greco che più abitualmente è stato attribuito al trattato, cioè *Περὶ σημείων καὶ σημειώσεων* e adottato nella sua prima edizione ad opera di Theodor Gomperz (1865). Esso è parzialmente restituito nella *subscriptio* del papiro, in un punto in cui il testo appare, però, danneggiato. Vi sono stati altri suggerimenti da parte di autori che, al posto di *σημείων*, leggono *φαντασιῶν* o *φαινομένων*. Si vedano De Lacy (1978: 12); Sedley (1982: 239); Barnes (1988: 91, n. 2). Una discussione recente ampia ed esaustiva del problema è proposta da Roland Wittwer (2007). L'edizione critica più recente del trattato è quella stabilita da P. H. De Lacy e E.A. De Lacy (1978), la cui traduzione integrale in italiano con testo a fronte a cura di Giovanni Manetti e di Daniela Fausti comparirà presso le Edizioni ETS di Pisa.

³ Delattre (1995: 40) ha individuato un gamma nella *subscriptio*.

⁴ Sicuramente il papiro 1065 non è l'unico che sia dedicato a tematiche logiche, che sono rintracciabili anche nei *PHerc.* 1389, 1003, 671 e 861. Questo fatto, come ricorda Mario Capasso (1980: 125-126), «induceva il Bahnsch a credere che l'opera filodemea conservataci sotto il titolo *Περὶ σημείων* non è altro che un libro (o frammenti di un libro) di uno scritto più ampio». Sulle opere che trattano di argomenti logici all'interno del *corpus* dei papiri ercolanesi, si vedano L. Marrone (2000); A. Angeli - M. Colaizzo (1979); A. Angeli (1983).

⁵ Gli 8 frammenti relativi alla prima parte del trattato presentano grande interesse perché mostrano un contenuto che illustra una tematica molto più generale rispetto alla teoria dell'inferenza semiotica. Tra gli argomenti trattati sono menzionati i quattro criteri di verità epicurei: la sensazione, le preconcezioni, la percezione mentale e i sentimenti (si veda in particolare, a questo proposito, il fr. 1). Inoltre viene presentata la distinzione, classica per il pensiero epicureo, tra cose temporaneamente oscure e cose oscure per natura (cfr. fr. 3 e 4). Questi argomenti fanno pensare che il trattato comprendesse una discussione generale della «canonica» epicurea come preliminare appunto alla specifica trattazione dell'inferenza da segni. Cfr. De Lacy (1978: 162-163).

2. *Contenuto e struttura del trattato*

Il testo che ci è pervenuto contiene il dibattito, riportato da Filodemo, sull'inferenza da segni (ο σημεῖωσις), che si era sviluppato nel corso del I secolo a.C. tra gli epicurei e un gruppo di avversari, che sono stati identificati come molto probabilmente stoici⁶. Per quanto non si tratti di un testo sistematico⁷, in quanto è organizzato attraverso una serie di elenchi di critiche mosse dagli avversari ad aspetti specifici della teoria dell'inferenza semiotica epicurea, a cui seguono le repliche dei maestri epicurei, il livello della discussione è piuttosto elevato e se ne ricava sia un quadro completo e dettagliato della teoria dell'inferenza da segni elaborata dalla scuola epicurea, che risulta particolarmente interessante per i

⁶ A questa ipotesi si conformano, per esempio, i De Lacy (1978: 156; 159 n. 5; 98, n. 28; 103, n. 42) basandosi soprattutto sul fatto che viene citato nel testo un autore di nome Dionisio (VII. 5-6, cap. 10; XI. 13-14, cap. 16), identificato normalmente come il filosofo e matematico stoico Dionisio di Cirene (De Lacy, 1978: 98, n. 28; Sedley, 1982: 241), allievo di Diogene di Babilonia (attivo dalla metà all'ultima parte del 2° sec. a.C.) (cfr. Dorandi, 1993: 865-866) e (secondo il von Arnim, 1905) anche di Antipatro di Tarso (ma Dorandi, 2004: 23 esprime dubbi su quest'ultimo dato). Sedley (1982: 240, n. 5), per avvalorare questa ipotesi, sottolinea che un ulteriore argomento a favore dell'identificazione degli avversari con gli stoici è rintracciabile a IX.8-XI.8 (capp. 14-15), in cui è presente la confutazione del punto di vista epicureo che il sole presenti esattamente le stesse dimensioni con cui ci appare: infatti Diogene Laerzio (VII, 132) riporta la notizia che questa era una preoccupazione stoica. Tuttavia Elizabeth Asmis (1984: 198; 1996: 159-160) ha messo in questione proprio il fatto che il Dionisio citato nel trattato sia uno stoico (anche se non lo esclude del tutto), sostenendo inoltre che, anche ammesso che esso fosse uno stoico, è molto più probabile che l'attacco contro gli epicurei venisse dagli Accademici, i quali si schieravano contro i segni del non evidente in generale e contro l'inferenza epicurea in particolare. L'ipotesi della Asmis non è tuttavia accettata da tutti i commentatori. Infatti, come faceva notare Barnes (1988: 94 e 94 n. 16), nel trattato Filodemo presenta gli avversari come se condividessero in positivo una teoria del segno contrapposta a quella epicurea, cioè basata sulla ἀνασκευή, mentre gli accademici in effetti non avevano una teoria del segno che si contrapponesse a quella epicurea. Più recentemente Allen (2001: 207-208) ha sostenuto che l'identificazione degli oppositori come stoici può essere mantenuta a condizione di ammettere una interpretazione distorta da parte degli Epicurei delle posizioni stoiche: in altre parole, gli oppositori possono essere considerati stoici solo se si accetta l'idea che gli epicurei abbiano interpretato erroneamente (*misunderstood*) la loro posizione.

⁷ Ciò ha fatto pensare che il *De signis* fosse una sorta di libro di annotazioni di Filodemo, forse ad uso privato per le lezioni tenute nella scuola epicurea di Ercolano, che mettesse a fuoco le idee e gli argomenti della filosofia epicurea sul tema dell'inferenza semiotica. Cfr. Barnes (1988: 92); Allen (2001: 207).

suoi tratti di novità rispetto al panorama in cui si colloca, sia una coerente informazione sul modo di concepire l'inferenza semiotica della scuola avversaria. Non si dimentichi che l'inferenza da segni si pone sovente al centro dei dibattiti epistemologici delle filosofie post-aristoteliche, in quanto viene considerato il mezzo fondamentale che permette di ampliare la conoscenza fino a raggiungere conoscitivamente ciò che è al di fuori della portata della percezione, ad esempio, ciò che è infinitamente piccolo (come gli atomi) o ciò che è infinitamente grande (come i corpi celesti) (cfr. Burnyeat, 1982; Asmis, 1984 e 1996: 156; Allen 2001: 194-195).

Il testo è suddiviso in quattro sezioni, che sono di diversa lunghezza, ma sono omogenee nel contenuto, in quanto dibattono tutte il tema dell'inferenza semiotica. La prima (Ia.1-XIX.9) contiene un resoconto che lo stesso Filodemo fa delle idee del suo maestro Zenone di Sidone (c. 155 - c. 75 a.C.)⁸. La seconda sezione (XIX.9-XXVII.28) contiene ancora un resoconto delle idee di Zenone; ma questa volta Filodemo le riporta come riferite da Bromio, un altro allievo del comune maestro e coetaneo dell'autore del trattato, che le aveva sentite esporre discutendo con il maestro (*διαλεγόμενος*)⁹. La terza sezione, molto breve (XXVIII.13-XXIX.19), collocata dopo un corto capitolo di raccordo, riporta le idee tratte dall'opera di un autore denominato Demetrio, sicuramente da identificarsi con Demetrio di Laconia, un maestro epicureo coevo, o forse un po' più giovane, di Zenone¹⁰. La quarta sezione (XXIX.20-XXXVIII.22), infine, continua con una serie di repliche, che Filodemo definisce elaborate oralmente (*διαλεγόμενος*), da parte di un autore epicureo, il cui nome è perduto in una

⁸ La struttura interna di questa prima parte è piuttosto complessa. Vengono presentate dodici obiezioni degli avversari (di cui due sono perdute nella lacuna iniziale), dieci delle quali ricevono risposta nella seconda parte della sezione. Tra le obiezioni mosse al metodo epicureo all'inizio e le controrepliche di Zenone, si inserisce una serie di obiezioni di un personaggio denominato Dionisio, a ciascuna delle quali corrisponde immediatamente la replica da parte di Zenone (V.37-XI.26).

⁹ Filodemo, nella *Retorica*, lo definisce «carissimo» (*φιλιτατος*). Cfr. F. Longo Auricchio (1977: 115). È fondandosi su questa testimonianza che i De Lacy (1978: 110 n. 67) avanzano l'ipotesi che entrambi siano stati discepoli di Zenone.

¹⁰ A proposito di Demetrio di Laconia Sesto Empirico (*Adv. Math.*, VIII, 348) fornisce la notizia che egli aveva controbattuto gli attacchi rivolti alla teoria del segno. Filodemo presenta gli argomenti in questa sezione come esposti *σφόδρῶ ἐπιτόμως* (XXVIII.14).

lacuna del testo. È stata avanzata l'ipotesi che fosse lo stesso Demetrio di cui nella terza parte si riferisce l'insegnamento contenuto in un'opera scritta, mentre nella quarta sezione quello orale¹¹.

2.1. *L'inferenza semiotica secondo gli epicurei*

L'argomento centrale del *De signis*, è rappresentato dalla difesa da parte degli epicurei di una concezione secondo cui l'inferenza semiotica consiste in un passaggio (μετάβασις) da un fenomeno conosciuto o evidente (che costituisce propriamente il «segno») a qualcosa di non conosciuto o oscuro¹². In particolare, l'inferenza va da entità che appartengono alla nostra esperienza (τὸ παρ' ἡμῶν) a entità temporaneamente o permanentemente situate al di là di essa. La formula «τὸ παρ' ἡμῶν», che è quella più autenticamente epicurea, non ha quasi mai un significato strettamente «topografico» (cfr. Barnes, 1988: 96): essa non rimanda normalmente al luogo in cui i soggetti che effettuano l'inferenza si trovano, ma indica tutto ciò che fa riferimento alla esperienza di questi ultimi¹³. Ciò permette di includere tra gli elementi semiotici da cui si origina l'inferenza non solo ciò che cade sotto la percezione, ma anche quelle entità che si conoscono attraverso l'esperienza (πεῖρα) e il resoconto storico (ἱστορία)¹⁴.

¹¹ L'ipotesi che nella terza e nella quarta parte venissero riferite le idee dello stesso autore era stata avanzata inizialmente da Philippson (1909: 33, 37-38; 1938: 2451) e riproposta poi dai De Lacy (1978: 161). Non era stata accolta da Sedley (1982: 240 n. 3), sulla base del fatto che Demetrio accetta che alcune *qua* inferenze siano stabilite per eliminazione (XXIX. 4-13), mentre in un passo della quarta parte si dice che tutte le *qua* inferenze sono stabilite per similarità (XXXV. 22-32). Più recentemente l'ipotesi della comune paternità della terza e della quarta parte è stata ripresa da Delattre (1996: 554-557) con argomenti di tipo sintattico-testuale e da Asmis (1996: 180, n. 5 e *passim*) con la considerazione che nella quarta parte si dice anche che vi sono due differenti metodi (al passo XXXVII. 1-24) e che vi sono anche delle chiare contraddizioni, come ci si può aspettare in una trattazione orale.

¹² Nei testi di Epicuro stesso viene ripetutamente affermato il principio secondo cui si devono usare i fenomeni come segni del non evidente (*Ep. Pyth.* 87, 97, 104), così come viene fatto un frequente richiamo all'analogia (*Ep. Her.* 58-59).

¹³ Come fa notare Asmis (1996: 170), lo schema «Dal momento che ciò che accade nella nostra esperienza è tale, una cosa simile al di fuori della nostra esperienza è tale» era usato da Epicuro soprattutto nel caso delle spiegazioni multiple a proposito dei fenomeni celesti, mentre Filodemo lo estende a tutte le spiegazioni.

¹⁴ Si veda a questo proposito il passo XVI.31-XVII.3 (cap. 24).

Abitualmente, nelle trattazioni antiche sul segno e sull'inferenza semiotica, quest'ultima veniva inquadrata in uno schema formale, che era stato il sillogismo per Aristotele (*An. Pr.*, II, 70 a, 12-24) e il condizionale (*συνημμένον*) per gli stoici (*Sex. Emp. Pyrrh. Hyp.*, II, 104-106; *Adv. Math.*, VIII, 245-257): ciò aveva lo scopo di verificare la validità logica dell'inferenza, dato che il segno coinvolto nel processo inferenziale, doveva fornire una conoscenza sicura, visto il ruolo che ad esso veniva riservato in ambito scientifico.

Un fatto fondamentale che caratterizza la concezione semiotica presente nel *De signis* è che l'inferenza segnica non viene inquadrata nello schema logico del condizionale (*συνημμένον*), che aveva la forma «Se p , allora q » (come avveniva nella teoria del segno degli stoici antichi), ma del paracondizionale (*παρασυνημμένον*), che assumeva la forma linguistica seguente: «dal momento che (*ἐπεὶ*) p , allora q ». Questo cambiamento, come fa notare Sedley (1982: 243), comporta un avanzamento teorico rispetto alla formulazione stoica classica, in quanto implica, per la sua tenuta logica, non solo la verità del condizionale, ma anche quella dell'antecedente « p », che è deputato a designare appunto il segno vero e proprio¹⁵.

Elizabeth Asmis (1996: 157) osserva, che in Epicuro non è presente alcun argomento che faccia pensare che l'inferenza semiotica venisse concepita secondo lo schema strettamente formale del condizionale. La forma del condizionale (e, in particolare, del paracondizionale) è invece un tratto che caratterizza il modo di concepire l'inferenza semiotica da parte di Zenone di Sidone e dei suoi colleghi vissuti due generazioni dopo Epicuro. La Asmis formula, a questo proposito, l'ipotesi che essi abbiano tratto partito dalle critiche degli avversari e che abbiano di conseguenza adattato la loro definizione di segno.

2.2. *La similarità*

Tuttavia la teoria dell'inferenza semiotica proposta dagli epicurei non ha tanto il suo fulcro (e il suo tratto di novità) nel trattamento degli aspetti logici, quanto in una dimensione largamente epistemologica, che concerne il metodo per la costruzione dell'inferenza stessa. Secondo gli epicurei del *De signis*, infatti, l'inferen-

¹⁵ Si veda anche Burnyeat (1982: 218-224).

za semiotica può essere costruita attraverso un processo che parta dalla osservazione della congiunzione di alcune proprietà negli oggetti appartenenti alla nostra esperienza e che le proietti in oggetti «simili» situati (temporaneamente o permanentemente) al di fuori della nostra esperienza. In altre parole, l'inferenza semiotica procede – come dicono gli epicurei del *De signis* – con «il metodo secondo la similarità» (ὁ κατὰ τὴν ὁμοιότητα τρόπος); o, esprimendo lo stesso concetto in altro modo, viene detto che l'inferenza semiotica ha alla sua base la transizione secondo similarità (ἡ καθ' ὁμοιότητα μετάβασις)¹⁶.

In termini generali possiamo dire che l'inferenza semiotica proposta dagli epicurei prevede una struttura di questo tipo: posto che due classi di entità, di cui una nota ed una (parzialmente) ignota, sono dello stesso tipo (ovvero sono simili tra di loro) e posto che tutte le entità che appartengono alla prima classe sono simili tra di loro nel fatto di condividere almeno una proprietà, ad esempio quella di «essere uomini»; posto poi che le entità appartenenti alla prima classe abbiano anche una seconda proprietà, come quella di essere mortali, allora noi potremo inferire che, se incontreremo altre entità non ancora completamente conosciute che presentano la proprietà di «essere uomini», allora presenteranno

¹⁶ Cfr. Asmis (1996: 162). Il termine *μετάβασις* era usato in generale per indicare il passaggio conoscitivo dalle cose evidenti a quelle non evidenti. In Sesto Empirico (*Adv. Math.* VII, 24-26; 396; VIII, 140, 319; *Pirr. Hyp.* II, 96) troviamo uno schema classificatorio concernente l'ontologia che suddivideva le entità in due tipi distinti: evidenti e non evidenti. Tali entità, dal punto di vista epistemologico, erano soggette a due modalità di conoscenza diverse. Le prime, quelle evidenti, erano conosciute in maniera diretta attraverso la percezione e la modalità della loro conoscenza era trattata dai filosofi nelle loro teorie del «criterio di verità». Le entità non evidenti erano conosciute per transizione (*μετάβασις*) dalle cose evidenti, che venivano prese come mezzi per arrivare a conoscere le precedenti; questo secondo tipo di conoscenza era trattato all'interno delle teorie del segno e della dimostrazione (Allen, 2001: 194). Già Epicuro aveva trattato questo tipo di conoscenza, con l'aiuto del vocabolario semiotico, in diversi luoghi (*Ep. Hdt.* 38, 39; *Ep. Pyth.* 87, 97, 104; si vedano anche: D.L. 10.31; Lucretius, I. 423-425; 693-694; IV.482 ss.). Inoltre Il procedimento della *μετάβασις* costituiva il terzo elemento di cui era composto il cosiddetto tripode empirico che era appunto articolato nei tre momenti dell'*αὐτοψία*, *ἱστορία* e passaggio (*μετάβασις*) dal simile al simile. Secondo le ricostruzioni che ne danno Marelli (1981) e Perilli (2004) la presenza della *μετάβασις* come terzo elemento che fa parte dell'epistemologia degli empirici non caratterizza tutto lo sviluppo storico della scuola, ma solo alcuni autori, in particolare Eraclide di Taranto, contemporaneo di Filodemo e Menodoto di Nicomedia, contemporaneo di Galeno.

anche la proprietà di «essere mortali». Questo meccanismo è alla base sia di ciò che è stato considerato come inferenza induttiva da un numero finito di entità a tutte le entità che appartengono all'intero genere (ad esempio inferenza dal fatto che tutti gli esseri umani osservati nella nostra esperienza sono mortali, al fatto che tutti gli esseri umani, dovunque si trovino, lo sono), sia come inferenza analogica (come ad esempio quella che va dal comportamento dei corpi macroscopici nella nostra esperienza al comportamento degli atomi, oppure dal comportamento dei corpi che cadono sotto i sensi a quello dei corpi che si trovano nei cieli) (Allen, 2001: 208).

Una particolarità che caratterizza l'intero trattato è data dal fatto che gli epicurei si sforzavano di dimostrare che le loro inferenze per similarità avevano il carattere della sicurezza e della cogenza e a tal fine essi raccomandavano che tali inferenze fossero accompagnate da una serie di requisiti: doveva essere effettuata preliminarmente una intensiva e vasta ricerca, con una valutazione comparativa (*ἐπιλογισμός*)¹⁷ dei dati empirici; doveva essere previsto un esame ampio e diversificato del materiale di partenza; tale esame doveva basarsi sull'esperienza diretta (*πεῖρα*) o sui resoconti storici (*ἱστορία*); le proprietà così isolate dovevano mostrare una permanenza attraverso le possibili variazioni; ed infine niente doveva opporsi alla possibilità di fare il passaggio logico per similarità (rimando sicuro alla procedura di «non attestazione contraria» teorizzato da Epicuro¹⁸). Se tutte queste caratteristiche erano rispettate, l'inferenza era, secondo gli epicurei, sicura¹⁹.

2.3. *Novità della proposta epicurea*

Non è stata ancora forse sottolineata a sufficienza la novità della posizione epicurea rispetto alle precedenti teorie del segno, che erano state elaborate tanto da Aristotele, quanto dagli Stoici. In effetti, quello che sia il primo, sia i secondi avevano proposto non

¹⁷ Per questa nozione si veda soprattutto Schofield (1996).

¹⁸ Si veda Epicuro, *Ep. Her.* 48 e ss. e *Ep. Pyth.* 90, 96, 98. Per questa nozione, e le altre a cui si collega, si veda Dumont (1982).

¹⁹ Un'approfondita discussione sul problema della correttezza delle inferenze epicuree dal punto di vista logico in relazione alle critiche degli avversari è contenuta in Cellucci (2002: 213-215), il quale sottolinea la fecondità della procedura epicurea della analogia come metodo per «trovare le ipotesi» (*ivi*, 211).

era un vero e proprio metodo di inferenza semiotica, cioè una esplicita procedura che ci dicesse su quali basi costruire l'inferenza semiotica, ma era piuttosto un test per stabilire le condizioni secondo cui un'inferenza semiotica fosse logicamente valida, cioè potesse produrre un tipo di conoscenza vera o certa. Questo è molto diverso dal proporre, come invece fanno a tutti gli effetti gli Epicurei, un metodo che indichi il modo di effettuare il passaggio da ciò che è conosciuto a ciò che non è (ancora) conosciuto. Aristotele, al capitolo 27 del secondo libro degli *Analitici Primi* (*An. Pr.*, II, 27, 70 a-b) dopo aver definito che cosa è un segno, aveva stabilito che un'inferenza segnica produce una conoscenza invariabilmente vera o certa se può essere tradotta nella forma di un sillogismo in prima figura. Aveva stabilito inoltre che, qualora l'inferenza potesse essere, invece, tradotta nella forma di un sillogismo in seconda o in terza figura la conoscenza che essa fornisce sarebbe da considerarsi ambigua, cioè in certi casi vera, ma in altri falsa²⁰.

Anche all'interno della scuola stoica, poi, si era discusso a lungo e approfonditamente sulle condizioni di validità dell'inferenza segnica. Così gli stoici, abbandonando la logica sillogistica a favore di un forma di logica proposizionale, dopo aver definito il segno come «la proposizione che fa da antecedente in un condizionale vero ed è rivelatrice del conseguente» (*Sext. Emp., Pirrb. Hyp.*, II, 104; *Adv. Math.* VIII, 245) avevano a lungo dibattuto su quale fosse la forma del condizionale che avrebbe garantito invariabilmente la verità della conoscenza acquisibile attraverso il segno²¹. Dunque tanto Aristotele, quanto gli stoici si erano a lungo concentrati sulle condizioni che garantivano la sicurezza della conoscenza acquisibile attraverso l'inferenza segnica ed avevano fatto dipendere quest'ultima dalla forma logica soggiacente all'inferenza segnica. Ma l'analisi era, per così dire, a posteriori e costituiva una verifica, mentre in nessuno dei due casi era stata fatta una proposta esplicita su come costruire una inferenza segnica, ovvero su quale metodo fondarla.

²⁰ Cfr. Burnyeat (1982: 197-199); Manetti (1987: 114-125; 1996: 16-17); Allen (2001: 25 e ss.).

²¹ Il dibattito si era configurato come una discussione sul tipo di condizionale, tra quelli disponibili (Filoniano, Diodoreo, Crisippeo) (*Sext. Emp., Pirrb. Hyp.*, II, 110-112) che fosse in grado di escludere conoscenze non vere o non sicure. Per una illustrazione approfondita del dibattito, cfr. Martha Hurst (1934); Gould (1967); per una sintesi, cfr. Manetti (1987: 143-157; 1996: 18).

Gli epicurei, attraverso la proposta del metodo di similarità, coprivano proprio questo spazio vuoto, suggerendo la modalità specifica per effettuare un'inferenza e non per verificarne la tenuta logica, sebbene nel *De signis* compaia una proposta anche in questa direzione²².

Tuttavia si deve osservare che la discussione tra gli epicurei e i loro avversari era in certo qual modo destinata a configurarsi come un dialogo tra sordi, in quanto gli epicurei erano mossi da un interesse soprattutto epistemologico (cioè finalizzato a stabilire come si acquisisce la conoscenza e come si amplia), mentre gli avversari erano mossi da un interesse squisitamente logico (finalizzato, cioè, a stabilire le condizioni formali che rendono valido un processo di inferenza).

3. *L'attacco degli avversari*

Alla proposta degli epicurei di basare la costruzione delle inferenze segniche sulla similarità gli avversari rispondevano attaccandoli da un punto di vista strettamente formale: essi sostenevano che la presenza di similarità non era in nessun modo in grado di configurarsi come una base sufficiente per costruire inferenze segniche che fossero invariabilmente valide dal punto di vista logico. Il che equivaleva ad affermare che il metodo epicureo non era in grado di garantire la necessaria sicurezza nella scoperta scientifica.

Gli avversari articolavano il loro attacco su due piani, che costituiscono rispettivamente la *pars construens* e la *pars denstruens* (molto intrecciate tra loro nel testo) della loro proposta: essi, da una parte, presentavano quello che consideravano un metodo alternativo di inferenza segnica, provvisto, a differenza di quello epicureo, del richiesto carattere di necessità; dall'altra, sollevavano una serie di obiezioni circa la validità del metodo epicureo della similarità.

²² Nel trattato (in XXXIII. 1-7, cap. 50) si fa cenno anche ad un criterio specificamente epicureo per testare la tenuta dell'inferenza, criterio definito come «inconcipi-bilità», per cui si veda più avanti.

3.1. Pars construens: *proposta dell'eliminazione (ἀνασκευή) come «metodo» alternativo*

Il metodo di inferenza che gli avversari proponevano come alternativo al metodo di similarità epicureo era l'«eliminazione» (ἀνασκευή)²³. Esso consisteva in un procedimento tale per cui, dato un condizionale del tipo «Se c' è moto, allora c' è vuoto», eliminando per ipotesi il conseguente, proprio in virtù di questa eliminazione, anche l'antecedente risulterebbe eliminato (cfr. XI.32-XII.14, cap. 17)²⁴. L'eliminazione si configurava dunque come un test sia di un condizionale valido (nel qual caso erano implicate delle proposizioni, come abbiamo visto), sia del «segno proprio», cioè quel segno che conduce invariabilmente ad una conoscenza certa²⁵ (caso nel quale sono implicate non delle proposizioni, ma delle entità: in relazione all'esempio riportato, la cosa non manifesta, cioè il «vuoto» e quella manifesta, cioè il «moto»)²⁶.

²³ Correggendo la traduzione dei De Lacy (1978) che rendevano il termine ἀνασκευή con «contraposition» (termine che crea confusione, in quanto l'espressione «contrapposizione» fa riferimento ad un altro concetto, quello di ἀντιστροφή, meccanismo che agisce sull'intero condizionale e non solo sul conseguente (cfr. Barnes, 1988: 99) la maggioranza degli autori traduce ἀνασκευή con l'espressione «elimination» (cfr. Sedley, 1982: 244 e *passim*; Asmis, 1996: 155 e *passim*; Allen, 2001: 208 e *passim*). Barnes (1988: 98 e *passim*) preferisce tradurre il termine con «rebuttal».

²⁴ L'illustrazione della eliminazione ricorre in diversi passi, oltre a questo, del *De signis*: XIV.10-14, cap. 19; XXVIII.15-20, cap. 45; XXXVII.7-12, cap. 57; XXXVII.34-XXXVIII.2, cap. 58.

²⁵ È Sedley (1982: 243-244) a sottolineare il carattere della ἀνασκευή di essere un «test» sia di un condizionale valido, sia del «segno proprio». Egli suggerisce inoltre che deve essere scorto un legame tra il cosiddetto metodo di eliminazione e il desiderio degli avversari – che per lui sono gli stoici – di escludere la validità del segno «comune» (κοινόν), accettando soltanto il segno «proprio» o «peculiare» (ἴδιον), che per gli stoici era il segno «peculiare alla verità». Quest'ultimo veniva definito come un segno necessario (ἀναγκαστικόν) che non può esistere se non esiste la cosa significata. Invece il segno comune è tale che può esistere sia che esista, sia che non esista la cosa non manifesta da svelare, come ad esempio nel caso in cui si inferisca che un determinato uomo sia buono perché è ricco: in certi casi la ricchezza può essere presa come segno della bontà, ma in altri casi ciò non si verifica (I.1-12, cap. 2), ovvero in certi individui il primo termine (la ricchezza) può sussistere, ma non il secondo (la bontà). In tale ottica, questo secondo tipo di segno era inteso dagli stoici come «comune alla verità e alla falsità» ed era rifiutato dagli stoici (come pure era rifiutato dagli epicurei).

²⁶ Si deve segnalare, tuttavia, che nel testo, dove ovviamente viene riportata l'interpretazione epicurea della nozione degli avversari, si verifica spesso una confusione ed un passaggio surrettizio tra eliminazione di entità (come «il moto» e «il fuoco») e negazione

3.1.1. *Confusione tra «metodo» e «test»*

Come è stato osservato (Sedley, 1982: 257, n. 46), tuttavia, l'eliminazione non può propriamente essere considerata un «metodo», quanto un «test», ovvero un criterio con cui saggiare la validità delle inferenze segniche. Così gli avversari, contrapponendo l'eliminazione alla similarità, attaccavano gli epicurei mettendo su uno stesso piano due cose che tra di loro erano eterogenee²⁷: infatti, da una parte c'era l'autentico «metodo» proposto dagli Epicurei, basato sulla similarità, finalizzato a mostrare la via attraverso la quale è possibile costruire una inferenza semiotica, mentre dall'altra c'era un «criterio», la eliminazione, che si applica alla forma logica soggiacente, la cui funzione è quella di verificare che l'inferenza semiotica produca conoscenze vere o valide. Alla base di questo equivoco si trova probabilmente il fatto che tanto gli epicurei, come i loro avversari, non si preoccupavano di mettere in luce e sottolineare questa netta distinzione teorica tra i due concetti, come viene dimostrato anche dal fatto che gli epicurei sotto attacco non utilizzavano tale distinzione come argomento legittimamente difensivo.

In tutto il *De Signis* si trova del resto una sola volta un termine che identifica chiaramente il concetto di «criterio di verifica» (o test) dell'inferenza, al passo XXXIII. 1-7 (cap. 50): «il miglior test (κρίσεως) della validità di un condizionale e di un segno proprio si ha quando non possiamo pensare che il primo esista e il secondo non esista e viceversa». Si noti inoltre che in questo passo viene anche chiaramente presentato il criterio epicureo di verifica, definibile come «inconcepibilità» (ἀδιανοησία, XXXVIII.7, cap. 58) e contrapponibile alla eliminazione.

3.1.2. *Qual sarebbe stato il «metodo» degli avversari, se ne avessero proposto uno?*

Data la continua confusione concettuale nel trattato tra «metodo» e «test»²⁸, non viene mai esplicitato quale avrebbe potuto es-

delle proposizioni in cui l'esistenza di tali entità è asserita (ad esempio «se non c'è vuoto, allora non c'è moto» e «se non c'è fuoco, allora non c'è fumo»). È improbabile che gli avversari volessero parlare di elementi sub-proposizionali. Cfr. Allen (2001: 219 e 223).

²⁷ Cfr. anche Martinelli (1988: 152); Di Piazza (2005: 12 e ss.); Manetti (2010: 171-173).

²⁸ La parola τρόπος infatti viene usata per le due nozioni.

sere il metodo in senso proprio propugnato dagli avversari. Tuttavia, osservando i loro esempi privilegiati (come l'inferenza dal moto al vuoto o dal fumo al fuoco, ecc.) sembrerebbe di poter dire che soggiacente a questa scelta si sarebbe potuto collocare qualcosa che è molto vicino al *principio di causalità*: se si vuole acquisire una conoscenza a partire da un fenomeno osservabile, ci si deve chiedere quale è la causa che ha prodotto quel fenomeno osservabile, riservandosi poi di verificarne il carattere di inconfutabilità, o, che è lo stesso, la natura di conoscenza sicura, attraverso il test della eliminazione.

Una delle possibilità che tutto ciò sarebbe corrisposto effettivamente ad un metodo è quella di identificare tale procedimento con ciò che i filosofi moderni chiamano «inferenza alla migliore spiegazione» (Lipton, 2004). Infatti potremmo supporre che in corrispondenza di un condizionale del tipo «Se p , allora q », ci sia un'inferenza del tipo «Poiché p , allora q »: l'inferenza sarebbe valida in virtù del fatto che il condizionale corrispondente tiene grazie al metodo di eliminazione. In altre parole, la mancanza del secondo termine del condizionale *spiegherebbe* la mancanza del primo termine. Facendo un ulteriore passo si può supporre che gli oppositori pensassero che il secondo termine spiegasse il primo (Barnes, 1988: 100). Non è però del tutto chiaro che gli avversari, i quali accettavano solo connessioni valide dal punto di vista strettamente logico, avrebbero accettato questa interpretazione causale del metodo di eliminazione²⁹.

Non insisteremo oltre su questo aspetto, né sulla risposta difensiva degli epicurei³⁰, ma ci concentreremo soprattutto sulla *pars destruens*.

3.2. Pars destruens: *il duplice attacco*

Gli avversari attaccavano il metodo di inferenza segnica basato sulla similarità proposto dagli epicurei sollevando contro di esso sostanzialmente due ordini di obiezioni.

A) Innanzitutto sostenevano che tale metodo manca intrinsecamente di necessità. Essi adducevano infatti l'esempio di una infe-

²⁹ Cfr. Asmis (1996: 168).

³⁰ Sul quale ci siamo già soffermati in due precedenti saggi (Manetti, 2003 e 2010).

renza come quella per cui si concluda che tutti gli uomini muoiono quando viene loro tagliata la testa partendo dall'osservazione che così avviene agli uomini che fanno parte della nostra esperienza, facendo notare che la premessa («Poiché gli uomini nella nostra esperienza muoiono quando viene loro tagliata la testa») non conduce necessariamente ad una conclusione vera («Allora tutti gli uomini muoiono quando viene tagliata loro la testa», XIII.9-15, cap. 18): la premessa può essere vera, ma la conclusione falsa. In altre parole, ciò che appare vero nella nostra esperienza non è detto che lo sia necessariamente al di fuori di essa. Infatti, per motivi puramente dialettici e polemici, al fine di smontare il ragionamento epicureo ricorrevano al metodo di similarità usato dagli avversari facendo notare come i capelli e le unghie, una volta tagliati, ricrescono (XIII.33 - XIV.2, cap. 18).

B) In secondo luogo gli avversari attaccavano gli epicurei sulla nozione stessa di similarità. Quest'ultima linea argomentativa assumeva comunque due aspetti distinti:

B.1) La similarità è un concetto graduabile e dunque irrimediabilmente vago, in relazione ad almeno tre parametri: 1) la quantità; 2) la qualità; 3) la variazione all'interno della gamma delle proprietà.

B.2) La similarità in certi casi è impossibile. Ciò avviene quando ci troviamo di fronte a dei casi unici (*μοναχά*) e quando ci sono fenomeni strani o rari (*σπάνια*).

3.2.1. *Il problema della necessità*

Il problema connesso al carattere di necessità che dovrebbero presentare le inferenze semiotiche in effetti pervade tutto il trattato ed è sicuramente al centro delle preoccupazioni sia degli avversari, sia degli epicurei stessi. La mancanza di necessità da cui appaiono afflitte le inferenze semiotiche basate sulla similarità proposte dagli epicurei costituisce il punto centrale dell'attacco degli avversari. Essi mettevano in questione la sicurezza epicurea che gli eventi ed i fenomeni si comportino al di fuori della nostra esperienza nello stesso modo in cui si comportano presso di noi, nonostante che vi possano essere alcuni tratti di similarità tra i fenomeni percepibili e quelli non aperti alla percezione.

La replica epicurea consisteva nel controbattere l'accusa sostenendo – in un modo che, agli occhi di un logico moderno, oltre che a quelli dei loro avversari, non appare comunque giustificabile

– che le inferenze basate sulla similarità assolvono comunque al requisito di necessità, se superano il test di «inconcepibilità» e se rispettano certi parametri (come quello della regolarità empirica, testimoniata anche da un punto di vista storico, e quello della «assenza di attestazione contraria»³¹).

Ci si può chiedere, come fa Barnes (1988: 109), perché sia gli avversari, sia gli stessi epicurei insistessero tanto sul carattere di necessità delle inferenze, dal momento che Aristotele – soprattutto quando aveva analizzato il concetto di entimema – aveva mostrato la presenza di inferenze rispettabili ed importanti, che tuttavia erano non necessarie³². Certamente gli epicurei avrebbero potuto ricorrere a questa soluzione ed evitare la critica degli avversari, sostenendo che l'inferenza per similarità non presenta il carattere di necessità, ma non per questo è meno interessante dal punto di vista filosofico. Invece sembra che essi accettassero il presupposto degli avversari, secondo cui ogni inferenza valida deve avere un carattere di necessità. La ragione di questa posizione ha pertinenza epistemologica e può essere spiegata se si pensa che tutti i «dogmatici», di cui anche gli epicurei fanno parte secondo gli storici della filosofia antica, ritengono le inferenze da segni un modo per accrescere la nostra conoscenza del mondo. Per raggiungere questo scopo, se il legame tra le premesse e le conclusioni di un'inferenza non fosse necessario, noi non potremmo fidarci della conoscenza così ottenuta.

Inoltre il fatto che gli epicurei desiderassero conferire alle inferenze per similarità un carattere di necessità viene anche letto come un tentativo di coniugare assieme i tratti di due posizioni ritenute tra di loro inconciliabili, come quella del razionalismo e quella dell'empirismo³³: la scommessa era quella di mettere assieme il

³¹ Cfr. XVI.31-XVII.3, cap. 24.

³² Cfr. Burnyeat (1982: 197): «There are different grades of evidential support and Aristotle explicitly states (70b 4-6) that inference through the first figure, i.e. from a τεκμήριον, is the most reputable (ἐνδοξότατον) and the most true (μάλιστα ἀληθές), i.e. the most productive of true conclusions. This implies that the inferences reconstructed in other figures do have some, though a lesser, claim to reputability and truth». Si vedano anche Manetti (1987: 121-125); Piazza (2000); Allen (2001: 29 e ss.).

³³ Così, ad esempio, Allen (2001: 235): «The Epicureans of the *De signis* seem, then, to have combined features of rationalism and empiricism that were regarded by their adherents as irreconcilable».

carattere di necessità di una epistemologia apriorista con la fecondità di una procedura che trova la sua origine nell'esperienza.

Una possibile spiegazione dell'insistenza degli epicurei sul carattere di necessità delle loro inferenze è che essi potrebbero aver dato ai termini «necessario» e «necessità» un senso non strettamente logico e formale, quale appunto davano a queste espressioni gli avversari³⁴. È tipico della filosofia epicurea di ricorrere il meno possibile ad un lessico specializzato e di fare uso di un apparato concettuale non troppo distante da quello ordinario³⁵ (sebbene non senza eccezioni). Ci possiamo rendere conto di quanto gli epicurei insistessero sul carattere di necessità delle inferenze da loro proposte se prendiamo come esempio il passo XXII.28-XXIII.7 (cap.38) del trattato, in cui la necessità viene sottolineata in modo molto martellante attraverso espressioni che indicano appunto la necessità, come le ripetute forme del verbo δεῖν; forme che però vengono usate senza sostanziali venature formali. Il verbo δεῖν è un verbo modale esprime la necessità nel linguaggio ordinario, a cui gli epicurei ricorrono in questo passo al posto di espressioni più normali nel lessico filosofico specializzato, come l'aggettivo ἀναγκαστικός e degli altri termini con uguale radice.

Comunque, in linea generale, ci sono due aspetti specifici sui quali gli avversari sollecitavano gli epicurei a proposito del tema della necessità:

- 1) il primo è quello per cui, se le inferenze degli epicurei volevano essere stringenti ed avere carattere di necessità, dovevano essere riformulate come tautologie;
- 2) il secondo è quello secondo cui requisito fondamentale per il carattere di necessità delle inferenze per similarità era quello di rispettare la struttura di una L-implicazione o *qua*-verità.

Vediamo questi due casi separatamente.

3.2.1.1. *Tautologia*

Gli avversari sostenevano che se gli epicurei volevano dare carattere di necessità alle inferenze per similarità, avrebbero dovuto

³⁴ Soprattutto in considerazione del fatto che gli avversari possono essere stati di scuola stoica; e come noto, gli stoici sono considerati nell'antichità dei logici formali formidabili.

³⁵ Cfr. Schofield (1996: 223).

riformularle secondo la struttura di una implicazione tautologica³⁶. Ad esempio una inferenza del tipo:

Poiché gli uomini nella nostra esperienza sono mortali, allora se vi sono uomini da qualunque parte essi sono mortali

avrebbe dovuto essere riformulata nel seguente modo:

Poiché gli uomini nella nostra esperienza sono mortali, e se da qualche parte in altri luoghi, vi sono uomini simili a quelli da noi conosciuti, in tutti gli altri aspetti e anche nell'essere mortali, allora dovrebbero essere mortali (II.37-III.4, cap. 5).

In altre parole, per dare carattere di correttezza, ovvero di necessità all'inferenza, essa dovrebbe presupporre ciò che è oggetto dell'inferenza stessa³⁷. Come osserva Cellucci (2002: 212-3) ciò equivale alla richiesta di aggiungere alla premessa una ulteriore premessa, non evidente «Gli uomini al di fuori della nostra esperienza sono sotto tutti gli aspetti simili a quelli di cui abbiamo esperienza». La conseguenza sarebbe stata che l'inferenza sarebbe diventata necessaria dal punto di vista logico, ma avrebbe perso il carattere di inferenza semiotica, perché sarebbe stato assolutamente sterile, non apportando alcuna nuova conoscenza³⁸.

La risposta data dagli epicurei nella sezione di Zenone (al cap. 23) sembra spostare l'argomento dal piano logico a quello empirico. Infatti gli epicurei facevano uso di un argomento che comparirà anche in altri passi del trattato³⁹, e cioè che non solo l'inferen-

³⁶ Cfr. a questo proposito Preti (1956: 13) e Cellucci (2002: 212-213).

³⁷ Il carattere tautologico dell'inferenza è sottolineato dagli stessi avversari, i quali sostengono espressamente che «ciò che si è appreso con questo segno non differirà dal segno da cui anche noi stessi traiamo l'inferenza» (III.4-8, cap. 5).

³⁸ Si veda a questo proposito III.12-26, cap.5, in cui, tra l'altro, si può osservare che i termini usati dagli avversari per indicare la necessità sono *ἀνάγκη* e *ἀναγκάϊον*, cioè le espressioni del vocabolario logico tecnico. La conclusione degli avversari sarebbero state inaccettabili per gli epicurei anche in relazione al principio enunciato da Epicuro nel *De natura*, XXVIII, 17, 1, in cui si negava che la logica deduttiva e il sillogismo in particolare potessero farci conoscere alcunché.

³⁹ Si osservi che una risposta all'argomento degli avversari che solo includendo le conclusioni nelle premesse una inferenza per similarità può diventare valida, si trova al capitolo 38; salvo che in quel caso gli epicurei rispondono ad una obiezione (la quarta della sezione di Bromio) in cui gli avversari avevano in effetti sollevato una questione relativa alle *qua*-verità (cap. 31) e dunque nel capitolo 38 il problema della tautologia e quello relativo alle *qua*-verità vengono fusi. Qui gli epicurei sostengono che l'ἐπιλογι-

za per similarità (o «induttiva») non ha bisogno di essere trasformata in una inferenza deduttiva, ma che, al contrario è quest'ultima che dipende dal metodo di similarità, purché si osservi la precauzione che, nel fare inferenze semiotiche, non ci sia nessuna indicazione che conduce a conclusioni che vanno nel senso contrario a quello attestato dall'esperienza (XVI.5-29, cap. 23).

3.2.1.2. *L-implicazioni* o *qua-verità*

Gli avversari sostenevano poi che se gli epicurei avessero voluto dare carattere di necessità alle inferenze per similarità, avrebbero dovuto riformularle secondo la struttura che in termini formali caratterizza le cosiddette *L-implicazioni* o *qua-verità* (III.26-IV.2, cap. 6) – dove *qua* traduce le formule moderne «in quanto» e «nella misura in cui» – e sostenevano anche che le «*qua-verità*» potevano essere afferrate solo attraverso il presunto metodo di eliminazione (VI.31-VII.5, cap. 9 e IV.10-13, cap. 6). Il vocabolario per esprimere le *qua*-proposizioni è piuttosto articolato e comprende espressioni comuni del lessico filosofico, come $\tilde{\eta}$, $\kappa\alpha\theta\acute{\omicron}$, insieme ad altre, come $\pi\alpha\rho\acute{\omicron}$ e $\sigma\acute{\upsilon}\nu$, che sono specifiche del testo di Filodemo.

Ad esempio, per gli avversari, una inferenza del tipo:

Poiché gli uomini nella nostra esperienza sono mortali, allora se vi sono uomini da qualunque parte, essi sono mortali (III.27-29, cap. 6)

avrebbe dovuto essere riformulata – oltre che nei termini della tautologia, come abbiamo visto – anche nel seguente modo:

Poiché gli uomini nella nostra esperienza sono mortali in quanto ($\tilde{\eta}$) uomini e nella misura in cui ($\kappa\alpha\theta\acute{\omicron}$) sono uomini, allora gli uomini dovunque sono mortali (III.30-34, cap. 6).

Il problema sollevato dagli avversari è quello per cui la proprietà di «essere mortale» deve essere dimostrata come indissolubilmente legata al termine «uomo», o in altre parole, deve comparire nella sua definizione essenziale:

$\sigma\acute{\mu}\acute{\omicron}\varsigma$, ovvero la «valutazione comparativa» delle proprietà rilevabili negli oggetti da cui parte l'inferenza permette di vedere empiricamente le proprietà che conseguono (necessariamente) agli uomini nella nostra esperienza ed effettuano su questa base la generalizzazione. Sul tema delle premesse supplementari richieste dagli avversari, che trasformano in deduzioni le inferenze epicuree e sulla risposta che esse dipendono dall'osservazione empirica e dalla similarità, si veda anche XXXI.26-34, cap. 48.

Bisogna dimostrare dunque anche che gli uomini, in quanto ($\xi\eta$) e nella misura in cui ($\kappa\alpha\theta\acute{o}$) sono uomini, sono mortali, se vogliamo stabilire come vincolante ($\acute{\alpha}\nu\alpha\gamma\gamma\alpha\sigma\tau\iota\kappa\acute{o}\nu$) l'inferenza in questione (IV.5-9, cap. 6).

In altri termini ancora, la proprietà di «essere mortale» deve far parte delle nozioni *a priori*⁴⁰ e dunque non può essere oggetto di inferenza.

La risposta degli epicurei all'obiezione, esposta nel capitolo 24, sposta anche in questo caso (come in quello relativo alla tautologia) il problema dal punto di vista logico a quello empirico. Infatti si afferma che la indissolubilità del legame tra la nozione di «uomo» e la proprietà di «essere mortale» è stabilita non da una relazione *a priori*, ma sulla base della *ιστορία* (le testimonianze storiche) e della *πεῖρα* (il fatto di essere capitati nell'ambito della nostra esperienza), a cui si aggiunge la solita precauzione della mancanza di prova contraria (XVI.31-XVI.8, cap. 24)⁴¹.

In definitiva gli Epicurei erano d'accordo sul fatto che le inferenze segniche valide dovessero essere basate sulle «*qua-verità*», ma al contempo sostenevano che queste ultime potevano essere stabilite attraverso il metodo di similarità. Nella sezione di Demetrio sembra affermata la possibilità che le *qua-verità* si possano cogliere in certi casi per eliminazione ed in certi altri per similarità (XXIX.4-16, cap. 45).

l'autore della quarta parte del trattato distingue poi quattro sensi secondo cui possono essere interpretate le espressioni che fanno riferimento alle *qua-verità*. Il testo è in alcune parti illeggibile, ma Barnes (1988: 121) fornisce una coerente e convincente ricostruzione dei quattro sensi (tutti elencati al cap. 52). Il primo senso è quello secondo cui le espressioni significano che ad un genere K consegue necessariamente una proprietà F. l'esempio è: «Gli uomini sono fatti di carne e sono soggetti alla malattia e alla vecchiaia in quanto uomini» (XXXIV.2-5). Il secondo senso è quello per cui i K sono F in quanto F è la definizione (*λόγος*) o la prolessi

⁴⁰ Nel testo si parla esplicitamente della necessità di *presupporre* tale nozione affinché il metodo sia cogente: «In generale, se questo metodo è cogente, presuppone (*ὑποτίθεται*) che le cose che si trovano in luoghi non accessibili alla percezione siano simili a quelle che si trovano nella nostra esperienza» (IV.34-37, cap 6).

⁴¹ Si veda anche il passo XXXV.14-32, cap. 53, dove viene fatto un riferimento sia alle «proprietà comuni», sia all'assenza di variazioni in relazione a queste ultime.

(πρόληψις) di K. Gli esempi sono: «I corpi hanno massa e resistenza in quanto corpi»; «l'uomo è un animale razionale in quanto uomo» (XXXIV.8-11). Il terzo senso si trova in corrispondenza con una parte corrotta del testo. La sua caratterizzazione è piuttosto vaga (συνβεβηκέναι τόδε τῷδε) (XXXIV.13-15): l'esempio (per quanto difficile da ricostruire con certezza) è «l'uomo, in quanto uomo, muore (= è mortale)». Secondo Barnes (1988:121) questo caso potrebbe esprimere ciò che è immediato, ma non definizionale. Il quarto senso (di cui sono pervenuti gli esempi, ma non la definizione) esprime ciò che è non-immediato, ovvero una proprietà che appartiene a qualcosa che appartiene a sua volta a K. Ne sono esempi: «I coltelli tagliano nella misura in cui sono affilati», «Un corpo cade giù nella misura in cui ha peso», «Gli atomi sono indistruttibili nella misura in cui sono solidi» (XXXIV.21-24).

Tutti e quattro i casi introducono il tema della necessità (XXXIV.24-7): infatti dire che i K hanno la proprietà F in quanto K, significa dire che i K sono necessariamente F, regola che permette l'inferenza secondo cui tutti i K (anche quelli non conosciuti) siano F.

Le *qua*-verità hanno il vantaggio di bloccare delle inferenze indesiderate per gli epicurei, come quella dell'attribuzione di colore agli atomi. L'obiezione degli avversari era basata sul fatto che l'osservazione degli oggetti nella nostra esperienza ci mostra che tutti i corpi sono dotati di colore: dunque, se il metodo della similarità avesse valore, allora anche gli atomi dovrebbero essere provvisti di colore. A ciò gli epicurei replicavano che degli atomi, in quanto corpi, si può dire che hanno resistenza al tocco (e questo fa infatti parte della definizione di «corpo»), ma non che hanno colore: infatti i corpi al buio non hanno effettivamente colore (XVIII.3-10, cap. 25), mentre mantengono la proprietà della resistenza al tocco.

Tuttavia gli Epicurei non risolvevano ancora il problema della necessità, poiché, non chiarivano in che modo le *qua*-verità venissero stabilite sulla base della similarità. In altre parole ci si deve chiedere come sia possibile che l'osservazione delle similarità tra i K sia in grado di stabilire la connessione modale di relazione necessaria tra K e F che le *qua*-verità richiedono.

Appare importante a questo proposito l'osservazione di Long (1988: 142-143) secondo cui gli epicurei davano alle *qua*-formule un senso diverso rispetto a quello assegnato ad esse dagli avversari,

e decisamente empirico. Infatti essi non usavano formule del tipo: «in quanto tali individui sono uomini», ma del tipo: «in quanto le cose familiari a noi sono di tale genere». Ciò emerge abbastanza chiaramente dal passo XXXIII.24-32 (cap. 51), in cui gli epicurei applicavano la *qua*-formula («in quanto») non alla «cosa in generale» (in quel caso, l'«uomo»), ma alla «cosa nella nostra esperienza». Così ragionavano, nella premessa, a partire non dal fatto che gli uomini in generale, in quanto uomini, sono mortali, ma a partire dal fatto che in quanto gli uomini osservati sono mortali si può concludere che tutti gli uomini in quanto uomini (simili a quelli osservati) sono mortali. In questo modo la *qua*-formula degli epicurei assumeva la seguente forma: «In quanto i K familiari a noi sono F» e la conclusione non risultava presupposta dalla premessa, ma prodotta con il metodo della similarità. In questo modo schivavano l'essentialismo verso cui gli avversari avrebbero voluto sospingerli.

Insomma, il cuore della replica epicurea all'obiezione sollevata dagli avversari consisteva nel ribaltare il loro ragionamento: la precisazione delle *qua*-formule non viene stabilita a priori, ma costruita a posteriori.

3.2.2. Critica del concetto di similarità

Come abbiamo visto, il secondo fondamentale punto su cui gli avversari attaccavano gli Epicurei era relativo al concetto di similarità, sostenendo che esso, da una parte, presenta un carattere di vaghezza (B.1), dall'altra, in certi casi è addirittura impossibile da applicare (B.2).

La critica di vaghezza (B.1) era organizzata secondo i tre seguenti parametri:

- 1) in primo luogo la similarità è vaga in relazione alla *quantità* (intesa sia come numero di oggetti simili da esaminare, sia come grado di somiglianza);
- 2) in secondo luogo la similarità è vaga in relazione alla *qualità* (non c'è alcuna precisazione circa quali tipi di proprietà simili tra due oggetti debba partire l'inferenza).
- 3) in terzo luogo la similarità è vaga poiché possono riscontrarsi delle *variazioni* nella rosa di proprietà individuate negli oggetti presi in considerazione, le quali rendono problematica la possibilità di una inferenza sicura.

3.2.2.1. *Quantità*

Il parametro della quantità veniva articolato, dunque, secondo due aspetti.

Per quel che riguarda il primo aspetto (quanti casi dovessero essere esaminati per poter trarre una generalizzazione), gli avversari prospettavano due possibili situazioni, entrambe problematiche: i) l'esame completo di tutte le occorrenze percepibili, che era chiaramente un'operazione impossibile da effettuarsi; ii) l'esame soltanto di un numero limitato di casi, che non poteva garantire alcuna certezza nella generalizzazione⁴². La risposta epicurea alla provocazione degli avversari consisteva nel tentativo di superare il dilemma delineando i contorni di quella che può essere considerata la più genuina proposta della loro epistemologia. Gli epicurei, infatti, rifiutando entrambi i corni dell'alternativa, proponevano una metodologia di ricerca organizzata secondo una duplice direttiva⁴³: a) da una parte sostenevano che si dovevano passare in rassegna un numero elevato di fenomeni (πολλοῖς), che fossero contemporaneamente omogenei (ὁμογενέσι) e vari (ποικίλοις); b) dall'altra invitavano a tenere in considerazione anche i fenomeni che risultano dai resoconti storici (ἱστορία) e dall'esperienza (πεῖρα). Infine aggiungevano che un fondamentale criterio di sicurezza consisteva nell'osservazione delle proprietà «che si accompagnano inseparabilmente a ciascuno dei fenomeni particolari» (τὸ συνεδρεῦον ἀχορίστως ἐκάστῳ). Osservando queste precauzioni si sarebbero potute escludere inferenze scorrette. Infatti se si fa un'indagine relativa al genere degli uomini, genere che risulta omogeneo, per quanto preveda la presenza di forti variazioni tra gli individui, e si tiene conto, oltre che dell'osservazione diretta, anche dei risultati dell'esperienza e dei resoconti storici, si può concludere che non ci sono differenze rispetto al fatto che tutti gli individui appartenenti al genere sono soggetti alla vecchiaia e alla malattia, fatti che si configurano come «proprietà inseparabili». Ciò permette di escludere inferenze scorrette come quelle che arrivino alla conclusione che esistono alcuni uomini che sono invulnerabili (XXI.15-16, cap. 35).

Per quello che riguarda, poi, il secondo aspetto in cui veniva articolato il parametro della quantità (quale grado di somiglianza tra

⁴² Cfr. XIX.12-19, cap. 28.

⁴³ Cfr. XX.31-XXI.3, cap. 35.

i casi esaminati fosse richiesta per poter fare l'inferenza, ovvero quanto simili dovessero essere), gli avversari prefiguravano ancora una volta due possibili casi, opposti tra di loro, ma entrambi essenziali per l'inferenza epicurea (VI.1-31, cap.8 e XIX.25-36, cap. 30). Il primo caso era relativo alla possibilità di prendere in considerazione un grado di similarità così elevato da configurarsi come una vera e propria identità tra il fenomeno percepibile e quello non aperto alla percezione. In una situazione del genere la conseguenza sarebbe stata quella di non poter più distinguere il fenomeno (*ἀπαράλλακτον*, «indistinguibile») percepibile – base dell'inferenza – dal fenomeno non percepibile a cui l'inferenza avrebbe dovuto condurre.

Ma il caso opposto – quello in cui non ci fosse stata identità tra i due fenomeni – era destinato, nell'ottica degli avversari, a non essere meno pericoloso. Infatti facendo l'inferenza tra due oggetti o fenomeni parzialmente simili, cioè fenomeni a cui si riconoscessero solo una o solo poche proprietà in comune, l'inferenza non sarebbe risultata cogente, per il fatto che niente avrebbe garantito che l'oggetto parzialmente simile a quello da cui partiva l'inferenza non presentasse delle particolarità che lo differenziassero dal primo⁴⁴.

Gli epicurei rispondevano all'obiezione relativa all'inferenza tra oggetti identici (nella sezione di Bromio, al cap. 37, XXII.2-28) cercando di aggirare il rilievo mosso dagli avversari, attraverso uno spostamento del problema dal piano ontologico a quello epistemico: l'inferenza è possibile tra due oggetti che *sono nei fatti* (cioè ontologicamente) identici, ma *non sono conosciuti* come tali, ovvero quando non vi sia certezza su qualcuna delle loro proprietà (XXII. 2-11, cap. 37) (cogliendo perciò il fenomeno dal punto di vista epistemologico).

Alla obiezione relativa ad una somiglianza parziale tra due oggetti, invece, gli epicurei rispondevano ponendo dei limiti all'ambito di estensione dell'inferenza: se due oggetti sono simili solo per alcune proprietà, l'inferenza sarà bensì valida, ma solo in relazione alle proprietà condivise. l'esempio che viene riportato è quello della similarità tra l'uomo e la divinità: ci può essere tra l'uomo e la divinità una similarità (parziale) in relazione alle proprietà di «essere

⁴⁴ Cfr. XIX.35-6, cap. 30: «per la differenza che vi si aggiunge».

razionale» (φρονήσεως δεκτικός), e «essere vivente», mentre la divinità avrà le proprietà peculiari di essere «non generata», «non costituita di anima e di corpo» e «immortale» (XXII.11-28, cap. 37).

3.2.2.2. *Qualità*

In relazione al secondo aspetto della vaghezza del concetto di similarità, quella di ordine qualitativo, gli avversari chiedevano da quali proprietà, tra le molte possibili, dovesse partire l'inferenza. Infatti in un determinato individuo è possibile individuare una serie di proprietà, molto diverse tra di loro: alcune sono proprietà che l'individuo condivide con l'intero genere a cui appartiene; altre sono proprietà che condivide con la specie; altre ancora sono proprietà che appartengono solo all'individuo preso in considerazione. Gli avversari chiedevano quali, tra queste diverse proprietà, dovessero essere quelle che era necessario prendere come base dell'inferenza (V.8-29, cap. 7).

Nella risposta gli epicurei appaiono assumere in modo chiaro una struttura logica di distribuzione delle proprietà per generi e specie – e, probabilmente, come sostiene in aggiunta Barnes (1988: 113), si dovrebbe parlare di «generi naturali»; essi sembrano suggerire la necessità di prendere in considerazione solo le similarità rintracciabili all'interno di classi dello stesso livello o di livello inferiore rispetto a quella a cui gli individui osservati appartengono. Infatti respingevano l'accusa che l'inferenza avvenisse prendendo in considerazione delle similarità scelte a caso, e replicavano che l'inferenza veniva stabilita tra quelle similarità che erano relative alla classe presa in considerazione, trascurando quelle di livello superiore. Dunque, per esempio, si poteva inferire da proprietà della classe degli animali a quelle di membri dello stesso genere, oppure da quella degli uccelli a proprietà di membri della stessa classe, oppure ancora, per esempio, da proprietà dei pettirossi a proprietà di membri della stessa classe, ma non dalla classe dei pettirossi (appartenenti ad un ordine meno generale, ovvero ad una classe inclusa) a quella degli animali (appartenenti invece ad un ordine più generale, ovvero ad una classe inclusiva) (XVIII.17-XIX.4, cap.26).

Nella risposta epicurea, accanto ad una considerazione concernente la *qualità*, ne interveniva anche una che concerneva la *quantità*, poiché vi era un giusto richiamo a scegliere quelle proprietà che fossero simili al massimo grado.

3.2.2.3. *Variazioni tra le proprietà*

Il terzo modo secondo cui la similarità, secondo gli avversari, si presentava come un concetto vago è quello relativo all'osservazione che, tra gli oggetti simili scelti come base dell'inferenza, si presentano comunque delle variazioni. Il ragionamento degli avversari consisteva nel portare fino alle estreme conseguenze il fatto che esistono delle variazioni tra gli oggetti e nell'immaginare la possibilità che si presentino tra gli oggetti simili delle variazioni così forti per cui si possano incontrare, fuori della nostra esperienza, e cioè nell'ambito di ciò che viene inferito, delle entità con proprietà sorprendenti, come avviene nell'esempio – presentato certamente per motivi puramente dialettici – degli «uomini invulnerabili» (XIX.23, cap. 29).

Gli epicurei rispondevano sostenendo sostanzialmente due tesi. Da una parte essi mettevano in evidenza che le variazioni presentate dagli avversari come ostacolo affinché venisse fatta un'inferenza fra cose simili (essendo la variazione un elemento che potenzialmente distrugge la similarità) si potevano assumere in chiave positiva come elemento che rafforza il metodo di similarità, anziché distruggerne il valore. Infatti è l'esame di molti e vari fenomeni che rende maggiormente plausibile la possibilità di fare delle inferenze generalizzanti (XXI.16-XXII.2, cap. 36).

Dall'altra, la *πεῖρα* e la *ἱστορία* permettevano di escludere la presenza di variazioni che superassero un certo limite. Così, ad esempio, le variazioni che si possono riscontrare fra oggetti osservati come simili e omogenei, ad esempio quelle tra le entità che appartengono alla classe degli uomini, non hanno un'ampiezza illimitata tale che si possa attribuire ad alcuni membri di questa classe il possesso di proprietà non attestate, come quella di «essere fatti di ferro» e di «passare attraverso i muri», da mettere sullo stesso piano con la proprietà comunemente attestata che hanno gli uomini di essere fatti di carne e di passare attraverso l'aria (XXI.37-XXII.2). Ad un ragionamento «per assurdo» degli avversari, anche gli epicurei rispondevano con un analogo ragionamento per assurdo: la conclusione degli avversari avrebbe comportato di pensare che nei luoghi non aperti alla percezione esistessero entità del tutto prive di ogni caratteristica comune agli oggetti presi in considerazione nella nostra esperienza e, anzi, dotati delle caratteristiche opposte (XXI.27-29, cap. 36)⁴⁵.

⁴⁵ Si veda anche XXI.10-12, cap. 35.

3.2.2.4. *I casi unici e i casi rari*

L'ulteriore punto (B.2) su cui si concentravano le critiche degli avversari riguardava la presenza di casi unici (*μοναχά*) e di casi rari e strani (*σπάνια*), che secondo gli avversari invalidavano la possibilità dell'inferenza per similarità. Sono vari gli esempi di casi unici⁴⁶: quello del magnete, che unica tra le pietre attira il ferro; il quadrato che misura 4 di lato, che ha la misura del perimetro uguale a quella dell'area; l'ambra che è unica ad attirare la paglia.

Una analoga funzione ha anche l'obiezione relativa alla presenza di casi rari, come l'esempio del nano di Alessandria, di cui si diceva che era alto mezzo cubito ed aveva una testa colossale e dura come un incudine; l'uomo di Epidauro, che si era inizialmente sposato come fanciulla e poi era diventato uomo; il Cretese alto 48 cubiti; i pigmei⁴⁷.

Sia i casi unici, sia i casi rari costituivano una minaccia per una corretta inferenza basata sulla similarità da due punti di vista. Da un primo punto di vista i casi unici e rari escludevano la possibilità di inferenza per similarità, in quanto oggetti che non sono simili a nessun altro oggetto. Da un secondo punto di vista i casi unici avrebbero potuto far pensare, per analogia, alla presenza di casi unici fuori della nostra esperienza che non sarebbe possibile né prevedere, né inferire per similarità, come sarebbe il caso di uomini che, unici, non morissero quando venisse loro squarciato il cuore⁴⁸.

Gli epicurei rispondevano a questa obiezione in maniera piuttosto ampia in due luoghi diversi: nella sezione di Zenone (XIV.28-XV.13, cap. 20) e in quella di Bromio (XXIV.10-XXV.23, cap. 40)⁴⁹. La prima risposta, al cap. 20 della sezione di Zenone, non appare del tutto adeguata rispetto alla critica avversaria, in quanto

⁴⁶ Cfr. nella sezione di Zenone: I.19-II.3, cap. 3; IX. 35-38, cap. 14; XI.9-13, cap. 16; XIV.28-XV.13, cap. 20; XV.13-25, cap. 21; nella sezione di Bromio: XX.10-11, cap. 33; XXIV.10-XXV.23, cap. 40; nella sezione di Demetrio: XXVIII.30-37; nella sezione anonima: XXX.6-15.

⁴⁷ Anche i casi rari o particolari sono discussi più volte nel trattato: nella sezione di Zenone in II. 3-25, cap. 4; XVI.1-4, cap. 22; nella sezione di Bromio in XX.11-18, cap. 33; XXV.24 e ss., cap. 41.

⁴⁸ Cfr. I.33-II.3, cap.3. A questo proposito gli avversari sostenevano – provocatoriamente assumendo per motivi dialettici e polemici il metodo di similarità degli epicurei – che la presenza di casi unici al di fuori della nostra esperienza era ipotizzata usando appunto il metodo di similarità.

⁴⁹ Cfr. Manetti e Fausti (2011: 183).

gli epicurei replicavano non tanto all'obiezione che si possano verificare casi imprevisi nella dimensione del non percepibile, ma rispondevano che i casi unici o strani in realtà rafforzano il metodo di similarità. Infatti gli epicurei tendevano a fare dei casi unici e rari delle vere e proprie classi specifiche, composte di individui il cui comportamento al di fuori della nostra esperienza è simile a quello degli individui appartenenti alla analoga classe all'interno della nostra esperienza. La replica degli epicurei era sostanzialmente che il comportamento all'interno della classe è costante, mentre l'inferenza sarebbe invalida se questa costanza non si riscontrasse⁵⁰. Per gli epicurei l'inferenza doveva partire dall'osservazione di casi ampiamente diversi tra di loro, anche se appartenenti alla stessa classe, fino ad includere anche i casi strani.

La risposta che veniva data alla medesima obiezione nella sezione di Bromio (XXIV.10-XXV.23, cap. 40) appare più congruente rispetto all'obiezione sollevata dagli avversari. Infatti al rilievo avanzato dagli avversari che si sarebbero potuti trovare dei casi unici non attestati dall'esperienza nei luoghi non aperti alla percezione, come, ad esempio uomini i quali non morissero quando venisse loro squarciato il cuore gli epicurei rispondevano che il metodo di similarità prevede che vengano individuate delle proprietà non sottoposte a variazione, in modo tale da prevenire la possibilità di fare inferenze circa casi non attestati. Infatti le variazioni che intervengono tra le proprietà di enti simili non avrebbero mai potuto spingersi fino al punto in cui si possano verificare casi di uomini non vulnerabili o di oggetti che non vengano delimitati da altri oggetti⁵¹. La conclusione cui giungevano gli epicurei era che, se viene effettuato il passaggio logico secondo la similarità, si concluderà che gli uomini dovunque sono vulnerabili, in quanto la proprietà di essere vulnerabili è comune a tutti gli uomini, anche se per caso si notassero delle differenze relative ad altre proprietà. L'argomento veniva del resto collegato alla distinzione fra le proprietà comuni (*κοινότητα*) e le proprietà peculiari (*ιδιότητα*): una considerazione attenta di questa differenza permette di escludere casi che si discostino totalmente da una dimensione regolare. Infatti, come emerge da un esempio che portano gli epicurei, è

⁵⁰ Cfr. XIV.39-XV.13, cap. 20.

⁵¹ Cfr. XXIV.11-32, cap. 40.

possibile riscontrare nella nostra esperienza casi di uomini che hanno la proprietà peculiare di essere saggi, e casi di uomini che hanno la proprietà, sempre peculiare, ma opposta alla precedente, di essere stolti; tuttavia non sarà possibile trovare uomini che non abbiano la proprietà comune di essere mortali (XXIV.36-XXV.1, cap. 40). Il parametro dei casi unici si collega anche a quello della variazione e dei suoi limiti, che permette di escludere, secondo gli epicurei, la possibilità che ci siano casi unici nella dimensione del non evidente, che non vengano attestati dalla nostra esperienza.

La condizione fondamentale è, in definitiva, quella di selezionare le proprietà giuste. In effetti, la giusta scelta delle proprietà da utilizzare come base dell'inferenza è necessaria per fare una distinzione tra analogie vere e false: una vera analogia è quella che parte dal fatto che gli uomini, una volta che vengano decapitati, muoiono e la testa non ricresce (fatto che permette di inferire che dovunque agli uomini avvenga questo; cfr. XIII.9-15, cap. 18); una analogia falsa sarebbe quella che prende come base la ricrescita dei capelli o delle unghie, la quale porterebbe ad inferenze scorrette (XIII.33-XIV.2, cap. 18).

4. *Proprietà comuni e proprietà peculiari*

Dalla discussione circa quali proprietà dovessero essere scelte come base per l'inferenza emerge, come abbiamo visto, l'interessante problema che concerne la distinzione tra *proprietà comuni* (*κοινότητα*) e *proprietà peculiari* (*ιδιότητα*)⁵². Il problema è molto importante e versioni analoghe di esso sono sollevate ancora oggi in molte teorie semantiche.

L'argomento veniva affrontato dagli epicurei per rispondere alla critica degli avversari che attaccavano il metodo della similarità, mostrando che esso rischia costantemente di far partire l'inferenza da proprietà che non hanno nei due oggetti considerati simili (quello percepibile e quello non aperto alla percezione) la stessa ripartizione e generalità. Così, nello stesso modo in cui viene universalizzata la concomitanza tra la proprietà «uomo» e la proprietà

⁵² Una distinzione tra proprietà primarie e proprietà secondarie era stata sollevata già da Democrito. Cfr. a questo proposito De Lacy (1938: 403).

«mortale» potrebbe essere considerata universale la concomitanza tra la proprietà «uomo» e quella «di breve vita»: il rischio che gli avversari prospettavano agli Epicurei era quello di attribuire quest'ultima proprietà anche a uomini molto longevi, come gli abitanti di Acrothoo, località del monte Athos, che nell'antichità erano proverbialmente considerati «di lunga vita» (IV.3-5, cap.6)⁵³. Per gli avversari questo equivaleva a correre il rischio di fare inferenze intorno all'essenza partendo da proprietà accidentali. Tuttavia si deve notare che gli epicurei e gli avversari usavano due terminologie diverse per definire le coppie di proprietà opposte. Gli avversari, coerentemente con una impostazione filosofica razionalista, utilizzavano una terminologia che distingueva tra proprietà «per essenza» (*κατ' οὐσίαν*) e proprietà «per accidente» (*κατὰ συμβεβηκός*, VI.22-24, cap. 8). Gli epicurei, invece, nei loro argomenti difensivi, non riprendevano la terminologia degli avversari, preferendo parlare, da una prospettiva empirista, di una opposizione, appunto, tra *proprietà comuni* (*κοινότητα*) e *proprietà peculiari* (*ιδιότητα*) rilevate per osservazione empirica e rifiutando così l'essentialismo legato alla terminologia degli avversari.

Il problema è trattato soprattutto nella sezione in cui Bromio riporta le repliche (*συναντήματα*) messe in campo dal comune maestro Zenone di Sidone alle conferme (*πιστώματα*) degli argomenti degli avversari⁵⁴: obiezioni e repliche che si situavano, dunque ad un maggiore livello di approfondimento rispetto agli argomenti presentati nella sezione di Zenone. Ma come definivano gli epicurei le proprietà comuni? Le espressioni di cui si servivano sono sostanzialmente quattro, ed hanno press' a poco lo stesso significato. La prima espressione definitoria collega le proprietà comuni all'idea che esse «consegua di necessità» (*ἐξ ἀνάγκης παρέπεται*) (XXVI.18-27, cap. 43) agli oggetti cui si applicano, al di là delle variazioni che possono presentarsi tra gli oggetti simili. Così potranno essere trovate molte sostanze che sono simili al cibo nel colore, nel sapore o nell'odore, ma una determinata sostanza potrà essere definita come cibo solo se a essa consegue di necessità il fatto che sia nutriente (XXVI.39-XXVII.4, cap. 43).

La seconda espressione definitoria era quella secondo cui le

⁵³ Cfr. Cellucci (2002: 212).

⁵⁴ Cfr. Angeli e Colaizzo (1979: 59, n. 121) e Manetti e Fausti (2011: 166 e ss.).

proprietà comuni sono «gli stessi elementi che concorrono (συντρέχειν) sempre in tutti i casi» (XXIV.32-34, cap. 40), come si può osservare nel caso della «vulnerabilità» e della «mortalità» dell'uomo, sebbene tali proprietà possano essere rintracciate accanto a una serie anche ampia di proprietà che si riscontrano solo in certi casi, come la saggezza o la stoltezza. Gli epicurei definivano anche chiaramente una serie di categorie entro cui le proprietà comuni e quelle particolari potevano essere distinte: le sostanze (οὐσίαι), i poteri (δυνάμεις), le qualità (ποιότητες), gli attributi (συμπτώματα), le disposizioni (διαθέσεις), le quantità (πλήθεις), i numeri (ἀριθμοί) (XXIV.14-17, cap. 40).

La terza espressione definitoria individuava le proprietà comuni come «ciò che non può variare» (il che equivaleva a dire che le proprietà comuni sono immutabili – κοινότητα ἀκίνητοι) (XXV.36-37, cap.41): ad esempio i cibi possono variare secondo vari parametri ed ugualmente possono variare coloro che ne fanno uso; ma ciò che rimarrà invariato è il fatto che il cibo sarà nutriente e digeribile, mentre non potrà mai avvenire che un uomo si nutra di paglia e riesca a digerirla (XXVI.1-9, cap. 41).

La quarta espressione definiva le proprietà comuni come «quelle concomitanti al fenomeno, senza le quali non è possibile che una entità mantenga la stessa natura» (XXIV.5-8, cap. 39), di cui viene riportato l'esempio dei vari tipi di fuochi, che possono presentare diverse proprietà peculiari (alcuni sono di lunga, altri di breve durata; essi attaccano le varie sostanze bruciandole in modi diversi; tra di essi alcuni sono facili a spegnersi, altri no; presentano variazioni di durezza⁵⁵ e anche variazioni di colore in relazione ai diversi materiali), ma c'è una proprietà comune a tutti questi, sottraendo la quale essi non hanno più la stessa natura.

L'opposizione tra proprietà comuni e proprietà peculiari va messa in corrispondenza con l'analoga distinzione che è possibile rintracciare nell'*Epistola ad Erodoto* 68-71⁵⁶, tra *συμβεβηκότα* (proprietà senza le quali un oggetto non ha più la stessa natura)⁵⁷ e

⁵⁵ I fuochi erano classificati come duri o morbidi; cfr. Teofrasto, *De igne*, 36 e 44.

⁵⁶ Si veda a questo proposito il commento di Francesco Verde (2010) ai capp. 68-71 dell'*Epistola ad Erodoto*, pp. 197-205. Si vedano anche Manetti e Fausti (2011: 180-181).

⁵⁷ Epicuro impiega qui l'espressione *συμβεβηκότως*, un termine appartenente al vocabolario tecnico di Aristotele, ma gli attribuisce un significato diverso. Il termine *συμ-*

συμπτώματα («accidenti», proprietà che possono essere distaccate dall'oggetto senza che esso perda la sua natura). Epicuro, nel cap. 68 dell'*Epistola ad Erodoto* sottolinea come la forma, il colore, la grandezza e il peso siano da considerarsi proprietà di tutti i corpi o di quelli che sono visibili e che è possibile conoscere attraverso la sensazione di tali proprietà⁵⁸ e che dunque sono proprietà inseparabili e stabili (συμβεβηγόςτα). Anche Lucrezio (I, 445-458), in cui è presente una analoga distinzione tra due tipi di proprietà, definisce come una proprietà stabile (*coniunctum* = συμβεβηγός) ciò che appartiene direttamente ad un certo ente e che non può essere separato da esso senza che si verifichi la distruzione di quello stesso ente: «È proprietà stabile (*coniunctum*) ciò che in nessun caso può essere separato e diviso senza dover incorrere in esiziale rovina, come il peso per i sassi, il calore per il fuoco, la fluidità per l'acqua, il contatto per tutti i corpi, l'intangibilità per il vuoto» (I, 451-454).

In Epicuro, le proprietà stabili vengono messe in contrapposizione con quelle proprietà il cui distacco lascia invariata la natura dell'oggetto cui ineriscono e che vengono definite συμπτώματα. Per questo tipo di proprietà Lucrezio impiega il termine di *eventa* («accidenti»): «La schiavitù, la povertà oppure la ricchezza, la libertà, la guerra, la concordia e tutte le altre cose al cui sopraggiungere ed allontanarsi resta indenne la sostanza dei corpi, siamo soliti denominarle, com'è giusto, accidenti (*eventa*)» (I, 455-458).

Ma come si fa allora a cogliere quali sono le proprietà veramente comuni?

Nel *De signis* si fa più volte riferimento ad una procedura specifica, denominata ἐπιλογισμός, che consiste in una accurata indagine delle similarità attraverso un procedimento logico di tipo comparativo. L'ἐπιλογισμός permette infatti di stabilire una differenza fra le proprietà comuni (κοινότητα) a ciascuna classe degli oggetti

βεβηγός indicava in Aristotele (*Top.* VIII, 152a-33-36) ciò che appartiene ad un oggetto, o ancora un attributo di una cosa alla quale tuttavia tale attributo non inerisce per necessità. Epicuro invece chiama συμβεβηγός quella proprietà che possiede un carattere «di necessità» in relazione al corpo cui inerisce; ciò che è συμβεβηγός, dunque, è una proprietà inseparabile fisicamente dall'oggetto cui appartiene. Cfr. Verde (2010: 197-199).

⁵⁸ Si noti che, come fa osservare Verde (2010: 198), Epicuro si riferisce, in questo passo del cap. 68, senza distinzione sia agli atomi, che sono corpi, sia ai corpi composti, con la sola differenza che soltanto i secondi possiedono il colore, mentre gli atomi non lo possiedono.

percepibili (in modo che si possa attribuirle con sicurezza anche agli oggetti non percepibili) e le proprietà peculiari (*ιδιότηται*), che potrebbero essere tipiche solo di una sottoclasse di oggetti.

5. *L'epilogismos*

Quello di *ἐπιλογισμός* è un concetto importante nella filosofia epicurea. Il lessema, nelle sue varie forme, comincia a far parte del vocabolario filosofico proprio con Epicuro⁵⁹ e viene successivamente ereditato dai seguaci del Giardino, in particolare da Filodemo. Come ha ben sottolineato Schofield (1996: 225) questo lessema derivava dal linguaggio ordinario, dove esprimeva procedure di giudizio e valutazione che hanno luogo nella vita quotidiana. Il verbo, *ἐπιλογίζεσθαι* per esempio, è presente nell'uso comune con il significato di «tenere conto», «considerare», «prendere in considerazione». La sua assunzione da parte di Epicuro nel linguaggio filosofico corrisponde all'esigenza di fare ricorso ad espressioni non specializzate da porre in antitesi al vocabolario tecnico usato dagli altri filosofi⁶⁰.

In questo stesso senso il verbo compare in tre occorrenze che vengono riportate nella sezione di Demetrio alla col. XXVIII, 15, 26, 37 del *De signis*, dove si dice che è stato un errore degli avversari il «non aver considerato» certi aspetti della posizione epicurea⁶¹.

Le varie forme del lessema, tuttavia, compaiono nelle opere epicuree anche in un secondo uso che non arriva a comportare un preciso significato tecnico, ma che piuttosto, arricchisce le varie occorrenze di un riferimento pregnante, pur essendo mantenuto il loro senso usuale. Ciò avviene particolarmente in due aree: l'etica e l'inferenza scientifica, nelle quali, secondo Schofield (1996: 226)

⁵⁹ Su questa nozione si vedano Arrighetti, (1952); Ph. De Lacy (1958); Sedley (1973: 27-34); Schofield (1996); Perilli (2004: 146-152 e 163-166).

⁶⁰ In questo senso, non specializzato, il termine compare in molti punti dell'opera di Epicuro, come, solo per fare un esempio, nel libro XXVIII, *Sulla natura* (frag. 13, col. 10, sup. 10 ss.).

⁶¹ A proposito di questi esempi Sedley (1973: 33-34) aveva suggerito che si trattasse di usi non tipici della filosofia epicurea, mentre Schofield ritiene che questa accezione ricorra «in a much greater number of Epicurean texts than scholars have generally been prepared to allow» (1996: 224).

questo lessema acquisisce il significato di forma comparativa di valutazione⁶².

Recentemente è tornato sull'argomento Perilli (2004: 163-166), che ha formulato un'interessante proposta circa le relazioni che intercorrono tra i concetti che hanno un ruolo nel processo inferenziale, cioè *ἐπιλογισμός* (valutazione comparativa dei fenomeni), *ὁμοιότης* (la similarità tra di loro, *σημείωσις/σημειοῦσθαι* (inferenza, inferire al non percepibile)⁶³. Il processo logico che deriva dall'interazione di *ἐπιλογισμός* (considerazione comparativa delle somiglianze) e di *μετάβασις* (passaggio per similarità) viene definito *σημειοῦσθαι*, «inferire». Secondo Perilli quest'ultimo richiede l'individuazione di parametri che siano in grado di stabilirne la correttezza operativa; questo significa che l'inferenza va oltre l'identificazione e l'uso delle somiglianze, ma procede anche alla distinzione fra quelle somiglianze che possono essere ritenute pertinenti rispetto a somiglianze prese a caso. L'*ἐπιλογισμός* rappresenta il primo livello nel percorso che conduce all'inferenza ed è caratterizzato dal fatto di procedere su base comparativa valutando i dati fenomenici che si rendono disponibili alla percezione. Questo procedimento permetterà innanzitutto di stabilire le proprietà comuni a tutti i fenomeni osservati separandoli da quelle peculiari a ciascuno di essi. Passando in rassegna gli uomini che cadono sotto la nostra espe-

⁶² Questa argomentazione corrisponde alla seconda tesi fondamentale che Schofield sostiene nel saggio a cui ci stiamo riferendo: «I shall argue as my second main thesis that what the Epicureans had in mind by *epilogismos* was a *comparative* form of appraisal. In science, what we must do is *compare* all our clear presentations of, for example, men to determine what is common to all and what merely peculiar to some. Then we will be in a position to infer – by what they called the ‘likeness method’ – what the men are like whom we have not seen» (1996: 226).

⁶³ Il concetto di *ἐπιλογισμός* non è tipico soltanto della filosofia epicurea, ma caratterizza anche uno dei procedimenti cardine della medicina empirica. Negli empirici, a differenza di quanto avviene presso gli epicurei, si deve registrare il fenomeno per cui la *μετάβασις*, ovvero il passaggio da simile a simile, si sdoppia in due procedimenti differenziati, entrambi basati sulla similarità: da una parte si ha l'*ἐπιλογισμός*, che consiste nel passaggio da un fenomeno percepibile ad un altro fenomeno percepibile; dall'altra si ha l'*ἀναλογισμός*, che consiste nel passaggio da un fenomeno percepibile ad uno non percepibile. Ma gli empirici accettavano come valido solo il primo dei due procedimenti. Essi rifiutavano l'*ἀναλογισμός*, l'inferenza dal visibile all'invisibile, in quanto ritenevano che in medicina ci si dovesse limitare a raccogliere e sistematizzare le osservazioni. Si veda la testimonianza di Galeno *De sectis* cap. V (I, 75-79: 77 s.) e *De experientia medica*, cap. 25, pp. 135-139 Walzer, e Deichgräber (1930), fr. 66-70.

rienza noi potremo valutare comparativamente i caratteri comuni che si ritrovano in ciascuno di essi (per esempio l'essere mortali e l'essere fatti di carne) distinguendoli da quelli specifici che si ritrovano solo in alcuni (per esempio l'essere di pelle bianca o nera). A questo punto sarà possibile compiere correttamente il passaggio inferenziale secondo il metodo della similarità⁶⁴.

6. Conclusioni

Il *De signis* ci appare come un testo prezioso. Esso è molto importante non solo per ricostruire un capitolo, altrimenti perduto, della storia delle idee sul segno, ma è fondamentale anche per i suggerimenti che può offrire per la configurazione di un pensiero semiotico in generale; del resto la linea della semiotica che viene proposta nel *De signis* è la stessa che, nei suoi sviluppi, giunge a Charles Sanders Peirce e da esso si irradia verso il presente. Come noto, il filosofo americano aveva cominciato a ideare una scienza generale dei segni, a partire dalla sua prima *Lecture* del Febbraio-Marzo 1865, ma non aveva pensato che potesse configurarsi come una disciplina diversa dalla logica. Fu proprio quando diresse nel 1879-80 una tesi di dottorato di un suo allievo, Alan Marquand, sul *De signis* di Filodemo, intitolata «The logic of the Epicureans»⁶⁵ (accompagnata anche da una traduzione del testo) che cominciò ad utilizzare le espressioni *semiotics* per una specifica scienza dei segni (come sostituto del termine *logic*) e *semiosis*, per la particolare inferenza semiotica.

Ma il principale interesse del *De signis* per la semiotica contemporanea risiede nel fatto che esso permette di ripensare la teoria generale del segno in termini molto diversi rispetto a quelli secondo cui è stata pensata nel Novecento, soprattutto dallo strutturalismo. Come ha ben messo in evidenza Eco⁶⁶, lo strutturalismo ha avvalorato e diffuso una concezione di segno rispondente ad una logica *equazionale* (secondo cui il significante può essere messo in

⁶⁴ Cfr. VIII.32-IX.3, cap. 13.

⁶⁵ Cfr. H. Fisch (1971: 190-191). Una sintesi della tesi di Marquand fu pubblicata. Cfr. Marquand (1883).

⁶⁶ Cfr. Eco (1984, p. XV e *passim*); Manetti (1987: 2 e ss.).

un rapporto di reciproca presupposizione con il significato), poiché aveva assunto come idea guida il segno linguistico. Nel *De signis*, invece, emerge in maniera chiara una nozione di segno come entità non linguistica, che presenta una struttura logica di tipo *inferenziale*, idea connessa del resto ad una tradizione che aveva come suoi precedenti sia Aristotele, sia gli stoici: è questa la linea che verrà ripresa poi da molti pensatori successivi, tra cui, in epoca contemporanea, come abbiamo detto, soprattutto Peirce.

Si può inoltre sottolineare come la concezione semiotica presente nella tradizione filosofica antica in generale e nel *De signis*, in particolare, metta in primo piano un'idea ulteriore: quella per cui il segno risulta interessante in una prospettiva cognitiva, finalizzata cioè alla acquisizione e all'ampliamento della conoscenza attraverso i fenomeni presi appunto come segni. Questa concezione è oggi condivisa da molti studi in ambito cognitivista che vedono il processo semiotico come base fondamentale per l'acquisizione progressiva della conoscenza⁶⁷.

Tuttavia gli epicurei del *De signis*, rispetto ai filosofi della tradizione precedente, sono portatori di una novità fondamentale: mentre tanto Aristotele, quanto gli stoici, a proposito della teoria del segno, avevano elaborato soprattutto un criterio per *verificare* la tenuta logica delle inferenze segniche – condizione fondamentale perché esse fornissero una conoscenza sicura – ma non avevano elaborato nessuna teoria su come l'inferenza dovesse essere *costruita*, gli epicurei del *De signis* propongono la procedura per costruire, attraverso il metodo della similarità (*ὁμοιότης*), delle inferenze che, partendo dai fenomeni, permettano di giungere a conclusioni su ciò che non è direttamente accessibile; inferenze che è possibile testare poi con il criterio della inconcepibilità (*ἀδιανοησία*).

Per gli epicurei il processo di conoscenza partiva necessariamente dall'osservazione empirica. Come sottolinea Barnes (1988, p. 128 e note 117 e 119) l'osservazione all'inizio coglie solo alcune caratteristiche di un determinato oggetto sotto indagine attraverso

⁶⁷ Si può ricordare che la dimensione inferenziale cui risponde la nozione di segno e la sua caratterizzazione fondamentalmente cognitiva si trova in molte ricerche originatesi nell'ambito della filosofia del linguaggio, a partire da quelle di Grice (con la distinzione tra «dire» e «implicare») (cfr. Cosenza, 1997, pp. 202 ss.), e di Sperber e Wilson (1986) (solo per fare degli esempi).

un'idea approssimativa di quali siano le proprietà di un determinato ente, fatto che corrisponde a ciò che viene definito come «prolessi» o preconcezione⁶⁸. La prosecuzione dell'indagine per gli epicurei si effettuava ponendo sotto osservazione molti e variati casi, forniti sia dall'esperienza diretta (πειρα), sia dal resoconto storico (ιστορία), fino ad includere anche i casi strani o fuori dell'ordinario (σπάνια), possibilmente diversi tra di loro, e veniva accompagnata da una costante attenzione che in ogni caso non ci fosse una prova contraria ad attribuire all'oggetto sotto indagine una determinata proprietà. Se, per esempio, l'oggetto di indagine era costituito da quell'essere vivente chiamato «uomo», gli epicurei accertavano – ricorrendo ad un'analisi comparativa (che veniva definita ἐπιλογισμός) – che esso ha varie proprietà che rimangono costanti attraverso le variazioni e che si accompagnano di necessità agli oggetti sotto indagine (proprietà definite come «comuni», ovvero κοινότητα), come quelle di «essere soggetto a vecchiaia e a morte». A questo punto era possibile procedere ad una inferenza generalizzante come quella che conclude che dovunque, se si trovino entità definibili come 'uomini' (simili in questo alle entità che erano state poste sotto indagine), queste sarebbero soggette a vecchiaia e a morte.

Molti studiosi hanno sottolineato il fatto che la logica cui fanno ricorso gli epicurei nel *De signis* è definibile come induttiva. Il primo ad aver messo in evidenza questo fatto è stato Theodor Gomperz nella prima edizione del testo uscita nel 1865 e intitolata programmaticamente *Philodem Über Induktionsschlüsse*. In questo è stato seguito anche da vari studiosi contemporanei come la Asmis (1984: 197 e 179-180; 1996: 163 e *passim*) e Sedley (1982: 256 e ss.)⁶⁹, che definiscono esplicitamente la logica epicurea come «induttiva», in contrapposizione alla logica deduttiva degli avversari (che per Sedley, e non solo, sono decisamente stoici). La novità in-

⁶⁸ Barnes (1988, pp. 127-129) stabilisce un parallelo tra il processo scientifico di formazione della conoscenza come proposto dagli epicurei nel *De signis* e il processo di formazione empirica delle idee proposto da Locke. Si può anche osservare che Lia Formigari (2003: 43), a proposito della fase iniziale del processo di genesi del segno in Locke, parli proprio di «procedimento, per così dire, prolettico» e di «una sorta di prolessi che riconosce l'oggetto in base alla salienza percettiva».

⁶⁹ Si vedano anche le riserve espresse da Barnes (1988: 110-111) su questo punto e le osservazioni in replica di Long (1988: 140), che confutano la sua tesi.

trodotta nella scienza dagli epicurei, così come ci viene presentata nel *De signis* è dunque di aver compreso che la scienza non poteva funzionare solamente sulla base di verità necessarie ottenute per deduzione. Nel far questo essi appaiono aver anticipato di circa sedici secoli l'importanza di un procedimento che caratterizza la scienza moderna nel suo insieme.

Riferimenti bibliografici

Allen, J.

2001, *Inference from Signs. Ancient Debates about the Nature of Evidence*, Oxford, Clarendon Press.

Angeli A.

1983, «Il pensiero logico», in *Syzetesis. Studi sull'Epicureismo greco e romano offerti a Marcello Gigante*, II, Napoli, Macchiaroli, pp. 612-616.

Angeli, A. - Colaizzo, M.

1979, «I frammenti di Zenone Sidonio», *Cronache ercolanesi*, 9, pp. 47-133.

Annas, J. - Grimm, R.H. (eds.)

1988, *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, suppl. vol. Oxford, Oxford University Press.

Arrighetti, G.

1952, «Sul valore di ἐπιλογίζομαι, ἐπιλογισμός, ἐπίλογος nel sistema epicureo», *La parola del passato*, 7, pp. 119-144.

Arrighetti, G. (a cura di)

1968, *Epicuro. Opere*, Torino, Einaudi.

Asmis, E.

1984, *Epicurus' Scientific Method*, Ithaca, N.Y., Cornell University Press.

1996, «Epicurean Semiotics», in G. Manetti (a cura di) (1996), pp. 155-185.

Bahnsch, F.

1879, *Des Epicureers Philodemus Schrift Περὶ σημείων καὶ σημειώσεων: Eine Darlegung ihres Gedankengehalts*, Lyck, Wiebe.

Barnes, J.

1988, «Epicureans Signs», in J. Annas - R.H. Grimm (eds.) (1988), pp. 91-134.

Barnes, J. et al. (eds.)

1982, *Science and Speculation. Studies in Hellenistic Theory and Practice*, Cambridge, Cambridge University Press.

Burnyeat, M.F.

1982, «The Origins of Non-deductive Inference», in J. Barnes *et al.* (eds.) (1982), pp. 193-238.

Capasso, M.

1980, «*PHerc.* 671: Un altro libro ‘De signis’?», *Cronache Ercolanesi*, 10, pp. 125-128.

1991, *Manuale di papirologia ercolanese*, Lecce, Congedo.

Cellucci, C.,

2002, *Filosofia e matematica*, Roma-Bari, Laterza.

Cosenza, G.

1997, *Intenzioni, significato, comunicazione. La filosofia del linguaggio di Paul Grice*, Bologna, Clueb.

Deichgräber, K.

1930, *Die Griechische Empirikerschule*, Berlin, Weidmann.

De Lacy, E.A.

1938, «Meaning and Methodology in the Hellenistic Philosophy», *The Philosophical Review*, XLVII, pp. 390-409.

De Lacy, Ph.

1958, «Epicurean ἐπιλογισμός», *American Journal of Philosophy*, 79, pp. 179-183.

De Lacy Ph.H. - De Lacy, E.A. (eds.)

1978, *Philodemus. On Method of Inference*, Revised edition with the collaboration of M. Gigante, F. Longo Auricchio, A. Tepedino Guerra, Napoli, Bibliopolis.

Delattre, D.

1995, «En relisant les subscriptions de *PHerc.* 1065 et 1427», *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 109, pp. 39-41.

1996, «La composition des ὑπομνήματα de Philodème à partir du Livre IV du *De musica* et des restes du *De signis*», in G. Giannantoni - M. Gigante (a cura di) (1996), vol. II, pp. 549-572.

2006, *La Villa des Papyrus et les rouleaux d' Herculaneum. La Bibliothèque de Philodème*, Cahiers du CEDOPAL, n° 4, Liege, Université de Liège.

2007, *Philodème de Gadara, Sur la musique*, Livre IV, Paris, Les Belles Lettres.

Delattre, D. - Pigeaud, J. (dir.)

2010, *Les Épicuriens*, trad. du grec ancien et du latin par un collectif de traducteurs, coll. «Bibliothèque de la Pléiade», Paris, Gallimard.

Di Piazza, S.

2005, «Metodo e criterio dell'inferenza semiotica nel *De signis* di Filodemo», *Studi filosofici*, XXVIII, pp. 9-34.

Dorandi, T.

1990, «Filodemo: gli orientamenti della ricerca attuale in W. Haase - I. Temporini (hrsg.), pp. 2328-2368.

1993, «Dionysios de Cyrène», in R. Goulet, *Dictionnaire des Philosophes Antiques*, t. II, Paris, Ed. du CNRS, pp. 865-866.

Dorandi, T. (a cura di)

1994, *Filodemo. Storia dei filosofi. La stoà da Zenone a Panezio (PHerc. 1018)*, edizione, traduzione e commento, Leiden-New York-Köln, Brill.

Dumont, J.-P.

1982, «Confirmation et Disconfirmation», in J. Barnes *et al.* (eds.) (1982), pp. 273-303.

Eco, U.

1984, *Semiotica e filosofia del linguaggio*, Torino, Einaudi.

Fisch, M.H.

1971, «Peirce' s Arisbe: The Greek Influence in his Later Philosophy», *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, VII, 4, pp. 187-210.

Formigari, L.

2001, *Il linguaggio. Storia delle teorie*, Roma-Bari, Laterza.

2003, «Lecture di Locke», in G. Manetti - P. Bertetti (a cura di) (2003), pp. 39-48.

Frede, M. - Striker, G. (eds.)

1996, *Rationality in Greek Thought*, Oxford, Clarendon Press.

G. Giannantoni - M. Gigante (a cura di)

Epicureismo greco e romano: Atti del Congresso Internazionale, Napoli 19-23 maggio 1993, 3 voll., Napoli, Bibliopolis.

Gigante, M.

1990, *Filodemo in Italia*, Firenze, Le Monnier (tr. ingl.: *Philodemus in Italy: The Books from Herculaneum*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1995).

Gomperz, T.

1865, *Philodem Über Induktionsschlüsse*, Leipzig, Teubner.

Gould, J.B. Jr.

1967, «On the Criteria for the Thruth of a Conditional Proposition», *Phronesis*, vol. 12, n. 2, pp. 152-161.

Haase W. -Temporini I. (hrsg.)

1990, *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt. Geschichte und Kultur Roms in Spiegel der Neueren Forschung. Teil: II Principat, Band 36, Teilband 4*. Berlin-New York, De Gruyter.

- Hurst, M.
1934, «Implication in the Fourth Century B.C.», *Mind*, LXIV, pp. 484-495.
- Last, H.M.
1922, «The Date of Philodemus *De Signis*», *Classical Quarterly*, 16, pp. 177-180.
- Lipton, P.
2004, *Inference to the Best Explanation*, London, Routledge.
- Long, A.A.
1988, «Reply to Jonathan Barnes, ‘Epicurean Signs’», in J. Annas - R.H. Grimm (eds.) (1988), pp. 135-144.
- Longo Auricchio, F. (a cura di)
1977, Filodemo, *Sulla retorica libri I e II* (ed., trad. e commento a cura di F. Longo Auricchio), in *Ricerche sui papiri ercolanesi*, a cura di F. Sbordone, vol. III, Napoli, Giannini Editore.
- Manetti, G.
1987, *Le teorie del segno nell'antichità classica*, Milano, Bompiani.
2003, «Un modello antico per la moderna teoria dell'inferenza semiotica: il *De signis* di Filodemo», in G. Manetti - P. Bertetti (a cura di) (2003), pp. 15-38.
2010, «Un trattato sui segni - Filodemo: Sui segni e le inferenze semiotiche», *Paradigmi*, Anno XXVIII, Nuova serie, maggio-agosto 2010, pp. 164-197.
- Manetti, G. (ed.)
1996, *Knowledge through Signs. Ancient Semiotic Theories and Practices*, Turnhout, Brepols.
- Manetti, G. - Bertetti, P. (a cura di)
2003, *Semiotica: testi esemplari. Storia, teoria, pratica, proposte*, Torino, Testo & Immagine.
- Manetti, G. - Fausti, D.
2011, «La sezione di Bromio del *De signis*: il dibattito sulla vaghezza del concetto di similarità», *Cronache Ercolanesi*, 41, pp. 161-188.
- Marelli, C.
1981, «La medicina empirica e il suo sistema epistemologico», in G. Gianantoni (a cura di), *Lo scetticismo antico*, vol. II, Napoli, Bibliopolis, 1981, pp. 659-676.
- Marquand, A.
1883, «The Logic of the Epicureans» in Charles S. Peirce (ed.), *Studies on Logic by the Members of the Johns Hopkins University*, 1983, pp. 1-11 (reprint, Amsterdam-Philadelphia, John Benjamins, 1983).

Marrone, L.

2000, «La logica degli Epicurei e degli Stoici: Filodemo e Crisippo», *Cronache Ercolanesi*, 30, pp. 111-118.

Martinelli, R.

1988, «Epicurus, Philodemus and the Theory of Inference», *Versus*, 50/51, pp. 145-158.

B. Palme B. (hrsg)

2007, *Akten des 23 Internationalen Papyrologenkongress, Wien 22-28 Juli, 2001*, Wien, Verlag der Osterreichischen Akademie der Wissenschaften.

Peirce, Ch.S.

1980, *Semiotica. I fondamenti della semiotica cognitiva*, a cura di M.A. Bonfantini - L. Grassi - R. Grazia, Torino, Einaudi.

1984, *Le leggi dell'ipotesi. Antologia dai Collected Papers*, a cura di M.A. Bonfantini - R. Grazia - G. Proni, Milano, Bompiani.

Perilli, L.

2004, *Menodoto di Nicomedia. Contributo a una storia galeniana della medicina empirica*, con una raccolta commentata delle testimonianze, München-Leipzig, K.G. Saur.

Philippson, R.

1881, *De Philodemi Libro qui est Περὶ σημείων καὶ σημειώσεων et Epicureorum doctrina logica*, Berlin, Berliner Buchdruckerei Actien-Gesellschaft.

1909, «Zur Wiederherstellung von Philodems sog. Περὶ σημείων καὶ σημειώσεων», *Rheinisches Museum*, 64, pp. 1-38.

1938, «Philodemos», in *RE XIX*, 1938, coll. 2444-2482 (ora in *Studien zur Epikur und Epikureern*, Hildesheim, Georg Olms, 1983, pp. 229-248).

Piazza, F.

2000, *Il corpo della persuasione. L'entimema nella retorica greca*, Palermo, Novecento.

Preti, G.

1956, «Sulla dottrina del σημειῶν nella logica stoica», *Rivista critica di storia della filosofia*, XI, pp. 5-14.

Romeo, C.

1979, «Demetrio Lacone sulla grandezza del sole (PHerc. 1013)», *Cronache ercolanesi*, 9, pp. 11-35.

Schofield, M.

1996, «*Epilogismos*: An Appraisal», in M. Frede - G. Striker (eds.) (1996), pp. 221-237.

Sedley, D.

1973, «Epicurus, *On Nature*, Book XXVIII», *Cronache Ercolanesi*, 3, pp. 5-81.

1982, «On Signs», in J. Barnes *et al.* (eds.) (1982), pp. 239-272.

Sider, D.

2005, *The library of the Villa dei Papiri at Herculaneum*, Los Angeles, Getty.

Sperber, D. - Wilson, D.

1986, *Relevance. Communication and Cognition*, Oxford, Blackwell (tr. it. di G. Origgi, *La pertinenza*, Milano, Anabasi, 1993).

Verde, F. (a cura di)

2010, *Epicuro Epistola a Erodoto*, introduzione di Emidio Spinelli, traduzione e commento di Francesco Verde, Roma, Carocci.

Wittwer, R.

2007, «Noch einmal zur *subscriptio* von Philodemus sogenanntem *De signis* P.Herc. 1065», in B. Palme (hrsg.) (2007), pp. 743-747.

2. Miscellanea

Freud et Saussure: épistémologie et signification*

Marina De Palo**

Abstract: Saussure's and Freud's epistemological revolutions show many common points. The aim of this paper, leaving aside the quest for the tracks of their mutual knowledge, is to sketch, mainly in the light of Saussure's *Écrits de linguistique générale* (2002), their epistemological points of contact, and to enlighten the topics of *sujet parlant*, of the ties between meaning and memory and of the role of the unconscious.

Keywords: meaning, unconscious, speaking.

0. La linguistique de Saussure et la psychanalyse de Freud présentent plusieurs points de contact historiques et théoriques¹:

La démarche de Saussure a été *mutatis mutandis* de la même nature du programme de Freud, quoique moins approfondie et articulée, et tout dépourvue qu'elle est d'un exposé sous forme de traité systématique, comme l'a fait Freud: d'un côté, il a formulé des postulats sur les articulations majeures du langage, de l'autre il a proposé des conditions que doit respecter toute science qui veuille se présenter comme une linguistique (Simone, 2006: 47).

L'objectif primordial de la réflexion de Saussure était celui d'éta-

* Une version provisoire de ce texte a été présentée à Cerisy-la-Salle lors du colloque internationale *Freud et le langage* (10-17 septembre 2007).

** Università di Salerno. madepalo@libero.it.

¹ Lepschy (1974) a ouvert la voie pour l'étude des relations entre Saussure et Freud. Il y montrait comme les figures de deux psychologues, Flournoy et E. Claparède, qui dominaient la vie intellectuelle de Genève en firent un des centres les plus accueillants et les plus dynamiques pour les études de psychologie et des conceptions psychanalytiques. Saussure eut aussi la possibilité d'entrer en contact avec les premiers balbutiements de la psychanalyse moderne grâce à la connaissance de Flournoy qui dans un livre présentant la première description systématique d'un cas de glossolalie expliquait les phénomènes de spiritisme en les ramenant aux notions fondamentales de subconscient et de subliminal.

blir les «conditions pour une linguistique» – donc de créer une métalinguistique, ou, si l'on préfère, un ensemble de spécifications sur la nature, la visée, les résultats de la linguistique. Son effort est d'ailleurs totalement dans le ton de ce que faisaient d'autres figures centrales du panorama culturel européen à cette époque-là.

En effet Freud tente de créer une métapsychologie en même temps qu'il créait une psychologie. D'un côté, il décrivait la structure de l'inconscient, de l'autre il esquissait la structure de la science qui la décrit et en donne l'explication. Ricoeur (1969: 102) a écrit que la *Métapsychologie* «c'est la doctrine, si l'on veut, mais la doctrine en tant qu'elle rend possible la constitution même de l'objet. Ici la doctrine est méthode».

Mais les révolutions épistémologiques de Saussure et Freud présentent plusieurs thèmes communs. Le but de mon travail n'est pas celui de chercher les traces d'une éventuelle rencontre entre Saussure et Freud (sur ce thème je renvoie à Vilela, 2005), mais, aussi à la lumière des *Ecrits de linguistique générale* (2002), de dessiner les points de contact épistémologiques et l'importance du thème du sujet parlant.

1. *Freud et Saussure: épistémologie et signification*

Quand, dans la deuxième moitié du XIXe, on jette les bases de la psychologie comme science autonome, Freud propose, avec la *psycho-analyse*, une nouvelle façon de penser la *psyché* (Armezzani, 2002: 68). Freud, qui avait appris chez Charcot l'hypnotisme et l'insuffisance des points de vue strictement organiques, essaie la fondation d'une nouvelle discipline scientifique qui étudie les processus qui échappent aux méthodes connus.

Dans l'*Esquisse d'une psychologie scientifique* (1895) Freud suppose une théorie psycho neurologique (une sorte de 'psychologie pour les neurologues'). Cette psychologie devrait représenter un schéma complet du fonctionnement du système nerveux et dessiner une phénoménologie complète de la vie psychique.

Il développe l'idée de relier les nouvelles expériences de caractère psychologique à sa préparation histologique et neurophysiologique: «Dan cette Esquisse, nous avons cherché à faire entrer la psychologie dans le cadre des Science naturelles» (Freud, 1895: 315).

Il s'agit d'une tentative qui dévoile l'impossibilité de traduire d'une manière adéquate la phénoménologie psychique dans un langage neurophysiologique valable, et la nécessité de développer ses conceptions en termes exclusivement psychologiques sur le fonctionnement de l'appareil psychique.

Est-ce que le rêve de Saussure était ce qu'aujourd'hui s'appelle la neuro-psychanalyse (cfr. Legrenzi-Umlità, 2009)?

Quand Freud semble accepter le paradigme neurologique et il essaie de donner une explication neurologique des phénomènes psychiques, il rencontre les questions posées par ses patients, les drôles troubles des patients, la nécessité de rendre compte du vécu des sujets (les concrets actes de paroles de Saussure). Freud observe le caractère problématique de la notion de 'conscience':

Jusqu'ici nous avons fait mention du fait que toute théorie psychologique doit, non seulement obéir aux exigences des sciences naturelles, mais encore se plier à une autre obligation majeure. Elle doit nous expliquer tout ce que, d'une façon si mystérieuse, nous apprend notre 'conscient' (Freud, 1895: 327).

Quel est le sens des procès que la conscience ne perçoit pas? La solution n'est pas celle de se débarrasser de la notion de conscience, mais de supposer l'inconscient:

Or comme ce conscient ignore tout ce que nous avons admis jusqu'à présent – les quantités comme les neurones – il convient que notre théorie puisse expliquer jusqu'à cette ignorance elle-même [...] l'ensemble de ces processus doit tout d'abord être considérée comme inconscient et il faut les inférer d'autres phénomènes naturels (Freud, 1895: 327).

La vie psychique de l'individu doit être reliée à des causes cachées. Il s'agit de causes non visibles, de quelque chose d'invisible (l'inconscient):

Notre bon droit à faire l'hypothèse d'un animique inconscient et à travailler scientifiquement avec cette hypothèse est contesté de nombreux côtés. Nous pouvons là-contre avancer que l'hypothèse de l'inconscient est nécessaire et légitime et que nous possédons de multiples preuves de l'existence de l'inconscient. Elle est nécessaire, parce que les données de la conscience sont, à un haut degré, lacunaires; chez les gens sains comme chez les malades se produisent fréquemment des actes psychiques que, pour leur explication, présupposent d'autres actes que toutefois la conscience n'atteste pas [...] Tous ces actes conscients restent sans cohérence et incompréhensibles si nous voulons maintenir la prétention que nous devons aussi nécessairement faire l'expérience par la conscience de tout ce qui se passe en nous en fait d'actes

animique, et ils s'ordonnent dans une cohérence qu'on peut mettre en évidence si nous interpolons les actes inconscientes inférés. Or un gain de sens et de cohérence est un motif pleinement justifié à nous conduire au-delà de l'expérience immédiate (Freud, *Métapsychologie*, 1915: 207-208).

Donc un «gain de sens et de cohérence» est un motif pleinement justifié à nous conduire au-delà de l'expérience immédiate. Dans l'épistémologie saussurienne et freudienne Jouent un rôle fondamentale l'antinomie et les rapport entre l'abstrait et le concret et la classique antinomie entre les immatérialistes et les physiciens (De Mauro, 2004: 21).

On assiste, de même que Saussure, à la nécessité d'élargir l'*objet* de la recherche à partir de la description et l'observation des concrets cas cliniques (ce que pour Saussure est l'observation des langues vivantes). En conséquence on doit déterminer une nouvelle méthode et identifier un niveau abstraitif de l'analyse. Galimberti (in Armezzani, 2002: 76) affirme que «l'inconscient que Freud a supposé n'est pas une réalité psychique, mais un produit de sa méthode». En effet, le comportement n'est pas la donnée qu'il faut analyser, mais il devient l'expression de quelque chose 'd'autre'. Cela oblige le chercheur à se rapporter avec une réalité qui ne coïncide pas avec la réalité des sciences de la nature.

Dans *Psychische Behandlung* (*Seelenbehandlung*), texte du 1890 (in *Gesammelte Werke*, 1905) Freud affirme que l'influence des sciences de la nature sur la médecine a provoqué beaucoup de progrès: tous ces progrès et ces découverts concernent l'aspect somatique de l'homme, et ainsi on arriva au point que les médecins limitèrent leur intérêt au corps, en permettant volontiers aux philosophes, qu'ils méprisent, de s'occuper de la psyché (Freud, 1905: 290).

La médecine moderne, selon Freud (in *Gesammelte Werke*, 1905: vol. 5, 290) n'a jamais cessé de représenter la psyché comme dépendante du corps et par lui déterminée. Il s'agit d'une orientation unilatérale «dans la direction du corps». En réalité, le rapport entre le corps et la psyché (dans l'animal comme dans l'homme) est un rapport d'interaction, mais l'autre aspect de ce rapport, c'est-à-dire l'action de la psyché sur le corps, n'a pas trouvé beaucoup de clémence aux yeux des médecins: il semblait qu'il craignait de accorder une certaine autonomie à la vie psychique, comme si avec cela il abandonnait le terrain de la scientificité (ivi: 291).

Dans la fameuse lettre à Fliess du 2 avril 1896, Freud déclare: «Je suis sur le point de réaliser ce vœu en passant de la médecine à la psychologie» (Freud, Lettre n. 41, 1896 in *La naissance de la psychanalyse*, 1956: 143-144).

C'est dire qu'il milite pour la conciliation des deux points de vue (Assoun, 1981: 131).

Aussi la méthode expérimentale n'est plus fonctionnelle au style de recherche des sciences naturelles. Avec Freud la méthode clinique conquiert la dignité d'une procédure scientifique, parce que l'observation de l'individu devient une vraie recherche systématique des procès et des fonctions psychiques générales.

La méthode clinique suppose une relation entre deux interlocuteurs très différente de la simple co-présence de deux personnes quelconques, l'une qui observe et l'autre qui est observée.

La connaissance psychanalytique naît à travers le dialogue, et non en observant quelque chose 'qui ne parle' pas: les paroles sont les principaux instruments de traitement (Freud, 1905: 289). Le sens d'un phénomène n'est jamais abordable directement. Il exige l'intervention médiatrice du psychanalyste, de la raison lucide qui voit «la réalité des choses» et qui la remplace par ce qui est immédiatement vécu (cfr. Armezzani, 2002: 78). Au contraire dans l'introspection on retrouve au maximum la situation de circularité entre sujet et objet: le même individu est au même temps sujet et objet de sa propre connaissance (Piaget, 1970).

Ribot différencie la méthode freudienne de l'analyse psychologique de Janet. En distinguant la psycho-analyse de l'analyse proprement dite, Ribot souligne implicitement que la véritable démarche analytique n'est pas celle de Freud mais celle janétienne de l'introspection libre (Roudinesco, 1994: 247). La méthode viennoise est comparée à une enquête policière que le sujet subit de l'extérieur sans y participer («ce n'est pas une observation que l'individu fait lui-même; c'une observation faite du dehors et par un autre» Ribot, 1914 in Roudinesco, 1994: 232)².

Mais ce que Freud appelle «quelque chose de extérieure» est la

² Binet critique la méthode de la psycho-analyse («comme une véritable technique d'enquête judiciaire») avec «ces interrogations patientes, ces fouilles dans le passé, qui est devenu le plus souvent du 'subconscient' se font d'abord sans résistance de la part de la malade» (Binet in Roudinesco, 1994: 237).

langue, qui est le pont de l'intersubjectivité. Freud reconnaît la puissance des paroles qui ont un rôle fondamental aussi dans l'hypnose. Il découvre, avec hésitation, «avec une impression trompeuse» à travers les «séries de mots en apparence dénuées de sens» une 'intelligence supérieure en dehors du conscient des sujets' qui fait penser au système de 'la langue' tel quel Saussure l'esquissa (Fehr, 1995: 437; Freud, *Etudes sur l'hystérie*, 1895 [1956a]: 219). Freud parle d'une 'magie' de la parole. Les mots sont en effet les médiateurs les plus importants de l'influence qu'un homme veule exercer sur l'autre. Ils sont un bon moyen pour provoquer modifications psychiques (Freud, 1905: 301-302).

Les actes de parole sont le pont de l'intersubjectivité et le circuit de la parole de Saussure nous offre une schématisation et une classification de l'hétérogénéité des éléments qui concourent à la signification.

L'intérêt de la psychanalyse (1913) est un texte important pour remarquer l'allure épistémologique de la réflexion de Freud. D'un côté la psychanalyse de Freud affirme l'insuffisance des méthodes de la science de la nature, de l'autre côté elle dessine le rôle de la biologie (pulsion, sexualité) dans la subjectivité humaine:

Malgré tout notre effort pour ne pas laisser les termes et points de vue biologiques parvenir à dominer le travail psychanalytique [...] nous ne pouvons pas esquisser la «pulsion» comme concept limite entre conception psychologique et conception biologique (Freud, 1913: 204).

Il s'agit des racines biologiques de la subjectivité: vie sexuelle et désir; subjectivité et vie infantile. En effet «si, maintenant, nous abordons par le côté biologique l'examen de la vie de l'âme, la «pulsion» nous apparaît comme un concept-frontière entre animique et somatique» (Freud, *Métapsychologie*, 1915: 169).

Les pulsions sont «une réalité mixte» qui, en provenant de la biologie, porte une intentionnalité primitive vers les objets. Cette intentionnalité instinctive est l'écart qui distingue les psychologies naturalistes, qui considèrent seulement objets muets et insignifiants (Armezzani, 2002: 77). Les objets qui parlent, c'est-à-dire les sujets parlants, et l'analyse de la signification exigent un 'point de vue' et la psychanalyse, par conséquent, serait une méthode de description du sens et une sorte de théorie involontaire du sens (cfr. Ricoeur, 1965: 16).

2. *L'épistémologie du point de vue: le sujet parlant*

Les questions et les notes de linguistique générale de Saussure montrent en effet une attitude d'insatisfaction par rapport aux traditions d'études dans lesquelles il s'était formé. L'apport des recherches psychologiques, anatomiques et physiologiques, extrêmement vives en ces années, enrichissait la linguistique d'un grand nombre de données et de «faits», sans contribuer toutefois à en éclaircir la base épistémologique.

Mais ce que j'appellerai la «tension épistémologique» de la réflexion saussurienne est surtout déterminée par l'exigence d'insérer la signification dans l'objet linguistique, conscients, qu'il ne peut pas être considéré comme un simple argument adjonctif à la pratique courante, puisqu'elle détermine une redéfinition totale de la linguistique. Il s'agit de re-définir les unités linguistiques parce que c'est «le point de vue qui FAIT la chose» (CLG/E 131 N 9.2).

Saussure va même jusqu'à soutenir, dans la note *Unde exoriar?* (remontant à la période comprise entre 1896 et 1900), que sans un *point de vue* la substance incertaine de la langue n'offre aucun point de départ utile (CLG/E 128 N 9.1). En effet, Saussure se sent dans l'obligation de poser des questions qui vont contre le sens commun: «l'illusion des choses qui seraient *naturellement données* dans le langage est profonde» (CLG/E 129 N 9.1; cfr. CLG/E 131 N 9.2.3).

Précisément parce que le fait linguistique n'est pas une entité indépendant d'une théorie, mais est construit à l'intérieur de celle-ci, alors «il faut se rendre compte des conditions dans lesquelles existe une chose comme une forme» (CLG/E 3299.25 N1.2). La *langue* n'est pas l'objet exclusif de la linguistique, mais, au contraire, elle ne se détermine que dans la perspective du *sujet parlant* qui assume le rôle de garant épistémologique (cfr. De Palo, 2007).

L'entité linguistique «n'existe que parce que nous la déclarons identique à elle-même» (CLG/E 126.7 N9.1). La langue est concrète quand elle représente ce qui est présent dans la conscience des sujets parlants; au contraire, si on scinde ce lien, la langue est abstraite (autrement dit elle n'est valable que pour les linguistes) (SM: 211). La langue, comme l'observe Saussure, en reprenant une formule de Bréal, n'est pas «un quatrième règne de la nature», elle n'a pas de nature organique et physiologique puis-

qu'elle n'a aucune existence dans la nature et qu'elle n'existe pas en dehors de l'activité humaine et des sujets qui la parlent (cfr. De Palo, 2001: 27, 42).

2.1. *La psychologie associationniste et la psychodynamique de la mémoire: la multiplicité du moi*

Le bagage théorique et terminologique que Saussure utilise pour rappeler le rôle du sujet parlant se situe dans le filon représentationnel-associationniste qui caractérise non seulement Steintal, mais également Paul et Wundt.

Cette tradition herbartienne influence Freud aussi: la dynamique freudienne s'alimente en effet à un modèle qui a été édifié dans une tradition de la psychologie allemande qui remonte jusqu'au début du XIX siècle, à Herbart. Si l'on peut parler d'associationnisme, c'est bien plus à la source herbartienne qu'à la source anglo-saxonne qu'il s'alimente (Assoun, 1981: 132). Selon Maria Dorner une source importante de la psychanalyse de Freud fut la psychologie de Herbart, prédominante en Autriche à l'époque de la jeunesse de Freud (cfr. Assoun, 1981: 16-17, 132-137). Nous ne savons pas si Freud ait lu Herbart directement, mais certainement il a été introduit à sa pensée à travers la psychologie de Griesinger et Meynert et le manuel de Lindner publié en 1858 avec le titre *Lehrbuch der empirischen Psychologie nach genetischer Methode* (Ellenberger, 1970).

Lorsque Freud place à la base de l'activité psychique la *Vorstellung* e l'*Affekt*, il réactualise la conception de Herbart avec toute sa connotation dynamique (Assoun, 1981: 141).

Le modèle herbartien du psychisme fournissait à Freud en même temps que ces atomes qui sont les représentations, toute une conception (éclatée) de la subjectivité. «Si l'on suit la filiation de Herbart à Freud à vol d'oiseau, par-delà les nombreux relais, on en vient à interpréter le statut historique du sujet freudien comme l'agonie du Moi fichtéen, brisé par Herbart, et dont Freud manie les éclats à son insu» (Assoun, 1981: 140).

En fait, l'école associationniste, dans le sillon de Hume, se développa au XIXe siècle grâce aussi à John Stuart Mill et à Alexander Bain. Ces derniers exercèrent une grande influence sur les initiateurs de la psychologie scientifique et sur la neuropsychiatrie de la

localisation de Wernicke (Oliverio, 1995:26-7) qui opéra une intermédiation avec l'œuvre des linguistes de l'époque; d'ailleurs ces derniers empruntent de nombreux termes et métaphores à ce domaine d'étude fortement anatomique et physiologique basé sur un modèle associationniste. Saussure lui-même utilise non seulement le terme et la notion d'*image acoustique* et de *représentation* (*Vorstellung*), mais il fait référence à la base neurologique de la *langue* et à la découverte de Broca de la «faculté de langage localisée dans la troisième circonvolution frontale gauche du cerveau» (CLG/E 182.IIIC).

Mais aussi l'empreinte française est importante pour Saussure et Freud. Le séjour de Saussure à Paris (du 1881 au 1891) a été décisif dans sa biographie. Saussure s'établit à Paris en automne 1880. En février 1881 il fréquente les cours de Michel Bréal qui lui cède son cours à l'École des Hautes Etudes le 30 octobre 1881³.

Le séjour de Freud à Paris tombe justement dans la même période. En 1885 Freud gagne une bourse d'études à l'université de Vienne qu'il décide d'utiliser en allant à Paris dans l'hôpital où enseignait Charcot (Ellenberger, 1970). Pendant trois mois entre le 1885 et le 1886 Freud est élève de Charcot à la Salpêtrière. A la rentrée il met à profit son enseignement et il en reconnaît explicitement son importance dans la relation de son voyage à Paris qu'il faisait à Vienne dans le 1886 (cfr. Ellenberger, 1970). Selon Roudinesco (1994: 220) l'école de Salpêtrière

constitue une *psychologie* clinique basée sur l'automatisme, la subconscience, l'associationnisme ou le déficit. En passant par Ribot, Janet et Binet, elle est progressiste et éloignée de tout déterminisme de la race. Ses représentants, comme Freud, sont élèves de Charcot.

Saussure et Freud se rapportent à la même tradition française de Ribot, Janet, Binet.

Ribot (1881: 21), observant certains cas de somnambulisme, affirme une conception non unitaire de la mémoire:

Le résultat de cette scission de la mémoire, c'est que l'individu s'apparaît à lui-même – ou du moins aux autres – comme ayant une double vie [...] Ceci

³ Notes biographiques et critiques sur le séjour parisien de Saussure (1880-1891) dans De Mauro (CLG/D: 334-342) et dans Godel (SM: 4). Au sujet des rapports entre Saussure et Bréal cfr. De Palo, 2001.

nous conduit, à notre grand regret, à traiter en passant une grosse question: celle des conditions de la personnalité (ivi: 81-82).

Ribot (1881: 82-83) en vient ainsi à soutenir l'hypothèse que le *moi* est le résultat d'une somme d'états de conscience. La thèse de Ribot (1881), est un jalon important pour les développements successifs de la psychodynamique; elle est également connue des linguistes de l'époque, Henry (1901) cite Ribot dans le *Langage martien*, et Bréal le cite dans l'*Essai de sémantique* (1897). Selon Bodei (2004: 69) «avec Ribot, Janet e Binet s'affirme l'idée que le sujet soit multiple, composé [...] d'une multiplicité originaire du *moi*».

2.2. *La mémoire et les rapports d'association: de l'associationnisme à la recherche du sens*

Un point de contact remarquable entre la linguistique de Saussure et la naissance de la psychanalyse freudienne est donc le thème de la mémoire.

La linguistique saussurienne se nourrit, surtout quant au thème de la signification, du débat philosophique et psychologique à la fin du XIX siècle. En ce qui concerne le caractère unitaire du *je*, la critique commencée en France par Taine, Ribot, et Bergson de la psychologie métaphysique traditionnelle, ancrée dans l'idée qu'il existe un *je* parfaitement un, simple et identique, finit par donner naissance à la psychodynamique de la mémoire, à la psychanalyse freudienne.

Peut-être que Saussure eut aussi à Genève la possibilité d'entrer en contact avec les premiers développements de la psychanalyse moderne à travers la connaissance de deux psychologues⁴: T. Flournoy e E. Claparède. Flournoy, publia un livre qui eut un grand succès dans lequel il décrivit ses observations sur une médium dont le pseudonyme était Hélène Smith. Henry lui dédie un approfondissement dans *Le langage martien* (1901) et Saussure participa directement à quatre séances avec Hélène, dans l'une desquelles il transcrivit un chant indien.

Il est probable que Saussure ait également eu l'occasion de

⁴ D'ailleurs «Freud connaît parfaitement le nom de Saussure. Ou plutôt d'un Saussure. Ce n'est Ferdinand : c'est son fils Raymond. Freud a donné une préface à son ouvrage *La méthode psychanalytique* publiée en 1922» (Arrivé, 1994: 18).

connaître les recherches de Claparède (1982: 320) sur la mémoire verbale. En ce qui concerne les rapports associatifs, Saussure fait l'hypothèse d'une faculté psychologique qui permet l'association entre les éléments du signe et les éléments du système; il se réfère non seulement aux associations linguistiques, mais aussi à «des groupes associatifs purement mentaux» (CLG/E 2039.IIIC) qui sont situés dans la mémoire des parlants (*esprit*)⁵.

Dans les formulations de Claparède on peut retrouver une image identique de la mémoire (*plaque photographique*) qu'utilise aussi Saussure lorsqu'il évoque les mêmes métaphores que nous trouvons dans la littérature psychologique de l'époque (CLG/E 268-269 IIIC).

Dans le premier cours Saussure se réfère à une sorte d'«*analyse involontaire*» qui a lieu à travers «une opération subconsciente» (CLG/E 2081 IR). L'utilisation technique du terme *subconscient* dans la description de l'analyse intérieure opérée continuellement par le parlant sur les signes complexes renvoie à l'hypothèse développée par Janet pour qui en dessous de la conscience se trouve une autre conscience dans laquelle s'établissent les phénomènes subconscients. Il s'agit en effet d'une idée qui a ouvert la voie à une conception de la personnalité humaine comme ensemble de personnalités plurielles, où il est possible d'imaginer une co-présence d'associations mentales individuelles et d'associations ratifiées par le sens collectif (cf. De Mauro, 1998: 136, 140; De Palo, 2001).

2.3. Freud: la mémoire et le subconscient

Le thème de la mémoire et des rapports d'association traverse toute l'oeuvre de Freud. On lit dans le vocabulaire de Laplanche-Pontalis (1967: 36) à l'article *Association*:

un commentaire exhaustif du terme association exigerait une enquête historico-critique qui retracerait la diffusion de la doctrine associationniste en Allemagne au XIX siècle, son influence sur la pensée du «jeune Freud» et surtout montrerait comment elle a été intégrée et transformée par la découverte freudienne des lois de l'inconscient.

⁵ Ce n'est pas par hasard si Hjelmslev épure cette connotation psychologique et préfère se référer au terme grammatical *paradigme* pour renommer les rapports associatifs qui présentent, entre autres, des caractères peu déterminés.

La notion d'association' relie plusieurs thèmes développés par Freud. Les associations (qui correspondent à une organisation complexe de la mémoire) ne sont pas réglées passivement par des lois générales comme les lois associationnistes. Déjà dans la conception de Herbart

l'association ne se fait pas par une simple contiguïté par ressemblance comme dans l'associationnisme classique: elle repose sur un événement qui a pour effet de modifier la dynamique globale des représentations [...] On devine la fécondité de cette problématique pour l'analyse freudienne de la dynamique des pulsions et des représentations (Assoun, 1981: 135).

Le sujet freudien n'est pas un «polyptier d'images»:

Le groupement des associations, leur isolation éventuelle, «leurs 'fausses' connexions», leur possibilité d'accès à la conscience s'inscrivent dans la *dynamique* du conflit défensif propre à chacun (Laplanche-Pontalis, 1967: 37).

Dans *Psychopathologie de la vie quotidienne* (1901) Freud recherche justement «les voies associatives» à travers lesquelles la reproduction mnésique produit des déplacements comme dans le célèbre exemple Signorelli/Botticelli.

Saussure et Freud re-interprètent des notions traditionnelles et ils introduisent de nouveaux termes et concepts. Nous avons remarqué le terme *subconscient* dans des textes saussuriens. Freud utilise ce terme (*unterbewusste*) qu'en suite il abandonnera:

Allein diese Spaltung ist selten eine reinliche, meist ragen Stücke des unterbewußten Vorstellungskomplexes ins gewöhnliche *Bewußtsein* hinein, und gerade diese geben den Anlaß zu solchen Störungen (Freud, 1895a: 122; mon italique).

Dans la traduction française de ce texte le terme *unterbewussten* est traduit avec le terme *préconscient* (tandis que dans la traduction italienne on a utilisé le terme *subconscio*)⁶.

La notion de *subconscient* est utilisée par Janet qui met en évidence dans l'hystérie l'existence d'un dédoublement *simultané* de la personnalité. D'ailleurs Janet critique la notion d'inconscient

⁶ «Certains éléments du complexe de représentation préconscient pénètrent dans la conscience ordinaire» (Freud-Breuer, in 1956a: 53). Le terme français *préconscient* traduit l'allemand *das Vorbewusste, vorbewusst* (Laplanche, Pontalis 1967: 320). Breuer (in Freud-Breuer, 1956a: 179) écrit: «la conduite de notre vie est entièrement, continuellement soumise à l'influences des représentations subconscientes».

freudien: «le subconscient, écrit-il, est devenu une espèce de tiroir commode où l'on met toutes les choses inexplicables en psychologie» (Janet in Roudinesco, 1994: 250, 247). La notion d'association joue un rôle fondamental dans les phénomènes d'hystérie. En effet dans l'hystérie il y a la nécessité d'une condition psychique, c'est à dire qu'une représentation ait *intentionnellement refoulée* de la conscience, en restant excluse de l'élaboration associative:

on découvre inmanquablement dans tous les cas d'hystérie nouvellement acquise, une cause psychique et qu'il faut qu'une certaine représentation ait *intentionnellement refoulée du conscient* et exclue de l'élaboration associative (Freud-Breuer, 1956a: 91).

En conséquence:

Il donne lieu à la production d'un noyau ou d'un point central de cristallisation où se forme un groupe psychique séparé du moi et autour duquel tout ce qui dépendait de l'idée contradictoire va se concentrer (ivi: 96).

Le Moi semble se composer d'un ensemble de représentation, qui, dans les hystériques, ne supporte par l'introduction d'une nouvelle représentation.

D'ailleurs l'associationnisme pour Saussure et Freud est seulement un point de départ. Dans *Etudes sur l'hystérie* on lit: «l'humain trouve dans le langage un équivalent de l'acte, équivalent grâce auquel l'affect peut être 'abrégé' à peu près de la même façon» (ivi: 6). Donc,

Le souvenir, même non abrégé, s'intègre dans le grand complexe des associations, y prend place à coté d'autres incidents pouvant même être en contradiction avec lui, et se trouve corrigé par d'autres représentations (*ibid.*).

A ce propos il faut citer les remarquables observations de Fehr (1995) qui établit un parallèle entre des passages des *Etudes sur l'hystérie* et des passages saussuriens. Dans cette comparaison le thème fondamental est le lien entre le rapport d'association et la *signification*. Avec le «procédé de la pression» Freud a provoqué chez sa patiente «l'énonciation d'une série de mots en apparence dénuée de sens»:

Je remarque alors qu'il y a ici une nouvelle façon de répondre et, en répondant la pression, je provoque l'énonciation d'une série de mots en apparence dénuée de sens: «concierge, chemise, ville, charrette.» (Freud-Breuer, 1956a: 222).

Quel est le sens de ces associations mentaux? Freud écrit:

Que signifie tout cela? [...] Nous persévérons dans notre méthode de recherche et notre oracle nous fait entendre d'autres paroles que nous ne pûmes toutes interpréter, mais qui permirent de poursuivre cette histoire et de lui en rattacher une autre. Bientôt aussi nous arrivâmes à saisir la signification de ces réminiscences (Freud-Breuer, 1956a: 222-223).

Chez Freud un 'lien s'affirme'. La «série de mots en apparence dénuée de sens» renvoie à une histoire, et à cette histoire se rattache une autre qui mènera à «la signification de ces réminiscences». Il s'agit de «l'histoire ignorée du sujet parlant, ce sont les traces d'événements douloureux, oubliés ou refoulés, qui déterminent le sujet parlant dans ce qu'il dit» (Fehr, 1995: 436).

Cette histoire mène directement dans la sphère de l'individu ou de l'individuel.

Benveniste (1966: 76) observe dans ces phénomènes un

rapport de motivation, qui tient ici la place de ce que les sciences de la nature définissent comme un rapport de causalité [...] L'analyste est donc en quête d'une donnée 'historique' enfouie, ignorée, dans la mémoire du sujet, que celui-ci doive ou non consentir à la reconnaître et s'identifier avec elle.

Mais le fait autobiographique ne peut pas porter à lui seul le poids d'une connexion causale:

Les événements empiriques n'ont de réalité pour l'analyste que dans et par le «discours» qui leur confère l'authenticité de l'expérience, sans égard à leur réalité historique, et même (faut-il dire: surtout) si le discours élude, transpose ou invente la biographie que le sujet se donne. Précisément parce que l'analyste veut dévoiler les motivations plutôt que reconnaître les événements. La dimension constitutive de cette biographie est qu'elle est verbalisée et ainsi assumée par celui qui s'y raconte; son expression est celle du langage; la relation de l'analyste au sujet, celle du dialogue (ivi: 77).

La méthode analytique fait du langage son champ d'action et l'instrument privilégié: «son domaine est celui du *discours concret* en tant que réalité transindividuelle du sujet» (*ibid.*).

Ce domaine renvoie à différents niveaux d'analyse chez le linguiste et chez l'analyste. Mais c'est la même question qui hante les textes de Saussure et Freud: qui parle?

3. *Conscience/inconscience et post-élaboration chez Saussure*

Saussure se réfère à la conscience, mais aussi à l'*impression*, au *sentiment*, à l'*esprit*, du sujet parlant (CLG/E 2779 N7). L'identification des identités linguistiques possède sa base de légitimation dans les jugements des sujets parlants: «la méthode est simplement d'observer, de considérer comme réel ce que la conscience de la langue reconnaît, ratifie, et comme irréel ce qu'elle ne reconnaît pas» (CLG/E 2163 IIR). Dans la mesure où le sujet parlant donne une fondation aux valeurs et aux identités linguistiques: «ce qui est réel c'est ce dont les sujets parlants ont conscience à un degré quelconque» (CLG/E 2779 N7).

Saussure affirme donc l'existence de différents degrés de conscience qui président en général aux faits de langage⁷: «La notion de conscience est éminemment relative» (CLG/E 3284 N 1.2).

La réflexion de Saussure à ce sujet est ambiguë. Le langage, du point de vue phylogénétique, a besoin d'êtres vivants capables de volonté consciente et de réflexion. Il y a donc un paradoxe dans l'activité linguistique: elle implique des êtres vivants capables de décision, mais ils ont les comportements dans lesquels intervient moins la réflexion consciente: «les sujets sont, dans une large mesure, inconscients des lois du langage» (CLG/D: 106). Les actes linguistiques sont souvent semi-automatiques (cfr. Fadda, 2000: 93):

Les faits linguistiques peuvent-ils passer pour être le résultat d'actes de notre volonté? [...] or de tous les actes qu'on pourrait mettre en parallèle, l'acte linguistique, si je puis le nommer ainsi, <a ce caractère d'être> le moins réfléchi, le moins prémédité, en même temps que le plus impersonnel de tous. Il y a une différence de degré qui va si loin qu'elle a longtemps donné l'illusion d'une différence essentielle, mais qui n'est en réalité qu'une différence de degrés (CLG/E 3281 N 1.1 18).

La conception de Saussure sur les différents degrés de conscience est ce qui rend possible l'activité métalinguistique (Arrivé, 2007a: 170).

Ce qui est inconscient pour Saussure c'est que nous employons

⁷ Au sujet du thème de l'inconscient chez Saussure je renvoie à Arrivé (2007a; 2007b).

un élément, quel qu'il soit, de la langue, nous le faisons sans en faire l'objet d'une réflexion consciente (*ibid.*).

Le parlant n'est pas forcément capable de décrire le point de vue qui soutient sa propre activité linguistique, même s'il peut le devenir grâce à l'exercice d'une capacité de réflexion sur son propre parler; c'est ce à quoi semble faire allusion Saussure dans les inédits avec les notions de «intégration» et de «postméditation-réflexion» (De Mauro, 2005: XIX). Le langage est une activité qui présuppose une continuelle activité épilinguistique. Ce terme est utilisé par Culioli pour indiquer l'activité linguistique non consciente, une sorte de connaissance inconsciente de la langue du sujet parlant.

Dans l'optique saussurienne, ce qui caractérise le langage et les langues historico-naturelles est la production de points de vue bien déterminés, autrement dit de formes déterminées d'organisations du signifié qui n'ont pas nécessairement de caractère explicite et conscient.

La pensée sans langage est possible, si par là nous pensons à une forme d'activité psychique, même riche et articulée, capable d'identifier des ressemblances et de susciter associations et parallélismes; mais la pensée humaine intérieurement articulée et consciente de soi semble plutôt un produit du langage. On voit là un point de vue assez cohérent avec l'hypothèse arbitrariste et pluraliste de Saussure. La rencontre entre le monde et l'esprit humain peut donner lieu à une pluralité de catégorisations. Mais pour donner à ces contenus une structure stable et accessible à la conscience il faut une structure, un certain sens extérieure, qui leur permet de se fixer, en devenant ainsi objets de réflexion: (CLG/D: 137): «Chaque terme linguistique est un petit membre, un *articulus* où une idée se fixe dans un son et où un son devient le signe d'une idée».

C'est grâce aux articulations linguistiques que la pensée prend conscience de soi (Gargani, 2007)⁸: «des articulations, c'est-à-dire, des *articuli*, des petits membres dans lesquels la pensée prend

⁸ Dans les sources manuscrites, le texte donne: «des articulations, c'est-à-dire, des *articuli*, des petit membres dans lesquels la pensée prend conscience par un son» (SM: 213-214). Aussi dans les cahiers de Constantin: «la pensée prend valeur par un son» (CLG/E 1832). Cfr. De Mauro in CLG/D:463 et De Palo, 2001: 124-146.

conscience <valeur B.> par un son» (CLG/E 1832 IIR).

Ce n'est pas hasard que Saussure parle de «prise de conscience» et de «distinction entre idées différentes». Il ne s'agit pas tellement de l'absence de structure des représentations ou idées, mais plutôt de notre capacité de prendre conscience de leur diversité par rapport à un point de vue, et de notre capacité d'articuler ces distinctions dans un système sans l'aide du langage.

Le système linguistique, avec son réseau de ressemblances et différences renforcé par les habitudes partagées et en partie contrôlées métalinguistiquement par la masse parlante, joue certainement un rôle important pour la structuration, l'articulation et la stabilisation de la pensée pre-linguistique. Saussure ne s'occupait pas des rapports entre pensée pre-linguistique et langage. Son objectif immense étant celui de construire une linguistique comme science autonome, il ne pouvait pas y ajouter le problème de l'organisation de la pensée enfantine avant le langage et de la relation entre représentations mentales non linguistiques et langage. Mais le rôle de la représentation symbolique dans l'articulation autoreflexive de la pensée au cours du développement de l'enfant était bien présent à Vygotskij et Piaget.

3.1. *Freud, l'inconscient et le débat actuel*

Edelman (1994), un neurobiologiste, qui fait partie des très rares spécialistes de neurosciences faisant référence à l'inconscient de Freud, propose différents niveaux de conscience (*conscience primaire* et une *conscience d'ordre supérieur*) compatibles avec l'hypothèse freudienne de l'inconscient (cfr. Stora, 2006: 34).

La conscience primaire est l'état de conscience mentale des choses du monde, où l'on a des images mentales du présent, mais elle n'accompagne pas du tout la sensation d'être une personne avec un passé et un futur (par ex. certains animaux sans langage ni sémantique).

Au contraire, la conscience d'ordre supérieur comporte l'identification par un sujet rationnel de ses propres actes et sentiments; elle incorpore un modèle de l'identité personnelle, du passé et du futur; par là nous sommes conscients d'être conscients: c'est la conscience d'être un être humain, doué de la parole, avec une expérience subjective qui peut être racontée, tandis que la conscience

primaire peut être constituée par d'expériences phénoméniques, telles que les images mentales, mais est liée au présent et dépourvue des concepts de passé et de futur ainsi que du concept du soi.

La critique de Edelman au *cogito* cartésien est mordante et elle présente un sujet du langage, un sujet parlant parce que elle suppose que: a) la conscience supérieure soit déterminée par le développement (un enfant n'affirme pas «je pense, donc je suis»), b) la conscience ne soit pas autosuffisante et repose sur le langage: «c'est toujours un dialogue avec un autre, même si l'interlocuteur n'est pas présent», c) il y ait des processus inconscients qui interfèrent avec le cours de pensées que nous jugeons claires et manifestes (Edelman 1994).

Ces mots d'Edelman renvoient à une conscience linguistique et au thème crucial du circuit de la parole:

Point de vue psychanalytique: la définition de la représentation mentale d'Edelman est à rapprocher de ce que Freud appelle une trace mnésique qui n'est en elle-même que l'inscription d'un événement dans les différents systèmes de mémoire [...] Edelman rejoint Freud dans sa conception de la représentation de mots, et donc de la verbalisation, la reliant à la prise de conscience, c'est-à-dire à la conscience d'ordre supérieure. «C'est en associant à une image verbale que l'image mnésique peut acquérir l'indice de qualité spécifique de la conscience» (Laplanche et Pontalis, citant Freud, 1895: 375-376 in Stora, 2006: 94).

L'importance de la parole pour la distinction entre processus conscients et processus inconscients est formulée pour la première fois dans *l'Esquisse d'une Psychologie* (1895: 375-6) mais en effet elle remonte à *L'Interprétation des rêves* et elle sera développée dans la *Métapsychologie (L'inconscient, p. 156)*. Dans *l'Interprétation des rêves* (1899), Freud affirme: «L'inconscient est le cercle le plus grande qui inclut celui, plus petit, du conscient; tout ce qui est conscient a un stade préliminaire inconscient» (Freud, 1899: 668).

D'ailleurs la notion de inconscient est développée dans le modèle de Chomsky qui parle de principes mentaux qui ne sont pas seulement inconscientes, mais au – delà des limites de nature introspective possible (Henry, 1977: 101).

Selon Jackendoff (*Patterns in the mind*, 1993) le caractère inconscient de la grammaire mentale est encore plus radical que la notion freudienne de 'inconscient': la grammaire mentale est toujours inaccessible, qu'il s'agisse d'une situation thérapeutique ou

non. Au contraire, selon Jackendoff, dans l'hypothèse freudienne il y aurait l'idée que certaines croyances inconscientes puissent devenir conscientes au moyen d'un parcours thérapeutique.

Jackendoff (1993) arrive jusqu'à supposer l'existence d'une Grammaire Universelle des Concepts qui régit la combinaison des primitifs conceptuels dans la formation des signifiés des mots:

Ce qui est inné (ce que la nature nous donne), ce sont les briques par lesquelles on peut construire la série infinie des concepts possibles. Je me serve du terme 'brique' en connaissance de cause. Nous imaginons la pensée comme une sorte de processus amorphe où la clarté ne naît qu'à la fin. Mais *en réalité la pensée nous semble amorphe parce que [...] elle est presque toujours inconsciente*. Nous avons une expérience intérieure de tout le travail qui a lieu 'au dessous' du seuil de la conscience [...] derrière cet apparent brouillard il y a tout un tissage finement organisé d'éléments discrets et de structures à l'intérieur des concepts. C'est à dire, les concepts ressemblent plus à un ensemble de pièces du Lego que à des morceaux d'argile à modeler. On ne peut pas construire les pensées en donnant n'importe quelle forme à une matière brute: il y a une sélection des différentes espèces de base qui ne peuvent se combiner que d'une certaine façon et pas d'une autre (Jackendoff, 1993: 258; mon italique et ma traduction).

Ici on fait allusion à des choses différentes. On considère inconsciente la pensée amorphe, on suppose l'existence des primitifs sémantiques et la nature discrète du signifié. Où reste-t-il l'espace pour l'hétérogénéité, pour le vague du langage? Comment expliquera-t-on le mot d'esprit? La pluristabilité des énoncés (mots d'esprit, blagues) sont ramenées aux jugements intuitifs des parlants sur leur grammaticalité. Chez Chomsky

le non sens a pour rôle de faire place nette pour la grammaire («les structures syntactiques») aux dépens de la sémantique, en éliminant en quelque sorte les effets du sujet, pour la psychanalyse l'enjeu est inverse: il s'agit de repérer ce qui détermine le sujet dans ce comble du sens qu'est le non sens (notamment dans les lapsus, rêve et formations symptomatiques), et qui au même temps situe l'occurrence d'une défense fondamentale, où se dissimule l'être du sujet (Sauvagnat, 2007: 110).

Freud avait établi l'inexistence de contradiction ou l'absence de négation dans le langage du rêve et de l'inconscient. Si un *non* ou une contradiction apparaît, il faut le lire comme l'affirmation d'un désir. Cette absence de contradiction retourne dans les mots

d'esprit, dans le dédoublement du symbole ironique⁹. Chaque mot présente les traces des parcours discursifs dessinés par des autres dans le passé.

Dans l'inconscient le principe de identité et le principe de non contradiction ne sont pas valables. Le temps n'existe pas: passé et présent s'équivaut (Freud, *L'inconscient*, 1915).

La question du rapport entre le temps et l'inconscient chez Freud est controversée: l'inconscient est à la fois atemporel et temporel. Dans cette antinomie il y a l'opposition entre le système et l'histoire du sujet parlant. Ce n'est pas un hasard que le structuralisme ait neutralisé le temps dans le système synchronique, en oubliant qu'il est omniprésent et fondamentale pour la formation et la vie du signe dans la linguistique saussurienne. La parole n'est pas vide ni ses contenus s'ancrent à une expérience concrète: l'histoire du sujet parlant.

La question du temps est un point très délicat. Chez Saussure, remarque Choi (2001: 264), il y a «un lien originaire entre la temporalité et la question de l'être linguistique».

Une épistémologie du signifié est une épistémologie qui établie les conditions naturelles à l'intérieur desquelles est inscrit l'arbitraire de la langue et qui vise à enquêter sur les relations entre nature et culture, entre composantes universelles et composantes apprises. La signification est un objet extrêmement hétérogène, insérée dans divers types d'action, dans une *praxis* qui nécessite du concours d'éléments très différents: mémoire, émotions, histoire personnelle. L'expérience sémantique repose sur la possibilité d'action de l'homme, sur la primauté de la *praxis*. La parole va dans le sens du monde et interagit avec lui.

⁹ Par exemple l'ironie met en évidence l'importance de l'interlocuteur et le pont de l'intersubjectivité: l'autre' est toujours présent dans les mots que nous prononçons, car elle sont un produit social, *toujours déjà habité*. L'ironie signale un dédoublement du sujet parlant, une activité finalisée à un retournement des point de repère cognitifs et affectifs habituels.

Références

- Armezzani M.
2002, *Esperienza e significato nelle scienze psicologiche*, Roma-Bari, Laterza.
- Arrivé M.
1994, *Langage et psychanalyse, linguistique et inconscient. Freud, Saussure, Pichon, Lacan*, Paris, PUF.
2007, *A la recherche de Ferdinand de Saussure*, Paris, PUF.
2007, «Qu'en est-il de l'inconscient chez Ferdinand de Saussure?», *Langage & Inconscient*, 3, pp. 25-39.
- Arrivé, M. - Normand C.
2001, *Linguistique et psychanalyse*, Paris, Editions in Press.
- Assoun, P.L.
1981, *Introduction à l'épistémologie freudienne*, Paris, Payot.
- Benveniste, É.
1966, *Problèmes de linguistique générale I*, Paris, Gallimard.
- Bodei, R.
2004, *Destini personali*, Milano, Feltrinelli.
- Bréal, M.
1897, *Essai de sémantique. Science des significations*, Paris, Hachette (1976, repr. de l'éd. de 1924, Slatkine, Genève).
- Choi, Y.H.
2001, *Saussure, Lacan: autour du problème du temps*, in M. Arrivé - C. Normand, pp. 263-274.
- Claparède, E.
1982, *Inéditi Psicologici*, a cura di C. Trombetta, Roma, Bulzoni.
- Culioli, A.
1990, *Pour une linguistique de l'énonciation*, t. 1, Paris, Ophrys.
- De Mauro, T.
1994, *Capire le parole*, Roma-Bari, Laterza.
2004, «Come fare parole con le cose ovvero il primato del fare», in M. Cecchini (a cura di), *Fare, conoscere, parlare*, Milano, Franco Angeli, pp. 19-34.
- De Palo, M.
2001, *La conquista del senso*, Roma, Carocci.
2007, «Saussure e il soggetto parlante», in A. Elia - M. De Palo (2007), pp. 115-139.
- Dosse, F.
1992, *Histoire du structuralisme*, Paris, Ed. de la Découverte, vol. II.

Ellemerger, H.F.

1970, *The Discovery of the Unconscious; the History and Evolution of Dynamic Psychiatry*, New York, Basic Books.

Edelman, G.

1994, *Biologie de la conscience*, Paris, Odile Jacob.

Elia, A. - De Palo, M. (a cura di)

2007, *La lezione di Saussure*, Roma, Carocci.

Fadda, E.

2006, *Lingua e mente sociale*, Acireale-Roma, Bonanno.

Fehr J.

1995, «Bœuf, lac, ciel» - «concierge, chemise, lit», in M. Arrivé - C. Normand (a cura di), *Saussure d'aujourd'hui*, Nanterre, CRL, pp. 431-438.

Freud, S. - Breuer, J.

1895a, *Studien über Hysterie*, in *Gesammelte Werke* (1892-1895), Fischer Verlag, vol. 1.

1956a, *Etudes sur l'hystérie*, Paris, PUF.

Freud, S.

1895, «Esquisse d'une psychologie scientifique», in Id., *La naissance de la psychanalyse*, Paris PUF, 1956, pp. 309-396.

1899, *L'interprétation des rêves*, in *Œuvres complètes*, 1899-1900, Paris, PUF, vol. IV, 2003.

1905, *Psychische Behandlung*, in *Gesammelte Werke*, Fischer Verlag, 1942, vol. 5, pp. 289-315.

1913, «L'intérêt de la psychanalyse», *Scientia*, 7, Bologne, *Gesammelte Werke* VIII, rééd. in Freud, *Résultats, idées et problèmes*, 1890-1920, Paris, PUF, 1984, vol. I, pp. 187-213.

1915, *Métapsychologie*, in *Œuvres complètes*, 1914-1915, 1994, vol. XIII, pp. 159-328.

1961, *Introduction à la psychanalyse*, Paris, Payot.

Gargani, D.

2007, «Saussure e la 'massa amorfa'», in A. Elia - M. De Palo (2007), pp. 157-170.

Godel, R.

1957, *Les sources manuscrites du Cours de linguistique générale de F. de Saussure*, Genève, Droz [= SM].

Henry, P.

1977, *Le mauvais outil*, Klincksieck, Paris.

Jackendoff, R.

1993, *Patterns in the mind. Language and the human nature*, Harvester Wheatsheaf, Hemel Hempstead.

- Laplanche J. - Pontalis, J.B.
1967, *Vocabulaire de la psychanalyse*, Paris, PUF.
- Legrenzi, P. - Umiltà, C.
2009, *Neuro-mania*, Bologna, Il Mulino.
- Lepschy, G.
1974, «Saussure e gli spiriti» in R. Amacker *et al.* (a cura di), *Studi saussuriani per Robert Godel*, Bologna, Il Mulino, pp. 181-200.
- Oliverio, A. O.
1995, *Biologia e filosofia della mente*, Roma-Bari, Laterza.
- Piaget, J.
1970, «La situation des sciences de l'homme dans les système des sciences - Psychologie -», in *Tendances principales de la recherche dans les sciences sociales et humaines. Première partie: sciences sociales*, Paris-The Hague, Mouton.
- Ribot, T.
1881, *Les maladies de la mémoire*, Paris, Alcan, [191423].
- Ricoeur, P.
1965, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Paris, Editions du Seuil.
1969, *Le conflit des interprétations*, Paris, Editions du Seuil.
- Roudinesco E.
1994a, *Histoire de la psychanalyse en France. I*, Paris, Fayard.
1994b, *Histoire de la psychanalyse en France. II*, Paris, Fayard.
- Saussure, F.
1967-1974 *Cours de linguistique générale*, éd. critique de R. Engler/Wiesbaden, Harrassowitz, 4 voll. (= CLG/E).
1972, *Cours de linguistique générale*, éd. critique de T. De Mauro, Paris, Payot (= CLG/D).
2002, *Écrits de linguistique générale*, Paris, Gallimard (éd. par S. Bouquet et R. Engler; = ELG).
2005, *Scritti inediti di linguistica generale*, introduction, traduction et notes de T. De Mauro, Bari, Laterza (= SLG).
- Sauvagnat, F.
2007, «Remarques sur les rapports entre Lacan et Chomsky», *Langage&Inconscient*, 3, pp. 102-120.
- Simone, R.
2006, «Saussure après un siècle», in L. de Saussure, *Nouveaux regards sur Saussure*, Genève, Droz, pp. 35-54.
- Stora, J.-B.
2006, *La neuropsychanalyse*, Paris, PUF.
- Vilela, I.
2005, «In principio erat verbum», *Langage&Inconscient*, 1, pp. 118-142.

3. Schedario/Recensioni

Recensione a Riccardo Campa, *Language et stratégie de communication*, Paris, L'Harmattan, 2009, pp. 176.

La saggistica contemporanea dedicata ai problemi di linguaggio, di comunicazione e alle relative strategie non solo può dirsi, e a pieno titolo, sterminata, ma è generalmente caratterizzata da grande specializzazione. I paradigmi di studio ed analisi in materia, che hanno dominato e che dominano l'età contemporanea, da diversi decenni, quasi perseguendo un rafforzamento del proprio statuto, sembrano impegnati nello sforzo di seguire le orme di paradigmi e metodologie legate alle cosiddette «scienze dure», ostinatamente settoriali, a volte anche autoreferenziali, ma comunque e sempre fortemente specializzate (Bernardini-De Mauro, 2005). A ben indagare, però, una simile specializzazione – da più parti auspicata, quasi richiesta anche da quel carattere interdisciplinare della ricerca che molto spesso, nella saggistica, rimane più una dichiarazione d'intenti quasi mai capace di tradursi in fatti – delude in più di un caso il lettore esperto, che quando si parla di linguaggio e comunicazione poco o niente vede aumentare le proprie conoscenze già approfondite in materia. In questo, è ovvio, la saggistica non fa altro che riflettere i limiti della ricerca contemporanea, che del linguaggio, delle lingue storico-naturali e, più in generale, di ogni aspetto della comunicazione ad esse collegato è ancora restia a isolare, per poi pertinentizzarlo, il carattere intrinsecamente vago, indeterminato, variabile (De Mauro, 1984), carattere entro cui l'imperativo di un approccio interdisciplinare dovrebbe trovare, forse ai limiti del paradosso, il suo più solido fondamento.

Il testo di Riccardo Campa rappresenta in questo contesto un'eccezione, ci sia permesso da subito definirla una felice eccezione. Le ragioni di ciò sono difficilmente riassumibili e poca giustizia rendono non solo al testo che volentieri recensiamo, ma in primis all'autore, alla personalità di un uomo di lettere e di cultura difficile, se non da descrivere, addirittura da tratteggiare, tanta ne

è la ricchezza, l'ecletticità, la profondità intellettuale. Una recente raccolta di scritti in suo onore (Trenti, 2008) porta il titolo di «Il viaggio delle parole»; lo prendiamo volentieri a prestito, perché Campa, in «Language et stratégie de communication», affronta i problemi di linguaggio viaggiando nelle parole e con le parole, sviluppando un'argomentazione che è già essa stessa strategia di comunicazione. È una strategia di cui l'argomentare filosofico vanta un'illustre tradizione, quella dialettica, strategia che muove dalla dicotomia che a volte contrappone – senza fare della contrapposizione una necessità – per svilupparne conoscenza, per produrne nuovo ed originale sapere. Riccardo Campa la riproduce, senza fare pedissequo, ma con piglio acutamente creativo, dando vita ad un discorso che, lungi dall'essere lineare, vuol ricreare comunque un filo in una storia delle idee non *sul* linguaggio, ma *attorno al* linguaggio, dalla modernità ai nostri giorni. Ciascuno dei cinque capitoli del saggio procede dunque sviluppando una diversa dicotomia, che, come si diceva, è essa stessa strategia della comunicazione e, al contempo, metafora di comunicazione. Da ciascuna dicotomia nasce una visione del linguaggio che, originalmente, non è collegabile né ad un autore né ad una corrente di pensiero, quasi a significare e a marcare con forza l'idea, a sua volta di wittgensteiniana memoria, che il linguaggio non sia altro che forma di vita e di identità, individuale e collettiva, che pervada la storia, la cultura, l'evolversi di una civiltà. La prima dicotomia appartiene forse più di altre alla storia della tradizione occidentale, anche se subito la travalica, ed è quella tra *natura* e *cultura*, la prima analizzata sotto le vesti delle risorse naturali, dello spirito dell'immanenza, dell'immaginazione mistica, la seconda, in diametrale e diretta opposizione, sotto quelle della tecnologia, dello spirito della trascendenza, dell'intuizione razionale. I primi due capitoli del saggio sviluppano tali argomentazioni e, in estrema sintesi, invitano il lettore a chiedersi se il linguaggio e le strategie che lo fanno e lo muovono non siano poi tanto diverse da uno stato di continua tensione, di lotta con e per l'esprimibile esposta costantemente ai rischi dell'impossibilità di espressione, entro un reticolo, quello della forma linguistica, che alcuni vorrebbero costrizione, che altri guardano guardando innanzitutto ai bisogni di espressione dei parlanti e alla dimensione d'uso in cui essi sono costantemente immersi, che altri, più semplicemente, considerano dato. Impossibile, per i primi

due capitoli come per il resto del lavoro, anche solo tentare un elenco delle erudite citazioni che l'autore impiega e sapientemente piega allo svolgersi e allo svilupparsi della trattazione, legate ad una sapienza che non è solo filosofica, ma più generalmente culturale, ormai rara per la saggistica contemporanea, ma tipica di Campa e della sua vastissima produzione¹. I restanti tre capitoli si muovono comunque seguendo le medesime strategie, ma forse, più di quanto fatto nei capitoli iniziali, scelgono di seguire la cronologia e sviluppano le loro argomentazioni collegandole ad un'epoca, dall'Ottocento (cap. 3), al Novecento (cap. 4), ad una riflessione tutta collocata nel nuovo Millennio (cap. 5). Nei capp. 3 e 4 l'argomentazione sembra deviare dal semplice discorso sul linguaggio e sulle strategie di comunicazione, ed abbracciare il discorso letterario, il discorso politico, l'analisi sociologica. Lo si è detto, e lo ripetiamo una volta di più, perché l'originalità e la novità del discorso di Riccardo Campa forse risiede proprio in questo: nel non affrontare mai in termini espliciti il problema, ma di realizzare sempre una collocazione dello stesso in un confine reale e non solo immaginato, in quell'unica dimensione in cui l'interdisciplinarietà può veramente realizzarsi. Socialismo e pensiero liberale, romanticismo e futurismo, società dei consumi e società delle idee sono dunque i temi che occupano la parte centrale del saggio, e dalla loro analisi, a volte contrapposta ma sempre felicemente risolta, emerge l'idea di humboldtiana (o forse aristotelica?) memoria di una lingua come *ἐνέργεια*, di attività formatrice che struttura e organizza la massa fonica e semantica. È nell'ultima parte del lavoro che, forse, le dicotomie definitivamente si dissolvono, senza giungere, come il «canone» del ragionamento dialettico vorrebbe, ad una soluzione. Ma esse quasi si esauriscono entro una comunicazione che, svuotata di significati e deprivata di sensi, appare incapace di surdeterminazione entro una realtà che è irrimediabilmente vuota, in cui l'uguaglianza e gli altri valori della vita civile e democratica altro non sono che manifestazioni di una piattezza e di una passività, di fronte a cui anche il linguaggio e la sua formatività sembrano rimanere impotenti. Il linguaggio e la comunicazione si piegano all'impoverimento materiale, disponibile all'uso col-

¹ Si veda anche il recente, amplissimo, Campa (2009).

lettivo che segue quasi il meccanismo skinneriano dello stimolo-risposta e rimane irrevocabilmente lontano dalla mediazione, dalla negoziazione di significati e di sensi, dalla soluzione non non-creativa (De Mauro, 2002). Il testo di Campa non manca dunque di essere neppure una critica puntuale, severa, carica, e, come nello stile dell'autore, ironica, ad una società per la quale il linguaggio altro non si riduce che ad uno dei tanti strumenti di comunicazione, autoreferenziale e sterile, di quella sterilità che annienta le menti e fa morire la democrazia in favore del più bieco individualismo.

Sabrina Machetti

Università per stranieri di Siena
machetti@unistrasi.it

Riferimenti bibliografici

Bernardini, C. - De Mauro, T.

2005, *Contare e raccontare. Dialogo sulle due culture*, Roma-Bari, Laterza.

Campa, R.

2009, *Vicinanze abissali. L'approssimazione nell'epoca della scienza*, Bologna, Il Mulino.

De Mauro, T.

1984, *Minisemantica dei linguaggi verbali e delle lingue*, Bari, Laterza.

2002, *Prima lezione sul linguaggio*, Roma-Bari, Laterza.

Humboldt, W. von

1836, *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts*, introduzione a *Über die Kawi-Sprache der Insel Java*, Berlin, Dummler (tr. it. *La diversità delle lingue*, Bari, Laterza, 1991).

Trenti, L. (a cura di)

2009, *Il viaggio delle parole. Scritti in onore di Riccardo Campa*, Perugia, Guerra Edizioni.

Wittgenstein, L.

1953, *Philosophische Untersuchungen*, edited by G.E.M. Anscombe and R. Rhees with an English translation by G.E.M. Anscombe, Oxford, Basil Blackwell.

Recensione al libro di Marco Ramazzotti, *Archeologia e Semiotica*, Torino, Bollati Boringhieri, 2010, pp. 284.

Archeologia e semiotica di Marco Ramazzotti, è un volume di 284 pagine, diviso in cinque capitoli: 1. Archeologia e semiotica, 2. Archeologia e linguaggi, 3. Archeologia e codici, 4. Archeologia e logiche, 5. I modelli in archeologia. Completano il libro un'ampia e dettagliata bibliografia, una Prefazione di Paolo Mathiae, un'introduzione e alcune «Note per il lettore» dello stesso autore.

Marco Ramazzotti, ricercatore di «Archeologia e Storia dell'Arte del Vicino Oriente antico» presso il Dipartimento di Scienze dell'Antichità (Università *Sapienza* di Roma) coordina le attività scientifiche del Parco Archeologico di Ebla (Tell Mardikh) in Siria settentrionale e svolge ricerche analitiche e sperimentali con metodi cognitivi, strumenti semiologici e modelli matematici sui fenomeni estetici, politici ed economici dell'antica Mesopotamia. *Archeologia e semiotica* è una riflessione critica sulla disciplina e un'elaborazione teorica di questa sua articolata esperienza che lascia convergere, in modo innovativo e originale, ricerca teorica e lavoro sul campo.

È grazie a queste convergenti linee di lavoro che in *Archeologia e semiotica* sono individuati con chiarezza alcuni percorsi teorici necessari per il rinnovamento dell'orizzonte critico della «nuova teoria generale per la ricerca sul passato». A tal fine, l'autore riparte dal dibattito degli anni sessanta in cui l'archeologia combatte per definire il suo statuto di disciplina scientifica, prendendo le mosse, in particolare, dal fondamentale *Analytical Archaeology* dall'archeologo britannico David Leonard Clarke, pubblicato a Londra nel 1968 e tradotto e diffuso in Italia solo trent'anni dopo, nel 1998. Cosa è successo nell'arco di quei trent'anni e quale è l'attuale stato della disciplina? Quali gli esiti del dibattito, quali categorie e modelli di riferimento sono stati elaborati e, soprattutto, in cosa si è diluito o è confluito, il contrapporsi radicale tra una «vec-

chia» e una «nuova» archeologia? Tra un'archeologia considerata incapace di ogni dialogo interdisciplinare, la prima, ed un'archeologia aperta a contaminazioni di metodi e linguaggi, la seconda? E inoltre, dove è ora l'archeologia, disciplina che forse a buon diritto può definirsi interdisciplinare?

Non è nelle competenze di chi scrive entrare nel merito del dibattito archeologico, pertanto nel scegliere un'angolatura attraverso la quale recensire il volume ci si è voluti concentrare su ciò che nel testo investe trasversalmente anche altre discipline. In *Archeologia e semiotica* riecheggiano, infatti, molti dei temi e delle preoccupazioni proprie anche di altri ambiti disciplinari alle prese con una discussione sia interna sia esterna sul proprio statuto, le proprie specificità, i propri confini (si pensi per esempio all'antropologia culturale, alla filosofia o alla stessa semiotica). L'approccio di Marco Ramazzotti al dialogo tra l'archeologia e la semiotica apre fondamentali orizzonti di riflessione che invitano primariamente ad uscire da un'idea gerarchica della conoscenza per affrontare visioni (metodi, concetti, teorie) e pratiche capaci di costruire ponti verso una multidimensionale¹ concezione della conoscenza e della sua organizzazione? L'analisi «disciplinare» di Marco Ramazzotti parte inevitabilmente dalla descrizione delle molteplici voci che convergono intorno alle molte «anime» dell'archeologia², e ripercorre analiticamente i vari ambiti attraverso i quali altre discipline e le nuove tecnologie hanno contribuito al cambio di paradigma epistemologico – teorico e pratico – (si pensi per esempio all'utilizzo del *Geographical Information System*, o ai modelli matematici). Per capire alcuni di questi passaggi cruciali che conducono verso una natura più interdisciplinare dell'archeologia, l'autore, nel rileggere il contesto teorico e la storia degli studi, si concentra principalmente su un aspetto chiave: «sulla trasformazione del dato in unità polisemica e l'analisi critica dei linguaggi, dei codici,

¹ Il dibattito a questo riguardo è globale, ovvero non investe solo le singole discipline ma riguarda il concetto stesso di statuto disciplinare. Cfr. per esempio: R. Frodeman - J. Thompson Klein - C. Mitcham (a cura di), *The Oxford Handbook of Interdisciplinarity*, Oxford University Press, 2010.

² «L'archeologia moderna è una grande Chiesa che comprende numerose differenti «archeologie», le quali però sono unite tra loro dai metodi e dagli approcci che Condividono» (C. Renfrew - P. Bahn, *Archeologia. Teorie, metodi, pratica*, Bologna, Zanichelli, 1995, p. 3).

delle logiche e dei modelli che ne hanno reso (e ne rendono) possibile la lettura» (p. 15, *Introduzione*). Trasformazione alla quale hanno significativamente contribuito le scienze del linguaggio e, in particolare, la semiotica, assunta nel volume come interlocutore privilegiato. Nel testo, infatti, vengono sistematicamente tematizzati e problematicizzati i principali assunti teorici del lavoro che si compie sui siti e in particolare sul dato archeologico che viene collocato all'interno di un processo comunicativo, di uno scambio informativo: il dato è «segno», è *sema*, in cui converge sia una temporalità dinamica data dal sistema di relazioni contestuali, sia una temporalità statica, data dall'analisi delle relazioni stratigrafiche.

Con questa ottica Marco Ramazzotti ricostruisce anche la trama, la struttura, della sua proposta teorica, senza tralasciare le analisi critiche proposte proprio dagli stessi archeologi, e dando voce e aprendo alle incursioni di sociologi, filosofi, antropologi, matematici, economisti. Tuttavia, come nota l'autore stesso, nonostante i continui attacchi, la disciplina ha resistito, cercando di proporre roccaforti teoriche e metodologiche in difesa della propria autonomia e in (ri)definizione dei suoi confini. Si tratta di un labirinto di proposte teoriche e operative impossibile da isolare in un filone unitario (p. 45) ma che sono descritte da Ramazzotti, con pazienza, in un percorso articolato e complesso: esplorazioni teoriche che propongono nuove grammatiche (cap. 1); criteri storico-culturali per la definizione dei linguaggi e dei metodi (cap. 2); descrizione degli approcci per la codifica e la decodifica del dato e dei metadati con la conseguente crisi del senso storico dell'originale e della copia (cap. 3); esplorazione delle razionalità dei molti sistemi auto-poietici e l'apporto di matematica, semiotica, ed estetica nella costruzione di una trama di codifiche e codici e di linguaggi atti ad indagare e leggere con diverse prospettive le dimensioni conoscitive dell'archeologia (cap. 4); modelli come «strumenti esegetici» che conducono dalla documentazione all'interpretazione (cap. 5).

In questo scenario l'urgenza di capire la natura e la portata del segno in archeologia (ma non solo) attraverso i cambiamenti introdotti dalle nuove tecnologie, dai nuovi linguaggi e dalle nuove forme di comunicazione, porta ad interrogarsi su quali sono e sono stati i cambiamenti culturali e sociali. Anche in questo la semiotica offre dei preziosi luoghi di ancoraggio: aiuta a capire non solo i segni in quanto tali, ma i punti di vista che si esprimono attraverso i

segni, e le fonti dei segni³, e l'osservazione degli oggetti della cultura materiale, dei simboli, dei fatti e degli artefatti⁴. L'osservazione e la registrazione è ciò che si chiama dato; le nuove tecnologie consentono di assemblare dati da differenti fonti di raccogliarli e registrarli con differenti approcci e strumenti, di «processarli».

Anche se la semiotica di Ramazzotti così come è intesa nel volume sembra tendere alla modellizzazione di segni e linguaggi in una sequenza di ordini e regole sintattiche, tuttavia lascia aperta la possibilità di individuare molteplici razionalità possibili nella ricerca e di «altri paesaggi delle relazioni scientifiche», e di nuovi linguaggi. Nuovi metodi di ricerca sono richiesti dalle trasformazioni tecnologiche e dalla loro applicazione ai dati (archeologici) che, se tradizionalmente⁵ venivano analizzati con lo scopo principale di «rappresentare» e testimoniare la memoria, prima ancora che documento o testimonianza si trovano anche ad essere convergenza tra un'archeologia spaziale e un'archeologia territoriale e al crocevia di paradigmi teorici e interpretativi di altre discipline. In questa fase di trasformazioni implicite ed esplicite, la semiotica può dunque contribuire anche in archeologia a far muovere da un *setting* di pochi dati e molta teoria ad un coinvolgimento pieno nella nuova epistemologia, verso quella elaborazione di un «modello *paradigmatico* della disciplina archeologica che non sia il risultato della somma meccanica (simile ad una giustapposizione) di «teorie», «metodi» e «pratica», ma che sia il frutto di un'effettiva sintesi organica tra questi tre ambiti concettuali e operativi»⁶. Forse, l'unica perplessità nel leggere le pagine di *Archeologia e semiotica*, è vedere come il tentativo di dialogo interdisciplinare rimanga ancora un po' troppo vincolato ad una dicotomia disciplinare di fondo. Il saggio è organizzato tematicamente in una dialettica tra archeologia e scienze del linguaggio, in particolare tra archeologia

³ G. Manetti, *Le teorie del segno nell'antichità classica*, Milano, Bompiani, 1987.

⁴ B. Latour, *Il culto moderno dei fatti*, Roma, Meltemi, 2005.

⁵ T. Hey - S. Tansley - K. Tolle (a cura di), *The Fourth Paradigm: Data-Intensive Scientific Discovery*, 2009 (<http://research.microsoft.com/en-us/collaboration/fourth-paradigm/>).

⁶ R. Sirigu, Archeologia come «semiotica della realtà materiale», *Quaderni della Soprintendenza di Cagliari e Oristano*, 18, 2001, p. 3. Disponibile in JIIA & ADR *Journal of Intercultural and Interdisciplinary Archaeology & Archaeological Disciplinary Repository* (http://myopia.jiia.it/Resources/JIIA_Sirigu.pdf).

e semiotica, che però in qualche modo non conduce ad una loro de-dicotomizzazione ovvero al «dialogo» interdisciplinare e lascia ancora in qualche modo sospesa la domanda su quali siano le vie semiotiche dell'archeologia.

Il lavoro complessivamente propone una riflessione importante per l'archeologia aprendo alle questioni essenziali relative agli statuti disciplinari, ai loro limiti e alle possibilità di dialogo tra discipline. Il volume ha, infatti, il pregio di ritornare su quel mai esaurito tentativo di una ridefinizione di specifici temi di ricerca nell'ambito di specifiche discipline, nella loro complessa relazione interdisciplinare, multidisciplinare, crossdisciplinare, transdisciplinare⁷. Come afferma Paolo Matthiae nella Prefazione, il percorso di riflessione proposto da Marco Ramazzotti «rivela come, nel contemporaneo pensiero archeologico, trovino spazio, nell'ambito di una Teoria Generale ancora tutta da ricomporre, apparentemente discontinui, divergenti, disomogenei strumenti che operano sull'infinito mondo della significazione del dato, sulle matematiche della complessità, sulla psicologia della percezione, sulla simulazione dinamica» (p. 13).

Cristina Marras
ESF/ILIESI-CNR
cmarras@cnr.it

⁷ Un altro volume che coraggiosamente propone il dialogo interdisciplinare, nel caso specifico tra l'antropologia, l'archeologia e la semiotica, è quello di T. Cossu, *L'arca del tiranno. Umano, disumano e sovrumano nella Grecia arcaica*, Cagliari, CUEC, 2009, pp. 238. Attraverso l'analisi e la rilettura di un'arca perduta, prezioso manufatto della Grecia arcaica di cui rimane una descrizione di Pausania del II d.C. propone un aggiornamento dell'antropologia attraverso il dialogo con le altre discipline, in particolare con le scienze del linguaggio e la semiotica.

4. Notizie

Studi di storia delle idee sul segno e le lingue

Lidia Gasperoni*

L'obiettivo di questa sezione è presentare alcune delle attività di ricerca presenti in Germania nell'ambito della semiotica, della filosofia del linguaggio e della storia delle idee linguistiche.

1. *Convegni*

Il XIII Congresso Internazionale di Semiotica all'Università di Potsdam

www.semiotik.eu

Dal 12 al 16 ottobre 2011 si è tenuto presso l'Università di Potsdam il XIII Congresso Internazionale di Semiotica dal tema: «Repräsentation, Virtualität, Praxis». Breve presentazione della tematica del congresso: «La realtà non è mai direttamente esperita, bensì è accessibile a una società sempre attraverso categorie simboliche. 'Rappresentazione', 'virtualità' e 'prassi' sono concetti con i quali questa mediazione simbolica è tematizzata già da molto tempo in modo complesso e molteplice. Sulla base degli sviluppi attuali tali concetti non hanno perso la loro forza esplosiva in particolar modo quando i sistemi semiotici, a essi connessi, sono messi in relazione tra di loro come forme dell'accesso al mondo, forme che si completano e si compenetrano».

2. *Centri di ricerca*

L'Arbeitsstelle für Semiotik alla Technische Universität Berlin

www.semiotik.tu-berlin.de

L'Arbeitsstelle für Semiotik (AfS), diretta dal Prof. Dr. Roland

* Università di Roma "La Sapienza". lidiagasperoni@googlemail.com.

Posner è stata istituita nel 1974 presso la Technische Universität di Berlino e si pone come compiti principali: la ricerca e insegnamento nell'ambito della semiotica così come l'edizione e pubblicazione dei risultati della ricerca sia dei propri membri sia di ricercatori esterni, la raccolta e documentazione di tali risultati nell'archivio dell'AfS, la loro diffusione nella comunità scientifica. L'AfS inoltre si distingue per la coordinazione di progetti di ricerca e l'organizzazione di convegni in collaborazione con altri istituti di ricerca tedeschi e internazionali.

Inoltre l'AfS promuove all'interno del programma accademico un ciclo di lezioni tematiche nell'ambito del *Berliner Arbeitskreis für Kultursemiotik* (BAKS) come quello del semestre invernale 2011/2012 con il tema «Geräusch – Ton – Musik. Aspekte einer Semiotik der Klänge». Tra le attività dell'istituto rientra l'edizione della «Zeitschrift für Semiotik». Si ricorda l'uscita dell'indice della rivista in cui sono riportati tutti gli articoli (ordinati cronologicamente, per argomenti e autori) usciti nella rivista nel trentennio di attività: *Zeitschrift für Semiotik. Register der Jahrgänge 1-30*, a cura di R. Posner e S. Debus, Tübingen 2009. Connesso all'attività dell'*Arbeitsstelle für Semiotik* si segnala il progetto *Berliner Lexikon der Alltagsgesten* (*Berlin Dictionary of Everyday Gestures*). Il forum aggiornato dedicato alla semiotica è consultabile sul sito www.semiotik-forum.de.

Berlin Gesture Center (BGC)

www.berlingesturecenter.de

Le fondatrici del BGC Ellen Fricke (Technische Universität Berlin), Hedda Lausberg (Friedrich-Schiller-Universität Jena) e Cornelia Müller (Europa-Universität Viadrina Frankfurt/Oder) sono attive nell'insegnamento, nella ricerca e negli aspetti clinici nelle aree della semiotica, della neurologia e della linguistica. La questione principale della ricerca sul significato dei gesti è indagare in che modo essi possano essere descritti come gesti comunicativi ed espressivi, quali conclusioni si possano trarre dai gesti in riferimento alle rappresentazioni, al pensiero e alle emozioni di colui che parla e, infine, in quale relazione si trovino il parlare e i gesti che lo accompagnano.

Il *Berlin Gesture Center* è un istituto che connette la ricerca e

l'insegnamento scientifico interdisciplinare a temi inerenti i gesti con una formazione e consulenza orientate alla pratica. Alcuni dei progetti attuali del BGC si riferiscono a metafore gestuali e linguistiche, ai gesti nella compagine di culture. Un punto chiave che lega le diverse ricerche si trova nello sviluppo di un sistema di analisi, di trascrizione e codificazione che sia variabile e coinvolga diverse discipline.

L'istituto collabora a livello internazionale con altri centri di ricerca. Connesso all'attività di ricerca del BGC si presenta di seguito il progetto ToGoG presso l'Istituto di linguistica applicata all'Europa Universität Viadrina a Frankfurt (Oder).

Il progetto di ricerca ToGoG (*towards a grammar of gesture: evolution, brain, and linguistic structures*)

www.togog.org

Il progetto ToGoG è coordinato dalla prof. Dr. Cornelia Müller presso l'Istituto di linguistica applicata all'Europa Universität Viadrina a Frankfurt (Oder).

Lo scopo primario del progetto interdisciplinare è sviluppo dei principi di una grammatica multimodale così come di una fondazione neurologica e evolutiva di particolari ambiti di ricerca. I punti focali della ricerca sono concentrati da un lato sulle forme, le strutture e le funzioni di gesti che accompagnano il discorso, dall'altro lato sull'integrabilità dei gesti nel concetto di grammatica (vocale). Nel progetto sono coinvolte per la linguistica e la semiotica la prof.ssa Dr. Cornelia Müller, per la neurologia la prof.ssa Dr. Hedda Lausberg e per la primatologia la Dr. Katja Liebal.

Tra le iniziative nell'ambito della ricerca sui gesti si segnala inoltre la IV conferenza dell'*International Society for Gesture Studies* (www.gesturestudies.com), dal tema «Gesture – Evolution, Brain, and Linguistic Structures» (dal 25 al 30 luglio 2010) sempre presso l'Europa-Universität Viadrina.

Il Kulturlabor ICI (*Institute for Cultural Inquiry*) a Berlino

www.ici-berlin.org

Il Kulturlabor ICI di Berlino è un centro di cultura e ricerca, indipendente fondato nell'autunno 2006 come un'organizzazione di

pubblica utilità. L'ICI si caratterizza nel panorama berlinese per le molteplici iniziative e manifestazioni di carattere scientifico e culturale. L'istituto si occupa della questione di come culture diverse possano essere ricondotte a una tensione produttiva e questo al di là di un mero accostamento o un conflitto distruttivo. Le diverse culture sono allora da confrontarsi in modo «esemplare-produttivo». A tale scopo l'attività dell'istituto si articola attraverso alcuni progetti guida sviluppati da gruppi interdisciplinari e internazionali di ricercatori i quali, attraverso programmi di *fellowship*, elaborano il punto di partenza e gli aspetti focali dei singoli progetti. Nell'autunno 2007 il lavoro dell'ICI è iniziato con il progetto «Tension/Spannung». Tra le numerose attività dell'istituto si ricorda il ciclo di conferenze dedicate all'opera di Dante e alla sua profonda modernità. Nell'aprile 2009 l'istituto si è distinto per la conferenza «Dante's Plurilingualism. Authority, Vulgarization, Subjectivity», organizzata da Sara Fortuna, Manuele Gagnolati, Jürgen Trabant. Nel settembre 2009 ha avuto luogo «Metamorphosing Dante» in cui autori, artisti e pensatori si sono confrontati da prospettive e retroscena culturali diversi sull'opera dantesca. Nel 2011 è uscito il volume collettaneo *Metamorphosing Dante: Appropriations, Manipulations, and Rewritings in the Twentieth and Twenty-First Centuries*, a cura di M. Gagnolati, F. Camilletti, F. Lampart.

3. *Graduiertenkollegien*

In Germania per *Graduiertenkolleg* (o anche *Promotionskolleg*) si intende un gruppo di ricerca cui partecipano dottorandi e, in alcuni casi, post-dottorandi i quali indagano da prospettive specifiche un tema comune.

Il Graduiertenkolleg «*Schriftbildlichkeit*» alla Freie Universität di Berlino

www.geisteswissenschaften.fu-berlin.de/v/schriftbildlichkeit

Il *Graduiertenkolleg «Schriftbildlichkeit»: Über Materialität, Wahrnehmbarkeit und Operativität von Notationen* alla Freie Universität di Berlino è un progetto finanziato dalla DFG (Deutsche

Forschungsgemeinschaft). Il progetto, iniziato il primo ottobre del 2008, è dedicato al tema chiave per le scienze umanistiche della scrittura. In quest'ambito il progetto di ricerca mira ad un mutamento di prospettiva rispetto al concetto della scrittura ossia da una concezione incentrata sul linguaggio e fonografica ad una iconografica e neutrale dal punto di vista vocale. In questa prospettiva la scrittura o le scritture sono indagate in ogni dimensione rilevandone le diverse caratteristiche le quali vanno ben oltre la funzione di essere solamente un mezzo per rappresentare le lingue orali. Il *Kolleg* mira, dunque, a un superamento di un concetto di scrittura ridotto all'aspetto fonografico e ristretto in modo eurocentrico. In questo senso si intende prestare attenzione agli altri tipi di scrittura diversi da quelli europei.

Il *Kolleg* ha un carattere interdisciplinare e conta sulla collaborazione di ben tredici discipline che tra Berlin e Potsdam contribuiscono all'approfondimento di questa tematica. L'attività di ricerca del *Kolleg* si articola attraverso diversi eventi quali workshops, lezioni, convegni. Tra le attività più recenti si ricordano l'ultimo ciclo di lezioni tenutesi nel semestre estivo 2010 dal tema «Episteme und Schriftbildlichkeit. Exploration und Komposition mit Linien/Bildern», e i due convegni che si sono svolti nell'estate 2011: dal 7 al 9 luglio quello dal tema «Thinking with Diagrams: Space, Inscription, Knowledge» e dal 13 al 15 luglio quello dedicato a «Notation in creative processes».

Il Graduiertenkolleg *Empirische und Angewandte Sprachwissenschaft* alla Westfälischen Wilhelms-Universität di Münster

www.uni-muenster.de/Promotionskolleg-Sprachwissenschaft

Il Promotionskolleg *Empirische und Angewandte Sprachwissenschaft* presso la Westfälische Wilhelms-Universität di Münster offre a giovani ricercatori qualificati la possibilità di condurre un dottorato interdisciplinare (dalla linguistica alla psicologia) e strutturato (tra lezioni e piano di studio individuale) il cui tema nodale sia la scienza del linguaggio. Il dottorato prevede una durata di sei semestri in cui i dottorandi possono orientare la propria ricerca verso ambiti specifici della scienza del linguaggio e concentrarsi sia su aspetti più teorici o sulle possibilità di un'applicazione pratica della propria ricerca. Tutti i dottorandi si incontrano regolarmente

nella *Werkstatt* («officina») per discutere questioni di tipo metodologico e teorico e riferiscono dello sviluppo della propria ricerca nel *Doktorandenkolloquium* (seminario dei dottorandi). Per consultare ulteriori informazioni sulle iniziative e le persone coinvolte nel *Promotionskolleg* si rimanda al sito internet sopra indicato.

4. Archivi e progetti editoriali

L'archivio Coseriu a Tübingen

www.coseriu.de

Dopo la morte di Coseriu nel 2002, grazie all'iniziativa del rettore della Eberhard-Karls-Universität e con l'aiuto di una consistente donazione dall'Italia, il lascito di Coseriu è stato acquisito dall'Università di Tübingen. L'archivio conserva i manoscritti ancora non pubblicati, la sua vasta biblioteca e un archivio audio.

L'archivio è impegnato nel progetto *C@seriu* il quale prevede la digitalizzazione dei testi, manoscritti, registrazioni e altri materiali che saranno consultabili online e si distingue per l'edizione della rivista online *Energieia*. La rivista esce una volta l'anno e tratta argomenti di scienza e filosofia del linguaggio. Il sito della rivista è www.energieia-online.de.

Tra le iniziative inerenti il pensiero di Coseriu si ricorda il Secondo Congresso Internazionale «Eugenio Coseriu» tenutosi a CoseClus nel settembre del 2009 e il convegno «E. Coseriu, *lingüista entre dos siglos*» tenutosi a Almería nell'ottobre del 2011.

Edizione degli scritti di Wilhelm von Humboldt

www.bbaw.de/bbaw/Forschung/Forschungsprojekte/wvhumboldt/de/Startseite

Il progetto editoriale Wilhelm von Humboldt intende rendere accessibili gli scritti di Humboldt concernenti la ricerca sul linguaggio in un'edizione storico-critica. In tale edizione, articolata in diversi temi e progetti, sono inclusi anche i testi di Humboldt non inerenti la scienza del linguaggio nei quali si può seguire la formazione e lo sviluppo del suo pensiero sul linguaggio, così come anche le parti dell'epistolario che si riferiscono ai suoi testi sul linguaggio.

Tra le pubblicazioni più recenti si ricordano *Mittelamerikanische Grammatiken*, a cura di Manfred Ringmacher e Ute Tintemann, Paderborn 2009; *Die baskischen Materialien aus dem Nachlaß Wilhelm von Humboldts. Astarloa, Charpentier, Fréret, Aizpitarte und anderes*, a cura di Maria Jose Kerejeta, Dina El Zarka e Ralf Vollmann, Paderborn 2002. Inoltre i seguenti volumi usciranno nel corso del 2010: *Schriften zur Anthropologie der Basken*, a cura di Bernhard Hurch, Paderborn e *Südamerikanische Grammatiken*, a cura di Manfred Ringmacher und Ute Tintemann, Paderborn.

Tra le attività del progetto editoriale si fa riferimento al convegno *Wilhelm von Humboldt: Universalität und Individualität* tenutosi nell'aprile del 2010 presso la Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften e organizzato da Ute Tintemann e Jürgen Trabant. Nel 2011 è stato pubblicato a cura di M. Ringmacher e U. Tintemann il volume *Wilhelm von Humboldt, Südamerikanische Grammatiken*.

Edizioni ETS
Piazza Carrara, 16-19, I-56126 Pisa
info@edizioniets.com - www.edizioniets.com
Finito di stampare nel mese di novembre 2012