

a cura di  
Artemij Keidan  
Luca Alfieri



■ Deissi,  
riferimento,  
metafora

Questioni classiche di linguistica  
e filosofia del linguaggio

STUDI E SAGGI

- 70 -



# Deissi, riferimento, metafora

Questioni classiche di linguistica  
e filosofia del linguaggio

a cura di  
ARTEMIJ KEIDAN  
LUCA ALFIERI

FIRENZE UNIVERSITY PRESS

2008

Deissi, riferimento, metafora : questioni classiche  
di linguistica e filosofia del linguaggio / Artemij  
Keidan e Luca Alfieri. – Firenze : Firenze  
University Press, 2008

<http://digital.casalini.it/9788884537447>

ISBN 978-88-8453-744-7 (online)

ISBN 978-88-8453-743-0 (print)

Il presente volume è stato pubblicato con un contributo del  
Dipartimento di Scienze dei Segni, degli Spazi e delle Culture  
dell'Università degli Studi di Roma "La Sapienza"

Progetto grafico di copertina:  
Alberto Pizarro Fernández

© 2008 Firenze University Press

Università degli Studi di Firenze  
Firenze University Press  
Borgo Albizi, 28, 50122 Firenze, Italy  
<http://www.fupress.com/>

*Printed in Italy*

## SOMMARIO

PREMESSA	VII
METAFORA E METONIMIA. DUE STRUTTURE CONCETTUALI, MA QUANTI PROCESSI MENTALI? <i>Luca Alfieri</i>	1
DEISSI, ARBITRARIETÀ E DISAMBIGUAZIONE. DUE APPROCCI A CONFRONTO <i>Artemij Keidan</i>	19
IL PROBLEMA DEL RIFERIMENTO E LA DISTINZIONE FRA CONCETTI E SIGNIFICATO <i>Valentina Martina</i>	67
DEISSI E COMUNICAZIONE. LA REALTÀ VIRTUALE DEL LINGUAGGIO <i>Boris Uspenskij</i>	107
BIBLIOGRAFIA	165
INDICE DEI NOMI E DELLE COSE NOTEVOLI	185



## PREMESSA

Es ist gleich tödlich für den Geist, ein System zu haben und  
keines zu haben; er wird sich wohl entschließen müssen  
beides zu verbinden.  
F. Schlegel

Qualche volta non ci capiamo... Non troviamo le parole giuste per esprimerci, non comprendiamo il pensiero del nostro interlocutore. Tutti conoscono la sgradevole sensazione della lingua che tradisce il nostro intento, si fa generica, imprecisa e ridondante; le parole che oppongono resistenza all'utilizzo che ne vogliamo fare e scivolano via come fossero degli esseri autonomi. La nostra competenza linguistica si rivela inadatta a esprimere esattamente il nostro pensiero, perché troppo spigolosa, troppo bisognosa di aggiustamenti terminologici e trasposizioni sinonimiche. Lo spettro dell'incomunicabilità che aleggia minaccioso all'orizzonte.

Alla fine, quasi sempre, riusciamo a spiegarci, a trovare le parole giuste per dire ciò che vogliamo dire, e a farlo capire al nostro interlocutore. Ogni volta il linguaggio si dimostra non un gioco solipsistico, ma un funzionale mezzo di comunicazione.

Il problema di fondo consiste nel fatto che il linguaggio è, per definizione, *vago*, e pertanto il suo uso richiede uno sforzo di *disambiguazione*. Nel parlare del mondo che ci circonda noi utilizziamo un codice semiotico che ha dell'assurdo: i suoi segni non sono in rapporto biunivoco con i propri referenti, eppure non facciamo altro che ricorrere a questo mezzo di comunicazione così «impreciso» per scambiarci informazioni utili.

La diretta e intuitiva osservabilità della vaghezza del linguaggio contrasta fortemente con l'assenza di una descrizione teorica soddisfacente e comunemente accettata di questo fenomeno. Allo studio di questa problematica hanno dedicato i loro sforzi numerosi pensatori di tutti i tempi: dalle speculazioni antiche e medioevali su logica, retorica e grammatica si è arrivati a studi filosofici dedicati esplicitamente e programmaticamente al linguaggio, e agli studi tecnici sul linguaggio, ossia la linguistica in senso stretto. Una risposta definitiva, tuttavia, non è stata ancora trovata, e magra consolazione è sapere che, a differenza del Medioevo, oggi abbiamo almeno un'idea della complessità di questo argomento (secondo una recente osservazione di P. Seuren).

In particolare, oggi sappiamo in che modo il linguaggio può essere «impreciso»: la teorizzazione dell'arbitrarietà del segno (nella linguistica strutturalista), la formalizzazione dei vari tipi di «incoerenze» del linguaggio ordinario (da parte della filosofia del linguaggio), un lungo dibattito sulla natura della metafora rappresentano il contributo principale alla ri-



flessione sul linguaggio dell'epoca moderna. Eppure, l'infinita diversità delle lingue (frutto dell'arbitrarietà) non ha mai smesso di affascinare i linguisti; metafore, sensi diretti e traslati, implicature e presupposizioni del discorso, uso di segni di natura diversa per riferirsi in modi diversi a diversi tipi di oggetti non hanno cessato di essere analizzati dai filosofi del linguaggio.

Sono dunque questioni ancora pienamente *attuali*, per la riflessione moderna sul linguaggio, quelle riportate nel titolo di questo libro: i meccanismi di riferimento, il funzionamento della metafora, il ruolo della deissi nel linguaggio. L'approccio che si è cercato di adottare è quello il più possibile interdisciplinare, perché, come ricorda lo stesso Schlegel, è parimenti dannoso per lo Spirito il non avere teorie sui fenomeni del mondo come l'averne una sola. L'assenza di dialogo tra le varie scuole interessate all'analisi del linguaggio ha, purtroppo, fin troppo spesso contraddistinto la storia recente della filosofia (dopo la «svolta linguistica») e della linguistica (dopo la rivoluzione di Saussure): il vero *scandalus philosophiae* del xx secolo.

Oggi, nel secolo XXI, le vecchie contrapposizioni ideologiche («analitici» vs «continentali», «strutturalisti» vs «funzionalisti») cominciano a perdere di significato, e diventa molto più chiaro che il dibattito sulla natura del linguaggio non può che arricchirsi dall'apporto di correnti di pensiero differenti (il che fu evidente già a Jakobson e Benveniste, che attinsero molte idee alla filosofia del linguaggio dell'epoca, mentre, purtroppo, non fu vero il contrario). Così, il rigore e il formalismo dell'approccio della filosofia analitica dovrebbe essere accompagnato dalla potenza descrittiva della linguistica funzionalista e tipologica; l'indagine sulle facoltà linguistiche dell'essere umano deve andare di pari passo con quella generale sulla mente e sulle sue varie attività cognitive; l'analisi astratta dei vari aspetti della comunicazione deve essere suffragata da uno studio profondo e ben documentato di carattere storico-culturale.

Il presente volume rappresenta un tentativo proprio in tal senso. Se alla fine sarà raggiunto il risultato sperato, ossia quello di unire ecumenicamente il meglio dei diversi punti di vista sul linguaggio, o, al contrario, si finirà per «scontentare» tutti, lo giudicherà il lettore.

\*

Le cure editoriali del volume sono così suddivise: la responsabilità delle pp. 1-66 è di L. Alfieri, mentre quella delle pp. 67-194 è di A. Keidan.

# METAFORA E METONIMIA. DUE STRUTTURE CONCETTUALI, MA QUANTI PROCESSI MENTALI?

Luca Alfieri

G. C.: Due o tre anni fa il concetto di 'metafora' era in ogni giornale, articolo o saggio. Oggi la moda è cambiata. Oggi 'metonimia' sostituisce 'metafora'.

J. L. B.: Non penso che quest'innovazione cambierà molto.  
G. Chabonnier, *Entretiens avec Jorge Luis Borges*

## 1. Le differenze tra metafora e metonimia

I lessemi *metafora* e *metonimia*, come molta parte del lessico intellettuale, sono notevolmente polisemici. Con Lakoff e Johnson (1980) distingueremo uno schema concettuale costruito su associazioni di somiglianza (metafora) o di contiguità (metonimia) dalla sua espressione verbale<sup>1</sup>. Provvisoriamente possiamo accettare le seguenti definizioni:

Metaphor is the cognitive mechanism whereby one experiential domain is partially mapped, i.e. projected, onto a different experiential domain, so that the second domain is partially understood in the terms of the first one (Barcelona 2003: 3).

La metonimia, invece, è:

[...] the cognitive process in which one conceptual entity, the vehicle, provides mental access to another conceptual entity, the target, within the same domain or ICM [Idealized Cognitive Model, Lakoff 1987] (Kövecses e Radden 1998: 39).

I tratti distintivi delle definizioni (cfr. Lakoff e Johnson 1980: 36; Lakoff e Turner 1989: 103; Ruiz de Mendoza Ibáñez e Díez Velasco 1997; Barcelona 1998; 2003; Dirven 1993: 92–3) sono i seguenti:

1. La metafora associa elementi per similarità o analogia; la metonimia per contiguità (Jakobson 1956; Taylor 1995; Lakoff e Johnson 1980; Black 1962)<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> L'espressione verbale è la figura retorica *strictu sensu*. I manuali di retorica (Lausberg 1949) generalmente concordano nel distinguere la metafora dalla cataresi (passaggio dal senso figurato a quello abituale) e dall'ipallage/enallage (spostamento di un attributo su un nome diverso da quello cui sarebbe logicamente legato), e la metonimia dalla sineddoche (la parte per il tutto).

<sup>2</sup> Nonostante l'interpretazione strutturalista della contiguità come rigidamente spaziale oggi si inclina verso una concezione più esperienziale (Lakoff e Johnson

2. La metafora prevede uno spostamento da un dominio-sorgente (*source domain*) ad un dominio di arrivo (*target domain*); i due domini sono indipendenti e non sono inclusi in un dominio sovraordinato (*matrix domain*) di livello conscio<sup>3</sup>. La metonimia al contrario comporta uno spostamento tra due sub-domini compresi all'interno di un unico dominio matrice, o al massimo, uno spostamento tra un sub-dominio e il suo dominio matrice (Black 1962; Lakoff e Johnson 1980: 24 e sg.; Lakoff e Turner 1989: 107; Croft 1993; Taylor 1995: 83 e sg.; Barcelona 1998; Gibbs 1999; *contra* Ruiz de Mendoza Ibáñez e Diez Velasco 1997; Feyaerts 1999; 2003)<sup>4</sup>.
3. Nella metafora più di un aspetto del dominio sorgente è proiettato sul dominio di arrivo. La proiezione tende a mantenere stabile la struttura topologica del dominio sorgente (*Invariance Principle*). Il *mapping* estensivo è una caratteristica qualificante della metafora. Nella metonimia il *mapping* è presente, ma è preponderante lo *highlighting* (detto anche *focusing*) delle proprietà di un tutto su una sua parte o viceversa (Lakoff e Turner 1989: 103–107; Croft 1993; Fauconnier 1997: 11; Warren 1999; Riemer 2001).

Metafora e metonimia sono quindi due figure retoriche e due schemi concettuali, ma sono anche due indipendenti processi mentali. Già Black (1962) definiva la metafora un «cognitive instrument»; Haverkamp (1983), Ortony (1993) e Panther e Radden (1999) lo hanno indipendentemente dimostrato per ciascuna delle due figure. I tre diversi aspetti (figura retorica, schema concettuale e processo mentale) non hanno però ricevuto le stesse attenzioni nella bibliografia in materia. La diversità di metafora e metonimia come figure retoriche e come schemi concettuali è nota e ampiamente dibattuta: similarità *vs* contiguità, presenza *vs* assenza di un dominio sovraordinato di livello conscio e presenza *vs* assenza di *mapping* estensivo sarebbero i tratti distintivi di metafora e metonimia nel loro doppio aspetto di figure retoriche e di strumenti cognitivi. Il piano dei processi del pensiero, invece, non viene solitamente considerato in modo autonomo: la diversità di metafora e metonimia come strumenti cognitivi (e quindi come processi del pensiero) è considerata un corollario immediato della loro differenza come schemi concettuali e non viene analizzata indipendentemente. In altre parole la diversità di metafora e metonimia come processi del pensiero è dedotta dalla loro diversità come figure retoriche o come schemi concettuali, ma non è indipendentemente dimostrata.

1980: 39–40; Dirven 1993: 14; Taylor 1995: 123) o, in altri termini, più tassonomica che partinomica (Seto 1999).

<sup>3</sup> La mancanza di un dominio matrice è un nodo problematico (cfr. §3). La metafora crea un dominio esperienziale sovraordinato tra le due entità confrontate (Glucksberg e Keysar 1993; Feyaerts 1999), ma questo dominio è inconscio e privo di un nome socialmente stabile (Barcelona 2003: 9).

<sup>4</sup> In questo la teoria cognitivista differisce dalla retorica tradizionale, secondo cui solo la sineddoche prevede l'unicità del campo concettuale (Lausberg 1949: 111).

I limiti di un simile approccio si rivelano con chiarezza nei numerosi casi di metafore basate su precedenti metonimie o, ancora di più, nei casi di difficile o impossibile attribuzione tra le due figure, quelli cioè in cui è difficile — se non del tutto arbitrario — stabilire se a livello concettuale ci si trovi di fronte ad una metafora o ad una metonimia (cfr. §5). Casi del genere, se non motivati in modo adeguato, rischiano di falsificare l'attendibilità dei tratti distintivi citati sopra, che — giova ricordarlo — sono accettati in modo tutto sommato uniforme nella bibliografia in materia. Per salvare l'affidabilità delle definizioni ma nello stesso tempo per dare ragione della presenza di numerosi casi di difficile classificazione, sono state proposte due strade:

1. Metafora e metonimia sono concetti prototipici con confini sfumati disposti su un *continuum* (Ruiz de Mendoza Ibáñez 2003; Barcelona 1998; Riemer 2001; Geeraerts 2003; Dirven 1993). I processi mentali sottostanti avrebbero la stessa struttura.
2. Metafora e metonimia sono due indipendenti strutture concettuali ma solo una è realmente fondante per i processi del pensiero. Questa ipotesi può essere scomposta in un'altra serie di sotto-ipotesi:
  - a. Il processo basilico è la metafora (Cohen 1966; Levin 1993; Searle 1993; Rudzka-Ostyn 1995; Warren 1999).
  - b. Il processo basilico è la metonimia (Henry 1975; Taylor 1995; Eco 2005; Niemeier 2003; Ungerer 2003; Goossens 2003).
  - c. Il processo basilico è la sinecdoche (Groupe «μ» 1970).

L'ipotesi 1 sostiene la differenza tra metafora e metonimia come figure retoriche, come schemi concettuali ma anche come processi del pensiero. Questa prima ipotesi, quindi, sostiene — quanto meno indirettamente — l'isomorfismo tra espressioni linguistiche, strutture concettuali e processi mentali. L'ipotesi 2, invece, accetta la *reductio* dei due schemi concettuali ad un solo processo mentale, ma equipara il processo sottostante ora all'una ora all'altra figura. L'ipotesi 2 quindi sostiene che le strutture concettuali e i processi mentali che producono dette strutture non siano (o non debbano essere) in via di massima isomorfi.

In tre volumi di grande interesse e di recente pubblicazione (Panther e Radden 1999; Barcelona 2003; Dirven e Porings 2003), interamente dedicati al confronto tra metafore e metonimie come strumenti cognitivi e non solo come figure retoriche o come mezzi linguistici, manca esattamente il confronto tra metafora e metonimia come processi del pensiero. O meglio, la differenza tra metafora e metonimia come strumenti del pensiero resta sullo sfondo, come si trattasse di una questione che non richieda (o che non consenta) un'indagine indipendente. Scopo del presente contributo consiste quindi proprio nel supplire a questa mancanza, e quindi nell'indagare metafora e metonimia sotto la particolare angolazione dei processi del pensiero: si cercherà di verificare se, al di sotto delle loro differenze linguistiche superficiali e al di sotto delle loro differenze come strutture

concettuali, metafora e metonimia siano effettivamente due *cognitive instruments* realmente indipendenti tra loro o se invece rappresentino un solo processo mentale con due indipendenti realizzazioni epifenomeniche a livello delle strutture concettuali e delle espressioni linguistiche<sup>5</sup>.

Due *caveat* metodologici prima di cominciare.

Nessuna delle tecniche di mappatura corticale a nostra disposizione consente di verificare se esistano reali differenze nella qualità/quantità di impulsi neurobiologici prodotti dal cervello durante l'elaborazione di una metafora o di una metonimia. La mappatura corticale sarebbe ovviamente il test più forte per dimostrare l'identità o la diversità di due processi del pensiero, ma la stessa esistenza di una differenza a livello di *brain processing* tra linguaggio letterale e figurato è ancora *sub iudice* (Gibbs 1994; Cacciari 2001; Roher 2001)<sup>6</sup>. Per risolvere la questione dell'identità o non identità di metafora e metonimia come processi mentali non è quindi possibile avvalersi di prove dirette, e l'unica possibile strategia argomentativa risiede nelle prove indirette.

La dimostrazione di un'identità inoltre — in questo caso l'identità di metafora e metonimia — è notevolmente più complessa della dimostrazione di una diversità dal punto di vista logico (se ne era reso conto già Wittgenstein 1922: §5.5303). Se un oggetto A differisce da un oggetto B, è necessario che differisca da esso per una proprietà X. Una volta identificata la proprietà X si reperisce un qualsiasi fenomeno che utilizzi X come parametro distintivo: la presenza/assenza di X in un determinato fenomeno consente di dissociare chiaramente A da B. Il metodo, noto come *doppia dissociazione*, è il più efficace per ottenere dimostrazioni indirette nel campo delle neuroscienze (Shallice 1988: 54–57). Nel caso dell'identità tra A e B però manca appunto la proprietà X che consenta la dissociazione. Qualsiasi dimostrazione di identità è quindi, almeno in parte, una *demonstratio e silentio* (o in altre parole una tautologia), appunto perché basata proprio sull'assenza di quella proprietà X che consenta la dissociazione. Ovviamente, qualsiasi prova *e silentio* può sempre essere imputata alla scarsa affidabilità dei rilievi svolti piuttosto che alla reale mancanza dell'oggetto ricercato.

Se però tutti gli indizi attualmente a nostra disposizione dovessero convergere verso l'impossibilità di dissociare metafore e metonimie come processi del pensiero, nonostante i limiti connessi con le *demonstrationes e silentio* e con le dimostrazioni di identità, si dovrebbe assumere

<sup>5</sup> Ho quindi escluso la concezione referenziale della metonimia di Langacker (1993: 30; 2000: 199); Croft (1993); Barcelona (1998; 2003); Feyaerts (1999); *contra* Taylor (1995: 124). Nello stesso modo ho escluso anche quella sintagmatica di Jakobson (1956) e Warren (1999); *contra* Belardi (1990). In entrambi i casi la metonimia è considerata come strumento del linguaggio ma non come strumento del pensiero.

<sup>6</sup> Non si vuole con ciò indulgere in un riduzionismo eccessivo tra mente e cervello, ma il *sophisticated reductionism* di Rumelhart e McClelland (1986) e Belardi (1990: 54) sembra sufficiente.

la loro uguaglianza almeno come temporanea ipotesi di lavoro e almeno fin tanto che non vengano presentate prove maggiori in senso inverso. In altre parole, di fronte alla mancanza di prove concrete che consentano la dissociazione è metodologicamente più opportuno accettare — almeno ipoteticamente — l'identità di metafora e metonimia, piuttosto che speculare su una diversità che non si può provare. L'onere della prova dovrebbe ricadere su chi afferma una diversità che non può dimostrare, piuttosto che su chi sostiene un'uguaglianza che rappresenta l'unica conseguenza logica dei dati a nostra disposizione (o dell'assenza di dati a nostra disposizione, che in questo caso non è poi molto diverso). Dati i limiti connessi con questo tipo di dimostrazioni, il presente contributo resta comunque di carattere interlocutorio più che risolutorio. Speriamo, però, che gli indizi presentati, anche se non definitivi, possano fornire un contributo alle future indagini sul tema.

### 3. *Problemi linguistici e problemi cognitivi*

La prima difficoltà nel distinguere processi mentali e concetti è linguistica. Un'attività e il suo prodotto risultativo non sono la stessa cosa ma spesso hanno lo stesso nome: il 'pensiero' come attività e il prodotto risultativo del pensiero (i.e. un 'pensiero') non sono la stessa cosa, ma hanno il medesimo nome. L'it. *pensiero*, infatti, indica tanto il processo del pensare (es. 1a) quanto il prodotto del pensiero (es. 1b).

- (1) a. Il pensiero ci caratterizza.  
 b. Mi è venuto un pensiero davvero sciocco.

In altri casi invece la lingua aiuta a distinguere: il latino distingueva i due sensi opponendo un femminile della IV (*actus, -us* 'l'agire') ad un neutro della II (*actum, -i* 'l'azione agita'). Le lingue romanze hanno oscurato la diversità (*actus* e *actum* danno entrambi it. *atto*), ma in certi casi una differenza simile si è ricreata nel lessico: in italiano ad esempio lo 'scolpire' (i.e. l'attività) e una 'scultura' (i.e. il prodotto) mostrano una differenza parallela a quella che oppone il processo del pensare e il pensiero prodotto, ma questa volta la differenza è veicolata dal lessico (*scultura* vs *scolpire*)<sup>7</sup>.

L'attività è un processo dinamico e generale; il prodotto un'istanza singola e risultativa dell'azione precedente. La differenza, per quanto sottile, è qualificante: a prescindere dalla presenza o dall'assenza di due lessemi indipendenti in una data lingua, uno schema concettuale costruito metaforicamente è cosa ben diversa dal processo di costruzione dello schema. Lo schema concettuale è il prodotto risultativo e consapevole di un processo cognitivo inconsapevolmente attivato.

<sup>7</sup> Per diversi fraintendimenti filosofici causati dalla confusione dei neutri latini della II declinazione con i femminili della IV, si veda Belardi (1998: 19).

La differenza che oppone il processo mentale allo schema concettuale è parallela a quella che oppone un *nomen actionis* ('lo scolpire') ad un *nomen rei actae* ('la scultura'). In tutte o quasi le lingue europee di cultura, però, si utilizza la stessa forma grammaticale per entrambi i tipi lemmatici. La mancanza di una forma grammaticale (o lessicale) specifica per questa distinzione è particolarmente evidente negli scritti di lingua inglese dove i numerosi gerundi in *-ing* (*mapping, projecting, focusing* etc.) possono svolgere, come è noto, entrambe le funzioni. Se si definisce la metafora come un «conceptual mapping» (Lakoff e Turner 1989: 4), l'espressione può essere resa sia come *processo di mappatura concettuale*, quindi come attività di collegamento e sovrapposizione tra due schemi mentali, sia come *mappatura concettuale*, intendendo l'aspetto risultativo e stabile del processo (i.e. lo schema topologico cristallizzato risultante dal collegamento e dalla sovrapposizione dei due schemi mentali).

Molti dei lavori elaborati nel quadro dell'ipotesi 1 del §1 (ma non solo) soffrono esattamente di questa ipodifferenziazione lessicale. Sulla base dell'identità dei lessemi deputati ad indicare il processo mentale di metafora o metonimia e il concetto risultante (o sia lo schema concettuale risultante strutturato per metafora o metonimia) si desume inavvertitamente l'identità del processo e del concetto, passando da un piano all'altro senza segnalare lo scarto. A ciò si deve — credo — la sinonimia ingiustificata ma spesso invalsa nella letteratura in materia tra *conceptual schemata* e *mental processes*<sup>8</sup>. Nessuna delle liste di proprietà distintive tra metafore e metonimie contiene, infatti, l'indicazione esplicita del campo sul quale dette differenze dovrebbero essere significative, se su quello dei processi o su quello dei prodotti dei processi.

#### 4. Cognizione e coscienza

Dopo aver distinto dal punto di vista teorico il piano dei concetti e quello dei processi mentali si può tornare alle caratteristiche distintive di metafora e metonimia. Se non vi è necessario isomorfismo tra i due piani, si deve indagare se le differenze segnalate nel §1 siano pertinenti solo sul piano dei concetti o anche sul piano dei processi mentali, ma non è lecito desumere la diversità dei processi solo sulla base della diversità dei concetti.

L'attivazione di un processo mentale è di natura eminentemente inconscia; il giudizio su uno schema concettuale prevede invece un controllo consapevole dell'ente giudicante. Per desumere la diversità di metafora e metonimia come processi del pensiero dalla loro diversità come schemi con-

<sup>8</sup> Tra i vari, Barsch (2003) definisce sia la metafora che la metonimia *concepts* ma anche *principles of concept formation*. Dirven (1993) usa *concepts* ma anche *mental strategies of conceptualization*. Ruiz de Mendoza Ibáñez e Díez Velasco (1997) hanno tentato *conceptual processes*, ma confesso di non intendere in che modo un processo possa essere concettuale.

cettuali, le proprietà distintive elencate nel §1 dovrebbero essere distintive non solo per l'attività conscia della mente ma anche per quella inconscia.

La posizione della cognizione tra conscio ed inconscio non è priva di problemi, ma generalmente viene considerata più vicina ai processi inconsci (Lakoff e 1987; Lakoff 1993: 245; Lakoff e Turner 1989: 66; Turner e Fauconnier 2000: 293; 2003: 37; Niemeier 2003: 197; Lakoff e Johnson 2002: 21)<sup>9</sup>. In via di massima non è, quindi, sufficiente che si possa giudicare il processo metaforico diverso da quello metonimico a posteriori, sulla base degli schemi concettuali consapevoli per assumere la loro differenza nel campo dei processi mentali inconsci. Accade spesso nelle neuroscienze, infatti, che un tratto utilizzato come distintivo sul piano concettuale conscio sia sostanzialmente irrilevante a livello dei processi mentali inconsci e viceversa (Gibbs 1993: 256; 1994).

La psicoanalisi non è solitamente annoverata tra le neuroscienze in senso proprio, ma è la scienza che più di ogni altra si è occupata delle forme inconscie del pensiero. Molti studiosi di neuroscienze e di scienze cognitive hanno accettato lo statuto inconscio di metafora e metonimia come strumenti del pensiero, ma non hanno notato che Freud ha recisamente rifiutato la loro differenza per l'attività inconsapevole della mente: metafora e metonimia sono la controparte consapevole di un singolo processo mentale inconscio di ipersementizzazione delle tracce emozionali agito attraverso i due momenti logici (non cronologici) di *Verschiebung* 'spostamento' e *Verdichtung* 'condensazione' (Freud 1969: 388; 1973: 291-293; 1975: 130)<sup>10</sup>. Oggi l'uguaglianza di metafora e metonimia come processi mentali è un dato normalmente accettato in tutti i manuali di psicoanalisi (Rifflet-Lemaire 1972: 242-243).

L'importanza dell'attività inconscia della mente nell'attivazione di metafore e metonimie ha portato Lakoff e Johnson (2002: 199-224) a dedicare un intero capitolo alle metafore e metonimie nei sogni (cfr. anche Gibbs 1994: 91). Proprio i sogni riportati dagli Autori però dimostrano come a livello inconscio metafore e metonimie siano sostanzialmente indistinguibili. La castrazione mitica di Chronos ad opera di Zeus è una metonimia perché attraverso la mutilazione di una parte si ottiene la sconfitta della totalità del potere paterno (*pars pro toto*). Il sogno però è detto metaforico. Nel sogno biblico del faraone sette vacche grasse escono dal fiume e le seguono sette vacche magre che divorano le prime; sette spighe di grano crescono rigogliose

<sup>9</sup> Secondo Rumelhart e McClelland (1986: 477 e sg.) la cognizione implicherebbe un DCC (*Deliberated Conscious Control*) e un PDP (*Parallel Distributed Processing*). L'azione cognitiva sarebbe inconscia e sarebbe appannaggio del PDP; la valutazione logica dell'azione cognitiva (ovviamente conscia) sarebbe invece il compito del DCC. Similmente Johnson-Laird (1988: 406).

<sup>10</sup> Anche Jakobson (1956) provò a sovrapporre *Verschiebung* a metafora e *Verdichtung* a metonimia, ma il tentativo fu recisamente respinto da Lacan (1956), e Benveniste (1956: 15). Si noti, *per incidens*, che nelle opere di Lacan in genere metafora e metonimia indicano concetti affatto diversi da quelli solitamente intesi in linguistica.



e sette spighe avvizzite divorano le prime. Il sogno simbolizza l'alternanza tra prosperità e carestia. Vacche e spighe sono simboli metonimici perché sono incluse nel dominio matrice della prosperità. Il rapporto di inclusione tra spiga/vacca e prosperità, come quello tra attributi virili e potere paterno resta però inconscio e il sogno è considerato metaforico. A rigore in entrambi i sogni si tratta della condensazione di un intero dominio su una sua parte: lo *highlighting* è predominante sul *mapping* ed è la contiguità (nel senso della contiguità tassonomica di Seto 1999) che fa scattare l'analogia. La scelta degli Autori di definire i sogni metaforici sembra dovuta solo alla predominanza di metafora nella lingua di uso comune, che spesso viene usata come termine riassuntivo per tutti i *tropoi* del linguaggio figurato<sup>11</sup>.

L'assoziazionismo psichico risiede solo nelle contiguità. Il pensiero inconscio, per dirla con Leibniz, *non facit saltus* e la discontinuità psichica nell'inconscio è possibile solo con l'intervento di un agente esterno: due pensieri sono «contigui» perché sono emotivamente «simili» e la somiglianza percepita equivale alla contiguità dei due pensieri nella vita psichica. Ciò che è pertinente nei sogni e nella vita psichica inconscia è solo lo spostamento di un contenuto psichico e la sua condensazione su una diversa entità mentale.

Con ciò cade la prima e la terza differenza tra metafora e metonimia come processi del pensiero citata nel §1: a livello dei processi mentali si neutralizza la differenza tra contiguità e similarità.

Neppure la teoria dei domini però fornisce una distinzione salda. Un dominio è «[...] any coherent area of conceptualization relative to which semantic structures can be characterized (including any kind of experience, concept or knowledge systems)» (Langacker 1991: 547). I domini non sono costruzioni fisse, ma possono essere di volta in volta costruiti e ricostruiti in relazione ad un dato scopo. La differenza tra un dominio e un sottodominio, in altre parole, non è nel mondo esterno, ma nella concettualizzazione che di quel mondo fa il soggetto esperiente. La stessa esperienza di volta in volta può essere organizzata come un dominio matrice, come un dominio indipendente o come un subdominio. La differenza tra queste tipologie non è assoluta, ma dipende dallo scopo per cui si attiva il dominio (Rumelhart e McClelland 1986: 270; Croft 1993; Dirven 1993; Turner e Fauconnier 2003)<sup>12</sup>. La differenza tra un dominio e un subdominio è percepibile a posteriori a livello dell'organizzazione concettuale, ma è del tutto irrilevante per il processo di costruzione del dominio. Una volta stabilizzato, ogni dominio prevede sovraordinati logici e parti componenti,

<sup>11</sup> L'uso di *metafora* come iperonimo non marcato di tutti i tropi del linguaggio figurato è stato notato sia in psicanalisi (dove generalmente lo si spiega come una conferma inconscia dell'identità di metafora e metonimia, cfr. Rifflet-Lemaire 1972, 54), sia in psicolinguistica (Benveniste 1956; Fauconnier 1997: 168; Paivio e Walsh 1993: 308; Cacciari 2001: 277), sia in fine in retorica (Sojcher 1983: 216).

<sup>12</sup> È questo l'«experiential realism» di Lakoff (1987).

ma prima della fissazione della struttura topologica nessun dominio prevede una posizione gerarchica fissa tra matrici e subdomini. Se mancano rapporti stabili di inclusione tra domini, non è possibile che questi rapporti vengano utilizzati come pertinenti per l'attivazione ora di una metafora ora di una metonimia. Si prenda come esempio l'espressione metaforica:

(2) Le labbra di Laura sono fragole.

Il processo di collegamento deve necessariamente presupporre una similarità tra le labbra e le fragole, pena il venir meno dell'associazione. La similarità implica la creazione di un dominio matrice sovraordinato e inconscio, privo di stabilità temporale e di un nome socialmente riconosciuto, i cui membri prototipici (o i cui unici membri al limite) sono appunto le labbra di Laura e le fragole (Glucksberg e Keysar 1989; 1993; Feyaerts 1999). Anche il collegamento metaforico quindi presuppone un dominio matrice. Nello stesso tempo ogni struttura concettuale può essere scomposta in relazioni parte-tutto. Se dico:

(3) Il lavoro è una prigionia.

è evidente la mancanza di un dominio matrice conscio. Se però elenco le caratteristiche definitorie di 'lavoro' e 'prigionia', in entrambi i casi emergerà una sensazione di costrizione e privazione di libertà. Questo singolo tratto consente l'attivazione della metafora, ma manca qualsiasi tipo di *mapping* estensivo (come avrebbe richiesto la terza delle differenze citate nel §1). Entrambi i domini di lavoro e prigionia sono stati inconsapevolmente scomposti in subdomini e solo la parte comune è stata collegata (Tourangean e Sternberg 1982).

Nessuna delle differenze citate nel §1 può quindi giustificare la diversità di metafora e metonimia a livello inconscio: contiguità o similarità, presenza o assenza di un dominio matrice, *mapping* o *focusing* sono prove pertinenti esclusivamente per l'attività conscia della mente. Tutti gli indizi solitamente citati come prova della differenza di metafore e metonimie come figure retoriche e come schemi concettuali sembrano convergere proprio verso la mancanza delle stesse differenze sul piano dei processi del pensiero.

### 5. Qualche indizio ulteriore

Come già detto, la dimostrazione di un'identità non può basarsi su prove positive. È però vero che diversi campi dell'attività mentale in cui la differenza tra metafore e metonimie come processi del pensiero avrebbe dovuto lasciare qualche traccia, sembrano invece confermare la loro identità<sup>13</sup>.

<sup>13</sup> La proporzione *metafora* : *afasia di Broca* = *metonimia* : *afasia di Wernicke* è tanto famosa quanto inesatta. Jakobson la propose originariamente in un lavoro

### 5.1 *Dislessia profonda*

Alcuni danni organici nella parte destra del cervello inibiscono la capacità di manipolazione simbolica degli oggetti mentali (*blending ability*), ma nessun danno corticale riesce a dissociare metafore e metonimie<sup>14</sup>. Nella dislessia profonda si assiste ad una complessiva mancanza di interpretazione del linguaggio figurato, ma metafore e metonimie vengono colpite nello stesso modo.

Ai pazienti affetti da dislessia viene richiesto di leggere una parola-stimolo proiettata su uno schermo: i pazienti non riescono a legare lo stimolo con la sua esatta controparte fonetica, anche se il legame con il campo semantico in cui si trova lo stimolo resta attivo (Coltheart *et al.* 1980). Se si propone una sequenza di grafemi <p e a c h>, il soggetto legge *apricot*; se si propone <l e g> il soggetto legge *arm*. Il primo errore è di tipo metaforico (similarità), il secondo è metonimico (contiguità). Entrambi sono ugualmente possibili.

L'errore del dislessico si fonda sull'attivazione involontaria di un dominio concettuale al cui interno non siano più distinguibili i rapporti partinomici e tassonomici. Lo stimolo visivo (la parola presentata al paziente) riesce ad attivare un campo concettuale, ma non riesce a legarsi con la parte richiesta del campo. L'attivazione del dominio matrice al cui interno si verificano gli spostamenti lessicali è inconscia, ma l'esistenza attiva dello stesso dominio è provata dallo scambio lessicale — oltre che dall'esistenza di un nome socialmente stabile per ciascuno di questi domini matrice (*frutta* per il binomio 'pesca-albicocca', *corpo* per 'gamba-braccio'). Nella dislessia resta intatta la capacità associativa, ma si perde ogni possibilità di distinguere tra similarità, contiguità e relazioni parte/tutto. Se si perde la capacità cosciente di manipolare strutture concettuali complesse si perde nello stesso tempo la possibilità di distinguere tra metafora e metonimia, ma non si perde la capacità associativa.

del (1955) e la riprese in un intervento in un famoso convegno del (1956). Lo stile brillante e l'approccio multidisciplinare di Jakobson (1956) resero l'ipotesi famosa anche tra i non addetti ai lavori (cfr. Muraro 1981 e Henry 1975) fino a renderla una sorta di *vulgata*. Lo stesso Jakobson, però, si rese conto dell'imprecisione di certe sue asserzioni del (1956) e abbandonò la proposta nei successivi (e assai meno letti) lavori (Jakobson 1964; 1966). Oggi oltre ai due tipi classici di afasia conosciuti da Jakobson (afasia di selezione e di connessione, fluente o non fluente) se ne aggiungono diversi altri (afasia motoria transcorticale, di percezione, di produzione, morfosemantica o morfosintattica, agrammatica o paragrammatica, di competenza o di performance etc., cfr. Goodglass *et al.* 1964), e il legame tra linguaggio figurato e afasia è stato complessivamente abbandonato (Hormann 1971; Luria 1971; Gainotti 1983; Dressler e Stark 1989; Cavalieri 2001; Perconti 2001; Gola 2001; 2005; Fava 2002; Moro 2004).

<sup>14</sup> Per il *blending* cfr. Turner e Fauconnier (2002; 2003; 2006); per le patologie del *blending* Grady (2000) e Gola (2001).

## 5.2 Schizofrenia e libere associazioni

Uno dei comportamenti più tipici degli schizofrenici consiste nell'interpretazione letterale del linguaggio figurato (Castiglioni e Corradini 2003; Pennisi e Cavalieri 2001). Se si dice ad uno schizofrenico «sono distrutto» il paziente potrebbe rispondere: «Dottore, ma lei è tutto intero». L'interpretazione letterale del linguaggio figurato non dissocia mai metafore e metonimie: nella classica «insalata di parole» degli schizofrenici non si registra nessuna particolare diversità tra le due figure (San Pedro 1992).

La metodologia terapeutica delle «libere associazioni», inoltre, prevede ugualmente metafore e metonimie. Al paziente viene chiesto di associare un contenuto onirico (o un analogo nodo emotivo) a un'altra entità mentale. Le connessioni possono avvenire per metafora o per metonimia. Entrambe sono utilizzate dal terapeuta senza alcuna diversità. La distinzione stessa tra queste due tipologie associative è trascurata nei manuali di terapia analitica (Rifflet-Lemaire 1972: 54; Danesi e Turner 1992: 85; Gibbs 1994).

## 5.3 Test psicolinguistici

Secondo molti psicolinguisti non esiste nessuna differenza psicologica nella comprensione tra i diversi *tropoi* del linguaggio figurato (Gibbs 1993: 254–256, ma già Osgood 1963)<sup>15</sup>. I tempi di reazione e i movimenti oculari che si riscontrano nella comprensione di metafore, metonimie, ipallagi etc. è esattamente la stessa in tutti i casi. Neppure gli esperimenti di *priming* semantico forniscono tempi diversi. Il tempo di reazione necessario per nominare un oggetto mostrato sullo schermo è inferiore alla media se lo stimolo precedentemente presentato può essere associato con il successivo. L'associazione per similarità o contiguità non comporta però nessuna diversità nella risposta.

In qualsiasi patologia della memoria può essere utile aiutare il paziente a ricordare il lessema voluto attraverso la rievocazione di elementi ad esso associati. Anche in casi di utilizzo non patologico delle facoltà mnemoniche l'indicizzazione riduce i tempi necessari al recupero della traccia mnemonica. Se ad esempio si volesse far ricordare 'labbra' ad un qualsiasi

<sup>15</sup> Questi risultati sono in stretto accordo con quelli di Rumelhart e McClelland (1986: 120) sull'indicizzazione della memoria, con quelli di Paivio e Walsh (1993) sull'utilizzo della memoria a breve termine e con quelli di Cacciari (2001: 215) sul *priming* semantico: in nessuno dei casi citati si rileva una differenza tra indicizzazione per metafora o per metonimia. Resta comunque la possibilità (per ora non del tutto falsificabile) che la strategia di comprensione del linguaggio figurato sia interamente identica anche a quella del linguaggio letterale (Gibbs 1992; Paivio e Walsh 1993; Grady 2000; Cacciari 2001) e che l'unica differenza risieda nella frequenza d'uso (Gibbs 1993; 1994; Miller 1993). Il fatto ad ogni modo non riguarda direttamente la differenza tra metafora e metonimia.

soggetto sano o malato, l'indicizzazione attraverso 'due, carnose, nel viso' abbrevierebbe i tempi necessari al processo. 'Carnose' è legato con un rapporto metaforico a 'labbra'; 'nel viso' è un'indicazione metonimica. L'associazione può avvenire indifferentemente nell'uno o nell'altro modo.

#### 5.4 Estinzione di una lingua e acquisizione del linguaggio<sup>16</sup>

Nell'acquisizione di L1 i bambini vivono una lunga fase di ipolessicizzazione. I lessemi sono meno di quelli che compaiono nella lingua degli adulti. Conseguentemente l'estensione semantica è un tratto fondamentale dell'apprendimento linguistico. Il bambino estende l'applicabilità dei lessemi che padroneggia secondo due modalità indifferenti: la contiguità spaziale dei referenti esterni o la similarità emotiva prodotta dall'interazione con i referenti. Un bambino inglese, ad esempio, può utilizzare *toy* per metonimia riferendosi alla scatola che contiene i giocattoli, esattamente come può indicare i piedi con il lessema *shoes*. Nello stesso modo, però, *apple* può indicare qualsiasi frutto rotondo, sia esso un arancio o un melograno. Il primo tipo di associazione (*toy*-scatola per i giocattoli o *shoes*-piedi) è metonimico perché basata sul rapporto contenente-contenuto, il secondo invece è metaforico perché dipende dalla similarità gestaltica. Non esistono casi in cui bambini sani o malati nell'acquisizione di una lingua attivino una sola di queste tipologie associative ad esclusione delle altre (Gibbs 1994: 283 e sg.; Nerlich *et al.* 1999: 283 e sg.).

Nelle lingue che prevedono un ampio sistema di classificazione nominale il principio di organizzazione del lessico prevede sia metafore che metonimie.<sup>17</sup> In dyirbal (lingua austronesiana, su cui Dixon 1986) nella classe nominale I (*bayi*) vengono classificati tutti i pesci e tutti gli strumenti coinvolti nella pesca e nella lavorazione di questi. Il principio organizzativo della contiguità esperienziale è evidente. Nella classe II (*balan*) si trovano gli uccelli e le donne. Il principio organizzativo è stavolta metaforico, perché le donne sono concettualizzate come le anime degli uccelli morti. La maggioranza della popolazione dyirbal più giovane utilizza or-

<sup>16</sup> La lingua è il complemento tecnico del linguaggio, inteso come facoltà universale innata (o, per maggiore precisione, come facoltà specie-specifica innata con l'evoluzione). Lingua e linguaggio non sono quindi la medesima cosa, nonostante la mancanza di una distinzione lessicale tra questi due concetti in lingue come l'inglese o il tedesco: ingl. *language* e ted. *Sprache* infatti indicano indifferentemente entrambi gli aspetti.

<sup>17</sup> La classificazione nominale è quel sistema di ordinamento tassonomico del reale per cui in una data lingua un nome non è classificato in base al genere grammaticale (maschile, femminile, neutro) ma in base ad altri tratti esperienziali salienti, solitamente relativi alla forma, dimensione o finalità d'uso. Nelle lingue con classificatori nominali un nome è sempre accompagnato da un classificatore all'interno del sintagma nominale (soprattutto se un sintagma nominale formato da nome e numerale).

mai il dialetto nativo come L2 in una situazione di profonda diglossia. Il dyirbal è limitato ai rapporti con i familiari anziani ma non è utilizzato con i coetanei né con i membri delle comunità vicine. Nell'acquisizione del complesso sistema di classificazione nominale del dyirbal da parte dei membri più giovani della comunità si nota una notevole semplificazione: il numero dei classificatori in uso si è molto ridotto e si è conseguentemente estesa l'applicabilità dei pochi classificatori ancora produttivi. L'estensione d'uso dei classificatori ancora produttivi, come già visto per l'acquisizione di L1 avviene sia per metafora sia per metonimia. Lo stesso si può dire per l'eliminazione dei membri non centrali delle categorie nominali: i giovani parlanti dyirbal non sono in grado di classificare correttamente tutti i membri non centrali delle categorie nominali, sia quelli associati per contiguità (come gli strumenti da pesca) sia quelli associati per similitudine (come le donne).

## 6. *Un modello mentale adeguato*

È a questo punto possibile esplicitare il modello del funzionamento mentale richiesto dalle diverse ipotesi presentate nel §1, per verificarne l'adeguatezza sul piano dei processi mentali inconsci.

L'ipotesi 1 del §1 si basa, esplicitamente o meno, sul seguente sillogismo:

Metafora e metonimia (come concetti lessicali) hanno una struttura prototipica; metafora e metonimia sono (anche) processi mentali → metafora e metonimia come processi mentali hanno la stessa struttura prototipica dei rispettivi concetti.

La condivisione di un unico significante per il processo mentale e il costruito concettuale risultante (come rilevato nel §2) facilita lo scivolamento inconsapevole degli attributi del *nomen actionis* sul *nomen rei actae*. Il fatto rappresenta un paralogismo ben noto alla scolastica medievale. Come dire: l'azione (processo universale, i.e. *nomen actionis*) è un bene; uccidere un uomo è un'azione (prodotto particolare, i.e. *nomen rei actae*) → uccidere un uomo è un bene.

La proposta 1 del §1 è, quindi, assolutamente accettabile per metafora e metonimia come strutture concettuali, ma non dice nulla dei relativi processi mentali, perché non si può dedurre in modo immediato la struttura sottostante dei processi mentali a partire dai concetti risultanti.

La proposta 2 del §1 si fonda in parte sullo stesso fraintendimento, ma lo supera sul piano pratico. Processi e prodotti dei processi (i.e. concetti) non sono esplicitamente distinti, ma si accetta comunque un solo processo mentale come fondante, sia esso metaforico, metonimico o sineddotic. La proposta 2 è quindi superiore alla 1 nel non implicare un indimostrabile isomorfismo tra schemi concettuali e processi mentali sottostanti. La scelta tra le tre sottoipotesi della proposta 2, però, ripropone gli stessi pro-

blemi affrontati per discriminare tra l'ipotesi 1 e la 2. Ammesso che sia solo uno il processo coinvolto, non esiste nessun reale motivo per privilegiare le similarità, le contiguità o le relazioni parte/tutto, perché nessuno dei criteri distintivi di metafora e metonimia presentati nel §1 è realmente pertinente per l'attività inconscia della mente.

Per dimostrare l'identità tra metafora e metonimia a livello di processi mentali (sempre in quel senso debole di 'dimostrazione' precisato nel §1) è quindi necessario reperire un modello di funzionamento mentale che sia compatibile con i risultati fin qui ottenuti. L'operazione non è complessa, perché i principali modelli di *brain processing*, a prescindere dalle matrici teoriche di origine, concordano su un punto importante<sup>18</sup>: separare parti di un dominio in subdomini indipendenti, condensare il valore di tutto il dominio su una sua parte (o viceversa), collegare un dominio (o una sua parte ipersementizzata) ad un altro dominio (o ad un'altra sua parte) sono i tre momenti logici attivati in parallelo di un unico processo associativo che agisce in modo del tutto inconsapevole. In altre parole, se si accettano idee correnti nella letteratura sul *brain processing*, si noterà che tutti i principali modelli elaborati implicano (almeno indirettamente) l'identità di metafora e metonimia come due diversi prodotti di uno stesso processo associativo inconscio.

Ogni dato mentale è concettualizzato come un nodo inserito in una rete di spazi multidimensionali. Dal centro del nodo si dipartono una serie di vettori che rappresentano ciascuno un aspetto saliente del nodo. I vettori sono le catene associative: la contiguità sul vettore può essere causata da vicinanze spaziali, esperienziali o emotive senza differenze. Somiglianze e contiguità sono la medesima cosa sul vettore: solo ciò che è simile può essere vicino e solo ciò che è vicino è simile (Koch 1999).

La struttura complessiva della rete di vettori è di tipo frattalico e non può essere compiutamente schematizzata in due dimensioni. Ogni vettore esperienziale si diparte dal centro dell'informazione iniziale, ma può anche (e contemporaneamente) rappresentare la sorgente da cui muovono altri vettori. I vincoli spaziali del mondo fisico non valgono nella rete (Turner e Fauconnier 2003: 298). Esattamente come nei sogni, i rapporti di causalità sono trasformati in compresenza. Ogni singola porzione del vettore può nel contempo rappresentare una parte singola del vettore ma può anche condensare in sé tutta l'informazione del vettore. I vettori stessi possono dipartirsi sia dal nodo centrale dell'informazione sia da qualsiasi

<sup>18</sup> Mi riferisco al connessionismo (Rumelhart e McClelland 1986), all'*analogical reasoning* (Rumelhart e Abrahamson 1973; Stenberg 1993), alla *blending theory* (Fauconnier 1997; 1999; Turner e Fauconnier 2000; 2003; Sweester 1999; Grady 2000) oltre alla teoria psicanalitica classica. Queste teorie non formano una *vulgata* coerente, ma mostrano notevoli punti di contatto. Vicine a queste, inoltre, sono le teorie enciclopediche del significato (Lakoff 1987; Eco 2005), con alcune tra le principali teorie neurolinguistiche (Gibbs 2000) e con le teorie sulle reti neurali dell'Intelligenza Artificiale (Gola 2001; 2005).

altra porzione di informazione presente su uno dei vettori, che a sua volta viene utilizzato come nuovo nodo sorgente per la costruzione di un ulteriore vettore — solitamente detto *blend-space* o *higher-order hyper-space*. I vettori non hanno stabilità temporale, esistono solo per l'obiettivo per cui sono stati creati e possono di volta in volta venir distrutti e rigenerati in risposta ai nuovi bisogni del soggetto. Ogni vettore è attivato in modo inconsapevole e non esistono differenze qualitative tra due o più vettori.

Il modello mentale così tratteggiato è quello a tutt'oggi più utilizzato nelle neuroscienze. Nel contempo questo modello è incompatibile con la presenza di due distinti processi mentali, uno deputato esclusivamente alla metafora, uno alla metonimia. La creazione di una rete esperienziale è l'unico processo mentale (in sostanza l'equivalente del processo associativo di Freud), e la tipologia del legame tra le entità collegate sul vettore (similarità, contiguità etc.) non influisce in alcun modo sul processo di creazione del vettore. Ogni metafora o metonimia può essere decomposta in un certo numero di microprocessi associativi. Lo schema concettuale è il risultato fissato e stabilizzato del processo associativo, e la diversità degli schemi concettuali dipende dalla diversità delle unità collegate ma non dalla diversità dei processi di collegamento.

Se l'insieme della catena associativa resta visibile o se per caso la catena associativa come insieme è compresa in un dominio spaziale conscio, lo schema concettuale risultante verrà chiamato metonimia.

Se la catena associativa è eccessivamente lunga per essere sinotticamente compresa o se è basata su somiglianze emotive inconsce e manca di un nome socialmente dato e stabilmente riconosciuto, la si dirà una metafora concettuale.

La metafora concettuale è quindi il risultato di una catena associativa di cui non siano più visibili gli anelli intermedi, mentre nella metonimia i passaggi intermedi restano visibili. Il processo è lo stesso ma i risultati sono diversi. Si prenda l'esempio:

(4) La melodia aveva un suono acuto.

La metafora sinestetica è evidente. Da 'aguzzo, pungente' di oggetti fisici si passa a 'penetrante, pungente' di entità immateriali. Il campo concettuale del 'suono' e quello dell' 'acutezza' sono indipendenti e non sono inclusi in nessun dominio matrice conscio. Si tratta di una metafora. Nel campo lessicale di 'acuto' si è, però, verificato uno scivolamento per contiguità semantico-esperienziale tra l' 'acutezza' fisica e l' 'acutezza' di un suono. Il passaggio dal senso letterale a quello figurato è un progressivo scivolamento sull'asse delle contiguità semantiche. Ogni estensione semantica è intrinsecamente metonimica (Taylor 1995; Rudzka-Ostyn 1995). Il collegamento è metonimico, l'espressione risultante resta però una metafora. Il processo è metonimico; il risultato metaforico.

Molti studiosi hanno notato la presenza di numerosi casi di difficile attribuzione tra metafora e metonimia. Altri hanno analizzato le meta-



fore basate su precedenti metonimie, ma si sono stupiti per l'assenza di metonimie basate su precedenti metafore (Goossens 1990; Taylor 1995; Blank 1999; Radden 2003; Riemer 2001; Barsch 2003). Grazie al modello mentale proposto e all'identità tra metafora e metonimia a livello di processi mentali si può tentare una spiegazione: nelle strutture concettuali esistono somiglianze e contiguità separate le une dalle altre; nella catena del pensiero inconscio esistono solo contiguità — o meglio esistono solo associazioni sia di contiguità spaziale sia di similarità esperienziale. Se si analizza il processo inconscio di creazione dello schema concettuale (metaforico o metonimico), l'analisi consente sempre di riguadagnare gli anelli della catena associativa. Se ci rivolgiamo ai micro-processi cognitivi, ma continuiamo a ritenere pertinente la differenza tra similarità e contiguità, l'aspetto della contiguità resta sempre il più evidente. Per questo molti studiosi hanno ritenuto che ogni catena associativa fosse intrinsecamente metonimica e che la metonimia fosse il processo mentale fondante (Black 1962; Taylor 1995; Radden 2003; Riemer 2001; Ungerer 2003)<sup>19</sup>. Apparentemente ogni catena associativa è metonimica (nel senso di identificabile a posteriori come metonimica); in realtà è solo associativa.

L'ipotesi 2 del §1 percepisce, quindi, l'identità del processo cognitivo sottostante a metafora e metonimia, ma continua a ritenere pertinente la distinzione tra contiguità e similarità nella vita psichica inconscia. I tre momenti logici di un singolo processo associativo (i.e. condensazione, associazione e spostamento di Freud) vengono tradotti in tre indipendenti processi mentali: se si è interessati alla catena associativa si tratterà di una metonimia; se si è interessati allo spostamento o al risultato finale dello spostamento sarà basica la metafora; se infine ciò che interessa è la condensazione si potranno ritenere sineddoci tutti i processi associativi. Condensazione, associazione e spostamento sono, però, solo i tre momenti logici che compongono un unico processo associativo: nessuno ha una preminenza gerarchica o temporale sugli altri e tutti vengono attivati in parallelo, secondo il *Parallel Distributed Processing* di Rumelhart e McClelland (1986)<sup>20</sup>.

## 7. Conclusioni

Secondo la retorica classica esistono una molteplicità di *figurae* (metafora, metonimia, catacresi, sineddoci, ipallage etc.). Lakoff e Johnson (1980) hanno separato il livello delle espressioni retoriche da quello degli schemi concettuali: solo metafora e metonimia costituiscono schemi concettuali fondanti per il pensiero umano. Jakobson (1956) per primo ipotizzò che le due figure retoriche fossero anche due indipendenti processi mentali.

<sup>19</sup> Ritengo che per questa ragione Ruiz de Mendoza Ibáñez (2003) definisca il *mapping* come un processo 'intrinsecamente metonimico'.

<sup>20</sup> Il modello del ragionamento associativo è oggi utilizzato per il linguaggio figurato ma viene esteso anche al letterale (Turner e Fauconnier 2002).

In sintesi, la dottrina classica prevede: molte figure retoriche, due schemi concettuali, due processi mentali. Il successo di Jakobson e la confusione lessicale tra *nomina actionis* e *nomina rei actae* ha contribuito a decretare il successo di questa spiegazione, anche in assenza di analisi dettagliate.

Tutte le scienze che si siano occupate del funzionamento mentale inconscio, però, hanno finito per respingere come non pertinenti per il livello dei processi mentali i tratti distintivi proposti per separare metafore e metonimie. Non esiste, inoltre, alcuna prova sperimentale a me nota che testimoni l'esistenza di due distinti processi mentali, uno metaforico e l'altro metonimico; anzi, i campi principali in cui una simile diversità dovrebbe essere reperibile mostrano un'assoluta identità di trattamento tra metafore e metonimie.

Come già detto, quelli presentati sono almeno in parte *argumenta e silentio*. Se però i (principali) modelli di funzionamento mentale utilizzati nelle neuroscienze sono incompatibili con la distinzione tra contiguità e similarità, tra dominio matrice e subdominio, tra *mapping* e *focusing*, tutti gli indizi puntano verso il rifiuto di queste distinzioni almeno per il funzionamento inconscio della mente. Dal momento che i processi del pensiero (incluso il processo di metafora o metonimia) sono attivati inconsciamente, e che il funzionamento inconscio della mente non utilizza le differenze citate sopra come distintive, si desume — almeno fin tanto che nuovi indizi non consentano di riaprire la questione — l'identità di metafora e metonimia come processi del pensiero. Una prova sperimentale a conferma dell'ipotesi sarebbe il mezzo più forte per una simile dimostrazione, ma i limiti connessi con l'insufficienza tecnologica e con la dimostrazione di un'identità non rendono facile il compito. Gli indizi proposti non dimostrano quindi l'identità in senso forte, ma possono forse contribuire ad un proficuo cambiamento di prospettiva. Nessuna delle prove citate nel §1, né alcuno dei campi di studio che avrebbe dovuto conservarne traccia, evidenzia una qualsiasi diversità tra metafora e metonimia come processi mentali: se ne assuma quindi l'identità, almeno fin quando non venga fornita una prova esplicitamente contraria. L'onere della prova, in altre parole, ricade su chi sostiene una differenza che non ha tracce, non su chi accetta l'identità come conseguenza logica della mancanza di differenze visibili.<sup>21</sup>

Rispetto alla vulgata tradizionale che propone molte figure retoriche, due strutture concettuali e due (o tre) processi mentali, si propone una diversa conclusione: molte figure, due schemi concettuali, un solo processo mentale.

Un ultimo punto, di interesse più storico-letterario: è davvero notevole che in questo campo la critica letteraria sia arrivata con diversi anni di an-

<sup>21</sup> Il mutamento di un paradigma esplicativo in molti casi si riduce solo al mutamento delle metafore sottese al suo modello di riferimento (Kuhn 1993). Già Black (1962) aveva notato come nel parlare di metafore sia impossibile trovare spiegazioni che non siano appunto... metaforiche.

tipico sulla linguistica cognitiva alle stesse conclusioni della nostra ipotesi 2 del §1. Henry (1975); Cohen (1966); e il Groupe «μ» (1970) sono stati tra i primi (e più coerenti) assertori della riduzione di metafora, metonimia e sineddoche ad uno solo dei tre processi. Henry, Cohen e il Groupe «μ», anche se si occupavano di letteratura, erano interessati al momento creativo 'puro' e all'effetto psichico del linguaggio figurale sul lettore, piuttosto che all'analisi filologica. Il particolare clima culturale della Francia tra gli anni '60 e '70 del secolo scorso, inoltre, incentivava una prospettiva critica di tipo fortemente psicanalitico, e — come si è già visto — in psicanalisi la differenza tra metafore e metonimie è assai ridimensionata: se si adotta questa particolare angolazione critica molto incentrata sul momento quasi inconscio della creazione e della ricezione profonda del testo, è vero che ogni tipo di linguaggio figurato comporta sostanzialmente il medesimo effetto psichico sul lettore e risponde al medesimo bisogno creativo. Invece di pensare ai processi mentali sottesi alla ricezione (o alla composizione) ed ai problemi connessi con la cognizione Henry e il Groupe «μ» cercarono di trovare una motivazione di questa identità nel completo rifiuto della diversità di metafora e metonimia anche e soprattutto sul piano retorico. Genette (1972; 1983), che non condivideva l'approccio 'psicologizzante', attribuì una simile *reductio* solamente ad una scarsa conoscenza della retorica classica, ma non era nel giusto. Henry e il Groupe «μ» non furono in grado di sviluppare coerentemente e nel giusto campo le conseguenze della loro intuizione, ma colsero comunque una caratteristica importante dei processi del pensiero e del linguaggio figurato in genere.

DEISSI, ARBITRARIETÀ E DISAMBIGUAZIONE.  
DUE APPROCCI A CONFRONTO

*Artemij Keidan*

1. *Deittici e indicali*

1.1 *Definizione del problema in termini saussuriani*

L'incomunicabilità che affligge due campi scientifici così affini come la filosofia analitica del linguaggio e la linguistica generale fa sì che le due discipline trattino i medesimi fenomeni linguistici in modi differenti e indipendentemente l'una dall'altra. I risultati sono stati spesso differenti, qualche volta sovrapponibili, qualche volta inconciliabili, ma l'assenza di dialogo impedisce di chiarire le relative posizioni. Un caso emblematico che illustra bene l'incomunicabilità è quello della *deissi*, argomento a cui è dedicata la presente trattazione.

Sia nella filosofia analitica, sia nella linguistica generale di stampo strutturalista e/o funzionalista si è dibattuto attorno al problema dell'interpretazione di alcune parole che classifichiamo nella grande categoria semantica dei *deittici*. I risultati raggiunti, però, sono alquanto differenti, spesso agli antipodi, come vedremo. Come è stato spesso notato (cfr. Levinson 1983: 54–55), la diversità di trattamento è chiaramente percettibile già a livello terminologico. I linguisti utilizzano preferibilmente i termini *deissi* e *deittici*, derivanti dalla teoria grammaticale antica (dal greco δειξίς 'indicazione'). I filosofi analitici, invece, parlano di *indici* (dal termine inglese *index*) o *segni indicali* (dall'inglese *indexical signs*); entrambi i termini risalgono, come si dirà più avanti, a Ch. Peirce (cfr. su questo Bar-Hillel 1954: 369; Kaplan 1989b: 220). Le due varianti terminologiche, anzi, possono essere considerate eponime dei rispettivi approcci al problema: parleremo, infatti, di «teoria degli indicali» e «teoria della deissi» per indicare, rispettivamente, l'approccio dei filosofi analitici e quello dei linguisti generali<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Ecco una definizione leggermente diversa della stessa contrapposizione terminologica: «[...] dimostrativi, detto con terminologia grammaticale classica, o deittici (e personali, e possessivi); indicali, nella denominazione linguistica ormai corrente» (Raynaud 2006: 11). Con la *denominazione linguistica corrente* si intende qui l'uso dei filosofi analitici, esteso d'imperio a tutto il campo degli studi sul linguaggio. Si noti inoltre che in alcune trattazioni moderne viene fatto uso di entrambi i termini, cfr. Nunberg (1993).

Vediamo ora in che cosa consiste la problematicità delle parole deittiche; ossia, il motivo per cui tale classe lessicale abbia prodotto una lunga serie di discussioni teoriche negli ultimi decenni. Un recente lavoro di J. Perry su questo argomento inizia con le seguenti parole: «When you use the word “I” it designates you; when I use the same word, it designates me. If you use “you” talking to me, it designates me; when I use it talking to you, it designates you. “I” and “you” are *indexicals*. The designation of an indexical *shifts* from speaker to speaker, time to time, place to place» (Perry 1997: 586). Si tratta di un'esposizione molto chiara e immediata del problema. Proviamo anche noi ad analizzare un'espressione deittica (per adesso, in termini non tecnici), partendo da un esempio pratico:

(1) Io vivo in Italia.

In questa frase è presente la parola deittica per eccellenza, ossia il pronome di prima persona *io*<sup>2</sup>. Tale parola si riferisce a una persona diversa ogni volta che viene pronunciata, o meglio: si riferirà proprio alla persona che la pronuncia. Questa proprietà distingue i deittici rispetto alle parole «normali» (ossia, non deittiche), che, almeno in apparenza, si riferiscono sempre allo stesso oggetto. Così, nella frase (1), le parole *vivo* e *Italia* hanno dei sensi ben determinati (ossia, una certa condizione dell'essere umano perdurante nel tempo, e un certo paese). Più difficile è, invece, rispondere in modo deterministico alla domanda: chi è che effettivamente vive in Italia? Ossia, qual è il senso della parola *io* nella frase (1)?

Apparentemente il senso del pronome personale di prima persona singolare è caratterizzato da un altissimo grado di indeterminatezza: questo lessema cambia il suo significato da frase a frase, e non può essere riferito in modo stabile e univoco a nessun oggetto particolare. Così, se sono io a pronunciare la parola *io*, tale parola indicherà me medesimo; se la pronuncia, invece, Gottlob Frege, indicherà un altro oggetto, ossia lui stesso; e così via. La parola *io* dunque cambia il suo significato a seconda di chi la utilizza. Il suo senso, quindi, dipende da fattori che sono al di fuori del linguaggio, e che possiamo attribuire al cosiddetto *contesto* (nel senso più generico di questo termine). Similmente avviene anche con altri pronomi personali di prima e seconda persona (viceversa, come si dirà più avanti, la situazione dei pronomi di terza persona è ancora diversa, e forse anche più complessa). Quindi, al contrario dei nomi comuni, è estremamente difficile rispondere in modo univoco alla domanda che senso abbia una parola deittica.

Una seconda caratteristica dei deittici (e in particolare dei pronomi dimostrativi come *questo*, *quello* e simili) è la loro capacità di indicare le cose del mondo come fossero degli indicatori fisici. Sono cioè dei mezzi linguistici che vengono utilizzati come strumento di puntamento effetti-

<sup>2</sup> Nonché, come vedremo, anche altri elementi deittici (come il tempo presente del verbo) che in questa prima analisi saranno trascurati.

vo, proprio come quando si indica qualcosa con un dito o una bacchetta. Questo aspetto della deissi è, peraltro, quello osservato già nell'antichità; non a caso, il termine medesimo deriva dalla radice del verbo greco δείκνυμι 'indicare'.

Passiamo adesso dalle considerazioni del corrente buon senso a un approccio più tecnico, e in particolare alla terminologia linguistica saussuriana. Possiamo quindi ridefinire il problema nel seguente modo. Il paradigma saussuriano, e quelli da esso derivanti (come quello di L. Hjelmslev), presume che i *lessemi*, o *segni lessicali*, di una lingua facciano parte di un sistema astratto, un *codice linguistico*, e che abbiano un *significato* e un *significante* (*contenuto ed espressione* nella terminologia di Hjelmslev). Al livello astratto, mentale e generale della lingua come codice, chiamato *langue* da Saussure, corrisponde un livello concreto che equivale alla manifestazione reale della *langue*, ed è noto sotto il termine di *parole*; Hjelmslev (1961: §13) parla, rispettivamente, di *forma* e *sostanza*, che possono riguardare tanto l'espressione quanto il contenuto, generando entità che vengono chiamate, dallo studioso danese, con dei termini non del tutto intuitivi: *forma dell'espressione* e *sostanza dell'espressione*, *forma del contenuto* e *sostanza del contenuto*<sup>3</sup>. Si può riassumere quanto detto nel seguente schema:

	<i>langue</i>	<i>parole</i>
Espressione:	significante	[significante]
Contenuto:	significato	significazione

I rapporti tra i vari elementi costitutivi del linguaggio sono governati, secondo Saussure, dal principio dell'*arbitrarietà*. Così, è arbitrario il rapporto tra significato e significante di un segno; ed è arbitrario anche il rapporto tra gli elementi della *langue* e i corrispondenti elementi della *parole*. In particolare, quest'ultimo tipo di arbitrarietà implica, come si cercherà di dimostrare in questo lavoro, un certo grado di *indeterminatezza* o *vaghezza* semantica insita nelle manifestazioni della *parole*. L'arbitrarietà, nelle intenzioni di Saussure (1967: 85 e sg.), non significava affatto un caos assoluto, ma semplicemente l'assenza di un legame rigido, aprioristico, stabilito «per natura» tra le parti che compongono il codice linguistico. L'arbitrarietà rappresenta uno dei fattori che rendono semanticamente onnipotente il linguaggio umano. Il prezzo che si paga a tale onnipotenza è un certo grado di imprevedibilità semantica che caratterizza gli atti concreti di comunicazione linguistica.

<sup>3</sup> La terminologia originaria di Saussure è meno completa dal momento che prevede la coppia di termini *significato* e *significazione* (ossia il significato nella *langue* e nella *parole*), ma non ha un termine per il corrispettivo concreto del significante (che è usato tanto per l'ambito della *langue* quanto per quello della *parole*).

Quindi, dato un segno linguistico, il problema semantico consiste nello stabilire quale sia il suo significato paradigmatico (appartenente all'ambito astratto della *langue*), e come facciamo, a partire da tale significato astratto, a individuare una certa significazione in ogni dato contesto di comunicazione. Volendo mettere la questione su un piano più globale, il problema è capire come sia possibile che la comunicazione verbale funzioni perfettamente nonostante l'arbitrarietà generale del linguaggio.

Per tornare al tema principale di questo lavoro, potremmo ridefinire così il nostro interrogativo: come è costituito e come funziona un segno linguistico deittico nell'ambito della *langue* e in quello della *parole*? Come sono fatti il significato e la significazione dei deittici e come avviene il passaggio dall'uno all'altra in un atto del discorso? Come si manifesta l'arbitrarietà linguistica nel caso dei deittici?

I teorici del linguaggio appartenenti alla scuola strutturalista non hanno fornito, finora, una risposta definitiva a queste domande, anche perché la riflessione di carattere generale sulla natura del linguaggio umano ha ceduto il posto, negli ultimi decenni, all'analisi molto più concreta e meno «filosofica» dei fenomeni linguistici reali, delle categorie linguistiche che sottostanno a tali fenomeni e degli universali linguistici.

Tuttavia, vanno senz'altro ricordati i lavori di due dei più grandi linguisti del '900, Émile Benveniste e Roman Jakobson, che hanno affrontato il problema dei deittici e hanno delineato le linee guida che sono servite a trovare una soluzione. I risultati cui giunse Benveniste sono largamente accettati all'interno della scuola strutturalista e funzionalista (un po' meno le teorie di Jakobson), e il prestigio dei due studiosi ha forse agito da freno agli ulteriori sviluppi di questo dibattito.

I due studiosi si interessano di questa problematica in un momento storico in cui anche all'interno della filosofia analitica cresce l'interesse verso gli indicali. Sia Jakobson che Benveniste accettano, quindi, una definizione della deissi ispirata dalle teorie analitiche (cfr., ad esempio, la definizione di *io* in Benveniste 1966c: 252). Nessuno dei due autori, invece, prende in considerazione le implicazioni sulla teoria della deissi che conseguono dalla dicotomia saussuriana *langue* ~ *parole*; essi discutono esclusivamente ciò che, in assenza di ulteriori specificazioni, sembrerebbe essere il significato dei deittici, ignorando il problema della significazione.

Jakobson introduce, per indicare i deittici, il termine *shifter* (proposto per la prima volta da O. Jespersen 1922: 123 e sg.): si voleva così sottolineare la capacità dei deittici di spostarsi (*to shift* in inglese, cfr. la citazione da Perry a p. 20) da un referente a un altro. Inoltre, partendo dall'assunto teorico della dicotomia *codice* ~ *messaggio*, egli definisce gli *shifter* come dei segni il cui significato è un'istanza di «code referring to message» (Jakobson 1957: 131–132); tale approccio, tuttavia, è rimasto praticamente senza conseguenze per la linguistica successiva.

Dal canto suo, Benveniste indaga la natura universale e necessaria della deissi nel linguaggio. In particolare, Benveniste (1966b: 228) mette in luce come solo le categorie di prima e seconda persona siano da considerarsi

persone «vere» perché corrispondono effettivamente ai due partecipanti di un discorso, il parlante e l'ascoltatore, mentre la cosiddetta terza persona, a rigore, non può dirsi persona in senso stretto perché corrisponde, per definizione, a un qualsiasi referente posto al di fuori dell'ambito del discorso, quindi diverso dai partecipanti diretti dell'atto comunicativo (Benveniste usa il termine *non-personne*).

Le radici dell'approccio di Benveniste, secondo la sua stessa ammissione, risalgono alla teoria grammaticale araba, la quale aveva descritto, già molti secoli fa, la struttura della comunicazione linguistica come poggiante sul concetto di atto del discorso. I termini arabi per le tre persone grammaticali sono: *al-mutakallimu* 'prima persona' (lett.: 'colui che parla'), *al-muḥātabu* 'seconda persona' (lett.: 'colui al quale ci si rivolge'), *al-yā'ibu* 'terza persona' (lett.: 'colui che è assente'). Questa nomenclatura tradizionale avrà sicuramente influenzato anche un altro predecessore di Benveniste, più vicino nel tempo, ma non per questo meno degno di nota, ossia il grammatico kashmiro Ishvara Kaul, recentemente riscoperto dopo più di cento anni di oblio (vedi Vergiani e Del Bon 2008). I termini che usa Kaul nella sua descrizione del dialetto del Kashmir della fine del XIX secolo sono: *vakṭr* 'colui che parla', *śroṭr* 'colui che ascolta' e *āśroṭr* 'colui che non ascolta'.

Uno degli scopi principali che si prefigge questo lavoro consiste proprio nel definire in modo strutturalista e funzionalista la semantica dei deittici. Verrà, inoltre, esaminata la posizione dei filosofi analitici del linguaggio riguardo al concetto di indicialità. Infine, le due posizioni saranno messe a confronto.

## 1.2 *Gli analitici sull'indicialità*

All'interno della tradizione analitica si era sviluppata, fin dagli albori, e con un rinnovato vigore nella seconda metà del '900, una proficua discussione teorica attorno al fenomeno della deissi, ovvero della *indicialità*. Gli *indici* o *segni indicali* (o semplicemente *indicali*) comprendono, dal punto di vista tassonomico, i pronomi personali, alcuni degli *shifters* di Jakobson, e in più alcune categorie che a rigore dovremmo considerare extralinguistiche, come l'indicazione fisica (con il dito o simili), mentre altre (tra cui, il tempo verbale) sono assenti dal dibattito, almeno inizialmente. A monte del discorso vi è naturalmente il lavoro di Charles Peirce, che fu il primo a introdurre nel dibattito filosofico il concetto di *indice*: secondo Peirce si tratta di uno dei tre tipi di segni possibili, insieme a *icona* e *simbolo* (cfr. Peirce 1931–1958: III, §361–363). Peirce certamente non può dirsi un analitico nel senso stretto del termine, visto che la scuola analitica si formò qualche decennio più tardi rispetto al periodo della sua attività filosofica. Tuttavia, il suo pensiero è indubbiamente un elemento fondativo della moderna scienza dei segni in quanto tale, e in particolare del dibattito



attorno ai segni indicali sviluppatosi nella scuola propriamente analitica. Le sue idee e la sua terminologia continuano ad essere accettate implicitamente, e qualche volta discusse espressamente, ancora oggi.

In realtà, la triade peirceana ICONA ~ INDICE ~ SIMBOLO rappresenta solo uno dei vari stadi di sviluppo del pensiero dello studioso americano circa la natura e la classificazione dei segni semiotici. Già le definizioni del concetto di indice, negli scritti di Peirce, sono almeno tre, quanti i relativi stadi nello sviluppo del suo pensiero filosofico, ed è difficile dire quale fosse la definizione «ufficiale» (cfr. Suxačev 2003: 43 e sg.). Inoltre, la sua famosa tricotomia dei segni è una generalizzazione di una classificazione infinitamente più particolareggiata, con decine di tipologie segniche (cfr. Weiss e Burks 1945). Di questa complessità, però, non è rimasto molto nel dibattito filosofico successivo (cfr. Levinson 1983: 57), mentre una versione vulgata della triplice classificazione dei segni è a tutt'oggi una delle idee di Peirce più influenti.

Questa versione vulgata può essere così enunciata. Peirce prende in considerazione la relazione triadica SEGNO ~ OGGETTO ~ MENTE che si realizza in modi diversi nei segni di tipo diverso. Egli osserva che si possono verificare delle circostanze in cui uno dei tre termini di questa relazione «collassi» su un altro. Si ha così una forma *degenerare* della triade, ossia una relazione *diadica*<sup>4</sup>. L'indice rappresenta proprio la realizzazione della triade degenerata in diade: in esso avviene il collasso del SEGNO con l'OGGETTO. Un indice, in altre parole, si ha quando si instaura una relazione diretta tra un oggetto della realtà e la mente dell'essere umano; una relazione che fa a meno della mediazione semiotica del sistema segnico.

Peirce attribuisce un alto grado di fisicità alla relazione diadica insita nell'indice; si tratta di un tipo di segno che indica gli oggetti in modo immediato e reale: «L'indice non asserisce nulla: esso dice soltanto "Eccolo!". Si impadronisce per così dire dei nostri occhi e li costringe a dirigersi verso un oggetto particolare, e qui si arresta» (Peirce 1885: 102).

Insieme a Peirce anche altri studiosi considerano gli indicali (soprattutto alcuni di essi, ad esempio i pronomi dimostrativi) alla stregua di indicatori fisici. In questo senso si esprime anche Brugmann (1904). Molti autori moderni considerano l'indicazione fisica addirittura come parte integrante necessaria al buon esito dell'indicabilità linguistica. Così, secondo D. Kaplan (1989b: 220), «Un dimostrativo, senza un'indicazione associata, è incompleto. Le regole linguistiche, che governano l'uso dei dimostrativi genuini 'quello', 'lui' ecc., non sono sufficienti per determinare il loro referente in tutti i contesti d'uso».

Ora, l'indicazione fisica è certamente un fenomeno importante e degno di un'approfondita analisi semiotica. Non può, tuttavia, essere

<sup>4</sup> Si intende qui il senso matematico dell'aggettivo *degenerare*: ad esempio, un segmento può essere considerato come un'ellisse degenerata il cui asse minore misura zero.

considerato indispensabile per la semantica di segni linguistici (seppure di natura particolare, come sono gli indicali), perché il linguaggio deve essere considerato come una struttura completa e perfettamente funzionante anche senza l'apporto di fattori esterni. Il linguaggio, cioè, va «preso sul serio», secondo l'invito del funzionalista Dik (1997: I, 17).

Gli iniziatori della scuola analitica in senso stretto, ossia Gottlob Frege e Bertrand Russell, non possono essere interpellati direttamente sulla questione degli indicali dal momento che questi due autori, secondo quanto è stato osservato da molti (cfr. Perry 1997: 605, Bar-Hillel 1970: 76), non attribuiscono una particolare importanza all'indagine sui cosiddetti *termini singolari*. Gli indicali, infatti, si riferiscono in modo diretto agli individui, mai a categorie o classi di individui, e la descrizione dei singoli individui tramite il linguaggio è un qualcosa che per Frege sarebbe addirittura del tutto impossibile. Anche Russell, con l'evolversi del suo pensiero filosofico, si è allontanato sempre di più dai termini singolari. Questo, del resto, non deve stupire: la filosofia del linguaggio di Frege, insieme alla logica, era volta ai fondamentali di scienze astratte, la matematica *in primis*, e queste scienze, naturalmente, non si occupano se non delle categorie generali, lasciando da parte le individualità. Come è noto, infatti, la prima generazione della scuola analitica viene anche chiamata *filosofia del linguaggio ideale* (inteso nel senso della *Begriffsschrift* fregeana). Il linguaggio ideale è un'entità astratta e per certi versi artificiale, contrapposta al linguaggio di tutti i giorni, detto *linguaggio ordinario*. Nel linguaggio ideale, utilizzato dalle scienze esatte, non vi è posto per la deissi (o indicalità): non vi sono pronomi personali, né altri riferimenti ai soggetti parlanti (cfr. però nota 22).

La teoria fregeana analizza la capacità del linguaggio di porre in relazione i *concetti* posti nella mente degli individui con gli *oggetti* del mondo reale cui le espressioni linguistiche si riferiscono, ossia i *referenti*. Lo schema che di solito viene posto come paradigma di questo approccio è triadico; i tre vertici del triangolo sono quindi l'*espressione linguistica*, il *senso* (il termine usato da Frege è *Sinn*) e il *referente* (o *Bedeutung*). Secondo il famoso schema tabellare, per ogni tipo di espressione linguistica può essere individuato il suo senso e il suo referente:

	<i>Termine</i>	<i>Predicato</i>	<i>Enunciato</i>
Senso:	procedura di ricerca	concetto	giudizio
Referente:	oggetto individuale	insieme di oggetti	valore di verità

In questa sede non ci interesseremo del senso e del referente dei predicati e degli enunciati, che pure è materia di grande interesse per la discussione filosofica (basti menzionare, ad esempio, la problematicità della definizione fregeana del referente di un enunciato come equivalente al valore di verità dell'enunciato stesso). Dal momento che le parole deittiche

rientrano nella categoria dei termini singolari, la nostra attenzione sarà concentrata sul senso e referente di un termine individuale.

Ora, Frege concepisce ogni singolo termine individuale come **SEMPLICE**, nel senso che il suo referente è un singolo oggetto della realtà; esso però ha un senso **COMPLESSO**, corrispondente alla cosiddetta *procedura di ricerca*, ossia una regola descrittiva che permette di individuare il referente relativo al segno. In parole più semplici, il senso di un termine è la sua *intensione*, cioè la definizione del concetto ivi espresso. Così, ad esempio, l'intensione (o definizione) del termine singolare

(2) il primo re d'Italia

permette di individuare con sicurezza il relativo referente, ossia, una certa persona fatta in un certo modo, avente certe proprietà e che svolge certe funzioni nel mondo reale. Il senso, per così dire, ci guida nella ricerca di questa particolare persona.

Di conseguenza, la domanda che si pone riguardo le parole indicali è proprio questa: cosa può essere considerato come senso e referente di un segno indicale, visto come un caso particolare di termine singolare. Ad esempio, qual è il senso (o l'intensione) della parola *io*? E qual è il suo referente?

Frege stesso non dà una risposta a tali quesiti, e questo per un motivo ben preciso. La sua teoria, insieme alla teoria delle descrizioni definite proposta successivamente da Russell, permette di scoprire come ogni concetto con cui opera il linguaggio (della scienza) consista, in realtà, in una **DESCRIZIONE**. Tale descrizione è ora esplicita, ora implicita, come ha dimostrato Russell riducendo le descrizioni definite introdotte dall'articolo definito inglese a dei giudizi di esistenza. Anche per gli indicali (da lui chiamati *egocentric particulars*) Russell propose la riduzione a espressioni non indicali con l'aggiunta dell'unico elemento indicale ammesso, ossia il dimostrativo *this*; così, ad esempio, il pronome personale *io* viene «tradotto» da Russell (1948: 100) con la descrizione definita «the person experiencing this». Tuttavia, tale parafrasi, come vedremo, si è dimostrata inammissibile.

Il segno fregeano, dunque, si riferisce al proprio referente sempre in modo mediato, e il mediatore è proprio il senso. E invece, le parole deittiche sembrano, a primo avviso, riferirsi ai propri referenti in modo diretto o immediato. Questo fatto li esclude a priori dall'analisi fregeana del linguaggio. Solo recentemente sono stati fatti dei tentativi di allargare la filosofia del linguaggio di Frege fino a includere la referenza diretta (vedi §1.4).

### 1.3 Seconda generazione analitica

L'analisi degli indicali in quanto tali cominciò a interessare gli studiosi in modo diretto solo con la svolta verso la cosiddetta *filosofia del linguaggio ordinario*, avvenuta ad opera di quella che viene considerata la «seconda generazione» della scuola analitica. Questo approccio filosofico prende in considerazione proprio il linguaggio parlato ogni giorno da normali

parlanti non specialistici, e non più le descrizioni altamente formalizzate delle teorie logico-matematiche. La filosofia del linguaggio ordinario pone come suo scopo principale la descrizione in termini rigorosi, paragonabili cioè all'apparato filosofico di Frege e Russell, dei fenomeni linguistici in situazioni di vita reale, ossia in contesti concreti, in cui qualche individuo cerca di comunicare linguisticamente certe informazioni a un altro individuo. In questo modo potevano essere prese in considerazione molti dei fenomeni linguistici che i fondatori della scuola analitica ritennero privi di interesse; e tra questi vi è, naturalmente, la questione dei termini singolari, inclusi gli indicali.

Gli autori di questo periodo, ad esempio, Y. Bar-Hillel, dimostrarono l'inconsistenza della teoria di Russell sulla traducibilità di un qualsiasi segno indicale in una combinazione di segni non indicali più l'unico segno indicale *this* per il semplice motivo che questo pronome risulta essere inadeguato a tale compito: «[...] it is simply not at all the case that "given the speaker and the time, the meaning of 'this' is unambiguous", as everybody will verify immediately: Knowing *only* the speaker and the time of utterance of 'The person experiencing this is hungry', we would not yet be justified in understanding that the speaker was hungry at the time of the utterance of this token [...] whereas we could do so unhesitatingly on hearing 'I am hungry' [...]» (Bar-Hillel 1954: 373). Insieme a quella di Russell, Bar-Hillel combatte tutte le teorie che perseguono lo scopo di dimostrare la riducibilità dei segni indicali a segni non indicali, e quindi la loro eliminabilità dal linguaggio formale. Egli è convinto che gli indicali sono assolutamente necessari per il linguaggio umano.

In compenso viene proposta (da vari autori, tra cui lo stesso Bar-Hillel, nonché H. Reichenbach prima di lui) la concezione dell'indice come di un segno di natura *riflessiva* (o *ricorsiva*). In questo approccio un segno indicale si definisce come «segno nella cui definizione è menzionata una replica del segno stesso» (Levinson 1983: 57 e sg.). Questa definizione dell'indicabilità implica un'importante distinzione, ossia quella tra due livelli del linguaggio: il lato astratto e quello dell'enunciazione concreta. I termini che solitamente si usano sono *type* (in italiano *tipo*) per il segno astratto e *token* (in italiano *replica*) per il segno concreto. Introdotti nell'uso filosofico da C. Peirce (1931-1958: iv, §537), i due termini sono stati definiti in modo formale da Reichenbach (1947: 4). Sia il tipo che la replica appartengono a pieno titolo al linguaggio, sono due entità linguistiche. È per questo motivo che si può parlare della riflessività degli indicali: sono dei segni linguistici nella cui definizione è incluso il pronome riflessivo *stesso* che rimanda a un elemento pur sempre linguistico, ossia al *token* (ma non al tipo!). Da qui la denominazione inglese *token-reflexive theory* (Reichenbach 1947: §50), anche se, a rigore, non si tratta di una vera e propria riflessività, perché la definizione è qualcosa che appartiene al dominio dell'astratto, mentre il rimando è al piano concreto.

Lo scopo della teoria riflessiva è quello di ridefinire gli indicali come delle descrizioni definite; secondo Reichenbach (1947: 284) la definizione

è la seguente: «The word “I” [...] means the same as “the person who utters this token”».

La differenza è che, questa volta, viene fatta distinzione tra l'ambito astratto e la realizzazione concreta del linguaggio. In altre parole, non si tratta più, come voleva Russell, di definire il senso astratto (cioè, il *Sinn* fregeano) degli indicali tramite altri sensi astratti, ma di legare il senso indicale al piano concreto del linguaggio. In particolare, su questo piano concreto viene collocato il cosiddetto *contesto*, da cui viene fatto dipendere il senso degli indicali; su questo si ritornerà più avanti, cfr. §1.4.

In questi stessi anni la teoria peirceana dei segni indicali viene fatta oggetto di un rinnovato interesse, ma anche di alcune osservazioni critiche. Così, nel suo importante lavoro sui segni indicali Burks (1949) rileva — probabilmente a ragione — che Peirce aveva, in generale, sovrastimato l'incidenza dell'indicalità nella comunicazione segnica. Così, egli confonde la relazione semiotica tra il segno indicale e l'oggetto indicato con quella causale tra un fenomeno e una sua conseguenza<sup>5</sup>. Ad esempio, un barometro, che secondo Peirce è un caso di segno indicale (visto che le sue lancette indicano il valore della pressione atmosferica in modo diretto), non sarebbe un vero e proprio segno semiotico. Il funzionamento del barometro (ossia il movimento delle lancette) non è un fatto mentale, segnico, ma piuttosto una conseguenza fisica del cambiamento della pressione atmosferica. Come si dirà più avanti, l'approccio di Burks è, in generale, molto più «mentalista» rispetto a quello fortemente fisico e realista di Peirce.

Inoltre, Peirce aveva confuso — secondo Burks — la *definizione ostensiva* di un segno simbolico (come quando, per definire, ad esempio, il colore rosso a una persona che non sappia di quale colore si tratta si dice «questo colore è il rosso», indicando una cosa rossa) con la *natura indicale* di un segno indice<sup>6</sup>. Infatti, se, per assurdo, estrapolassimo questo ragionamento di Peirce, potremmo arrivare alla conclusione che tutti i segni linguistici debbano essere considerati indicali, visto che, con un po' di immaginazione, un segno qualsiasi può essere definito in modo ostensivo<sup>7</sup>.

Alcuni altri rilievi critici mossi da Burks alla teoria di Peirce non sono, a mio avviso, condivisibili, in particolare il rifiuto della visione indicale dell'anafora e del soggetto grammaticale. Tuttavia, come si cercherà di dimostrare più avanti (vedi §4.5), entrambi questi fenomeni possono essere descritti come appartenenti all'ambito dell'indicalità (o meglio, della deissi, visto che si tratta di un risultato raggiunto dalla linguistica e non dalla filosofia analitica).

<sup>5</sup> «Peirce confuses the cause-effect relation with the semiotic relation» (Burks 1949: 679).

<sup>6</sup> «Peirce confuses the existential relation involved in an indexical sign with that involved in the ostensive or operational definition of a symbol» (Burks 1949: 679).

<sup>7</sup> Cfr. anche le critiche di Bar-Hillel (1954: 374); negli stessi anni la definizione ostensiva fu discussa anche da Wittgenstein (1953: §38).

Uno dei risultati principali della revisione, da parte di Burks, delle posizioni di Peirce sugli indicali è lo spostamento del dibattito completamente nell'ambito della comunicazione verbale: i segni indicali del linguaggio sono nettamente separati dai gesti indicali fisici (il cui studio semiotico è perfettamente lecito, ma va tenuto distinto dalla semiotica del linguaggio). Il fenomeno dell'indicalità viene collocato per la prima volta nella sua giusta cornice, ossia nell'atto del discorso.

#### 1.4 Kripke, Kaplan e Perry

A partire dagli anni '70 la diffusione della teoria del *riferimento diretto* di Saul Kripke (da lui applicata prima di tutto ai nomi propri di persona), e di altre teorie simili, rese possibile un trattamento degli indicali che in qualche modo è la *summa* di tutte le teorie precedenti sull'argomento elaborate nell'alveo della scuola analitica. Infatti, il modo in cui l'indicalità è stata trattata da Kaplan e Perry è considerato da molti come la soluzione definitiva ed esauriente di questo problema, implicata completamente dai postulati della semantica analitica<sup>8</sup>.

Kripke prende in considerazione proprio quegli oggetti linguistici che erano stati «scartati» da Frege nella sua analisi: i nomi propri nel senso stretto del termine (cioè, i nomi propri di persona, e non i «nomi propri» nell'uso tecnico di Frege). Il nome proprio, secondo la teoria del riferimento diretto, è un segno linguistico che non ha *nessun* senso (cioè, nessun *Sinn* fregeano), ma ha un referente ben preciso, ossia la persona che porta tale nome. Come sintetizza Kaplan (1989b: 215), rientrano nella semantica del riferimento diretto le «[...] teorie del significato secondo le quali alcuni termini singolari si riferiscono direttamente, senza la mediazione di un *Sinn* fregeano come significato».

Kripke (1980) spiega che i nomi propri sono dei cosiddetti *designatori rigidi*: essi designano, infatti, lo stesso individuo in ogni mondo possibile. Di conseguenza, non può esservi abbinata alcuna procedura di ricerca (ossia, il *Sinn* fregeano di un termine singolare) per individuarli, perché le procedure di ricerca definiscono un sottoinsieme degli infiniti mondi possibili secondo certe proprietà, mentre i designatori rigidi sono validi in tutti i mondi possibili senza restrizioni. In questo passa la grande differenza tra i nomi propri e le descrizioni definite. Come esempio vediamo i seguenti due termini singolari:

<sup>8</sup> Questa continuità logica delle moderne teorizzazioni dell'indicalità rispetto all'eredità di Frege e Russell è spesso sottolineata dagli autori; la visione moderna degli indicali viene promossa come una conseguenza ultima delle teorie classiche, nonostante alcune apparenti contraddizioni: «Credo che la mia teoria dei dimostrativi sia incontrovertibile e ampiamente non controversa. Questo non è un tributo al potere della mia teoria, ma un riconoscimento della sua ovvietà. In passato, nessuno sembra avere seguito questi fatti ovvii fino alle loro ovvie conseguenze» (Kaplan 1989b: 219).

- (3) a. il maestro di Alessandro Magno  
 b. l'autore della *Poetica*

L'identità degli individui cui si riferiscono (4a) e (4b) sussiste in un certo numero di mondi possibili (ossia, quelli in cui si verificano certe condizioni fattuali). Viceversa, il referente del nome proprio *Aristotele* non cambia con il cambiare dei mondi possibili: è designato *rigidamente*, ossia indipendentemente dalle condizioni fattuali riguardanti tale individuo. In altre parole, possiamo ipotizzare mondi possibili in cui il 'maestro di Alessandro Magno' non sia anche 'autore della *Poetica*', ma è insensato immaginare mondi in cui 'Aristotele' non sia identico con 'Aristotele'<sup>9</sup>.

Rimane tuttavia il problema dell'individuazione: come si fa a risalire all'individuo nominato con un certo nome proprio se non vi è più nessuna procedura di ricerca per poterlo fare? La soluzione che Kripke escogita a tale proposito è quella della cosiddetta *teoria causale del riferimento*, detta anche *teoria del battesimo* (vedi Kripke 1980: 96–97): noi sappiamo che una persona è chiamata con un certo nome perché sussiste una catena comunicativa che trasmette, per esperienza diretta, il nome di una persona da un parlante a un altro, a partire dall'atto del battesimo, come una catena ininterrotta di presentazioni. Quindi, per sapere a chi si riferisce un certo nome proprio la procedura di ricerca consisterebbe semplicemente nel chiedere spiegazioni a tale proposito a qualcuno che sappia già a chi si riferisce il nome in questione, o per aver presenziato al battesimo stesso, o perché informato, a sua volta, tramite qualche altro informatore<sup>10</sup>.

Il recente rinnovamento dell'interesse dei filosofi analitici verso gli indicicali è stato posto in essere dalle teorie di David Kaplan<sup>11</sup>. In questa sede prenderemo in considerazione la teoria degli indicicali di J. Perry, meno carica di formalismi rispetto a quella di Kaplan, ma che si inserisce nella stessa corrente di pensiero. Perry, come vedremo, combina le idee che ri-

<sup>9</sup> La definizione originale di Kripke è: «a designator *d* of an object *x* is rigid, if it designates *x* with respect to all possible worlds where *x* exists, and never designates an object other than *x* with respect to any possible world» (cfr. Kaplan 1989a: 569), dove si cita una lettera dello stesso Kripke). Non approfondiremo qui il dibattito riguardante la designazione rigida di un referente in un mondo in cui l'oggetto in questione non esiste; su questo rimando a Stanley (1997).

<sup>10</sup> Si può notare che, curiosamente, la teoria del battesimo di Kripke riprende proprio la parte più criticata del pensiero di Peirce sull'indicicalità, ossia la definizione ostensiva degli indici. La differenza è che quella teoria che per Burks è del tutto inaccettabile e scorretta, per Kripke diventa, al contrario, la soluzione stessa del problema, sebbene solo per i nomi propri di persona (ma il procedimento è praticamente identico). È naturale chiedersi se l'opera di Peirce, insieme all'articolo di Burks, avessero ispirato Kripke, che non cita mai questi due autori nel suo lavoro sulla designazione rigida e la teoria causale del riferimento dei nomi propri.

<sup>11</sup> Come osserva Perry (1997: 586), «[Kaplan] work on the “logic of demonstratives” is responsible for much of the increased attention given to indexicals by philosophers of language in recent years».

salgono a Peirce con l'apparato concettuale fregeano, tenendo conto della svolta della filosofia del linguaggio ordinario (e quindi, dell'ipotesi della definizione «riflessiva» degli indicali) e mettendo a profitto alcuni concetti appartenenti alla teoria del riferimento diretto di Kripke.

Come si vede dalla citazione riportata a p. 20 Perry vede la problematicità delle parole indicali nel fatto che essi designano persone, tempi e luoghi diversi secondo chi utilizza tali parole; esse, cioè, avrebbero la proprietà di SPOSTARE la propria designazione da un oggetto a un altro. Questo implica, naturalmente, che le parole non indicali non abbiano questa caratteristica: esse non spostano la loro designazione da un oggetto all'altro secondo il parlante, o, più in generale, secondo il contesto comunicativo. Così, la parola *cane* indicherà sempre la stessa cosa (il cane) indifferentemente da chi la pronuncia, mentre una parola come *io* cambia il suo referente in ogni singolo contesto comunicativo. Dobbiamo tuttavia capire che cosa intende Perry nel suo modello teorico con *designazione*; seguiamo dunque le sue stesse argomentazioni.

Il termine *designate*, spiega Perry, si usa per indicare il rapporto che si instaura tra un termine singolare (ossia, un nome proprio o una descrizione definita) e un oggetto della realtà (cfr. Perry 1997: 589). La designazione è ulteriormente analizzata in tipologie diverse. Infatti, i nomi propri e le descrizioni definite non designano gli oggetti allo stesso modo; inoltre, vanno prese in considerazione due istanze di designazione: quella del tipo (*type*), e quella della replica (*token*).

Considero quanto meno periferica, se non del tutto superflua, la distinzione ulteriore tra *utterance*, cioè, l'atto comunicativo concreto, e il *token* inteso come traccia fisica lasciata dall'*utterance* (ad esempio, una scritta sulla lavagna, una voce registrata e simili); seguo, in questo, l'impostazione degli stessi analitici. Ad esempio, secondo Perry (1997: 591) «In some kinds of discourse tokens are epistemically basic, but utterances are always semantically basic». Nonostante che alcuni filosofi abbiano preso in considerazione certi (pseudo)problemi legati a questa distinzione (cfr. Predelli 1998, dove si sviluppa quanto abbozzato in Kaplan 1989b: 221, n. 12), penso che non abbiano il diritto di cittadinanza nella semiotica del linguaggio in quanto fenomeni puramente extralinguistici. Di conseguenza, d'ora in poi i proferimenti linguistici (*utterance*) saranno giudicati proprio in base alle tracce da essi lasciate, senza la distinzione categorica tra le due cose (e il termine utilizzato sarà sempre *token*).

Di conseguenza, vanno distinti, prima di tutto, un *meaning* e un *content*: il primo appartiene all'espressione linguistica (*expression*) in quanto *type*, mentre il secondo contraddistingue ogni singola *utterance* dell'espressione linguistica, in quanto *token* del relativo *type*. Il *meaning* è ciò che è fissato dalle convenzioni linguistiche; è — in parole povere — ciò che significa un'espressione linguistica. Viceversa, il *content* è quella propo-



sizione (*proposition*) che, con le sue condizioni di verità, conferisce un determinato valore verofunzionale a una *utterance*; è ciò che VIENE DETTO quando viene eseguito un enunciato linguistico<sup>12</sup>.

In secondo luogo, si distingue tra il designare dei nomi propri e il designare delle descrizioni definite. I quattro termini tecnici sono: *naming*, *referring*, *denoting* e *describing* (che lasciamo non tradotti dal momento che i corrispettivi italiani sono troppo carichi di connotazioni indesiderate). I primi due termini si riferiscono al *meaning* e al *content* di un nome proprio; gli altri due al *meaning* e al *content* di una descrizione definita. La differenza principale è che il *meaning* del nome proprio lo associa DIRETTAMENTE all'oggetto designato; ad esempio, il nome *Bill Gates* si riferisce direttamente alla persona chiamata con tale nome. Al contrario, le descrizioni definite si riferiscono all'oggetto reale tramite la mediazione di un cosiddetto *modo di presentazione*; ad esempio, la descrizione definita *il fondatore della Microsoft* designa Bill Gates grazie non solo al *meaning* dell'espressione linguistica che consiste in un modo di presentazione, bensì anche al fatto che l'individuo Bill Gates soddisfa tale modo di presentazione. In altre parole, il *naming* è diretto, mentre il *denoting* è mediato da una condizione che l'individuo deve soddisfare; ciò non toglie che i due termini singolari dell'esempio designino lo stesso individuo.

Sul lato del *content*, invece, i due termini singolari del nostro esempio non sono identici: ci comunicano qualcosa sul conto di due cose differenti che hanno, logicamente, due condizioni di verità differenti. E in effetti il nome proprio *Bill Gates* si riferisce (*refers*) a un certo individuo, mentre la descrizione definita *il fondatore della Microsoft* descrive (*describes*) una certa condizione dell'essere.

Si crea quindi una distinzione quadrupla della designazione riassumibile nel seguente schema:

	Nomi propri	Descrizioni definite
<i>Meaning</i> del tipo:	<i>naming</i>	<i>denoting</i>
<i>Content</i> della replica:	<i>referring</i>	<i>describing</i>

Si noti le innovazioni teoriche rispetto allo schema di Frege che prevede per ogni descrizione definita un senso e un referente. Nella revisione di Perry solo le descrizioni definite sono considerate portatrici di qualcosa di simile al *Sinn* di Frege, e inoltre viene introdotto un nuovo livello di ana-

<sup>12</sup> Dal punto di vista di un linguista, non è molto chiaro cosa si intende qui per *type* di un'intera espressione linguistica: la sua struttura sintattica più i significati dei *types* dei segni lessicali che compongono la frase? In questa sede, tuttavia, questi dubbi possono essere ignorati. Parry, dal canto suo, sottolinea espressamente che la sua terminologia riguarda «simple and complex expressions» (Perry 1997: 596).

lisi, quello della replica, che non coincide con la *Bedeutung* fregeana (infatti, il *content* della replica di una descrizione definita conserva la natura descrittiva). Viceversa, il referente individuale, paragonabile alla *Bedeutung*, è attribuito ai nomi propri di persona a livello della replica. Invece, a livello del tipo, i nomi propri di persona non hanno un vero e proprio *Sinn* fregeano ma si presentano piuttosto come un semplice nominare.

Questo schema potrebbe sembrare troppo complesso, perché utilizza ben quattro possibilità distintive per marcare una sola coppia di concetti. In teoria sarebbe bastata anche un'unica coppia di tratti, mentre l'altra sarebbe puramente ridondante. Così, se dobbiamo distinguere la categoria dei termini singolari in due sottoclassi — nomi propri e descrizioni definite — non c'è bisogno di introdurre un ulteriore livello di analisi (quello della replica opposto al tipo), perché sarebbe stato sufficiente affermare che un nome proprio è qualcosa che si riferisce a un individuo, mentre una descrizione definita costituisce una procedura di ricerca del corrispondente individuo.

Tuttavia, se, tra i termini singolari, inseriamo anche gli indicali, si scopre che due sole possibilità distintive non bastano, perché gli indicali combinano sia le caratteristiche dei nomi propri, sia quelle delle descrizioni definite. In particolare, gli indicali, a livello del *meaning* (cioè, del tipo) hanno la proprietà di DENOTARE come le descrizioni definite, mentre a livello del *content* (della replica), si RIFERISCONO, come fanno i nomi propri<sup>13</sup>. In altre parole, un indicale come *io* possiede un *meaning* che consiste in un modo di presentazione (e in questo è assimilabile a una descrizione definita): infatti, il *meaning* di *io* può essere parafrasato come 'colui che sta pronunciando questo *token*'. Invece, se guardiamo con *content* della replica di questo pronome, scopriamo che non si tratta di una descrizione (come nel caso di descrizioni definite), ma di un riferimento diretto, come nel caso dei nomi propri. Quindi, per poter descrivere coerentemente anche gli indicali la distinzione tra *meaning* e *content* si dimostra indispensabile. Si veda la seguente tabella:

	Nomi propri	Descrizioni definite	Indicali
<i>Meaning</i> del tipo:	<i>naming</i>	<i>denoting</i>	<i>denoting</i>
<i>Content</i> della replica:	<i>referring</i>	<i>describing</i>	<i>referring</i>

Rispetto alla definizione riflessiva dell'indicalità (cui, peraltro, Perry ammette di ispirarsi) il nuovo approccio ha alcuni pregi. Infatti, come fa notare Perry (1997: 597), la parafrasi *token-reflexive* di un segno indica-

<sup>13</sup> Cfr.: «Indexical pronouns are like definite descriptions in that they denote: they are like names in that they refer» (Perry 1997: 608). Si noti che questa proprietà dei pronomi è evidenziata già da Peirce (che Perry non cita): «I pronomi dimostrativi e relativi [...] denotano gli oggetti senza descriverli» (Peirce 1885: 103). Terminologia simile la troviamo anche in Wittgenstein (1953: §49).

le come *io*, sebbene non priva di una sua ragion d'essere, non può essere accettata acriticamente perché i due sensi ('io' e 'la persona che enuncia questa frase') non sono sempre e necessariamente sovrapponibili. Infatti, se prendiamo due enunciati come

- (4) a. Io sono qui.  
 b. La persona che pronuncia questa frase si trova nel luogo dove questa frase viene pronunciata.

ci rendiamo subito conto del fatto che non si tratta per niente di due frasi identiche, dal momento che, in qualche modo, ci informano di due cose differenti, ossia il loro *official content* è differente: l'indicale si riferisce in modo diretto a un certo referente, mentre la descrizione definita si riferisce a un modo di presentazione della realtà.

Il problema è, quindi, capire in che cosa consista il *meaning* e il *content* di un indicale. Secondo l'approccio di Perry, il primo consiste in una funzione da *content* a *context* (nella terminologia di D. Kaplan questa relazione costituisce il *character* dell'indicale). Infatti, il senso degli indicali è dato dal contributo del contesto di enunciazione in relazione alla stessa enunciazione. Ad esempio, dato un referente *x* e un'enunciazione *u*, il *meaning* del pronome *io* si definisce con la seguente regola: «*u* designates *x* iff *x* is the speaker of *u*» (Perry 1997: 598).

In questo gli indicali si distinguono dai nomi propri di persona, che di fatto non hanno un vero e proprio *meaning*. D'altro canto, l'*official content* di un indicale differisce da quello di una descrizione definita in quanto si tratta di un individuo concreto rigidamente designato.

Perry sottolinea che, quando si parla di contesto, va inteso il contesto in senso strettamente linguistico del termine (che egli chiama *semantic context*), e non quel contesto situazionale più generico che può essere utile per la disambiguazione di omonimi o di parole polisemiche (denominato *pre-semantic context*). Questa concezione di contesto (risalente agli *aspects of an utterance* di Burks) ricorda da vicino il concetto di circuito della comunicazione di Bühler e Jakobson: si tratta di alcuni elementi (come parlante, ascoltatore, tempo e luogo dell'enunciazione) che sono necessariamente presenti a ogni enunciazione di qualsiasi espressione linguistica, e fanno parte quindi del funzionamento del linguaggio.

## 2. Linguaggio come mezzo di comunicazione

Lo scopo principale del presente lavoro è quello di scoprire che cosa ha da dire la tradizione linguistica strutturalista, in particolare, il funzionalismo moderno, incluso l'approccio cognitivista, sul problema delle parole deittiche (ossia, degli indicali degli analitici). Al giorno d'oggi, infatti, lo schema del segno linguistico come quello riportato a p. 21, pur mantenendo la sua validità generale, deve essere ulteriormente discusso e approfondito. Prima, però, vanno chiariti meglio i termini della questione. Al

centro della presente analisi, non dissimilmente dall'approccio analitico, vi sono pur sempre dei fenomeni linguistici; tuttavia, è abbastanza differente il modo di concepire ciò che è propriamente linguistico, e in quali condizioni vadano studiati i fenomeni del linguaggio.

Ciò è reso necessario anche dal fatto che alcuni dei difetti teorici che si possono rimproverare alla tradizione analitica derivano da un approccio scorretto, o comunque limitato, ai fatti del linguaggio. Questo è stato rilevato già da alcuni studiosi; così, a proposito delle teorie analitiche dell'indicatività, Nunberg (1993: 6) sottolinea che esse furono «[...] nourished on too thin a diet of examples, generally involving a few paradigmatic uses of the words *I*, *that*, and (thanks to Frege) *today*»; così anche Levinson (1983: 61): «[...] none of these philosophical approaches does justice to the complexity and variety of the deictic expressions that occur in natural languages». Viceversa, un approccio funzionalista è, per definizione, universalista: la sua forza esplicativa deriva dal fatto che le soluzioni proposte siano applicabili al maggior numero possibile di tipi di lingue esistenti, e al maggior numero possibile di usi linguistici concreti.

### 2.1 Dialogo come condizione privilegiata del linguaggio

L'analisi di una certa proprietà del linguaggio, quale che essa sia, richiede prima di tutto quella che potrebbe essere chiamata *normalizzazione* delle condizioni di indagine e/o dell'oggetto dell'indagine stessa. Ad esempio, il famoso lavoro di Keenan (1976) sulla definizione del soggetto grammaticale inizia con la discussione del concetto di *basic sentence* 'frase di base': secondo Keenan, è molto più facile definire il soggetto della frase di base, per poi generalizzarlo, che non partire fin dall'inizio da una definizione di soggetto valida per tutte le costruzioni sintattiche possibili in una lingua (di cui molte potrebbero essere difettose o avere un comportamento atipico per quanto riguarda la funzione grammaticale di soggetto). In altre parole, bisogna prima poter definire la funzione del soggetto in condizioni normalizzate, ossia nelle frasi di base, come ad esempio:

(5) Il ragazzo mangia la mela.

e solo dopo estrapolare questa definizione a tutte le altre tipologie di frasi, tra cui anche quelle più complesse o atipiche, cfr. i seguenti esempi:

- (6) a. ...ed è subito sera...  
 b. Giovedì gnocchi.  
 c. Mi è sembrato di vedere un gatto.

Ora, le condizioni normali di indagine devono essere ripristinate anche quando parliamo del linguaggio in generale, o di una sua proprietà molto importante e universalmente diffusa come la deissi. Il problema quindi è capire quale sia la manifestazione di base del linguaggio. A mio avviso, la

soluzione non può che essere: il *dialogo* o *situazione dialogica*. Possiamo proporre la seguente definizione del dialogo linguistico:

L'atto di scambio reciproco di informazioni tra almeno due individui tramite il linguaggio.

Il linguaggio, per sua propria natura, è orientato alla situazione dialogica. Il dialogo quindi è quella condizione normale in cui il linguaggio si manifesta nella sua pienezza, e per la quale è stato «progettato»: «[...] natural languages are primarily designed, so to speak, for use in face-to-face interaction, and thus there are limits to the extent to which they can be analysed without taking this into account» (Levinson 1983: 54). La comunicazione dialogica è lo scopo primario del linguaggio, l'ambito in cui le sue proprietà si manifestano nella loro pienezza. Secondo un'espressione di A. Kibrik (1992), il dialogo rappresenta il «genere privilegiato» del linguaggio. Al contrario, le situazioni non dialogiche (di qualsiasi tipo) sono necessariamente da considerarsi come meno prototipiche<sup>14</sup>.

La situazione dialogica presuppone la disparità tra i due parlanti per quanto riguarda il loro bagaglio di informazioni. Un parlante decide di intraprendere un dialogo con un altro parlante al fine di condividere delle informazioni (nozioni, rappresentazioni mentali, conoscenze sul mondo circostante), di cui il suo interlocutore è ritenuto sprovvisto; o, al contrario, perché è il parlante stesso che vuole aumentare il proprio bagaglio informativo attingendo alle informazioni possedute dal suo interlocutore, delle quali il parlante pensa di essere in difetto.

Di conseguenza, lo scopo primario del linguaggio è *comunicare*, ossia condividere, rendere comuni, le conoscenze che i singoli individui hanno sulla realtà. In termini di funzioni jakobsoniane potremmo dire che la funzione referenziale sia quella principale, il che è riconosciuto, sebbene senza la dovuta enfasi, dallo stesso Jakobson (1960: 22); cfr. su questo il §3.2. Di conseguenza, in questo modo vanno scartate in quanto non prototipiche tutte le situazioni in cui il linguaggio viene utilizzato per scambiarsi delle informazioni ovvie, cioè facenti parte del bagaglio nozionale di tutti i protagonisti dell'atto comunicativo, o, al contrario, situazioni in cui il linguaggio è utilizzato con scopi differenti da quelli di comunicare alcunché.

La natura dialogica e comunicativa del linguaggio non deve essere considerata un'ovvietà. Vi sono stati, e vi sono tuttora, autori che negano tale evidenza a favore di una presunta autonomia del linguaggio

<sup>14</sup> Sebbene in Saussure manchi un richiamo esplicito alla condizione dialogica come postulato necessario per l'analisi del linguaggio, il suo sistema concettuale porta inevitabilmente alla conclusione della necessità della compresenza di due parlanti per l'attuazione della funzione linguistica, cfr. Belardi (2006).

rispetto alle necessità mentali dell'uomo. Tra i viventi l'assertore più noto di questo punto di vista è N. Chomsky, che considera la sintassi — ingigantita fino a sostituirsi al concetto di 'grammatica' o a quello di 'linguaggio' *tout court* — come un meccanismo autonomo, che segue una serie di regole proprie, e permette di generare frasi corrette a prescindere dal valore semantico-informativo delle frasi medesime; egli si spinge ad affermare che il linguaggio non serve per comunicare: «Language is not properly regarded as a system of communication. It is a system for expressing thought [...] language use is largely to oneself: 'inner speech' for adults, monologue for children» (Chomsky 2002: 76, 77), il che, secondo l'espressione di Seuren (2004: 23), ricorda piuttosto una specie di «pathological condition of compulsive mumbling». Curiosamente, l'approccio del materialista e «scienziista» Chomsky somiglia molto a quello dell'idealista B. Croce, che vedeva il linguaggio come una pura epifania dello spirito creativo dell'individuo (cfr. De Mauro 1965: cap. iv). Nonostante la palese inapplicabilità di questa impostazione allo studio concreto dei fenomeni linguistici, la filosofia del linguaggio di Croce ebbe un forte influsso su alcuni dei più grandi linguisti a lui contemporanei; così, Croce è il filosofo di riferimento per la scuola neolingvistica di M. Bartoli (cfr. Leroy 1973: 160 e sg.), ed è l'unico autore espressamente citato in *Language* di E. Sapir (1921: 224). Analogamente, al giorno d'oggi la negazione della funzione comunicativa da parte di Chomsky non impedisce alla teoria generativista di esercitare un grande fascino intellettuale su intere generazioni di linguisti.

La comunicatività intrinseca del linguaggio è facilmente dimostrabile tramite l'impossibilità dell'ipotesi contraria. Prendiamo, ad esempio, la seguente frase, che si immagini pronunciata da un individuo che si trova, in perfetta solitudine, sulle scale del palazzo dove abita, essendo appena uscito di casa e avendo chiuso la porta:

(7) Accidenti, ho lasciato le chiavi sul tavolo!

A prima vista, la frase (7) sembra pronunciata senza nessuna volontà, da parte del parlante, di informare chicchessia di alcunché: infatti, possiamo rivolgerci — retoricamente o emotivamente — a noi stessi, ma non comunicare con noi stessi. Tuttavia, anche in casi estremi come quello appena descritto la natura comunicativa del linguaggio rimane immutata: l'enunciato (7) — *pace* Chomsky — è potenzialmente un normale enunciato dialogico, nel senso che un eventuale ascoltatore, anche casuale, di tale enunciato difficilmente potrebbe non capirlo (nella misura in cui, in generale, possiamo capire gli enunciati, cfr. §2.4). In altre parole, il linguaggio non permette, a livello di struttura, la formulazione di enunciati corretti ma *a priori* incomprensibili, oppure comprensibili solo al loro enunciatore, o, in altre parole, incapaci di svolgere la funzione comunicativa.

## 2.2 Realtà, biologia e linguaggio

Una seconda questione consiste nel capire che cosa si intende, nella moderna linguistica funzionalista e cognitivista, quando si parla di ‘mondo’, ‘realtà oggettiva’, ‘pensiero’, ‘comunicazione’, e in che rapporto questi concetti sono con il linguaggio.

Prima di tutto, si deve accettare la dicotomia kantiana tra il mondo *fenomenico* e il mondo *noumenico*. Gli esseri umani sono condannati a conoscere solo la realtà fenomenica, ossia quella «traccia» che il mondo oggettivo lascia nei nostri sensi (e che da lì passa all’elaborazione mentale), e non il mondo in sé, non la sua vera essenza (ossia il noumeno)<sup>15</sup>.

La percezione sensibile trasforma il mondo oggettivo in base a quelle che Kant chiama *le forme pure dell’intuizione*, da cui non siamo in grado di uscire: lo *spazio* e il *tempo*. Noi conosciamo la realtà come un insieme di *oggetti*, cioè cose che possiedono dei contorni tridimensionali; inoltre, concepiamo una quarta dimensione, che è quella del tempo, la quale permette di constatare come questi oggetti si possono combinare tra loro e dare origine a ciò che chiamiamo *eventi*. Le categorie di spazio e tempo, o di oggetto ed evento, rappresentano quindi lo schematismo primario della percezione.

L’essere umano percepisce se stesso come un oggetto esteso in tre dimensioni spaziali e che è costretto al movimento rettilineo lungo un quarto asse, che è quello del tempo. Questa quadridimensionalità imperfetta (senza parità tra le dimensioni spaziali e quella temporale) caratterizza prima di tutto la nostra autocoscienza «trascinando» dietro di sé tutto l’universo. Tale configurazione del *continuum* spazio-temporale è una caratteristica inalienabile della specie umana (possiamo postulare l’esistenza di uno spazio a più di tre dimensioni, ma non possiamo immaginarlo, ossia, raffigurarlo mentalmente)<sup>16</sup>.

Seguiamo dunque l’impostazione cognitivista chiamata da G. Lakoff «realismo esperienziale», contrapposta a quella specie di «oggettivismo» che caratterizza una certa gnoseologia tradizionalista (cfr. Lakoff 1987: xv): quando, nel discutere del riferimento in linguistica, si parla della realtà esterna va intesa sempre la realtà fenomenica, non il mondo in sé. In altre parole, quando parliamo, parliamo di qualcosa che pertiene alla nostra rappresentazione mentale della realtà, e non direttamente alla realtà (cfr.

<sup>15</sup> Tale approccio era pienamente condiviso anche da Peirce (cfr. Suxačev 2003: 18). L’assunto kantiano non va letto dogmaticamente, ma va preso come un limpido e umile riconoscimento dei limiti gnoseologici della mente umana. Si possono forse trovare delle incoerenze superficiali nei dettagli della teoria di Kant (cfr. da ultimo Ferraris 2004: cap. 8), ma esse non saranno mai tali da pregiudicare la ragionevolezza del suo postulato fondamentale.

<sup>16</sup> Esempi di configurazioni diverse dalla nostra si trovano nel regno animale. Ad esempio, le api, a quanto sembra (Cimatti 1998: 16), percepiscono lo spazio come essenzialmente bidimensionale (cioè, come un piano) e non conoscono la distinzione tra il ‘sopra’ e il ‘sotto’.

Dik 1997: §6.1.1). Questo è valido tanto nel caso del riferimento oggettuale, tanto in quello astratto, cioè riferimento a concetti mentali: i concetti astratti differiscono dagli oggetti concreti non per tipo ma solo per grado. Entrambi sono prodotti della nostra mente, solo che gli oggetti concreti sono un po' più legati alle tracce mnemoniche di atti percettivi, mentre i concetti ne sono più lontani.

L'interiorizzazione della realtà fenomenica porta alla creazione dei *concetti* mentali. La normale attività mentale consiste quindi in una continua valutazione, confronto e combinazione di 1) elementi immediatamente percepiti, 2) ricordi di altre percezioni, e 3) categorie astratte innate (sia quelle basiche di spazio e tempo, sia quelle più complesse enucleate nei moderni studi cognitivisti). L'insieme di tutte queste componenti formano, in ultima analisi, degli *stati interiori*, ossia delle rappresentazioni mentali di *mondi possibili*. Questi mondi possibili sono completamente distinti e indipendenti non solo dalla realtà noumenica, ma anche dalla realtà direttamente percepita. Siamo in grado di costruire rappresentazioni mentali corrispondenti a stati di cose mai osservati dalla percezione; in altre parole, possiamo pensare l'inesistente e il falso, e, in generale, qualsiasi cosa nei limiti impostici dalla nostra fisiologia<sup>17</sup>.

Il processo di trasformazione in entità mentali stabili (concetti) delle tracce lasciate nella memoria dai singoli atti percettivi è un'attività *culturale e storica*, quindi non deterministica. Infatti, nella «realtà oggettiva» non esistono né confini precisi tra le «cose», né le parti minime in cui analizzare gli oggetti complessi: in tal modo il numero totale dei concetti mentali che descrivono la realtà non può che tendere all'infinito, e variare liberamente da individuo a individuo, e da comunità a comunità. Gli unici vincoli che ci sono posti sono quelli interni (fisiologici), e non esterni; grazie ad essi si possono individuare alcune costanti cognitive apparentemente universali per l'essere umano (come certi concetti di forma e orientamento, oppure certi procedimenti metaforici).

Inoltre, anche l'*habitat* di una comunità di individui influisce sulla formazione dei sistemi concettuali: vengono concettualizzati con più probabilità categorie e idee dedotte dall'osservazione della realtà vicina, e non di quella lontana o del tutto assente. La comunanza culturale non è né una gabbia, né un destino ineluttabile: il fatto che un individuo posseda certe conoscenze tradizionali non gli preclude affatto la possibilità di acquisirne di nuove. Se si può affermare che l'indigeno di una zona impervia della Nuova Guinea abbia certe conoscenze peculiari, e ne ignori certe altre che sono proprie della nostra civiltà urbana occidentale (ad esempio, non conosca in che cosa consista la proprietà privata, oppure il sistema elettorale maggioritario), ciò non significa che egli non sia in grado di imparare tutto quello che da lui ci distingue.

<sup>17</sup> Infatti, «[...] lo spirito che cerca di capire la realtà, non può ritenersi soddisfatto se non quando la riduca in termini di pensiero» nota Camus ne *Il mito di Sisifo*.



È da questi sistemi concettuali, sia comunitari che individuali, che i parlanti attingono le informazioni da trasmettere tramite il linguaggio. Vediamo ora in che modo questo avviene.

### 2.3 *Arbitrarietà del linguaggio e onnipotenza semantica*

Sviluppando la famosa immagine di Saussure (1967: 136) possiamo definire il sistema linguistico come una *selezione o mappatura* arbitraria nell'insieme indistinto di concetti possibili (la *materia del contenuto*, secondo il termine di Hjelmslev 1961: §13) tra cui i significati dei segni linguistici «ritagliano» una determinata porzione. L'arbitrarietà di questa mappatura è quella della *langue*, ed è spesso chiamata arbitrarietà radicale o «orizzontale»: non vi è nessun vincolo biologico, mentale o culturale che stabilisca a priori quali significati debbano apparire necessariamente nel lessico (e nella struttura grammaticale) di una data lingua<sup>18</sup>.

È importante sottolineare che i concetti della mente e i significati linguistici appartengono a due ambiti piuttosto differenti: sono fatti, per così dire, di materia diversa; i primi sono entità positive, i secondi non sono che opposizioni<sup>19</sup>. Tuttavia, i significati linguistici spesso seguono le strutture concettuali: se in una certa comunità esiste un determinato concetto è altamente probabile che nella lingua che questa comunità utilizza vi sarà un termine per designarlo (comunque, non si va mai oltre un certo isomorfismo piuttosto blando, e comunque non deterministico). Gli eventuali parallelismi semantici dei sistemi lessicali e grammaticali di lingue diverse si spiegano non con il venir meno dell'arbitrarietà, ma con il contatto tra lingue, e, più in generale, tra culture diverse. Non a caso, quanto più lontane (geograficamente, culturalmente) sono due comunità prese in esame tanto più incommensurabili saranno le loro lingue.

Una volta che un certo sistema linguistico ha selezionato un insieme finito di significati lessicalizzati (o grammaticalizzati) tutti gli altri significati sono ancora esprimibili. Infatti, le cose dicibili non sono limitate al numero dei segni, ma sono potenzialmente infinite: il linguaggio, in tutte le sue manifestazioni storiche, è caratterizzato dalla cosiddetta *onnipotenza semantica*.

<sup>18</sup> Se si prende in esame la struttura della frase di base, si scopre che ogni lingua assegna a tale formazione un insieme di valori grammaticali obbligatori assolutamente imprevedibili e incommensurabili. Questa grande varietà di tratti semantici (dal genere e numero alle relazioni sociali, dal tempo alle categorie comunicative) può essere espressa con procedimenti peculiari in ogni lingua: un certo valore che in una lingua si esprime con la morfologia verbale in un'altra sarà espresso nella flessione del sostantivo, oppure codificato nella sintassi, oppure marcato con dei tratti sovrasegmentali (intonazioni e pause), oppure verrà sottinteso, cioè, implicato pragmaticamente dal senso della frase e dalle circostanze comunicative.

<sup>19</sup> Per una discussione approfondita della differenza tra concetti e significati si rimanda al saggio di V. Martina nel presente volume.

In parte, ciò è reso possibile grazie alla duttilità dei sistemi concettuali. Prima di tutto, quasi tutti i concetti possono essere espressi con una descrizione definita. Quindi, se in una lingua non esiste un significato lessicalizzato (un termine) per designare un certo concetto, possiamo sempre trovare segni lessicali che corrispondono alla descrizione definita di quel concetto. Inoltre, la generale indipendenza del pensiero rispetto al mondo oggettivo fa sì che, già a livello di pertinentizzazione, le possibilità di concettualizzare le cose siano infinite: uno stesso oggetto può essere denominato con descrizioni diverse, nessuna delle quali sarà da considerarsi la sua definizione principale (se non per una convenzione sociale esplicita). In altre parole, quando devo trasmettere una certa informazione su un certo referente al mio interlocutore, posso presentare l'oggetto in questione in vari modi differenti, e ognuna di queste presentazioni permetterà a chi ascolta di individuare l'oggetto in questione.

Sul piano propriamente linguistico, invece, l'onnipotenza semantica si raggiunge grazie anche (e, forse, soprattutto) al fenomeno della arbitrarietà «verticale», ossia arbitrarietà del rapporto tra il significato del segno nella *langue* e la corrispondente significazione concreta nella *parole*<sup>20</sup>. Per estendere potenzialmente all'infinito il campo semantico del linguisticamente esprimibile si dà il caso che il significato astratto delle parole è sempre generico (cfr.: «Most of our words and concepts designate categories», Lakoff 1987: xiii), mentre le significazioni concrete sono non deterministiche (rispetto al significato), arbitrarie e quindi soggette a un certo grado di vaghezza. Una definizione della vaghezza può essere la seguente: «In termini di applicazione a un referente diciamo che un'espressione è vaga quando non possiamo decidere in base a considerazioni formali se, noto il referente e nota l'espressione, essa è applicabile sempre o non è applicabile mai al referente» (De Mauro 1997: 99).

Quindi, quando dobbiamo esprimere linguisticamente una nostra rappresentazione mentale (per comunicarla al nostro interlocutore) noi non abbiamo la possibilità di selezionare delle parole che la esprimano **ESATTAMENTE**, ma siamo costretti a usare le parole che più **SI ADATTANO** a esprimere quel contenuto noetico. In questo modo siamo in grado di esprimere qualsiasi pensiero, ma, in compenso, paghiamo un grande prezzo, ossia la perdita del rapporto deterministico tra il codice linguistico e il pensiero. La comunicazione linguistica è sempre un processo euristico.

Questo implica che, per usare la famosa distinzione concettuale di Donnellan (1966), tutte le descrizioni definite sono prima di tutto «referenziali», e nessuna è intrinsecamente «attributiva»: quando scegliamo un'espressione descrittiva per parlare di un certo referente attuiamo — a livello ancora concettuale — una pertinentizzazione arbitraria delle

<sup>20</sup> Si noti che qui utilizzeremo il termine «arbitrarietà verticale» in un senso diverso da quello solitamente attribuitogli, per cui cfr. De Mauro (1997).

proprietà possedute dal referente, e successivamente (a livello linguistico) una mappatura arbitraria dei concetti sui significati lessicalizzati. In questo modo ogni espressione linguistica è, potenzialmente, una metafora, nel senso dato a tale termine da M. Black (1977: §10), ossia quello di una traslazione concettuale essa stessa creatrice di concetti nuovi.

Il rapporto tra il linguaggio e la realtà è, per certi versi, simile a quello tra un'opera d'arte e il mondo; non nel senso deterministico, di cui parla Wittgenstein nel *Tractatus* (1922: §§3.251, 4.01), ma nel senso inteso da Nietzsche nell'aforisma «Il pittore realista» de *La gaia scienza*:

«Fedele in tutto alla natura!» — ma come ci riesce:

Quando mai la natura sarebbe RISOLTA in un quadro?

Infinito è il più esiguo frammento del mondo! —

Finisce per dipingere soltanto quello che PIACE a lui.

E che cosa gli piace? Quel che dipingere SA.

Per riassumere, il processo che porta dalla percezione di una porzione della realtà alla sua espressione linguistica implica le fasi seguenti:

1. la realtà noumenica si sottopone al filtro della percezione (con lo schematismo spazio-temporale), producendo un insieme di *eventi* che coinvolgono degli *oggetti*;
2. le rappresentazioni così ottenute vengono confrontate con le categorie mentali determinate fisiologicamente, e poi con quelle acquisite culturalmente, per ottenere dei *concetti*;
3. i concetti da esprimere passano quindi il filtro della *pertinentizzazione concettuale*: si sceglie quella loro proprietà (delle infinite proprietà possibili) che può essere considerata come distintiva e quindi rappresentativa;
4. infine, le proprietà da esprimere passano il filtro della *pertinentizzazione linguistica*: si scelgono i lessemi (e le strutture grammaticali) i cui significati maggiormente si approssimano al contenuto noetico da esprimere.

## 2.4 Comprendere e interpretare

Il linguaggio umano articolato si differenzia dai codici semiotici non linguistici (in particolare, quelli creati artificialmente) per il fatto di raggiungere la pienezza delle sue funzioni, di realizzarsi completamente, solo nell'uso, ossia all'interno di un concreto atto comunicativo (che si manifesta in forma dialogica, vedi §2.1). La *langue* esiste in funzione della *parole*, e la *parole* è l'unica giustificazione finale ed esistenziale della *langue*. La *langue* non trasmette da sé l'informazione, non costituisce la comunicazione: solo la *parole* è informativa.

Al contrario, i codici artificiali, ad esempio quello della cifrazione decimale o il semplice semaforo, sono completamente definiti già in astratto, e non hanno bisogno di essere effettivamente usati per realiz-

zarsi in modo completo. Così, il valore delle dieci cifre non varia secondo l'uso, ma è costante e descritto in modo univoco ed esauriente già nella definizione del codice, che consiste in un insieme di segni elementari {0, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9} e di regole sintattiche per la loro combinazione in espressioni ben formate<sup>21</sup>.

Nelle lingue storico-naturali, governate dall'arbitrarietà, il significato delle espressioni è definito dalla semantica lessicale e dalle regole sintattiche che combinano i lessemi in frasi; la significazione, invece, potrebbe essere vista come il nostro «intento referenziale». Infatti, in un certo senso, la significazione è il referente; questa equivalenza è, forse, disturbata dal fatto che, nelle tradizioni filosofiche che prevedono la categoria del referente, quest'ultimo sia visto come un qualcosa di MATERIALE, mentre la significazione saussuriana è sempre IMMATERIALE, ossia mentale (Sausure, come è noto, aveva estromesso ogni richiamo alla realtà oggettiva nella sua trattazione del segno linguistico). Tuttavia, l'equivalenza tra significazione e referenza può essere accettata se si pensa che anche il riferimento è un'attività mentale, e i referenti, come si è detto, sono solo delle tracce mentali lasciate dalla realtà nei nostri sensi; il mondo descritto dai segni è sempre un mondo possibile, che si colloca nella nostra mente, e non coincide con la realtà oggettiva.

Ora, il problema generale del linguaggio è dunque il seguente: come si fa a «calcolare» (cioè, a determinare) la significazione a partire da certi significati (visto che non c'è, e non può esserci, una regola *a priori* per farlo)? Per la comodità della discussione introduciamo una distinzione terminologica: si utilizzerà il termine *comprendere* per indicare la capacità di capire il significato astratto dei segni, e *interpretare* per la capacità di risalire alla significazione concreta.

Il saper comprendere e il saper interpretare sono due capacità umane, e anche due momenti dell'attività linguistica, completamente distinti. Di solito non ce ne accorgiamo, perché il primo è sempre seguito dal secondo in modo apparentemente automatico. Così, se sentiamo la frase

(8) Il cane di Gianni è scappato.

solitamente siamo in grado di passare subito dalla sua comprensione alla sua interpretazione. Ossia: sentendo la frase (8) in una situazione concreta noi, nella maggior parte dei casi, possiamo individuare senza difficoltà l'animale concreto e la persona concreta di cui si parla. In altre situazioni, invece, le due fasi — la comprensione e l'interpretazione — possono manifestarsi

<sup>21</sup> Per converso, in alcuni pseudo-codici, tipo il cosiddetto «linguaggio della musica», si possono ravvedere degli esempi di sistemi segnici che esistono solo nella *parole*, non avendo nessuna codificazione astratta, quindi nessun piano della *langue*. Infatti, un brano musicale comunica effettivamente qualcosa all'ascoltatore, ma *a priori* non si potrà mai sapere che cosa comunicherà un certo brano musicale all'eventuale ascoltatore.

in maniera completamente disgiunta, il che rende ancora più evidente la necessità di postularle. Capita, così, di saper interpretare una parola di una lingua poco nota anche senza comprendere il suo significato: posso sapere a che cosa si riferisce un tedesco quando, in una certa situazione concreta, dice *Danke!* (soprattutto se sono aiutato da qualche «suggerimento» extralinguistico come gesticolazione, prossemica e simili), ma ciononostante posso non comprendere il significato astratto di questa parola.

Può verificarsi anche la situazione opposta: è ciò che succede quando incontriamo una «parola difficile». Prendiamo come esempio il sostantivo *viburno*. Probabilmente quasi tutti i parlanti italiani sapranno riconoscere in questa parola il nome di una specie di pianta, per la precisione un arbusto che cresce nelle zone temperate. Sapranno, quindi, comprendere il significato astratto di una frase contenente questa parola, ad esempio

(9) La vecchia casa di legno era circondata da una siepe di viburni.

Tuttavia, alla eventuale richiesta di indicare tra una scelta di varietà diverse quella che corrisponde al significato di ‘viburno’ la maggior parte delle persone avrà difficoltà a rispondere. Mancherà, cioè, la capacità di interpretare il segno, di trovare il referente (la significazione).

Si badi che non si tratta di una questione di quantità di informazione: non saper interpretare la parola *viburno* non è dovuto al semplice fatto che noi conosciamo troppo poco sul significato ‘viburno’ (rispetto a quanto potremmo sapere su un altro significato, ad esempio, ‘cane’). Si tratta, invece, di differenza nella qualità dell’informazione: riusciamo a comprendere ma non a interpretare questa parola.

## 2.5 *Gli analitici e la parole*

Vale la pena di notare, *en passant*, quanta poca cittadinanza abbia la nozione saussuriana di *parole* nella filosofia analitica. Quest’ultima immagina il linguaggio come un *calculus*, come un codice deterministico. Del resto, nelle intenzioni di Frege la filosofia del linguaggio e la logica formale dovevano servire da metascienza, da fondamento della matematica (in particolare, dell’aritmetica, cfr. Cellucci 2007: cap. 11). In questo senso, il «linguaggio» di cui parlano i primi analitici è un linguaggio ideale, non la lingua che parliamo tutti i giorni. Il linguaggio ideale, per definizione, non conosce l’indeterminatezza e l’arbitrarietà, non conosce l’alterità tra significato e referente; non conosce nemmeno l’individualità, ed è forse per questo motivo che gli elementi deittici non fossero stati presi in esame da Frege<sup>22</sup>.

<sup>22</sup> Si noti, tuttavia, che Frege teorizzò le cosiddette *Vorstellungen* ‘rappresentazioni’, ossia concezioni individuali e soggettive, vagamente simili al concetto saussuriano di *signification*. Tuttavia, Frege liquidava le *Vorstellungen* come irrilevanti: nella ricerca sul linguaggio ideale le interpretazioni personali non sono pertinenti.

Il linguaggio ideale sta in rapporto di *isomorfismo* con il pensiero che esso esprime. Infatti, a ogni elemento della teoria scientifica (o del Mondo in generale, inteso come la «totalità dei fatti» da Wittgenstein nel *Tractatus* (1922: §§1.1, 1.13) corrisponderà sempre un'espressione linguistica. In altre parole, il linguaggio ideale descrive una porzione della realtà, ossia la realtà della scienza. Pertanto, il rapporto tra l'oggetto descritto e il linguaggio è biunivoco e quindi calcolabile: le deficienze di espressione sono colmabili risalendo al contenuto; e viceversa, le deficienze del contenuto sono colmabili con il formalismo linguistico. Non a caso, anche da un punto di vista puramente didattico, le scienze esatte sono sempre insegnate insieme al linguaggio formale che le descrive: capire un teorema fisico o matematico implica anche saperlo enunciare in un linguaggio apposito.

Ciò che distingue un linguaggio ideale è l'assenza della fase dell'interpretazione dei segni: il significato nell'uso (significazione) è sempre identico al significato astratto. Non sono possibili valutazioni approssimative o vaghe del valore dei segni. Ad esempio, non sarebbe ammessa un'affermazione come la seguente:

(10) La radice quadrata di 4 è qualcosa di simile a 2.

Infatti, il segno aritmetico «2» è, senza nessuna ambiguità o indeterminazione, l'espressione giusta per il concetto di 'radice quadrata di 4'.

Per tale motivo, nel linguaggio ideale è quasi, o del tutto, assente la deissi (personale o temporale) in quanto inutile, se non dannosa. La scienza è, per così dire, tutta in «terza persona». Infatti, non sono ammessi, in questo ambito, enunciati come:

(11) Ieri ho ottenuto 2 come radice quadrata di 4.

Infatti, la radice quadrata di 4 è sempre 2 e indipendentemente dalla persona che esegue l'operazione, e dal momento storico in cui viene eseguita. Come riassume bene Russell (1948: 108), «When we come to logic and pure mathematics, there need be no difference whatever: two people can attach exactly the same meaning to the word "or" or the word "371,294"».

In generale, questa visione del linguaggio è valida ogni qualvolta vi sono delle convenzioni sociali che fissano il valore dei segni linguistici in modo rigoroso rispetto a certi referenti; quando, cioè, diviene indispensabile poter scoprire la struttura del pensiero attraverso la struttura dell'enunciato. Questo si verifica, oltre che nelle scienze esatte, anche nella giurisprudenza: anche qui, infatti, i segni linguistici vengono utilizzati in modo altamente formalizzato, come delle etichette fisse, senza possibilità di estensione metaforica o di indeterminazione. Quindi un avvocato difensore non può dire (se vuole che le sue parole abbiano un valore legale) qualcosa come:

(12) Vorrei la che giuria considerasse l'imputato colpevole ma in qualche modo anche non colpevole.

Si tratta di una contraddizione logica, e in questa situazione non sono permessi enunciati che descrivono una realtà impossibile — quale è quella descritta da una proposizione contraddittoria — perché qui le parole sono saldamente ancorate alle cose: noi accettiamo che le persone siano condannate o prosciolte solo se i significati linguistici sono certi, senza ammettere alcun tentennamento interpretativo.

Ora, con il passaggio all'analisi del linguaggio ordinario diventò evidente quanto il paradigma analitico soffrisse per il mancato riconoscimento dell'alterità della *parole* rispetto alla *langue*. Il problema principale affrontato negli ultimi decenni è proprio questo: come mai le parole, a volte, significano non quello che «dovrebbero» significare? Questa problematica ha portato gli analitici a ipotizzare un certo grado di dualismo tra il codice e il suo uso, con termini come *type* e *token*, e, per quel che riguarda il riferimento, i concetti di *semantic reference* e *speaker's reference* (cfr. Grice 1968; Kripke 1977). Tuttavia, non si arriva mai al principio saussuriano dell'arbitrarietà generale del legame tra i significati dei segni e il loro uso effettivo. Infatti, l'esistenza di una *speaker's reference* è ammessa solo quando è il parlante stesso che intenzionalmente decide di riferirsi a qualcosa tramite parole che non hanno *quel* significato letterale; accanto a ciò, viene lasciata la possibilità che in altre occasioni d'uso il riferimento sia esattamente «semantico».

Similmente, la distinzione tra *type* e *token* risulta, nella definizione analitica, piuttosto inutile, dal momento che il *type* equivale, banalmente, a «The class of all tokens of a given word» (Burks 1949: 681), e il *meaning* del *token* è ritenuto sempre identico a quello del tipo tranne alcuni casi speciali come i segni indicali. Il carattere deterministico è chiaro anche nella distinzione di Perry tra *meaning* e *content*, pur così simile alla distinzione saussuriana tra significato e significazione: «The contents of utterances derive from the meaning which language associates with expressions. The simplest way for this to happen is equisignificance: the meaning of an expression assigns the same content to each and every utterance of the expression» (Perry 1997: 597). Nell'unica circostanza in cui gli analitici ammettono che il *content* di un segno possa non essere completamente determinato dal *meaning* del tipo, ossia quella dei segni indicali, si rimane comunque nell'ambito del *calculus*: infatti, il *content* del *token* di un segno indicale è pur sempre calcolabile, solo che per esserlo ha bisogno di un ulteriore fattore, o meglio, di una variabile aggiuntiva, ossia il contesto (vedi quanto detto al §1.4).

Come illustrazione di questo approccio Burks (1949: 681) porta il seguente esempio: «[...] 'red' means the same thing when used at different times and places, each token signifying the same color. Moreover, the meaning of a token of a non-indexical symbol is always the same as the meaning of the type to which it belongs». Non si può non notare come l'esempio sia dei più infelici: la scelta di un termine di colore per illustrare l'identità del *symbol meaning* del *type* con quello di un suo *to-*

*ken* qualsiasi. Infatti, sono proprio i colori a offrire il miglior esempio di vaghezza semantica nell'utilizzo dei segni linguistici: nulla è così poco deterministico come il rapporto tra un termine coloristico e il colore fisico designato. Nella nomenclatura dei colori regna sia l'arbitrarietà «orizzontale» che quella «verticale». Così, nonostante alcune probabili tendenze universali (da attribuirsi più alla fisiologia della mente che non al linguaggio in quanto tale, cfr. l'ipotesi proposta in Berlin e Kay 1969), le lingue storico-naturali selezionano i colori «focali» in modo del tutto imprevedibili. Allo stesso modo, scelto un certo termine «focale», si vede che esso può essere utilizzato per un *range* di sfumature molto largo, e di nuovo quasi imprevedibile. Nulla di più lontano dalla fissità del riferimento che Burks attribuisce a queste parole.

Il mancato riconoscimento dell'arbitrarietà saussuriana ha impedito di comprendere alcuni fenomeni piuttosto comuni nella comunicazione linguistica. Così, uno scoglio per la *Causal-historical theory* dei nomi propri di Kripke è stato il famoso «paradosso del Madagascar» (Evans 1973: 11; cfr. anche Vision 1978): questo toponimo era passato dall'indicare la costa dell'Africa in corrispondenza dell'isola all'isola stessa. Nella visione saussuriana non vi è assolutamente nulla di anormale in questo spostamento semantico (dovuto all'arbitrarietà dello sviluppo diacronico delle lingue); dal punto di vista di Kripke, invece, era un problema poiché contraddiceva il principio per cui un nome proprio viene trasmesso senza modifiche da un parlante a un altro (principio che fa parte della generale visione analitica del linguaggio come intrinsecamente isomorfo alla realtà, ma la cui negazione è, viceversa, alla base dell'intero l'approccio di Saussure). Casi simili sono visti come un *misnaming*, ossia qualcosa di «sbagliato» e comunque eccezionale per il linguaggio; i casi di ambiguità vengono attribuiti alla «pazzia» del parlante che utilizza parole sbagliate in contesto sbagliato<sup>23</sup>.

Il problema dell'indeterminatezza dell'uso linguistico rispetto al codice (in condizioni reali, non nel linguaggio ideale) ha prodotto, all'interno della scuola analitica, anche degli studi alquanto utili, come quelli di P. Grice sulle implicature del discorso. Nei tempi recenti l'accumulo di dati reali ha permesso a molti autori di raggiungere una concezione molto simile (sebbene, non uguale) a quella saussuriana. Così, in Clark (1997) viene proposto un interessante elenco dei «dogmi» sulla semantica dell'enunciato che dominano nel campo della filosofia analitica: con esempi pratici viene confutata, tra l'altro, la fissità del significato, e difesa la natura dialogica e incrementale della semantica del linguaggio (su cui vedi il §2.1).

D'altro canto, però, l'eccessiva fiducia nel determinismo del linguaggio ha portato alcuni autori a conclusioni troppo generiche o estensive sulla natura dell'indicalità. Così, accanto agli indicali, viene postulata una ca-

<sup>23</sup> Cfr. su questo la polemica tra K. Donnellan (1966) e A. MacKay (1968) circa l'uso «abnorme» delle descrizioni definite per riferirsi a oggetti qualsiasi.



tegoria simile, ossia le cosiddette *contextual expressions*, le quali sarebbero «[...] neither purely denotational nor indexical, for they have a *shifting* sense and denotation» (Clark e Clark 1979: 782); «The defining property of these expressions is that they can, in principle, take on infinitely many senses depending on the circumstances in which they are used» (Clark e Gerrig 1983: 692). Le espressioni contestuali, infatti, avrebbero un significato in qualche modo «incerto», in contrapposizione al significato delle parole «normali» che, secondo questo approccio, sarebbe sempre «certo». Si noti che, nel fare questa deduzione, viene accentuato il carattere di dipendenza dal contesto degli indici, ma si trascura completamente l'altra loro qualità (secondo il modello di Kaplan e Perry), ossia, la capacità di riferirsi rigidamente ai propri referenti (infatti, come si riassume in Clark e Clark 1979: 782, «For an expression to be indexical [...] it must have a fixed sense and denotation, but a shifting reference»). Per tanto, le espressioni contestuali vengono assimilate *tout court* alle parole indicali o ai dimostrativi perché il loro significato cambia in ogni singolo contesto d'uso, esattamente come succede con le parole *io* o *questo*, cfr. Bianchi (2003: §3.9)<sup>24</sup>.

Vediamo un esempio concreto. Oltre a moltissime parole comuni come *buono*, *facile* e simili (!), è considerata un'espressione contestuale la costruzione inglese con lo specificatore anteposto allo specificato perché qui lo specificatore può avere diverse sfumature di significato secondo il «contesto». Così, un sintagma nominale come *California t-shirt* può voler dire, in varie circostanze, cose differenti:

- (13) a. 'maglietta della California';  
 b. 'maglietta prodotta in California';  
 c. 'maglietta recante un'immagine della California';  
 d. 'maglietta con i colori ufficiali della California'; e così via.

Si tratta chiaramente di un *misunderstanding*: lo specificatore anteposto dell'inglese (così come il genitivo delle lingue indoeuropee che hanno conservato la flessione, o il sintagma retto dalla preposizione equivalente all'italiano *di*) non sono legati al contesto più di qualunque altro segno linguistico. Queste formazioni sono, semmai, più generiche rispetto a certe altre. Allo stesso modo, però, è più generica la parola *uomo* rispetto alla parola *Napoleone*, eppure nessuno affermerebbe che *uomo* è indicale dal momento che, in effetti, il suo referente cambia in ogni situazione (visto che si può parlare di uomini differenti riferendosi sempre con il sostantivo *uomo*). Insomma, l'indicalità delle parole non va confusa con la semplice ambiguità semantica.

<sup>24</sup> Una gustosa parodia *ante litteram* di questa concezione banalizzata di dipendenza dal contesto è offerta da Ionesco ne *La lezione*, dove il *Professore* afferma: «[...] alla parola Italia corrisponde in francese la parola Francia, che ne è la traduzione esatta. [...] Francia in orientale: Oriente. [...] Oriente in portoghese: Portogallo».

### 3. Deissi, finalmente

#### 3.1 Atto linguistico: vaghezza e disambiguazione

Ci troviamo dunque di fronte al seguente problema di fondo: come è possibile che gli enunciati formulati dai parlanti siano compresi e interpretati correttamente dai loro interlocutori (dove per *interpretazione corretta* di un enunciato si intende quella che corrisponde alle vere intenzioni comunicative del parlante, e non certo alla realtà delle cose) nonostante l'arbitrarietà «verticale» tra il codice e il suo uso, e la conseguente vaghezza della comunicazione linguistica?

In particolare, possiamo riformulare il problema principale cui è dedicato il presente lavoro (vedi §1.1) nel seguente modo: qual è la natura del significato e della significazione di un segno linguistico deittico nel momento in cui esso viene utilizzato da un parlante per comunicare qualcosa al suo interlocutore?

Vediamo allora quali sono i meccanismi previsti dal linguaggio umano per far sì che la comunicazione sia possibile, ossia, per *disambiguare* gli enunciati prodotti dal nostro interlocutore in una situazione dialogica.

Vi è, prima di tutto, un meccanismo psicologico che ci fa «dimenticare» tutti i casi in cui l'interpretazione degli enunciati da parte dell'ascoltatore non avviene correttamente, e quindi la trasmissione delle informazioni fallisce: in quanto parlanti noi partiamo sempre dal presupposto che il linguaggio è un mezzo comunicativo perfetto. Si tratta dello stesso meccanismo psicologico che ci fa credere agli oroscopi e alle profezie: ci ricordiamo i casi di predizione avverata, e rimuoviamo quelli fallimentari.

Inoltre, gioca un suo ruolo il fatto che la quantità di informazione effettivamente nuova trasmessa con ogni enunciato è infinitesimale rispetto alla mole di informazioni già immagazzinate nel nostro bagaglio nozionale. Ciò che sappiamo è enormemente di più rispetto a ciò che diciamo in una frase. Questo fa sì che i difetti della comunicazione, tanto linguistici (la vaghezza) quanto extralinguistici (disturbi del canale) possano essere superati grazie al semplice intuito. Ad esempio, immaginiamo di dover interpretare una frase pronunciata in maniera incomprensibile come nell'esempio seguente (con la sequenza di puntini è segnalata la parte non udibile):

(14) Sono stato morso dal .... del vicino.

È praticamente certo che la parola mancante sia *cane*, perché la nostra conoscenza sul mondo ci suggerisce che il miglior candidato al ruolo indicato dalla parola mancante sia proprio un cane domestico. Il bagaglio nozionale è un presupposto necessario per qualsiasi atto comunicativo: infatti, la comunicazione aggiunge informazioni a quelle già possedute, e quasi mai parte da zero. La semantica del linguaggio è, come oggi si dice, di tipo *incrementale*, ossia non assoluto: una parola, facente parte di un

messaggio linguistico inserito in una situazione dialogica, significa qualcosa in funzione delle nozioni già acquisite, e non in isolamento<sup>25</sup>.

Ora, a parte i procedimenti extralinguistici, già il linguaggio in sé contiene un meccanismo che facilita la disambiguazione degli enunciati, che rende possibile l'interpretazione dei messaggi a partire dal loro significato astratto, cioè dalla loro comprensione. Al centro di questo meccanismo vi è il principio della centralità dell'*io*: la coscienza dell'uomo è, per definizione, *egocentrica* (cfr. su questo Perry 1998). Ciò significa che la consapevolezza del sé fa parte delle categorie di base con cui opera la nostra mente, al pari dello schematismo spazio-temporale: la percezione del mondo che noi abbiamo passa attraverso la coscienza egocentrica.

Quindi, già al livello concettuale, prima ancora che nel linguaggio, l'essere umano razionalizza la realtà circostante mettendola in relazione con la propria persona. Così, lo spazio viene misurato a partire da un punto ideale, che coincide con il nostro corpo, dal quale si diparte tutto l'universo: il concetto di distanza, di lontananza e di vicinanza è sempre relativo alla collocazione che il nostro corpo ha in un dato momento. Analogamente, il tempo viene misurato e osservato in relazione allo scorrere della nostra coscienza (visto che la coscienza, come è noto, è un processo e non uno stato). Anche le relazioni astratte tra le cose del mondo sono modellate dalla nostra mente in base alle relazioni che il nostro sé ha con certe cose che lo circondano. Succede così perché la conoscenza del proprio io determina il nostro *status* di esseri umani.

Questa struttura della nostra mente ha la capacità di determinare anche la struttura del nostro linguaggio. Quindi, se di determinismo della mente sul linguaggio si può parlare, allora è solo in questo ambito che esso si esplicherebbe. Infatti, la coscienza egocentrica non è un fenomeno culturale (quand'anche universalmente diffuso), ma è una costante antropologica.

Chiaramente, al livello linguistico, il primo rappresentante del nostro sé è il pronome personale di prima persona *io*, ossia il deittico per eccellenza. Arriviamo così all'argomento principale di questo lavoro: dovendo definire il fenomeno della deissi partiamo con l'interrogarci su cosa sia il significato (e la significazione) del pronome *io*.

Che cosa significa il lessema *io*? Possiamo forse definire il suo significato con una descrizione definita *token-reflexive* come fanno i filosofi analitici? In realtà, nell'approccio saussuriano, l'equivalenza tra un significato e una descrizione definita non è MAI la definizione di quel significato. Prima di tutto, perché le descrizioni così fatte possono essere infinite: uno stesso fenomeno può essere presentato in un numero infinito di modi, un

<sup>25</sup> Ciò che definiamo sbrigativamente come bagaglio nozionale è, in realtà, una struttura complessa, fatta di categorie diverse. Tra esse vi sono le presupposizioni del discorso, le implicature, le massime conversazionali, le metafore, i *frames*, e simili. Sulla semantica incrementale rimandiamo a Seuren 1985.

oggetto può essere dissezionato in un numero infinito di parti costituenti. Come è stato ribadito prima, la pertinentizzazione è sempre arbitraria. In secondo luogo, poi, Saussure, in generale, evita di parlare dell'essenza dei significati, ma tratta tutti gli elementi linguistici nel loro aspetto *funzionale* (che nel *Cours* viene chiamato *differenziale*).

Ad esempio, non ha senso dire che il concetto 'cane' sia definibile come 'animale domestico a quattro zampe, fedele al suo padrone, e capace di scondinzolare'. È vero che questa descrizione calza più o meno a tutti i cani esistenti, sebbene con alcune eccezioni (o casi limite), come i cani randagi che non sono fedeli, o i cani con la coda amputata che non scondinzolano<sup>26</sup>. Tuttavia, non possiamo concludere che questa sia la definizione ufficiale ed esauriente del concetto di 'cane'. Semplicemente, si tratta dell'elencazione di una selezione arbitraria di proprietà attribuibili a questo concetto. Si tratta di una sinonimia tra un termine singolare e una descrizione definita, ma non di una definizione nel senso stretto del termine: questa descrizione non equivale all'enunciazione dell'essenza oggettiva di ciò che è 'cane'. Per quanto riguarda il lessema *cane* l'unica affermazione che possiamo fare è che il suo significato è dato dall'opposizione con tutti gli altri significati del sistema lessicale italiano.

Altrettanto va detto, a maggior ragione, del concetto del 'sé' e del significato della parola *io*. Se si vuole dare una caratterizzazione al pronome di prima persona singolare, e in generale agli elementi deittici del linguaggio, bisogna quindi rivolgersi alle *funzioni* che hanno nel linguaggio, al loro comportamento nella comunicazione, anziché alla loro essenza semantica. Le proprietà che in tal modo verranno enucleate potranno costituire quella che è una definizione *funzionalista* di un elemento linguistico. Non si tratta, in altre parole, di definizioni «endosemantiche» (che descrivono significati tramite altri significati), ma di definizioni, per così dire, «metasistemiche».

Ora, la principale proprietà funzionale degli elementi deittici (come *io*), che li distingue da tutti gli altri segni del linguaggio (come *cane*), è il loro legame diretto con la coscienza egocentrica, di cui individuano varie sotto-categorie. Essendo la coscienza del nostro *io* necessariamente presente nella nostra mente come una specie di informazione di *default*, è chiaro che l'interpretazione dei segni deittici diventa, di fatto, *automatica* o *istantanea*: noi NON POSSIAMO NON SAPERE a cosa si riferiscono parole come *io* e simili. La disambiguazione, quindi, in questo caso non serve: si tratta degli unici elementi del sistema linguistico che funzionano in modo deterministico, o meglio: nel loro caso l'interpretazione è automatica e istantanea. Da questo deriva la loro capacità di disambiguare le espressioni linguistiche non deittiche.

<sup>26</sup> Allo studio delle categorie prototipiche e di come i singoli individui possono essere inclusi o meno nelle categorie così definite è dedicata gran parte della ricerca cognitivista moderna; citiamo solo Lakoff 1987 che rimanda alle ricerche sulla teoria dei prototipi di E. Rosch (1976).

Quindi, il procedimento che il linguaggio usa per disambiguare gli enunciati consiste nell'*ancoraggio* dei significati che compongono un enunciato ad alcuni punti fermi legati alla coscienza egocentrica ed espressi dai significati deittici<sup>27</sup>.

In questo, ci troviamo su posizioni diametralmente opposte alla tesi dei filosofi analitici. Infatti, i deittici — a differenza degli indicali della scuola analitica — non rappresentano più l'elemento «debole», in quanto non fisso, e quindi indeterminato, della comunicazione linguistica, ma al contrario il suo elemento «forte», in quanto perno della disambiguazione.

Già Peirce considerava semioticamente primari i pronomi (soprattutto quelli dimostrativi), che considerava dei segni indicali, rispetto ai nomi comuni. In questo modo egli si poneva su posizioni opposte a quelle della tradizione grammaticale per cui i pronomi «sostituiscono» i nomi (da qui anche l'origine del termine stesso: *pronomem* in latino significa 'al posto del nome'). Per Peirce la situazione era esattamente contraria: i nomi sostituiscono i pronomi; questi ultimi, secondo Peirce (1931–1958: II, §287), sono degli indicatori molto più espliciti e certi dei nomi comuni: «There is no reason for saying that *I, thou, that, this*, stand in place of nouns; they indicate things in the directest possible way [...] Thus a noun is an imperfect substitute for a pronoun». Altrove egli definisce i nomi come dei «pro-demonstratives» (Peirce 1931–1958: II, §419). Questa idea, molto innovativa per l'epoca, fu tra quelle criticate da Burks (1949: 678), che considerava questa teoria dei pronomi alla stregua di una *boutade*: «In reversing the role of the noun and the pronoun in the common definition, Peirce was trying to heighten the contrast between his own position and the usual one».

### 3.2 *Deissi e circuito comunicativo*

Le sotto-categorie della coscienza egocentrica, alle quali puntano in modo deterministico i segni deittici, vanno caratterizzate in modo più preciso. Quante e quali sono queste entità? Evidentemente, si tratta di quegli aspetti dell'autocoscienza che più direttamente sono legati con il linguaggio e la comunicazione: si tratta, in altre parole, di quelle conoscenze necessarie che riguardano il modo in cui gli esseri umani comunicano tra loro linguisticamente. Nel loro insieme questi elementi formano ciò che si potrebbe chiamare con il noto termine di *circuito della comunicazione*.

Naturalmente, si tratterà di una sistematizzazione del circuito della comunicazione diversa da quella proposta da Jakobson (1960: 22–27). Il suo sistema dei fattori e delle funzioni linguistiche, infatti, è insoddisfacente da alcuni punti di vista. I principali difetti che, a nostro avviso, si possono rimproverare al sistema jakobsoniano sono i seguenti:

<sup>27</sup> Il termine *ancoraggio deittico* fu usato per la prima volta probabilmente dallo psicologo norvegese Ragnar Rommetveit, vedi Fillmore (1975: 16).

1. mancanza di una definizione di che cosa è intrinsecamente *linguistico*;
2. indeterminatezza del concetto di *funzione*;
3. vaghezza circa il modo in cui i fattori *corrispondono* alle funzioni.

Jakobson confonde dunque ciò che realmente caratterizza il linguaggio con ciò che è solo esprimibile tramite il linguaggio. Alcune delle presunte funzioni del linguaggio si possono ridurre alla funzione referenziale, che, alla luce di quanto detto finora, non può che essere considerata la funzione principale: il linguaggio serve primariamente per parlare del mondo. Così, la funzione metalinguistica e quella espressiva equivalgono al riferirsi (come nella funzione referenziale) a certi oggetti «speciali» del mondo circostante: il codice linguistico e la persona parlante; tali oggetti «speciali» sottostanno alla percezione sensibile, alla concettualizzazione e all'espressione linguistica esattamente come un qualsiasi oggetto «normale». Inoltre, mentre alcune funzioni di Jakobson servono per ESPRIMERE determinati fattori, altre sono legate al corrispettivo fattore in un modo meno chiaro (così, probabilmente, la funzione conativa MODIFICA il suo fattore di riferimento, quella fàtica lo CONTROLLA, mentre quella poetica lo SFRUTTA)<sup>28</sup>.

In un approccio coerentemente strutturalista si dovrebbe considerare 'linguistico' solo ciò che appartiene al linguaggio in quanto *forma*, ossia al *tipo linguistico* che, secondo E. Coseriu, è un'astrazione delle varie *languages*, a loro volta astrazioni degli innumerevoli atti di *parole* (cfr. Coseriu 2001: 110). Da questo punto di vista, la funzione metalinguistica, quella poetica o quella conativa non sono propriamente linguistiche: il linguaggio non possiede delle forme tipiche preposte, in modo esplicito ed esclusivo, all'espletamento di queste funzioni. Gli usi del linguaggio differenti da quello referenziale sono asistematici, marginali e, in fondo, extralinguistici.

Nella nostra esposizione quindi considereremo linguistico ciò che caratterizza universalmente le manifestazioni prototipiche del linguaggio. A sua volta, il termine *funzione* sarà inteso nel senso di 'ciò che è funzionale alla realizzazione di qualcosa'. Così, una *funzione linguistica* dovrà essere una caratteristica tipica di tutti i sistemi linguistici che rende possibile la comunicazione linguistica stessa. Il circuito comunicativo sarà composto da elementi facenti parte della struttura del linguaggio e necessari al completamento della sua funzione principale, ossia quella della trasmissione dell'informazione da un individuo a un altro. Secondo quanto detto sopra, i fattori implicati dalla comunicazione linguistica sono quelli che compongono la situazione dialogica e rendono possibile l'interpretazione dei messaggi:

1. l'*io* parlante e l'*io* ascoltatore, ossia il *tu*;
2. il *tempo* e lo *spazio* in cui avviene il dialogo;
3. il bagaglio delle *conoscenze* pregresse;
4. i *messaggi* che compongono il dialogo stesso.

<sup>28</sup> Cfr. le critiche allo schema di Jakobson in Belardi (1990a: 423–426).

Questi quattro fattori (o gruppi di fattori) permettono di definire altrettante sotto-categorie deittiche, ossia strutture facenti parte del sistema linguistico che si riferiscono in modo immediato a tali fattori.

#### 4. *Intensione ed estensione della deissi*

Dopo le premesse poste nei paragrafi precedenti possiamo finalmente proporre una definizione funzionale del fenomeno della deissi. In base a tale definizione vedremo quali categorie linguistiche possono essere considerate espressione della deissi. I vari aspetti della deissi permettono di enucleare almeno tre ipotesi definitorie. La prima è quella più generale:

Fa parte della categoria della deissi l'insieme di parole, forme o categorie relazionali del linguaggio che sono FUNZIONALI ALLA COMUNICAZIONE linguistica.

Essere funzionali alla comunicazione linguistica significa renderla possibile (similmente, nel sistema kantiano, le forme pure dell'intuizione rendono possibile la conoscenza). La comunicazione linguistica non può fare a meno della deissi. In particolare, se prendiamo in considerazione il momento della disambiguazione della *parole*, possiamo definire la deissi in base al suo ruolo in questo processo:

Fa parte della categoria della deissi l'insieme di parole, forme o categorie relazionali del linguaggio che sono caratterizzate dall'INTERPRETABILITÀ ISTANTANEA nell'atto comunicativo.

Infine, possiamo ripristinare, con alcune modifiche, la definizione più classica della deissi, ossia quella che descrive gli elementi deittici a partire dai relativi elementi (o fattori) del circuito della comunicazione:

Fa parte della categoria della deissi l'insieme di parole, forme o categorie relazionali del linguaggio che puntano in modo deterministico verso gli ELEMENTI DEL CIRCUITO DELLA COMUNICAZIONE (nella sua nuova formulazione).

Ora, le due diverse visioni della deissi hanno naturalmente indotto gli studiosi a individuare diversi elementi deittici nel linguaggio. Vi è, però, un nucleo stabile di lessemi e categorie grammaticali che sono considerati parte della deissi in entrambi gli approcci; così, Perry (1997: 609) considera i segni indicali «centrali» come «[...] the constitutive facts about the utterance, which I will take to be the agent, time, and position», il che è abbastanza condivisibile. Le divergenze maggiori si hanno, invece, nel momento in cui si arriva alle «zone periferiche» della deissi. Una componente deittica può essere presente in lessemi aventi anche un pieno significato non deittico; l'intrecciarsi delle due componenti produce spesso

una semantica molto complessa. Così, la discussione circa la definizione della struttura deittica del verbo inglese *to come* occupa diverse pagine in Fillmore (1975: 50–69)<sup>29</sup>.

Inoltre, vi è spesso una certa confusione tra le *categorie* deittiche in astrazione e le *forme* lessicali (o grammaticali) il cui significato rimanda a quelle categorie. Così, l'affermazione di Nunberg (1993: 6) per cui «There are few or no indexical expressions that provide nothing more than an indication of the relation that the index bears to the utterance» in realtà nega solo l'esistenza della deissi pura *lessicalizzata*, ma non delle categorie deittiche in quanto tali.

In base alla terza ipotesi definitoria (o *intensione*) che lega le categorie deittiche con gli elementi del circuito della comunicazione l'*estensione* della deissi può essere circoscritta in modo abbastanza certo. Vi rientreranno le seguenti sotto-categorie:

1. deissi in senso stretto: la prima e la seconda *persona*, solitamente manifestate dalle rispettive forme del verbo e del pronome, che corrispondono a *parlante* e *ascoltatore* della situazione dialogica;
2. *shifters* temporali: *avverbi* di tempo e la categoria di *tempo verbale*, che sono ancorati al *momento temporale* della situazione dialogica;
3. anafora: la cosiddetta «terza persona» (nelle sue manifestazioni pronominali e verbali), che è ancorata al *co-testo*, ossia all'insieme dei messaggi precedenti all'enunciazione data;
4. dinamica comunicativa: elementi, tra cui *tema*, *rema*, *dato* e *nuovo*, che sono ancorati al *bagaglio cognitivo* in quanto presupposto necessario della comunicazione.

Si noti che, rispetto alla definizione tradizionale, viene eliminata la deissi spaziale (che, come si vedrà, è riconducibile a quella personale), e viene inserita nella categoria deittica la dinamica comunicativa, per ragioni che saranno esposte più avanti.

#### 4.1 *Deissi in senso stretto*

La centralità della prima e della seconda persona (e di tutte le forme correlate) è basata sulla centralità dell'io nella percezione del mondo esterno da parte degli esseri umani. È quindi del tutto normale se nella comunicazione linguistica tutti gli elementi, lessicali e grammaticali (pronomi e forme personali del verbo) che rimandano all'io sono istantaneamente in-

<sup>29</sup> Per ulteriori esempi di deissi periferica (e non) si veda Levinson (1983: 62 e sg.). Contro gli eccessi dell'interpretazione indicale dei segni con referente «instabile» (cfr. §2.5) mette in guardia Perry: «One often hears that indexicality is pervasive, that practically every bit of language has a hidden indexicality. This is not quite right» (Perry 1997: 609).



terpretabili; lo stesso dicasi del *tu*, la cui interpretazione immediata è una conseguenza logica di quella dell'*io*<sup>30</sup>. Si vedano i seguenti due esempi:

- (15) a. Il vostro nuovo insegnante di linguistica è il dottor Rossi.  
 b. Il vostro nuovo insegnante di linguistica sono io.

La capacità disambiguante del pronome *io* è qui ben visibile. Infatti, il referente del sintagma nominale non deittico *il dottor Rossi* dell'esempio (15a) non è predicibile in modo deterministico: l'ascoltatore può anche non capire di quale individuo si tratta. Viceversa, il referente del pronome di prima persona nell'esempio (15b) non può non essere individuato dall'ascoltatore. L'elemento deittico rende immediatamente interpretabile una parte della frase, facilitando così l'interpretabilità della frase intera. Non a caso, la diffusione della categoria della prima e della seconda persona (spesso in opposizione a una «non-persona», chiamata terza persona) è universale nelle lingue del mondo, come rilevato già da Benveniste (1966b). Si noti che l'universalità è riferita alle categorie deittiche, non certo alle forme grammaticali o ai lessemi deitticamente marcati. Ad essere sempre presente è la distinzione astratta, mentre le sue espressioni possono essere varie: dalle desinenze verbali ai pronomi lessicali fino al fenomeno dell'implicazione indiretta.

Così, in giapponese, pur in assenza di pronomi personali nel senso tradizionale del termine, e della flessione personale del verbo, si ricorre molto spesso all'attribuzione indiretta degli enunciati alla prima o la seconda persona in base a criteri di carattere logico (simili alle *implicature* di Grice). Ad esempio, le frasi affermative che descrivono uno stato mentale sono intese come riferite all'*io*, mentre le stesse frasi in forma interrogativa o dubitativa si interpretano come riferite all'interlocutore:

- (I) *Nemui desu.*  
 avere-sonno AUX  
 'Ho sonno'
- (II) *Nemui desu ka?*  
 avere-sonno AUX INTRG  
 'Hai sonno?'

Questo succede perché un enunciato descrittivo affermativo indica una constatazione di uno stato di cose; nel momento in cui si tratta di uno stato di cose riguardante il sentirsi interiore di una persona, è chiaro che il fatto stesso di poterne parlare con certezza implica che la

<sup>30</sup> Sul rapporto tra la prima e la seconda persona si veda il saggio di B. Uspenskij nel presente volume.

persona in questione è la stessa che parla. La forma interrogativa, al contrario, implica la non conoscenza del sentirsi interiore, e quindi è intesa come relativa all'interlocutore, cfr. Lombardi Vallauri (1995: 170).

I cosiddetti pronomi dimostrativi si possono ridurre, in ultima analisi, alla categoria dell'io e dell'interlocutore: *questo* indica 'ciò che si trova vicino al parlante', *codesto* significa 'ciò che si trova vicino al destinatario del messaggio', mentre *quello* rimanda a 'ciò che è lontano da entrambi i partecipanti al dialogo'. Per tanto, va ridimensionato il risalto dato da alcuni analitici ai pronomi dimostrativi considerati semanticamente primari (cfr. Kaplan 1989b: §2).

#### 4.2 Shifters

Spazio e tempo hanno un ruolo preminente nella percezione del mondo. Lo spazio è riconducibile all'io, che è il fulcro attorno al quale la coscienza egocentrica organizza la struttura dell'universo. Per quanto riguarda la situazione dialogica il tempo, invece, è di importanza primaria. La collocazione lungo l'asse del tempo degli eventi descritti si basa soprattutto sulla relazione temporale con il momento dell'enunciazione, che è un dato sempre certo. Il tempo linguistico, quindi, è primariamente un tempo relativo, non un tempo assoluto. La categoria del tempo relativo è universalmente diffusa tra le lingue del mondo, sebbene vi sia una grande variabilità nei modi di espressione. Vediamo le seguenti frasi:

- (16) a. Sono andato al cinema.  
b. Sto andando al cinema.

Nella frase (16a) il tempo passato del verbo colloca l'azione descritta dal predicato in un tempo precedente al momento dell'enunciazione; nella frase (16b), invece, l'evento è descritto come contemporaneo all'atto del discorso. In altre parole, l'azione descritta dalla frase viene resa individuabile nel tempo tramite il riferimento al momento dell'enunciazione che è un dato immediatamente interpretabile per tutti i partecipanti del dialogo.

Una possibile eccezione è il cosiddetto *presente assoluto* che caratterizza il verbo negli enunciati del seguente esempio (l'epigrafe del *Dono* di Nabokov):

- (17) Il cervo è un animale. La Russia è la nostra patria. La morte è inevitabile.

Nelle frasi in (17) il verbo al presente è utilizzato proprio per «disancorare» la predicazione dall'atto del discorso: si tratta di verità considerate assolute, che non cambiano da un'enunciazione a un'altra. Tuttavia, escludere l'ancoraggio temporale vuol dire averlo prima reso necessario: la negazione di un principio implica l'esistenza del principio medesimo.

### 4.3 Rimando anaforico

La categoria linguistica dell'*anafora*, rappresentata ad esempio dai pronomi di terza persona che rimandano a qualche cosa di «già detto precedentemente», può essere considerata anche essa deittica. Infatti, se la deissi è uno strumento di disambiguazione, allora senza dubbio siamo di fronte a un procedimento di questo tipo: il rimando a un enunciato precedente, ossia al cosiddetto *co-testo* (ossia, l'insieme delle frasi dette, e non un più generico *contesto* che può anche non essere testuale), è di solito finalizzato proprio alla disambiguazione dell'enunciato, i cui referenti reali vengono fatti dipendere dai referenti di altri enunciati che sono considerati come già interpretati e quindi certi. Si prenda il seguente testo (dove per *testo* intendiamo semplicemente una sequenza di due o più enunciati):

(18) Il ragazzo si è messo a sedere. Era esausto e gli mancava il fiato.

La seconda delle due frasi qui riportate contiene due riferimenti anaforici: quello implicitamente indicato dalla terza persona del verbo (mandando il pronomi personale, che in italiano è spesso sottinteso), e quello marcato dal pronomi clitico *gli*. L'utilizzo di questi due rimandi da parte del parlante che enuncia il testo in (18) suggerisce all'interlocutore che il soggetto della seconda frase è da considerarsi già disambiguato nel *co-testo* precedente. Quanto ciò sia vero non ha importanza: l'utilizzo dell'*anafora* presuppone per definizione l'avvenuta interpretazione del *target* del rimando anaforico. In altre parole, gli elementi anaforici posseggono la proprietà dell'interpretabilità immediata in quanto correlati a delle informazioni appena acquisite e quindi certe.

L'interpretazione deittica dell'*anafora* comincia oggi ad essere accettata, anche nell'ambito analitico; così, mentre per Kaplan (1989b: 247) si tratta solo di «pronomi di pigrizia» (!), secondo F. Récanati (2005): «[...] anaphoric uses of pronouns turn out to be very similar to deictic uses. Like deictic uses, anaphoric uses are 'indexical' in the rather strict sense [...]: their content is contextually determined in terms of some feature of the situation of utterance (the index). For demonstratives the index is a position in space; for anaphoric pronouns, it is a position in 'discourse space', i.e. an argument position articulated in the surrounding discourse». Un primo abbozzo di questa visione è presente già in un'annotazione polemica di Burks (1949: 678) contro Peirce.

### 4.4 Dinamica comunicativa

Infine, all'ultimo punto dell'elenco troviamo le categorie linguistiche appartenenti all'ambito della cosiddetta *dinamica comunicativa*. Si tratta di categorie binarie come *tema* e *rema*, e anche *dato* e *nuovo* (e probabilmente alcune altre, tra cui quella di *focus*). Come è noto, si definisce *tema* della frase quella sua parte che funge da «argomento principale» attorno

al quale si sviluppa il discorso; la parte restante, ossia ciò che viene effettivamente comunicato attorno al tema, è detto *rema*. Inoltre, si definisce come *dato* quella parte della frase che contiene l'informazione che è considerata, per qualsiasi motivo, già nota ai due partecipanti della situazione comunicativa; viceversa, è definito *nuovo* tutta quella informazione che il parlante pensa che sia ancora sconosciuta al suo interlocutore.

A che cosa rimandano gli elementi della dinamica comunicativa? Probabilmente, la risposta migliore a questa domanda consiste nel collegare questi elementi a determinate porzioni di quel bagaglio noetico di molteplice natura che i parlanti devono avere affinché possa realizzarsi il dialogo. Tale bagaglio è da considerarsi, infatti, parte integrante del circuito della comunicazione. Infatti, come già detto prima, la comunicazione verbale non parte da zero, ma si basa sulla grandissima sproporzione che sussiste tra ciò che i parlanti sanno già e ciò che deve essere comunicato *ex novo*. In questo modo, lo sforzo del parlante nell'interpretare l'enunciato eseguito dal suo interlocutore si riduce al minimo; infatti, le novità effettive trasmesse da ogni atto comunicativo sono enormemente inferiori a ciò che i parlanti condividono nel loro bagaglio nozionale.

La disambiguazione di un enunciato può essere ridotta alla disambiguazione solo di quelle sue parti che corrispondono all'informazione effettivamente ignota all'interlocutore; le parti già note, invece, sono interpretabili più facilmente. Di conseguenza, gli elementi della dinamica comunicativa, che marciano le parti salienti della frase servono alla semplificazione dell'interpretazione. Infatti, quando in un enunciato marchiamo come *dato* una certa sequenza di parole, lo facciamo per segnalare al nostro interlocutore che non deve spendere eccessivi sforzi nella disambiguazione di queste parole, perché si riferiscono a qualcosa che risulta essere già acquisito (culturalmente o contestualmente, ma non dal co-testo precedente, come succede nell'anafora). In questo modo gli permettiamo di concentrarsi di più nell'interpretazione di quegli elementi dell'enunciato che sono realmente nuovi e ancora ambigui. Si vedano i seguenti esempi:

- (19) a. Quanto a Carlo Azeglio, non lo vedo da dieci giorni.  
 b. Il signore anziano seduto in prima fila si chiama Carlo Azeglio.

Nella frase (19a) il sintagma nominale *Carlo Azeglio* è marcato — lessicalmente, tramite l'espressione *quanto a* — come tema dell'enunciato, nonché l'informazione data; invece, la sequenza *non lo vedo da dieci giorni* corrisponde al rema e al nuovo. L'ascoltatore che deve interpretare questo enunciato viene così instradato a concentrare lo sforzo mentale nella disambiguazione solo della seconda parte della frase, mentre la prima si intende non ambigua, perché è un'informazione condivisa da entrambi i parlanti: o perché entrambi conoscono colui che porta questo nome, o perché si tratta di una conoscenza di dominio pubblico che non può mancare nel bagaglio cognitivo dei parlanti per ragioni sociali (ad esempio, se è

il nome del presidente della repubblica), o perché si tratta di una persona che si trova nel campo visivo di entrambi i parlanti, e quindi appartiene al loro dominio cognitivo della percezione immediata. Al contrario, nella frase (19b) lo stesso sintagma nominale *Carlo Azeglio* rappresenta, invece, il rema/nuovo dell'enunciato, e in quanto tale è esplicitamente segnalato dal parlante come l'elemento da disambiguare: in questo modo si comunica all'interlocutore che l'unico elemento informativo nuovo, quello che va aggiunto al suo bagaglio nozionale, è rappresentato dal referente del rema della frase.

La dinamica comunicativa è entrata negli interessi dei linguisti relativamente da poco: le prime ricerche in tal senso sono dovute al Circolo linguistico di Praga, per la precisione ai suoi membri propriamente praghensi, tra cui V. Mathesius e J. Firbas (cfr. Van Valin 1999; Seuren 1999); solo negli anni recenti è stata riconosciuta la grande importanza di questa problematica (per una trattazione generale si veda Dik 1997: cap. 13). Anche se manca ancora una teoria generale, è chiaramente emerso che la dinamica comunicativa non è da considerarsi un fenomeno periferico, relegato a determinate lingue «esotiche» (come il giapponese, in cui esistono dei morfemi espliciti che marcano il tema e il rema/nuovo dell'enunciato), ma è, al contrario, una delle caratteristiche più fondamentali, universali e necessarie della comunicazione linguistica.

#### 4.5 *Deissi e predicazione*

Nel parlare dell'importanza della deissi per la comunicazione linguistica non si può non menzionare la sua incidenza nella struttura della frase di base. Su questo argomento Peirce scrisse delle affermazioni che rimangono molto condivisibili ancora oggi, mentre all'epoca erano in larghissimo anticipo rispetto non solo alla filosofia del linguaggio, ma anche alla linguistica del periodo (non a caso biasimata da Peirce). Egli dice: «The subjects are the indications of the the things spoken of, the predicates, words that assert, question, or command whatever is intended» (Peirce 1931–1958: III, §419); e ancora: «We find in grammatical forms of syntax, a part of the sentence particularly appropriate to the index, another particularly appropriate to the symbol. The former is the *grammatical subject*, the latter the *grammatical predicate*» (Peirce 1931–1958: IV, §58)<sup>31</sup>. Quest'idea di Peirce non fu capita da Burks. Effettivamente, per illustrare la sua teoria, Peirce propone esempi di frasi che iniziano tutte con un pronome dimostrativo (*this, that*), il che fece pensare a Burks che si trattasse di una confusione tra l'indicalità di tali pronomi e quella del soggetto<sup>32</sup>. Tuttavia, anche am-

<sup>31</sup> Si veda un'intuizione molto simile in Sapir (1921: 119).

<sup>32</sup> «Peirce is confusing the naming or denoting function of a subject with the particular way this function is accomplished in cases where the subject is an index» (Burks 1949: 679).

mettendo che gli esempi peirceani non sono del tutto felici, l'approccio rimane, come oggi sappiamo, completamente valido.

Come si è cercato di argomentare prima (cfr. §2.5), gli enunciati dei linguaggi formali, come quello della logica, non sono comunicativi nel pieno senso della parola. Gli enunciati logici *descrivono* effettivamente certe situazioni o stati di cose. Tuttavia, presuppongono già in partenza la conoscenza dei dati di fatto che descrivono. In se stessi non comunicano nessuna reale novità. Viceversa, gli enunciati della lingua di tutti i giorni sono per definizione unità dialogiche, servono ad accomunare il mondo interiore di due o più parlanti, ossia a *comunicare* nel senso stretto del termine. Questa loro finalità comunicativa può essere anche detta *predicatività*. E non a caso, la struttura grammaticale della frase di base riflette questa esigenza: la dinamica comunicativa serve proprio per trasformare l'enunciato in un trasmettitore di informazione.

Vediamo in che cosa consiste la predicatività, che cosa rende una sequenza di parole una *predicazione*. Prima di tutto va appurata una confusione terminologica. Il termine *predicato*, per molteplici ragioni storiche, porta oggi almeno tre significati differenti:

1. il senso semantico-lessicale per cui viene chiamato predicato, o *lessema predicativo*, un lessema che ha bisogno di informazioni aggiuntive, dette *valenze semantiche*, affinché il suo significato sia completo; solitamente si tratta di un verbo, ma non sempre: sono predicativi molti aggettivi e alcuni sostantivi;
2. il senso sintattico-grammaticale, per cui è predicato quel sintagma da cui dipendono sintatticamente gli argomenti, ed eventualmente i circostanziali, all'interno della struttura sintagmatica della frase;
3. il senso comunicativo, per cui il predicato diventa sinonimo della categorie comunicative di *rema* e di *nuovo* (o meglio: di un'unione di queste due), ossia è ciò che effettivamente si comunica con la frase.

Tale confusione terminologica non è casuale, e non deve stupire: in effetti, nelle principali lingue europee solitamente uno stesso elemento linguistico è classificabile in tutte e tre le classi. Infatti, un lessema predicativo è, perlopiù, un verbo, che nella frase rappresenta il sintagma che regge gli argomenti, e che corrisponde anche all'informazione comunicata attorno al cosiddetto *soggetto* (tra le proprietà del quale vi è quella di marcare il *tema*)<sup>33</sup>.

Il predicato, dunque, predica (cioè, comunica) una certa proprietà del soggetto. Tuttavia, si potrebbe obiettare, anche un attributo (ad esempio, un aggettivo che modifica un nome) in qualche senso esprime una pro-

<sup>33</sup> Questo parallelismo, tuttavia, non è ineludibile: si hanno così predicati nominali, ossia dei sostantivi trasformati nel predicato grammaticale e comunicativo della frase tramite il verbo copula (o anche senza di esso).

prietà della parola da cui dipende. Qual è allora la differenza tra la predicazione e una semplice attribuzione? In un certo senso, il rapporto tra un modificatore e il modificato è un rapporto di tipo informativo; così, in un sintagma nominale potremmo ravvisare un «tema» (il sostantivo) e un «rema» (il suo attributo: ad esempio, un aggettivo). Tuttavia, il rapporto *tema ~ rema* nella predicazione è in qualche modo ben distinto da quello in un sintagma attributivo, cfr. la frase (20b) e il sintagma (20c):

- (20) a. Il libro era interessante.  
 b. il libro interessante

Probabilmente, la differenza principale consiste nel fatto che la predicazione — a differenza dell'attribuzione — marca il rema come l'informazione effettivamente *nuova* (mentre il tema, ossia il soggetto, corrisponde al *dato*). È in questo modo che il predicato diventa propriamente informativo, il vero «luogo della comunicazione»: la proprietà che esso predica è, appunto, nuova per l'ascoltatore, mentre le proprietà descritte dai rapporti di attribuzione costituiscono qualcosa di già noto.

Questo implica, tra l'altro, che l'albero sintagmatico della frase così come è stato postulato nella principale corrente della teoria sintattica moderna, si basa su un equivoco: con la stessa rappresentazione grafica vengono designati due fenomeni diversi. Tutti i nodi binari di un albero rappresentano rapporti comunicativi tra lessemi o sintagmi. Tuttavia, uno, e uno solo di questi nodi, ossia il nodo glossato come S (*sentence*) ha una natura diversa rispetto agli altri nodi. I nodi più bassi rappresentano rapporti attributivi tra specificato e specificatore (modificatore o complemento), e questi rapporti sono equivalenti, in ultima analisi, al rapporto tema-rematico. Invece, il nodo S rappresenta un rapporto diverso: si tratta del rapporto tra un'informazione data (il cosiddetto *argomento esterno*, corrispondente di solito al soggetto) e un'informazione nuova (il predicato sotto forma del sintagma VP, che consiste, come è noto, dal sintagma verbale più tutti gli argomenti, e gli eventuali circostanziali, ad esclusione dell'argomento esterno).

Che cosa fa predicativa una predicazione? La risposta non può che essere: il suo ancoraggio deittico. Quando, pochi decenni fa, fu chiara ai linguisti la necessità di tenere separati il piano comunicativo dell'enunciato da quello sintattico-grammaticale, il predicato fu definito come il *centro deittico* della frase<sup>34</sup>: essendo marcato come informazione nuova, il predicato è la parte della frase che l'interlocutore ha più difficoltà a interpretare, e che maggiormente abbisogna di elementi deittici per la disambiguazione; la grammatica, regolarmente, provvede a fornire tali elementi. Tra questi vi è la deissi personale. La flessione del verbo per persone, tuttavia, non è presente in tutte le lingue del mondo (ad esempio,

<sup>34</sup> L'espressione risale ai lavori pionieristici di A. Xolodovič e I. Mel'čuk (1970).

è assente in giapponese). Una caratteristica, a quanto sembra, universale della predicazione è, invece, l'ancoraggio temporale. Quindi, per fare una predicazione di un'attribuzione bisogna collocarla in modo non ambiguo rispetto al fattore tempo.

Dal punto di vista cognitivo questo può essere spiegato con il fatto che, per la coscienza del parlante, sapere qualcosa equivale a saper collocare questa cosa lungo l'asse del tempo. E l'unico modo non ambiguo per comunicare una collocazione temporale di un evento è quello di legarla al tempo dell'enunciazione. Si noti come l'ancoraggio temporale sia molto più importante di quello spaziale: il tempo è un fattore che non dominiamo, non potendo spostarci avanti e indietro su questa dimensione, e anzi ne siamo dominati. Viceversa, le dimensioni spaziali sono dominate dall'essere umano. Il tempo, quindi, è quel punto di riferimento che ci permette di individuare in modo certo gli eventi e le cose. Di conseguenza, quando dobbiamo comunicare qualcosa di nuovo al nostro interlocutore, il modo migliore per permettergli di individuare il referente del messaggio comunicato è quello di ancorarlo al momento temporale dell'atto comunicativo. È per questo motivo che una frase (nella sua forma basica, cfr. Keenan 1976) contiene necessariamente una forma verbale finita: questo è il predicato.

L'ancoraggio alle coordinate temporali del predicato frasale non va confuso con il concetto di *temporal instability* che T. Givón attribuisce al membro prototipico della classe lessicale dei verbi (contrapposti ai sostantivi caratterizzati dalla *temporal stability*): «Prototype verbs code rapid changes in either the state, condition or spatial location of some noun-coded entity [...]» (Givón 2001: I, 51-52). In altre parole, i verbi, secondo Givón, esprimono modificazioni delle cose lungo l'asse temporale. Nella nostra visione, invece, il tempo grammaticale è, prima di tutto, un attributo della comunicazione, e non dell'azione in sé, tanto è vero che molti verbi designano stati permanenti o cambiamenti istantanei, che mal si conciliano con la caratterizzazione di *temporal instability*.

Pertanto, non possiamo che riconoscere nell'idea di Peirce un'intuizione geniale. La formulazione sarà stata pure imprecisa o approssimativa, ma ciononostante egli colse perfettamente i termini della questione. Oggi possiamo dire che il soggetto è un indice, nel senso che, essendo marcato come tema della frase, è immediatamente interpretabile in quanto informazione in qualche modo già nota. Potremmo solo aggiungere che, in realtà, le categorie primarie non sono quelle grammaticali, ma quelle della dinamica comunicativa. Così, è stato dimostrato che il soggetto non è un universale linguistico (cfr. Bhat 1991); viceversa, non esistono lingue in cui sia assente la categoria del tema della frase, e non sia individuato il fenomeno della predicazione come centro deittico dell'enunciato.



### 5. *Conclusione: due sguardi sullo stesso problema*

È stato osservato che le due teorie dei nomi propri nel seno della filosofia analitica — quella classica e quella di Kripke — non sono in contrapposizione ma semplicemente guardano il problema da due prospettive diverse. Infatti, la teoria classica prende in analisi la natura dei nomi propri di persone che ancora non si conoscono; viceversa, la teoria di Kripke ci presenta lo stesso fenomeno ma in una situazione fattuale differente, analizzando i nomi propri di persone che già si conoscono. Questa differenza di prospettiva genera naturalmente modelli teorici differenti. Tuttavia, non per questo motivo una teoria sia da preferire all'altra: va semplicemente riconosciuto il merito di entrambe, in quanto applicabili in situazioni diverse.

In generale, le insidie derivanti da una differenza di prospettiva sono state spesso rilevate dagli studiosi del linguaggio. Così, Bar-Hillel (1954: 373–374) invita a evitare la confusione «between using language and learning how to use language»; confusione che, tra le altre cose, oblitera completamente la natura dei segni indicali. Similmente, anche Kaplan (1989b: 223) propone di distinguere, nell'analisi degli enunciati linguistici, tra il *contesto d'uso* e la *circostanza di valutazione*: infatti, un termine direttamente referenziale (ad esempio, un indicale) può designare oggetti diversi quando è usato in contesti diversi; ma in ogni concreta circostanza di valutazione un solo oggetto sarà identificabile con il suo referente.

Questa affermazione di Kaplan — che, peraltro, è abbastanza vicina al riconoscimento della dicotomia saussuriana *langue ~ parole*, senza mai raggiungerla pienamente — ci porta al centro del problema affrontato in questo lavoro. Le due teorie della deissi/indicitalità, quella analitica e quella saussuriana, non vanno viste necessariamente in contrapposizione: esse derivano dal fatto che le due scuole partono da angolature diverse nella loro analisi del linguaggio; quindi, in ognuno dei due approcci la relativa teoria è pienamente giustificata.

Gli analitici riflettono sulle strutture logiche del linguaggio in quanto specchio delle strutture concettuali, ossia della logica del pensiero stesso. Ora, esistono, nella vita degli uomini, situazioni in cui tale approccio è del tutto appropriato: l'isomorfismo tra il linguaggio e i concetti è assolutamente indispensabile nella scienza, nella giurisprudenza, e in altri ambiti speciali. Si tratta di ambiti in cui si privilegia un linguaggio formalizzato (spesso detto linguaggio ideale), a scapito del linguaggio ordinario.

Le espressioni linguistiche del linguaggio ideale descrivono il pensiero, cui sono isomorfi, ma non comunicano questo pensiero. Capire una formula matematica significa capire, prima di tutto, il concetto che vi sta dietro. Quindi, la comprensione del linguaggio ideale implica la conoscenza a monte dei suoi referenti. L'equivalenza tra 'la Stella del mattino' e 'la Stella della sera' è un'equivalenza prima di tutto fattuale, che solo successivamente viene descritta dall'espressione linguistica. Il linguaggio ideale, dunque, PRESUPPONE LA CONOSCENZA della quale è uno STRUMENTO DI VERIFICA.

La scuola di linguistica generale saussuriana, viceversa, prende in esame il linguaggio reale, di tutti i giorni; ossia il linguaggio in quella che abbiamo definito essere la situazione basica della comunicazione linguistica, cioè il dialogo. Nel contesto dialogico, infatti, le condizioni di verità non sono oggettivamente note *a priori*, ma vengono, al contrario, acquisite dall'ascoltatore che interpreta gli enunciati del parlante in maniera incrementale. In questa situazione, quindi, il linguaggio è uno STRUMENTO DI COMUNICAZIONE vera e propria; di conseguenza, qui la conoscenza PRE-SUPPONE IL LINGUAGGIO<sup>35</sup>.

Ora, come riassumeva già Husserl (1922: 139), «Sono vaghe la maggior parte delle espressioni della vita comune, come albero e arbusto, animale e pianta, ecc., mentre tutte le espressioni che sono presenti come elementi costitutivi nelle teorie pure e nelle leggi sono esatte». Di conseguenza, nel linguaggio ordinario i segni deittici diventano indispensabili per la disambiguazione degli enunciati grazie alla loro interpretabilità immediata: essi designano delle categorie per definizione non ambigue; ancorata a tali categorie, l'informazione trasmessa dal parlante contribuisce più facilmente a incrementale il bagaglio nozionale dell'interlocutore.

Invece, nella circostanza del linguaggio ideale, dove gli enunciati linguistici non comunicano ma descrivono e verificano i concetti designati, i segni indicali rimangono solo dei segni di natura particolare, che condividono la natura di una descrizione definita, e contemporaneamente quella di un nome proprio, ossia di un designatore rigido.

<sup>35</sup> La stessa differenza è stata osservata tra l'approccio di Saussure allo studio dei segni e la semiotica di Peirce: quest'ultimo si occupava del segno in quanto simbolo del PENSIERO e quindi strumento della conoscenza; lo studioso ginevrino, invece, si occupava del segno come portatore del SIGNIFICATO linguistico, cfr. Suxačev (2003: 68–71).



# IL PROBLEMA DEL RIFERIMENTO E LA DISTINZIONE FRA CONCETTI E SIGNIFICATO

*Valentina Martina*

## *1. Introduzione*

In questo articolo il nostro intento è individuare il criterio di discriminazione principale fra i concetti e il significato. Intendiamo mettere in luce come i concetti abbiano origine nell'interazione con l'ambiente, dando conto della loro formazione a partire da un terreno percettivo-esperienziale. Il significato traggo origine da una rete di relazioni semiotiche, rete di distinzioni attraverso la quale possiamo parlare di tutto il pensabile. Vogliamo dar conto di come i concetti si modifichino quando vengono inseriti nei sistemi semantici. Sosterremo, dunque, che per arrivare al significato è necessario passare per le parole: all'interno di un sistema, infatti, il concetto diventa un'entità cosciente, correlata all'esperienza, attraverso una rete di relazioni semiotiche.

Ci proponiamo di discutere il problema del significato, analizzando un punto di vista autonomista sul linguaggio e il nesso tra olismo e interpretazione. Il nostro proposito è richiamare l'attenzione sul fatto che il significato è riducibile alla sintassi per poi delineare le conseguenze dell'isomorfismo semantica-sintassi sui rapporti fra pensiero e linguaggio nel contesto teorico della semantica naturalizzata in cui convergono la filosofia della mente e la scienza cognitiva. Cerchiamo di fornire una lettura della nozione di autonomia che, da un lato, caratterizza il linguaggio in termini sintattici e indipendentemente dalle altre facoltà cognitive, dall'altro si rivela responsabile del mancato aggancio con il mondo. La conseguenza principale di questo approccio è che rimane inspiegato il problema del riferimento. Con questo problema si scontra anche un approccio olistico al significato. Sebbene un approccio autonomista e uno olistico al significato siano, in linea di principio, distinti ci sono alcuni snodi teorici da cui prendere spunto per interrogarci sul livello di costituzione del significato. A nostro avviso, l'approccio della semantica informazionale riduce i concetti e il significato alla percezione, non ponendo alcuna distinzione tra i suddetti elementi. Dal momento che la posizione sulla natura dei concetti lascia insoluto il nostro problema, ci siamo quindi rivolti a un approccio alla percezione che considera fondamentale il ricorso al dominio dell'esperienza in cui la dimensione mentale è radicata. Riprendendo e sviluppando le tesi di Vygotskij e di Saussure, il cui aspetto principale è

il costituirsi del significato in un sistema articolato, intendiamo mostrare come «pensare nel linguaggio» renda possibile allontanarsi dal contesto percettivo. I significati linguistici, che emergono a un livello sociale, agiscono sui concetti non linguistici, usati nella continuità tra la percezione e l'azione, consentendo la loro riorganizzazione. Sebbene i concetti siano strutture strettamente vincolate alla percezione, è la linguisticizzazione del pensiero che rende possibile la loro descrizione e ristrutturazione, proprio perché i significati traggono origine da una serie di relazioni semiotiche. A nostro avviso, si deve tenere conto della posizione teorica che rende possibile il radicamento del significato in un terreno sociale, condizione decisiva dell'interiorizzazione del valore dei segni e che rappresenta la «semiotizzazione del pensiero», cioè il risultato dell'appropriazione e dell'interiorizzazione delle proprietà sociali, comunicative, immotivate e arbitrarie delle lingue naturali.

## 2. *Significato e composizionalità*

Intendiamo problematizzare la nozione di significato avanzata dalla semantica componenziale e vogliamo comprendere la natura della demarcazione tra sintassi e semantica. Il fondamento della semantica componenziale è costituito dal fatto che il significato può essere analizzato in unità più piccole. In seguito all'esposizione delle caratteristiche di questa teoria del significato e di alcuni problemi che essa presenta, metteremo in evidenza le conseguenze di questa teoria in merito ai rapporti tra pensiero e linguaggio.

Uno dei compiti della teoria semantica è individuare i rapporti che intercorrono tra le parole di una lingua. L'analisi composizionale si afferma con lo strutturalismo e si estende nel contesto della semantica generativa e l'assunto di fondo è considerare il lessico alla stregua di un livello di analisi autonomo che opera in base al principio che il significato dei lessemi sia scomponibile in tratti semantici. Stando a questa ipotesi, i significati lessicali sono nuclei di senso stabili e descrivibili autonomamente da considerazioni grammaticali.

L'approccio di Chomsky, orientato allo studio sintattico della lingua, è stato esteso da Fodor e Katz (1963): entrambi propongono una teoria del lessico fondata sull'idea che il significato delle parole sia composto da un insieme finito di marcatori (*markers*), di costituenti atomici universali, la cui combinazione può dar conto del significato di qualsiasi parola. Se i significati delle parole dipendono da un insieme di tratti distintivi, allora la struttura interna del significato delle parole pone dei vincoli, delle regole di restrizione, alla loro combinazione. Tratti come questi consentono di mostrare le relazioni semantiche sistematiche che esistono tra le unità lessicali:

Il significato di una parola è una funzione composizionale delle sue parti, e noi vorremmo essere in grado di cogliere questo carattere

composizionale. Un'impostazione che ci porti a scegliere come unità lessicali le unità basilari dal punto di vista composizionale della lingua ha, inoltre, il vantaggio della semplicità [...]. Il dizionario deve essere tale che, data una formulazione formale delle regole di proiezione (cioè una formulazione in cui l'applicazione delle regole è definita soltanto in termini di strutture alle quali le regole vengono applicate e le operazioni realizzate dalle regole nella produzione della loro uscita sono meccaniche), il problema dell'interpretazione semantica da assegnare a un dato enunciato può essere risolto mediante calcoli formali senza l'aiuto di intuizioni o di introspezioni linguistiche (Fodor e Katz 1963: 244–245).

L'analisi componenziale permette un approccio formale al significato, per renderlo il più possibile riducibile alla sintassi. Il significato di una proposizione dipende dalla compatibilità dei tratti delle parole utilizzate all'interno della frase, a partire da alcune restrizioni stabilite a livello sintattico. Si tratta delle restrizioni di selezione che indicano le proprietà semantiche che deve presentare un lessema, vale a dire l'unità base del lessico, per potersi combinare in modo sensato con un altro. Il significato prescinde dal contesto e dipende esclusivamente dalle informazioni presenti nel lessico e dalle regole di composizione che stabiliscono i criteri di compatibilità fra gli elementi atomici e il ruolo di ogni parola nel lessico è definito dai *markers* pertinenti. Come sostiene Katz (1972: 40), «il significato del nome 'sedia' può essere scomposto in un insieme di concetti che possono essere rappresentati attraverso i seguenti marcatori semantici: <oggetto> <fisico> <non vivente> <artefatto> [...]».

I *markers* sono tratti come <umano>, <adulto>, <animale> e consentono di mostrare le relazioni semantiche sistematiche che esistono tra le unità lessicali, mentre i differenziatori specificano ciò che distingue gli elementi lessicali che stanno in una stessa classe. I tratti sono combinati fra loro secondo un ordine preciso, perché sono i marcatori che determinano la loro selezione. Infatti *scapolo* è un aggettivo che può combinarsi solo con <maschio> e non con <femmina>. Gli indicatori semantici sono assegnati a un'unità lessicale e hanno la funzione di rispecchiare le relazioni semantiche sistematiche che intercorrono fra l'unità lessicale e il resto della lingua:

Gli indicatori semantici e i distintori sono gli strumenti mediante i quali noi possiamo scomporre il significato di un'accezione di un'unità lessicale nei concetti atomici che la costituiscono; possiamo così offrire la struttura semantica *in* una voce lessicale e le relazioni semantiche *fra* voci lessicali (Katz 1972: 237).

Il significato degli elementi atomici della lingua è definibile autonomamente, attraverso un dizionario che fornisce un significato a ogni elemento lessicale e un insieme finito di regole di proiezione che assegnano

un'interpretazione semantica a ogni stringa generata dal componente sintattico. Gli indicatori semantici hanno il compito di rispecchiare le relazioni intercorrenti tra le unità e il resto del vocabolario della lingua. Essi sono delle restrizioni selettive che indicano quali proprietà semantiche si possono combinare in modo sensato tra loro. Ogni parola impone delle restrizioni al tipo di parole che possono combinarsi con essa ed è altresì necessario che queste parole presentino certe caratteristiche (quella di indicare un'entità animata o un'entità concreta) o che presentino certi tratti semantici («animato» o «astratto»). Ciò è particolarmente evidente nell'antinomia di sesso: «Questa relazione intercorre fra i membri di coppie di parole del tipo di *scapolo* e *zitella*, *uomo* e *donna*, *moglie* e *marito*, [...] Ciò che caratterizza le coppie di parole antonime di sesso è che, pur avendo i loro membri linee identiche, l'uno ha indicatore semantico «maschio», l'altro ha indicatore semantico «femmina»» (Fodor e Katz 1963: 238).

Data una sequenza di parole come *scapolo*, *uomo*, *prete*, la presenza dell'indicatore «maschile» ci permette di costruire la generalizzazione in base alla quale i membri della sequenza condividono il concetto di mascolinità. Ora, per stabilire il significato lessicale di una parola è necessario ricorrere ad altre parole: il problema è che si avvia un processo circolare di interdefinizioni in cui, per definire il significato di un termine, si fa ricorso a termini che, a loro volta, è necessario definire. Si giunge così a una catena di definizioni per sinonimia che, dopo aver attraversato tutto il dizionario, torna al punto di partenza.

Consideriamo un enunciato della lingua italiana per dar conto di come esso possa essere interpretato attraverso le regole di proiezione e per individuare alcuni problemi che emergono in una teoria del significato di tipo dizionariale (l'esempio è tratto da Bonomi e Usberti 1971):

(1) Il ragazzo mangia la granata.

Il dizionario associa a ciascun elemento lessicale delle letture conformi alla sua categorizzazione, caratterizzata dalla presenza di sotto-sequenze di indicatori. In un enunciato di questo tipo, attraverso le restrizioni selettive, si hanno quattro letture differenti di granata:

1. «nome concreto» + «oggetto fisico» + «naturale» + «colore rosso» + «vegetale» + «commestibile» (frutto del melograno).
2. «nome concreto» + «oggetto fisico» + «naturale» + «colore rosso» + «minerale» + «prezioso» (pietra preziosa di colore rosso scuro).
3. «nome concreto» + «oggetto fisico» + «artificiale» + «di utilità domestica» (scopa di saggina).
4. «nome concreto» + «oggetto fisico» + «artificiale» + «di impiego bellico» (proiettile di artiglieria di forma cilindrica).

L'azione delle regole di proiezione deve essere quella di scegliere il senso appropriato di ciascuna unità lessicale in un enunciato in modo da of-

frire le versioni corrette per ciascuna struttura grammaticale distinta di quell'enunciato.

*Mangia* è un predicato soggetto a diverse letture:

1. Verbo transitivo + <azione> + <ingerisce alimenti> [SOGGETTO: <animale> vs <vegetale> vs <oggetto inanimato>, OGGETTO: <commestibile> vs <non commestibile>, STRUMENTO: <parte anatomica>].
2. Verbo transitivo + <azione> + <senso metaforico> + <consuma> [OGGETTO: <oggetto fisico>, STRUMENTO: <attività> vs <parte anatomica>].

La soluzione della semantica compositiva, di fronte a un tale enunciato, è proporre l'esistenza di regole di proiezione per cui se il complemento della frase in cui è presente il verbo *mangiare* è un termine che indica un oggetto fisico commestibile, e non un oggetto fisico artificiale, si dovrà selezionare il verbo *mangia* nella prima accezione che indica uno dei diversi significati possibili. Le proprietà sono strutturate gerarchicamente in modo che certe conoscenze possano essere ereditate. Di conseguenza, questo enunciato avrà la seguente forma:

*Il + ragazzo + mangia + la + granata*: Enunciato + <definito contestualmente> + <oggetto fisico> + <umano> + <giovane> + <maschio> + <azione> + <ingerisce alimenti> + <definito contestualmente> + <oggetto fisico> + <naturale> + <colore rosso> + <vegetale> + <commestibile> + <frutto del melograno>.

Gli elementi lessicali contenuti nell'esempio mostrano che i loro sottosignificati sono illimitati. Il problema che si viene a creare di fronte a un tale enunciato è che il dizionario non è idoneo a fornire un criterio esaustivo per stabilire il significato degli elementi. Le regole di restrizione restringono il campo dell'interpretazione, ma non risolvono il problema interpretativo stesso che comunque persiste dal momento che non si può escludere, in linea di principio, di porre un limite al moltiplicarsi dei sottosignificati. Infatti, se si assegna a *mangia* la restrizione selettiva [OGGETTO: <commestibile>] per non interpretare *granata* come scopa di saggina o come proiettile è vero che si esclude la possibilità di interpretare un enunciato come il ragazzo mangia la scopa o un proiettile, come è anche vero che si sarebbe potuto assegnare a *mangia* l'indicatore <azione intenzionale> che avrebbe portato a *mangiare vs inghiottire* involontariamente, tuttavia può accadere che un bambino possa mangiare volontariamente oggetti non commestibili. Come si vede, pur delimitando la sfera delle interpretazioni dei nomi e dei predicati con il meccanismo delle regole di restrizione, ci troviamo di fronte all'impossibilità di trovare un significato soddisfacente che ne escluda altri.

Il problema consiste nel definire i tratti attraverso le parole corrispondenti (Casadei 2003): occorre spiegare cosa sia il tratto <maschio> senza rinviare alla parola *maschio*. L'analisi componenziale, utilizzata da Katz



e Fodor, avanza l'ipotesi di formulare una teoria del significato, fornendo un elenco di proprietà finito, in base al quale fissare l'estensione dei termini. L'argomentazione dei sostenitori della semantica a tratti è che non tutte le conoscenze sono costitutive del significato, ma solo quelle che rientrano nella definizione, mentre tutte le altre non appartengono al significato delle parole. Il problema è come distinguere ciò che è costitutivo da ciò che non lo è, attraverso l'individuazione di un principio generale valido per tutti i termini sulla cui base sia possibile distinguere fra l'informazione necessaria alla definizione di un concetto che deve quindi entrare nella definizione semantica e quella non costitutiva. I marcatori servono per vincolare le possibilità combinatorie della lingua indirizzandole verso le sole combinazioni semanticamente accettabili. La semantica è vista come un meccanismo modulare che riceve in ingresso (*input*) una rappresentazione della struttura grammaticale della frase e restituisce in uscita (*output*) un'interpretazione semantica della medesima. Tale interpretazione non fa uso di alcun elemento esterno, poiché si serve unicamente di rappresentazioni simboliche, cioè entrate lessicali, descritte attraverso un certo insieme di proprietà che dovrebbe consentire di applicare ciascuna entrata in modo corretto.

I teorici della semantica componenziale sostengono che il significato è separabile dalla conoscenza del mondo e che, in linea di principio, è possibile separare in modo preciso un insieme ristretto di componenti che circoscrivono solo la nostra conoscenza linguistico-dizionarioale. La distinzione tra dizionario ed enciclopedia è stata posta sulla base di una serie di opposizioni: conoscenza della lingua *vs* conoscenza del mondo, semantica *vs* pragmatica, analitico *vs* sintetico (Violi 1997). Il limite delle semantiche composizionali è costituito dalla difficoltà di dar conto delle caratteristiche peculiari del significato. Questa teoria pone dei problemi sia a un approccio pragmatico alla comprensione degli enunciati perché il significato è considerato indipendentemente dal contesto (Searle 1969; Gibbs 1984), sia a un approccio che vede la formazione dei significati a partire dalla nostra esperienza corporea che influenza il nostro modo di pensare. Searle, ad esempio, sostiene che il significato letterale contiene già elementi contestuali: un'espressione linguistica è sempre interpretata a partire da un insieme di assunzioni che costituiscono lo sfondo anche nel caso del significato letterale. Per fare un esempio, il verbo *tagliare* viene interpretato diversamente a partire proprio dal suo significato letterale: è possibile tagliare una torta, tagliare l'erba, tagliare i capelli. Il significato, nella prospettiva dizionarioale, non è legato alle forme in cui gli esseri umani strutturano l'esperienza a partire dai loro modi di interazione con l'ambiente.

### 2.1 *Il principio di composizionalità e i rapporti tra semantica e sintassi*

Il presupposto della teoria chomskyana è spiegare la capacità del parlante di usare e comprendere un numero potenzialmente non finito di enunciati a partire da un'esperienza necessariamente limitata, cioè fondata da un numero finito di enunciati. Per dar conto di questa abilità, Katz e

Fodor chiamano in causa l'esistenza di regole ricorsive, le regole di proiezione, che proiettano l'insieme infinito di enunciati della lingua. Ciò che caratterizza un enunciato nuovo è il fatto di essere costituito da una nuova combinazione di elementi conosciuti. Che cosa è che rende possibile al parlante di comprendere enunciati che non ha mai incontrato prima? Per comprendere in che tipo di relazione stanno sintassi e semantica occorre appellarsi al principio di composizionalità. Bisogna precisare, però, che l'analisi componenziale è distinta dal principio di composizionalità. In base a quest'ultimo, il significato delle espressioni complesse si ricava dalla combinazione del significato delle unità minori che le compongono<sup>1</sup>. Il principio di composizionalità è ispirato alla struttura delle lingue naturali, con cui Frege (1923: 19) ha espresso l'isomorfismo organizzativo tra il pensiero e il linguaggio:

Le prestazioni della lingua sono veramente sorprendenti: esprimere un immenso numero di pensieri con poche sillabe [...] Ciò non potrebbe essere possibile se non potessimo distinguere nel pensiero delle parti alle quali corrispondono parti dell'enunciato, di modo che la costruzione dell'enunciato possa valere come immagine della costruzione del pensiero.

In base a questo principio il significato di un'espressione si stabilisce a partire dal suo contributo alla determinazione del valore di verità degli enunciati che può essere ottenuto componendo i significati di cui l'enunciato è costituito. Il principio di composizionalità consente di spiegare come, a partire da un repertorio finito di espressioni, si possa costruire sistematicamente un numero infinito di enunciati. È perché vi è un repertorio finito di parole che ricorrono negli enunciati, e in un numero relativamente ristretto di modi di combinazione sintattici, che è possibile produrre e comprendere nuovi enunciati.

Questo principio è destinato a dar conto, sul piano semantico, della natura ricorsiva del linguaggio. A partire da un numero finito di elementi linguistici, come è possibile ottenere un numero virtualmente infinito di enunciati? Se si considerano i pensieri composti di parti semplici, si comprende come con poche parti semplici è possibile formare una grande quan-

<sup>1</sup> Come nota Violi (1997: 82–83) per metodo componenziale si intende un'analisi semantica che faccia ricorso alla scomposizione dei termini in componenti di significato. In base al principio di composizionalità, il parlante si avvale della conoscenza delle proprietà grammaticali della lingua e le regole che egli conosce gli permettono di determinare il significato nuovo di un enunciato in base al modo in cui le sue parti si compongono per formare l'enunciato intero. Sebbene in base al principio di composizionalità il significato degli enunciati sia il risultato della composizione degli elementi che li compongono, tuttavia non vi è un isomorfismo tra i due perché nella semantica componenziale la caratterizzazione del significato degli enunciati non fa riferimento al valore di verità degli enunciati (Bonomi e Usberti 1971).

tità di enunciati. L'esigenza di spiegare come sia possibile per un parlante dominare la ricchezza potenzialmente infinita dei sistemi linguistici è presente in buona parte delle riflessioni novecentesche sul linguaggio. Infatti, l'aspetto sintattico del principio di composizionalità fregeana corrisponde alla creatività linguistica di Chomsky (cfr. Casalegno 1992: 24–25; Penco 2004), vale a dire la capacità di costruire un numero potenzialmente infinito di frasi grammaticali, con un vocabolario limitato, seguendo regole. L'idea di significato, inteso come processo di combinazione, si riscontra sia in un approccio logico, che rivolge l'attenzione ai criteri di formalizzazione dei criteri di verità, sia in un approccio cognitivo che si propone di definire i meccanismi di comprensione delle frasi. La teoria della grammatica generativa è una teoria sulla sintassi del linguaggio, in cui la grammatica universale governa la produzione di infinite frasi che è possibile produrre in una lingua a partire da un insieme finito di regole e di parole.

## 2.2 *Semantica e cognizione*

Rivolgiamo l'attenzione ai rapporti di continuità tra il principio di composizionalità di matrice fregeana e gli assunti teorici fondamentali della scienza cognitiva: la Grammatica Universale e il Linguaggio del Pensiero. Quest'ultima costituisce un'articolazione della semantica basata sul principio di composizionalità. Oltre a tale principio, Frege fa riferimento alla legge di sostitutività, partendo da un'analisi relativa alle affermazioni di identità. Due affermazioni come  $A=A$  e  $A=B$  sono diverse e per rendere conto della differenza tra entrambe le espressioni, Frege introduce la distinzione tra senso e significato. Le due espressioni hanno lo stesso significato perché entrambe si riferiscono alla stessa entità, ma hanno un senso diverso perché ci presentano la stessa entità in modo diverso. Il significato di Frege coincide con il suo riferimento, cioè con la capacità di un'espressione di riferirsi a un'entità di tipo extralinguistico. Il significato di un segno linguistico è l'oggetto che quel segno designa. Il senso è per Frege il modo in cui quell'entità ci si presenta e che ci consente di individuare quell'entità come l'oggetto che presenta certe caratteristiche. La stessa entità può essere pensata in modi diversi benché a essa corrisponda lo stesso significato, ed è proprio questa differenza che spiega perché frasi contenenti espressioni che hanno lo stesso riferimento possono esprimere contenuti informativi diversi. La distinzione introdotta da Frege su senso e riferimento è analoga alla distinzione tra intensione ed estensione che indicano l'insieme delle entità cui è applicabile un'espressione e l'insieme delle proprietà che individuano quell'entità. Si consideri, ad esempio, la parola *gatto*: l'estensione di questa parola è data dall'insieme di gatti, cioè dalla classe dell'entità alle quali la parola può essere applicata e che condividono tutte un insieme di proprietà tali che le qualificiamo come gatti; l'intensione della parola *gatto* sarà invece caratterizzata dall'insieme delle proprietà che riteniamo essenziali per qualificare un'entità come gatto, ad esempio la proprietà di essere un felino o un animale domestico. Un punto importante da sottolineare è che

il senso è qualcosa di intersoggettivo e di condivisibile da tutti: il senso è un'entità intermedia tra il piano degli oggetti e le nostre rappresentazioni soggettive di quegli oggetti. In ambito linguistico la distinzione tra senso e significato non coincide con quella fregeana<sup>2</sup>. Frege, padre dell'antipsicologismo, sostiene che i significati non devono essere confusi con le entità mentali. I pensieri sono oggetti di natura logica e non psicologica. Pertanto, le rappresentazioni mentali sono soggettive, entità di tipo eminentemente privato, accessibili a chi ne è il portatore e non intersoggettivamente comunicabili. I pensieri non sono né oggetti del mondo esterno, né rappresentazioni mentali, ma entità che esistono in un terzo regno di natura platonica: «con il termine "pensiero" intendo non l'atto soggettivo del pensare, ma il suo contenuto oggettivo che può costituire il possesso comune di molti» (Frege 1892: 383). I pensieri, in quanto portatori del valore di verità, possono essere veri o falsi, ma in modo assoluto a prescindere dal contesto in cui sono affermati o espressi. Il problema di Frege è che lascia inspiegato che cosa significhi compiere l'atto di afferrare i pensieri.

Le scienze cognitive rivolgono l'attenzione ai fenomeni linguistici, tuttavia la loro ipotesi di fondo è incompatibile con la netta separazione degli elementi psicologici individuali, le rappresentazioni, e il pensiero, inteso, nell'antipsicologismo, come categoria autonoma, analizzabile, appunto, solo attraverso e nel linguaggio. Ed è proprio questo problema che è al centro del concetto di rappresentazione fornito dalla scienza cognitiva.

Se in un enunciato come

(2) La Stella del mattino è un pianeta.

sostituisco a *la Stella del mattino* un termine con lo stesso riferimento, ad esempio, *la Stella della sera*, il riferimento del tutto non cambia: «Il principio di composizionalità e la legge di sostitutività valgono anche per gli enunciati composti; il riferimento o valore di verità di un enunciato composto dipende dal valore di verità degli enunciati componenti, e sostituendo un enunciato con un altro coreferenziale (con lo stesso valore di verità)

<sup>2</sup> La *Bedeutung* descrive un qualsiasi oggetto attraverso una serie concomitante di sensi. Come nota Eco (1984) il termine *denotazione* è soggetto a un uso equivoco, nella tradizione anglosassone si traduce spesso *Bedeutung* con *riferimento*, mentre nella tradizione linguistico-strutturale esso nomina la relazione fra un termine e il suo *significato*. Nella semantica linguistica la distinzione tra *senso* e *significato* è usata per esprimere la differenza che un segno possiede all'interno del sistema linguistico e il contenuto che quel segno esprime quando è usato in un particolare contesto comunicativo. I linguisti chiamano *significato* il contenuto che un segno linguistico ha nella *langue* e chiamano *senso* il contenuto che un segno linguistico veicola in uno speciale atto di *parole*. Il tratto comune a una prospettiva linguistica e a una prospettiva logica è considerare che le parole sono mediate socialmente. A tal proposito, gli assunti principali della filosofia analitica sono costituiti dal fatto che lo studio del pensiero deve essere distinto dallo studio del processo psicologico del pensare e che l'unico criterio adeguato per l'analisi del pensiero è costituito dall'analisi del linguaggio.

la verità del tutto non cambia» (Penco 2004: 46). Accanto al principio di sostitutività e di composizionalità, Frege introduce il principio di contestualità. Il senso di quest'ultimo principio emerge in relazione alla polemica condotta, da parte di Frege, nei confronti dell'idea che i significati delle parole possano essere forniti da immagini mentali. Questo principio mette in luce il fatto che l'ordine linguistico debba essere considerato nella sua autonomia. Si prenda in considerazione la parola *rosso*, in che senso non è possibile associare l'immagine a questo termine? L'idea è che una parola va concepita non come qualcosa che ha senso isolatamente, ma come parte di una totalità, nel contesto di un enunciato.

La concezione degli stati mentali che viene proposta nell'ambito delle scienze cognitive nei confronti della relazione tra pensiero e linguaggio segna un allontanamento dalle posizioni antipsicologistiche predominanti nella filosofia di matrice fregeana. Un approccio al significato basato sulle posizioni delle scienze cognitive classiche, sebbene rifiuti la caratterizzazione extrapsicologica dei significati, condivide la natura puramente linguistica del pensiero. Gli stati rappresentazionali sono concepiti come atteggiamenti proposizionali (Russell 1940), caratterizzati da una proposizione formata da un verbo principale che esprime un atteggiamento (come *credere*, *volere*, *desiderare*), seguito da una subordinata che esprime un contenuto proposizionale. Nell'ambito della scienza cognitiva gli atteggiamenti proposizionali sono utilizzati dalla psicologia del senso comune per spiegare o prevedere il comportamento degli individui. Pertanto, 'credere che *p*' significa avere un certo atteggiamento nei confronti di *p*. I componenti degli atteggiamenti proposizionali sono tre: persona, tipo di atteggiamento, contenuto proposizionale. Ora, le proposizioni sono afferrabili solo se gli atteggiamenti proposizionali hanno un ruolo predittivo all'interno di una teoria psicologica. Secondo il realismo intenzionale, sottoscritto da Fodor, la psicologia del senso comune è l'unica strada percorribile per la spiegazione del comportamento razionale. E l'unico modo per spiegare il comportamento razionale degli individui è attribuire loro atteggiamenti proposizionali. Ora, se gli stati intenzionali sono le entità teoriche di cui si serve la psicologia del senso comune, allora come devono essere interpretati sul piano ontologico? E qual è la rilevanza della nozione di proposizione?

La psicologia del senso comune spiega il comportamento degli individui attribuendo loro un certo tipo di stati mentali che soddisfano due condizioni. In primo luogo, gli stati mentali devono avere poteri causali e inoltre sono atteggiamenti proposizionali che realizzano un atto di pensiero che ha un contenuto semantico, vale a dire delle condizioni di verità. Una credenza può essere o vera o falsa, a seconda che sia realizzato lo stato di cose che rende vera la proposizione espressa dalla frase subordinata nell'attribuzione degli stati intenzionali. Inoltre, i contesti degli atteggiamenti proposizionali sono opachi nel senso che non soddisfano il criterio di sostituzione degli identici e quello della generalizzazione esistenziale. Ciò implica che la verità di un enunciato non dipende dall'estensione o dal riferimento, bensì dall'intensione. Nei contesti trasparenti è sempre possi-

bile la generalizzazione esistenziale perché i costituenti delle proposizioni sono sostituibili, *salva veritate*, con contesti che presentano la stessa denotazione: «il principio di sostituibilità *salva veritate* è uno strumento assai utile in semantica, poiché permette di identificare certi rispetti in cui le proprietà semantiche degli enunciati sono invarianti» (Picardi 2001: 52). Ad esempio, dalla verità dei due enunciati

- (3) a. Gli astronauti sono andati sulla luna.
- b. La luna è il satellite della terra.

è possibile inferire la verità dell'enunciato

- (4) Gli astronauti sono andati sul satellite della terra.

Infatti, i termini contenuti nei due enunciati designano la stessa entità (la luna), di conseguenza ciò che è vero della luna è vero anche del satellite della terra. Se una tale inferenza è legittima nei contesti trasparenti, essa non lo è in enunciati in cui sono presenti verbi di carattere intenzionale. Per quanto riguarda la generalizzazione esistenziale, dall'enunciato «S vuole aspettare Babbo Natale», non è possibile derivare la verità di «Esiste qualcuno che S vuole aspettare». Infatti, negli enunciati in cui sono presenti verbi di carattere intenzionale (credere, volere, desiderare) saltano le inferenze legittime nei contesti trasparenti. In presenza di enunciati che contengono verbi intenzionali, come ad esempio

- (5) S crede che il numero uno sia il suo numero fortunato.

non è possibile derivare la verità di

- (6) S crede che il più piccolo numero primo dispari sia il suo numero più fortunato.

La psicologia del senso comune è quel corpo di conoscenze e di generalizzazioni indispensabile per il realismo degli stati mentali che gli esseri umani adoperano nella vita ordinaria per prevedere e spiegare il comportamento altrui. Le rappresentazioni hanno parti costituenti che si combinano tra loro secondo le regole della sintassi e le loro parti atomiche sono composizionali, vale a dire che le proprietà semantiche di una rappresentazione complessa dipendono dalle proprietà semantiche dei suoi costituenti atomici. Negli approcci che seguono la prospettiva composizionale, il significato viene identificato con rappresentazioni mentali, di natura proposizionale, che si combinano secondo regole di combinabilità.

Al pari delle espressioni di una lingua, le rappresentazioni del linguaggio del pensiero hanno sia proprietà sintattiche, sia proprietà semantiche. Infatti, la natura rappresentazionale degli stati mentali è costituita dal fatto che gli stati mentali presentano il mondo all'organismo in un certo mo-

do: gli stati mentali sono valutabili semanticamente, cioè rappresentano il modo in cui il mondo deve essere affinché una determinata espressione sia vera. La struttura simil-linguistica che presenta il linguaggio del pensiero è necessaria per dar conto del realismo intenzionale (Fodor 1985). In questo contesto assume importanza il parallelismo tra le relazioni causali che sussistono tra gli stati mentali e quelle semantiche che valgono tra i loro oggetti proposizionali. Ciò si traduce nell'intento di coniugare le proprietà causali di un simbolo con le sue proprietà semantiche attraverso la sua sintassi. Questa questione, nell'apparato teorico fodoriano, ha a che fare con la natura sintattica delle rappresentazioni, espressa attraverso la tesi del solipsismo metodologico. In una certa misura la tesi del solipsismo metodologico, pur essendo una tesi concernente la natura delle rappresentazioni mentali, è connessa al problema del significato, in quanto mette in luce la centralità attribuita all'aspetto sintattico delle rappresentazioni mentali, ma, nel contempo, dà conto dell'aspetto semantico dei simboli. Le proprietà sintattiche, essendo le cause del ragionamento, sono parallele alle proprietà semantiche delle rappresentazioni del linguaggio del pensiero, ed è in questo senso che il pensiero diventa meccanizzabile (Marraffa 2002).

Infatti, i legami causali tra gli stati mentali sono realizzati grazie alle regole sintattiche che governano la manipolazione delle rappresentazioni. Il linguaggio del pensiero fornisce un modello della cognizione come sistema autocontenuto (Fodor 1981), secondo il quale la razionalità dei processi mentali è garantita dal formato proposizionale dell'apparato rappresentazionale: «Le rappresentazioni interiori presentano una forma enunciativa che garantisce il loro essere oggetti adeguati per una logica proposizionale e che possano entrare in relazioni deduttive» (Garfield 1988: 83).

I fenomeni psicologici sono formalmente e, dunque, sintatticamente, definiti e, di conseguenza, sono computazioni. Le operazioni computazionali sono specificate indipendentemente dal significato delle formule sulle quali esse operano:

Se [...] la sintassi si riduce a forma, e se la forma di un simbolo è un fattore determinante potenziale del suo ruolo causale, è abbastanza facile vedere come [...] il ruolo causale di un simbolo si correla con la sua sintassi. [...] la sintassi di un simbolo può determinare le cause e gli effetti delle sue occorrenze più o meno allo stesso modo in cui la geometria di una chiave determina quale serratura aprirà (Fodor 1987: 47).

Il problema che la condizione di formalità non può risolvere è dar conto della verità e del riferimento, che sono nozioni semantiche e non, semplicemente, informazioni nel mondo.

### *2.3 La funzione comunicativa del linguaggio*

È possibile trarre le conseguenze di un approccio compositivo alla semantica sui rapporti tra pensiero e linguaggio. La complessità della

struttura rappresentazionale è manifestata dalla compatibilità tra il carattere produttivo e sistematico delle lingue naturali e il potenziale infinito di rappresentazioni, disponibili a un agente, indispensabile per la valutazione di possibili azioni. In questo senso, la lingua è il veicolo dell'espressione del pensiero ed è sistematica e produttiva in virtù del fatto che è, prima di tutto, il pensiero a presentare tali proprietà: «Niente può essere espresso in un linguaggio naturale che non possa essere espresso nel linguaggio del pensiero» (Fodor 1975: 40). L'idea della lingua come veicolo del pensiero è presente anche in Chomsky che parte dal presupposto che il linguaggio è una competenza del parlante, costituita dagli universali linguistici che rendono possibile l'acquisizione della lingua. L'attenzione, dunque, è rivolta alle strutture interne soggiacenti alla facoltà del linguaggio e, di conseguenza, l'indagine di Chomsky attribuisce la priorità al linguaggio come forma di conoscenza.

Occorre insistere, però, sul fatto che Chomsky considera il linguaggio una proprietà unica dell'essere umano che non nasce allo scopo di comunicare; il linguaggio infatti «è un sistema predisposto alla libera espressione del pensiero, essenzialmente libero da [...] scopi strumentali» (Chomsky 1988: 120). La comunicazione è solo una delle tante funzioni del linguaggio; infatti è inadeguato considerare il linguaggio nella mera veste strumentale, cioè in quella comunicativa. La tesi chomskyana, in base alla quale il linguaggio non riveste esclusivamente una funzione comunicativa, trova conferma nella posizione di Descartes (1637). Infatti il linguaggio umano, essendo indipendente dal controllo degli stimoli, non svolge una semplice funzione comunicativa ma è uno strumento universale che consente agli esseri umani di rispondere in maniera adeguata a situazioni nuove. Sostenere che il linguaggio in Chomsky abbia una funzione comunicativa è sicuramente connesso al fatto che il linguaggio viene studiato al livello della psicologia individuale, pertanto è possibile parlare di funzione comunicativa solo, come precisa Chomsky, nel senso di una funzione necessariamente derivata dal fatto che il linguaggio è una facoltà posta al livello astratto della mente. Tuttavia, limitarsi a considerare il linguaggio nei termini di un'unica funzione significa attribuirgli un ruolo strumentale che si esaurisce non appena si ha a che fare con problemi la cui natura non è spiegabile facendo appello alla competenza sintattica e a un criterio di indagine scientifica. Questo è un problema, in un certo senso, connesso all'iperscrutabilità del riferimento posta da Quine, che si iscrive in un approccio olistico al significato. Chomsky considera il problema del riferimento a partire dall'impossibilità di trovare un'esatta correlazione tra parola e oggetto. Il riferimento è un fenomeno complesso che coinvolge il sistema concettuale, il sistema delle credenze e svariati sistemi percettivi (Chomsky 1995)<sup>3</sup>.

<sup>3</sup> «La capacità di mettere in relazione le parole con gli oggetti è un'abilità che coinvolge facoltà mentali distinte, si tratta di una capacità cognitiva della mente umana, o meglio [...] di una famiglia di capacità» (Marconi 1997: 74). Chomsky



Le considerazioni di Chomsky hanno a che fare con l'ipotesi di Quine, proprio perché l'indeterminatezza della traduzione è indice della difficoltà di individuare l'esatta correlazione tra le espressioni linguistiche e il mondo.

In precedenza abbiamo analizzato le linee teoriche di una semantica che sostiene che il significato si costituisca dall'alto, senza alcun aggancio con il mondo. Qual è il livello di costituzione del significato? Proviamo ad affrontare questo problema illustrando il caso dell'acquisizione del significato delle parole, utilizzando come spunto di riflessione le considerazioni formulate da Quine in *Word and Object*, esempio emblematico di una posizione che dal fondamento percettivo dei concetti giunge alle difficoltà dell'olismo.

### 3. Significato e olismo

Il nucleo centrale di *Word and Object*, volume in cui Quine solleva il problema dell'indeterminatezza della traduzione, è basato sul tentativo di costruire una teoria del significato a partire dal legame tra l'esperienza sensoriale e la significatività di una lingua. Quine propone una visione olistica della conoscenza e del significato, in base alla quale i singoli enunciati non si verificano o si falsificano da soli, ma insieme all'intera teoria, o all'intero linguaggio. Non è possibile individuare un significato al quale un'espressione o un enunciato sono connessi in modo privilegiato:

[...] non è possibile spiegare il contributo che una parola dà all'enunciato singolo senza dire qualcosa sul contributo che essa può dare agli innumerevoli enunciati in cui essa può ricorrere [...] il significato di una parola è il punto di arrivo, non di partenza dell'impresa interpretativa (Picardi 2005: 30).

Nell'esperimento mentale dell'indeterminatezza della traduzione, Quine descrive un linguista che esplora un territorio sconosciuto e che si trova a dover tradurre una lingua del tutto estranea alla sua cultura. Il linguista incontra un indigeno che, mentre passa un coniglio, esclama: «Gavagai!».

non accetterebbe di parlare di una competenza referenziale che «se la si descrive in un certo modo, la si può persino considerare non linguistica» (Marconi 1997: 77). La nozione di competenza referenziale include una rilevante componente pratica che non è contemplata da Chomsky, in quanto il tratto costitutivo della competenza non linguistica è la conoscenza tacita di regole e di principi. La competenza intesa come struttura universale non vale per l'aspetto lessicale perché questo non rispecchia qualcosa di comune a tutti i parlanti. La capacità di comprendere e di usare le parole del linguaggio comporta la dipendenza del significato delle parole da fattori culturali variabili, dunque da specifiche credenze individuali. L'ipotesi di Marconi mette in primo piano il gioco dei diversi insiemi di credenze dei singoli parlanti, quell'insieme di credenze e di usi delle parole che sono propri di ciascun parlante, pertanto bisogna rinunciare all'idea di una competenza ideale: «La competenza assoluta è vuota a livello lessicale» (Marconi 1997: 64).

Il problema è che uno stesso stimolo, la presenza del coniglio, può generare risposte diverse e, di conseguenza, l'osservatore, per stabilire il significato di una parola sconosciuta, dovrà verificare una serie di ipotesi sulla lingua di partenza, proprio come fa il bambino quando impara a parlare. Il bambino, come il linguista, per stabilire a cosa rimanda un'espressione, ha a disposizione l'occorrenza di un suono in una determinata situazione percettiva. Ma quello che manca al bambino in una situazione di questo tipo è un criterio per stabilire cosa associare allo stimolo visivo. Un discorso analogo può essere fatto per quanto riguarda il linguista che, infatti, non ha alcun modo per convalidare una traduzione come «Guarda una fase temporale di coniglio!», oppure «C'è della coniglietà!». Di fronte a questa situazione il linguista dovrà formulare una serie di ipotesi analitiche da confrontare con altri enunciati in cui occorre *gavagai* e compilare un manuale di traduzione che raccoglie tutte le ipotesi analitiche compiute. L'associazione di significati-stimolo, ossia dell'insieme delle condizioni di stimolazione sensoriale (la presenza di un coniglio) con gli enunciati di osservazione (l'esclamazione «Gavagai!») ogniquale si è in presenza di un coniglio, da sola non consente la formulazione di un'ipotesi attendibile perché non è sufficiente a stabilire il riferimento di un termine. In base a quale criterio, allora, il linguista decide l'estensione del termine *gavagai*? Il problema è che varie estensioni di un termine, come 'coniglietà' o 'fase temporale di coniglio', sono compatibili con lo stesso stimolo. Di ogni termine, come insegna il caso di *gavagai*, possono esserci diverse traduzioni e dunque il linguista dovrà compilare un numero elevato di manuali alternativi, la cui esistenza conferma che la traduzione è radicalmente indeterminata. L'indeterminatezza della traduzione è conseguente alla difficoltà di individuare l'esatta relazione tra le espressioni linguistiche e il mondo, da qui l'imperscrutabilità del riferimento che ha a che fare con una concezione relativista nei confronti dell'ontologia. Infatti la reificazione degli oggetti è possibile esclusivamente facendo riferimento a una serie di ipotesi analitiche che guidi le assunzioni ontologiche del linguaggio che stiamo indagando.

La tesi dell'indeterminatezza della traduzione, proposta da Quine, ha a che fare con la questione della relatività di uno schema concettuale: «Da un lato le differenze tra i diversi linguaggi portano con sé differenze nel modo in cui i parlanti guardano il mondo, senza che esista un unico modo "corretto" di guardarlo [...] e dall'altro capire un enunciato significa capire un intero linguaggio» (Santambrogio 1992: 209). Se nessun manuale di traduzione è privilegiato per render conto, nella lingua del linguista, dei termini usati dall'indigeno, Quine si serve di una regola interpretativa, il principio di carità, grazie alla quale colui che interpreta gli enunciati rende veri gli enunciati espressi dal parlante. Secondo Quine per assolvere questo ruolo è necessario muoversi sul piano dell'empatia<sup>4</sup>: occorre, dun-

<sup>4</sup> La posizione di Quine trova conferma in quella di Dennett, il quale sostiene che essere un sistema intenzionale significa essere un sistema passibile dell'attribu-

que, immaginare quale dovrebbe essere lo stato mentale del soggetto che si sta interpretando a prescindere dall'eventualità che l'individuo parli davvero la nostra lingua.

Le risorse di cui si avvale il linguista per compilare il manuale di traduzione provengono dalla sua lingua e le ipotesi analitiche costituiscono una teoria di sfondo che il linguista assume per costruire il manuale. È la proiezione della propria teoria del mondo e delle abitudini linguistiche che consente la formulazione di ipotesi analitiche per il manuale di traduzione.

Il problema, in un approccio interpretativista agli stati mentali, è che non si hanno elementi per stabilire quali stati intenzionali il sistema ha effettivamente, dal momento che il sistema è adattato idealmente alla sua nicchia ambientale. Di conseguenza l'assunzione di razionalità non consente di stabilire perché si attribuisce un certo stato intenzionale piuttosto che un altro. Può darsi il caso in cui la migliore interpretazione del sistema *S* consista o nell'attribuzione della credenza «Marco Tullio denunciò Catilina» da parte di un interprete *A*, oppure nell'attribuzione della credenza «Cicerone denunciò Catilina» da parte dell'interprete *B*. Il problema è che l'atteggiamento intenzionale non riesce a dar conto dell'opacità in quanto se si assume che il sistema, posto nelle condizioni ideali, dovrebbe credere che *p*, non c'è alcun modo per identificare *p* (Gozzano 1997).

L'adesione all'olismo dipende dall'attribuzione degli stati intenzionali agli individui che, a sua volta, dipende dagli altri stati intenzionali che abbiamo attribuito all'individuo stesso. Il significato degli enunciati che espri-

zione di stati intenzionali. L'atteggiamento intenzionale è necessario per interpretare i proferimenti degli individui e, connesso al principio di razionalità implica un'adesione all'olismo, proprio perché a essere razionali sono le credenze e i desideri che entrano in gioco nel corso dell'interpretazione di ciò che l'individuo proferisce. Le credenze e i desideri sono considerati degli *abstracta* che, come il centro di gravità o l'equatore, non rinviano ad alcuna entità oggettiva ma sono delle costruzioni logiche. L'analogia tra le credenze e il centro di gravità permette di comprendere in che senso si possa accordare un valore predittivo alle attribuzioni di credenze e desideri senza dotarli di un'efficacia causale: come il centro di gravità non è la causa dei fenomeni fisici, così le credenze e i desideri non sono cause del comportamento. Le credenze e i desideri, nella prospettiva dennettiana, sono costrutti usati per compiere previsioni a partire da un certo punto di vista. Gli *abstracta* non sono delle entità dotate di senso oggettivo e sono diversi dagli *illata* poiché questi ultimi sono entità teoriche postulate come entità fisiche, mentre gli *abstracta* non corrispondono a nulla. Mentre gli *illata* possono essere suscettibili di un'investigazione empirica, gli *abstracta* sono impiegati in una pratica esplicativa e posti sotto assunzioni ideali. Un gas ideale è un *abstractum* perché nessuna investigazione empirica può dirci qualcosa sulla sua natura. Gli *abstracta* sono, come gli *illata*, delle entità teoriche inosservabili. Ma gli *abstracta*, come i numeri, il centro di gravità o il circolo dell'equatore, contrariamente agli *illata*, come le molecole o gli elettroni, sono privi di proprietà causali (cfr. Dennett 1991: 28). La caratterizzazione delle credenze e dei desideri in questi termini dà conto della natura dell'atteggiamento intenzionale, che emerge come il risultato di un'attività interpretativa.

mono le credenze e gli altri stati intenzionali è interdipendente poiché, nel corso di un processo interpretativo, il significato che l'interprete attribuisce a ogni enunciato proferito dal parlante dipende dal significato di altri enunciati. Anche il contenuto di stati mentali che, a partire da quei proferimenti, l'interprete ascrive al parlante dipenderà dal contenuto di altri stati mentali. Occorre comprendere quali sono i problemi che si riscontrano in un approccio olistico, al fine di individuare delle possibili soluzioni.

### 3.1 *Concetti e teorie*

Nella tesi sviluppata in *Due dogmi dell'empirismo*, Quine (1953) stabilisce la dottrina dell'olismo della conferma, secondo cui un enunciato scientifico non può essere confermato isolatamente, in quanto è la teoria presa globalmente che costituisce l'unità della conferma. Così, il significato di un enunciato dipende dal posto che occupa nella teoria e dall'insieme delle relazioni che intrattiene con gli altri enunciati. Il problema dell'olismo ha a che fare con la critica di Quine rivolta alla distinzione tra analitico e sintetico: non è possibile scindere nel significato delle parole la componente conoscibile a priori da quella conoscibile a posteriori, come a dire separare le verità che sono tali in virtù del significato, da quelle che sono tali in virtù di come il mondo è. Le nostre proposizioni non si possono suddividere in due classi separate, da una parte quelle analitiche, la cui verità dipende dal significato, e dall'altra quelle sintetiche, la cui verità dipende dai fatti.

L'olismo si può considerare una conseguenza di due premesse essenziali. In primo luogo, la caduta della distinzione tra analitico e sintetico; in secondo luogo, lo sviluppo del principio di contestualità di Frege, in base al quale il significato della parola dipende dal significato dell'enunciato in cui compare. La situazione paradossale che si verrebbe a creare come conseguenza delle due premesse è la seguente: se il significato di un'espressione è il suo ruolo inferenziale, il significato dipende dalle inferenze che sono collegate all'espressione in questione; ma dal momento che non vi è distinzione tra analitico e sintetico, non si può definire un ristretto ambito di credenze definitorie e rilevanti del significato.

Dal momento che l'olismo è «la fonte di tutti i mali» (Fodor e Lepore 1992), anche quei percorsi teorici che tentano di non ricadere nell'olismo si ritrovano di fronte allo stesso problema. È il caso del molecolarismo che, a giudizio di Fodor e Lepore, fortemente critici nei confronti delle concezioni olistiche del significato linguistico e dei contenuti mentali, è impraticabile, dal momento che presuppone, pur sempre, la distinzione tra analitico e sintetico. Il molecolarismo è una versione dell'olismo che si applica alle credenze e in base a esso si sostiene che la credenza che  $p$  dipende non da tutte le credenze, ma da alcune delle credenze che abbiano direttamente a che fare con  $p$ . Il problema consiste nella mancata distinzione tra analitico e sintetico, in quanto «credere che  $p$  comporta l'accettazione delle inferenze analitiche in cui compare  $p$ » (Fodor e Lepore 1992: 31). Ma quali sono quelle credenze che ruotano attorno a  $p$ ? O meglio, qual è il criterio per stabilire

quali sono le credenze che hanno a che fare con  $p$ ? Secondo Fodor e Lepore non è possibile, in linea di principio, stabilire quali siano le credenze direttamente connesse a  $p$ . Il problema principale che affligge l'olismo è che se questo ha delle conseguenze devastanti, allora le stesse conseguenze si rintracciano anche in quelle posizioni teoriche moderate, come il molecolarismo. Quest'ultimo, infatti, non è che una strada contorta per ricadere nell'olismo: il molecolarismo non è altro che una forma di anatomismo in base al quale la credenza che  $p$  dipende da un insieme di credenze che non coinvolge il ricorso a tutte le credenze. Anatomica è una proprietà  $p$ , tale che se un'entità possiede questa proprietà, allora c'è almeno un'altra entità che la possiede. Ad esempio, «essere sposato a' è una proprietà anatomica, poiché se  $x$  è sposato a  $y$ , allora  $y$  è sposato a  $x$ » (Fodor e Lepore 1992: 1-10). Il problema principale dell'olismo è che non si può credere che  $x$  è sposato a  $y$ , senza credere che  $y$  sia sposato a  $x$ , oppure che non si può credere che  $x$  è rosso senza credere anche che  $x$  è colorato. Anche ammesso che si voglia evitare che una credenza che  $p$  non dipenda da tutte le altre credenze si ripropone pur sempre la distinzione tra analitico e sintetico.

Infatti è anche impossibile identificare il significato di una parola con il suo ruolo concettuale (Block 1986) senza ricadere nell'olismo e, di conseguenza, nella indistinzione tra analitico e sintetico. In base alla teoria del ruolo concettuale bisogna distinguere tra ciò che è costitutivo di una credenza che  $p$  e ciò che non lo è. Tuttavia, è arduo individuare un criterio per attuare questa distinzione e, nondimeno, ammesso che ci fosse, sarebbe errato equiparare il significato al ruolo concettuale poiché il primo è compositazionale e sistematico, mentre il secondo non lo è. Il problema dell'olismo, inteso nella versione della teoria del ruolo concettuale, consiste in una falsa suddivisione tra le credenze: quelle obbligatorie e quelle facoltative. Le credenze che rientrano nel primo tipo, poniamo, sui gatti sono quelle credenze relative al fatto che i gatti sono mammiferi, che sono animali, mentre quelle facoltative possono essere quelle relative al fatto che il gatto è un animale che non supera i venti anni. Sostenere che una determinata credenza ha un ruolo inferenziale nel sistema, significa sostenere che il significato dipende dalle inferenze che sono direttamente collegate con la credenza in questione. In base a quale criterio vengono mobilitate alcune credenze rispetto ad altre? Il punto è che il significato dipende pur sempre dall'intero linguaggio, nonché dall'intero sistema di credenze. L'olismo deve essere letto come il problema relativo alla distinzione tra le credenze rilevanti e quelle irrilevanti. Di conseguenza, il significato dipende dall'intero linguaggio o dall'intero sistema di credenze e conoscenze di un individuo.

### 3.2 *Olismo e concettualizzazione della realtà*

Il problema dell'olismo si situa all'intreccio fra l'indeterminatezza della traduzione e l'acquisizione del significato delle parole. Dal momento che Quine aderisce all'olismo, ci si potrebbe chiedere come è possibile per un

bambino apprendere una lingua se il significato di ogni singola espressione discende dal significato di un'infinità potenziale di enunciati. Ma come è possibile, all'interno di una rete di credenze stabilire quelle che hanno un ruolo prioritario?

Una soluzione (Gozzano 2002) potrebbe essere quella di considerare come preponderanti le credenze fissate percettivamente, in quanto non sono influenzate dalle credenze di ordine superiore. L'olismo è caratterizzato dall'interdipendenza tra le credenze ma ci sono credenze, quelle fissate a livello percettivo, che non presentano un carattere di interdipendenza e che contribuirebbero a limitare l'olismo. Si prenda, ad esempio, l'illusione Muller-Lyer: un individuo, di fronte a questa illusione giunge a credere che le frecce sono di diversa lunghezza. Sebbene il suo apparato percettivo sia responsabile di questa credenza, se si offre a questo individuo la possibilità di misurare la lunghezza dei segmenti inclusi fra le punte delle frecce, egli si renderà ben presto conto che hanno la medesima lunghezza. Nelle successive interazioni egli imparerà a distinguere la credenza che il sistema percettivo (i segmenti hanno lunghezze diverse) gli impone dal giudizio che egli è disposto a sottoscrivere (i segmenti hanno la stessa lunghezza).

Il caso di questa illusione mostra il carattere di impermeabilità epistemica che le credenze percettivamente fissate presentano ed evidenzia che non tutti i contenuti epistemicici sono soggetti a quell'interdipendenza che caratterizza la tesi olistica. A questa soluzione si potrebbe obiettare che le illusioni percettive sono casi estremamente periferici, molto raramente si danno nell'esperienza poiché sono estremamente locali e, soprattutto, si rivelano errori prima che abbiano conseguenze di ordine generale, proprio perché sono, in linea di principio, epistemicamente impermeabili. Quindi, fino a che punto l'idea di porre limite all'olismo in un terreno percettivo è una soluzione?

Così, anche nel caso di Quine, i *significati-stimolo* contribuirebbero a limitare l'olismo: «la nozione di significato-stimolo [...] isola una sorta di contenuto empirico netto di ciascuno dei vari enunciati singoli senza tener conto della teoria che li contiene» (Quine 1960: 47). L'acquisizione del significato delle parole si colloca sullo sfondo della relazione tra i significati-stimolo e l'olismo. Attraverso la nozione di significato-stimolo Quine affronta il problema dell'acquisizione del lessico da un punto di vista associazionista, in base al quale l'associazione tra la parola e l'oggetto deve essere trovata nel nesso di cooccorrenza tra lo stimolo uditivo e lo stimolo visivo. Gli enunciati osservativi occasionali, come ad esempio «Gavagai!», sono quelli che meglio si prestano all'apprendimento per ostensione. L'approccio associazionista all'acquisizione delle parole si fonda sul problema dell'imperscrutabilità del riferimento. Come si articola il problema del significato delle espressioni linguistiche? Dal momento che, secondo Quine, non esistono entità o concetti nella mente, l'unico modo in cui si possono cercare i significati è a partire dal comportamento manifesto dei parlanti. Nel contesto dell'apprendimento del significato delle parole è importan-

te il ruolo della società. Le parole sono strumenti sociali e i membri della società sono coloro che approvano una determinata emissione verbale del soggetto, osservando quest'ultimo e l'oggetto da lui considerato.

L'apprendimento del linguaggio attraverso il condizionamento è il primo stadio di concettualizzazione della realtà. Le parole sono tracce delle nostre concettualizzazioni della realtà perché non esistono concettualizzazioni indipendenti dal linguaggio ordinario. Tuttavia, per dar conto della concettualizzazione della realtà, ad avviso di Quine, non è sufficiente arrestarsi ai significati-stimolo. È la capacità di interconnettere enunciati tra di loro nelle teorie che fa del linguaggio il mezzo per rendere conto della concettualizzazione del mondo: «Ciò che deriva dall'associazione di enunciati con enunciati è una vasta struttura verbale [...] questa struttura di enunciati interconnessi è un singolo tessuto connesso che include tutte le scienze, e in verità tutto ciò che mai diciamo intorno al mondo» (Quine 1960: 21-22). In questo tipo di approccio, il sistema concettuale è caratterizzato dall'insieme di teorie. Questa visione del sistema concettuale corrisponde a quella adottata nella psicologia dello sviluppo. Per dar conto della rete delle credenze del bambino occorre considerare le conoscenze come teorie. I concetti che noi sviluppiamo si inscrivono all'interno delle teorie elaborate per render conto del mondo che ci circonda. Lo sviluppo ontogenetico del sistema concettuale si colloca sulla stessa linea di continuità della conoscenza scientifica (Gopnik e Meltzoff 1997). L'ipotesi secondo la quale il sistema concettuale degli individui funziona seguendo gli stessi principi della conoscenza scientifica non è priva di problemi. Il fatto di considerare il sistema concettuale come una collezione di teorie crea delle difficoltà poiché porta all'identificazione dei concetti con il linguaggio. Come è possibile isolare un determinato concetto se si è in presenza di una rete di conoscenze? Se i concetti esistono solo in relazione l'uno con l'altro, il rischio allora è giungere a un olismo concettuale in cui un concetto mette potenzialmente in gioco la rete nel suo insieme. Ad esempio, una teoria sulle macchine deve includere la conoscenza del loro funzionamento, quindi deve includere una teoria della locomozione. Nel contempo, questa teoria deve includere anche una teoria chimica sulla combustione degli idrocarburi in cui si recupera l'energia del motore. Ma una teoria delle macchine, nondimeno, deve anche essere legata alle teorie sul mercato. Una soluzione a questo problema dell'olismo può consistere nel limitare l'interconnessione tra le teorie:

Uno dei rischi che deriva dal considerare i concetti come intrinsecamente relazionali è considerarli alla stregua delle conoscenze enciclopediche. Ogni concetto è collegato con un altro in una vasta rete di uguale densità. I concetti lessicali non sono visti semplicemente come un'associazione più o meno arbitraria delle parole ai nodi in una vasta rete; al contrario, come un sottoinsieme di tutti i concetti che tendono a essere associati con particolari configurazioni che sono isolabili da altri aspetti della conoscenza (Keil 1989: 60).

Circoscrivere le teorie è un'operazione che si rivela necessaria; altrimenti sarebbe difficile predire la produzione di inferenze, nonché la possibilità stessa della comunicazione perché due individui non avrebbero la possibilità di disporre della stessa rete di teorie. Il problema è che non si dispone di un criterio per circoscrivere le teorie.

Abbiamo visto che in un approccio che assimila i concetti alle definizioni, il principio di composizionalità è un criterio che regola un circoscritto insieme di definizioni, poiché non c'è differenza tra la struttura concettuale degli enunciati e quella dei concetti stessi. Il principio di composizionalità permette di caratterizzare la struttura complessa degli enunciati a partire dai suoi componenti. Il concetto di 'gatto nero' ha una struttura che deriva dal concetto 'gatto' che deriva a sua volta da quello del concetto 'animale'. In particolare si può riprodurre il carattere necessario dell'inferenza dalla frase (7a) a (7b):

- (7) a. C'è un gatto nero sul tetto  
 b. C'è un animale nero sul tetto.

Nel momento in cui si rinuncia alle definizioni e un concetto come 'gatto' è caratterizzato all'interno di una rete di legami concettuali, la caratterizzazione concettuale di 'gatto nero' rimane problematica, perché sconfinata nel problema dell'analiticità. C'è una famiglia di teorie sui concetti raggruppata sotto l'etichetta di «teoria della teoria» (*theory-theory*) il cui denominatore comune è considerare i concetti come organismi teorici. Ciò non implica adottare una posizione olistica, in base alla quale l'identità di ciascun concetto dipenderebbe da tutti gli altri concetti del sistema. In base a questo punto di vista (Carey e Spelke 1999; Keil 1987) i concetti fanno riferimento a delle teorie di sfondo, prendendo la nozione di teoria in senso restrittivo. Vi sarebbe un ristretto numero di concezioni ingenuo del mondo che si caratterizzano come organismi teorici sul modello di quelli scientifici. Per esempio, i bambini di cinque anni hanno una nozione del vivente che non li induce a raggruppare le piante e gli animali in una sola classe. La maggior parte dei bambini rifiutano di considerare che una pianta possa essere malata o che possa morire di fame (Carey e Spelke 1999: 520). È solo grazie a un accesso alla teoria della biologia che i bambini raggruppano spontaneamente gli animali e le piante nella categoria degli esseri viventi. Pertanto, i bambini osservano numerose somiglianze tra gli animali e le piante, per esempio il fatto che entrambi crescono. Importanti concetti come quelli di generi naturali sorgerebbero all'interno di tali teorie. I bambini sono in grado di trasferire alcune proprietà da una categoria a un'altra. I soggetti informati del fatto che gli uomini hanno un fegato sono disposti ad attribuire tali proprietà ad animali più o meno simili all'uomo. Il trasferimento delle proprietà risulta influenzato da teorie implicite e le categorie coinvolte non sono solo formate sulla base della mera somiglianza percettiva, ma includono dell'informazione teorica. Prima ancora di sapere che animali della stessa



specie hanno comportamenti simili, sappiamo che ogni essere animato si nutre: in questo senso, abbiamo una vera e propria teoria della nutrizione (Murphy e Medin 1985). In questa prospettiva, i concetti sono delle conoscenze: l'individuo che li possiede non solo sa che li possiede, ma conosce le condizioni d'uso e di applicazione del concetto. Possedere un concetto, stando alla concezione della *theory-theory*, significa possedere una teoria del senso comune. E se i concetti sono strutturati in teorie significa che sono legati gli uni agli altri. Occorre, però, stabilire in che senso, in relazione alla *theory-theory* si parla di teorie. Benché si tratti di una parte della teoria e non di un'intera teoria, si suppone che alcuni concetti sono collegati ad altri. In altre parole: in che senso è possibile distinguere una teoria del senso comune da una teoria di tipo scientifico? Questo tipo di approccio spiega la differenza tra i concetti posseduti dai bambini e dagli adulti. Rispetto a questi ultimi, i bambini possiedono teorie più povere, che si arricchiscono e sviluppano a partire dall'esperienza e dal possesso di ulteriori teorie. Il problema principale di questo approccio ai concetti consiste in una mancata definizione del termine *teoria*. Se il concetto equivale a una teoria, allora è necessario che un individuo sia in grado di usare e di applicare un determinato concetto. Tuttavia, ciò non sembra essere richiesto nel caso della teoria del senso comune: ad esempio, sebbene possa utilizzare un computer e possedere il concetto 'computer', posso anche non essere in grado di conoscere il funzionamento di un computer. Quindi, fino a che punto questo approccio chiama in causa il possesso di una teoria? Saper usare il computer non implica possedere una teoria del computer. La *theory-theory* sebbene costituisca un freno all'olismo, non consente di individuare la portata del termine *teoria*.

Dunque, da un lato, una semantica empirica ha il compito di stabilire la costituzione dell'apparato concettuale nel corso l'apprendimento, dall'altro il linguaggio costituisce una rete interconnessa in cui non è possibile rendere conto dell'insieme. In una visione empirista dell'apprendimento del linguaggio, il punto di partenza è la percezione, che è un tipo di disposizione dell'organismo a reagire agli stimoli. Infatti, attraverso successive esposizioni a uno stimolo, il bambino associa quel determinato stimolo a quel determinato proferimento verbale. Ma i meccanismi psicologici che permettono l'apprendimento del linguaggio fungono da innesco per guidare l'individuo nella strutturazione delle nostre teorie intuitive del mondo e delle teorie scientifiche. Per questa ragione l'analogia tra la lingua naturale e la teoria scientifica svolge un ruolo importante nella teoria di Quine. Infatti, il bambino, a partire dalla percezione acustica dei proferimenti verbali, struttura il suo linguaggio, nonché la sua teoria del mondo, e il risultato finale di questo processo di apprendimento è la rete di enunciati che costituisce la nostra lingua.

La tesi dell'indeterminatezza della traduzione è estesa da Quine al processo di acquisizione della lingua, proponendo una lettura del comportamento linguistico in termini skinneriani: «Il primo apprendimento da parte del bambino di una risposta verbale dipende dal rinforzo della

risposta da parte della società insieme alle stimolazioni che meritano la risposta, dal punto di vista della società, e altrimenti dalla disapprovazione da parte di essa da parte della società» (Quine 1960: 106). Il bambino, infatti, dispone dei soli dati osservabili costituiti dalle relazioni tra gli stimoli sensoriali e le risposte verbali. Avendo determinato per via induttiva il significato stimolo degli enunciati osservativi, il bambino dovrà formulare delle ipotesi analitiche per costruire la sua lingua.

Quine oscilla tra una visione comportamentistica e una olistica dell'apprendimento del significato delle parole. La somiglianza percettiva, la sintesi analogica e il trasferimento del condizionamento sono gli strumenti di cui Quine si serve per dar conto dell'acquisizione del linguaggio. Se il bambino, al fine di costruire una lingua, al pari del traduttore di una lingua sconosciuta, dovrà formulare ipotesi analitiche ciò significa che l'apprendimento delle parole è possibile solo attraverso l'apprendimento di enunciati. Perché Quine ricorre esclusivamente a un tipo di apprendimento contestuale? Questa è una questione legata all'ontologia degli stati mentali, dunque alla struttura della cognizione, e solleva il ruolo svolto dalla società nei confronti di chi apprende le parole.

#### 4. *Il «sistema» e la distinzione tra concetti e significato*

Tenteremo di mettere a fuoco il rapporto tra i concetti, legati a un contesto percettivo-esperienziale, e i significati nell'ambito della lingua. In che senso il linguaggio è autonomo dal contesto percettivo-esperienziale? Considerare questo problema significa chiedersi in che misura il linguaggio dipenda dalla percezione e dai concetti. Noi vogliamo sostenere che tra i concetti e i significati c'è una differenza di tipo qualitativo. Ci proponiamo di esaminare il rapporto tra i concetti e significati attraverso i contributi di Ferdinand de Saussure e dello psicologo russo Lev Vygotskij.

La questione della distinzione tra i concetti, che hanno una base percettivo-esperienziale, e il significato si può porre in questi termini: da un lato, la percezione non può non essere legata agli oggetti dati sensibilmente; dall'altro, il significato attiva la determinazione semantica di quegli oggetti e delle loro relazioni che non sono più ancorate ai dati percepiti. Cosa significa considerare linguisticamente un oggetto nel suo essere legato agli altri oggetti in modo non immediato? Ci proponiamo di analizzare il concetto di autonomia del significato, con l'intento di comprendere il tipo di legame che esso intrattiene con i dati percettivi.

##### 4.1 *Il significato tra negatività e valore*

Attribuire autonomia al significato non vuol dire altro che considerarlo indipendentemente sia dal riferimento alla realtà extralinguistica, sia dall'ambito della psicologia individuale. È proprio questo punto che ci proponiamo di esaminare: che tipo di relazione c'è tra il sistema, inteso come deposito dei significati, e l'ambito della cognizione individuale? Af-

finché possa manifestare il suo carattere autonomo, il significato deve essere ricercato nelle relazioni fra gli elementi linguistici e non al loro esterno. Se il significato nasce nel sistema linguistico, allora è un'entità linguisticamente autonoma, che non ha a che fare direttamente né con i referenti, né con i concetti. Attraverso la distinzione tra concetto e significato, Saussure isola l'ambito della linguistica dalla psicologia. È proprio il nesso tra significante e significato che sancisce l'autonomia della linguistica. In questo senso, il significato è svincolato dai concetti e, di conseguenza, la semantica è autonoma rispetto alla psicologia. Se la semantica è scissa dalla psicologia, occorre chiedersi fino a che punto si può fare a meno di una base psicologica, la quale sembra ineliminabile dalla definizione delle relazioni fra gli elementi del sistema. Questa è una questione centrale: se, da un lato, vogliamo indagare in che senso i significati si pongono su un livello autonomo rispetto alla percezione e ai concetti, dobbiamo, nel contempo, comprendere che ne è del dominio psicologico.

Ancor prima di affrontare questa questione occorre innanzitutto guardare agli aspetti che costituiscono il sistema per definire lo status autonomo del significato. Incentrare un'analisi sulla nozione di autonomia del significato ci consente, nondimeno, di comprendere le ragioni per cui il significato non può essere definito dal rinvio a qualcosa di esterno. Secondo l'approccio referenzialista, il significato scaturisce dalla relazione tra le espressioni linguistiche e la realtà extralinguistica cui le espressioni si riferiscono: il significato è inteso come qualcosa di oggettivo che nasce dalla relazione tra il linguaggio e la realtà, tra le espressioni linguistiche e i loro referenti extralinguistici. Adottando questo punto di vista, il significato si esaurisce nella capacità delle espressioni linguistiche di denotare. Come il significato dei nomi consiste nella loro capacità di riferirsi alle cose, così il significato delle asserzioni consiste nella loro capacità di descrivere stati di cose che saranno veri o falsi rispetto al mondo al quale si riferiscono. Il significato di un enunciato è dato dalle sue condizioni di verità, cioè le condizioni che rendono vero o falso quel dato enunciato e, pertanto, può essere visto come il contributo che esso reca alle condizioni di verità complessive dell'enunciato in cui compare, dato che il significato di ogni espressione è sempre interamente ricavabile dal significato delle sue componenti. Assimilare l'idea di significato a quella di condizioni di verità può apparire controintuitivo: il significato ha piuttosto a che vedere con la nostra capacità di comprensione che sembra indipendente dalla verità o meno di un enunciato.

Se il significato non può essere identificato né con un referente extralinguistico, né con un concetto, allora la nozione chiave per definire in termini linguistici il significato è quella di valore.

Ogni parola, attraverso la nozione di valore, presenta la caratteristica costitutiva di venire confrontata con altre parole. Il valore di un termine non è fissato da un dato concetto, ma dal confronto con i valori simili. In questo modo lo studio del significato linguistico ha per oggetto le relazioni intralinguistiche fra gli elementi del sistema:

All'interno di una stessa lingua, tutte le parole che esprimono delle idee vicine si limitano reciprocamente: sinonimi come *redouter*, *craindre*, *avoir peur* hanno un loro valore solo per la loro opposizione; se *rodouter* non esistesse, tutto il suo contenuto andrebbe ai suoi concorrenti [...]. Così il valore di un qualunque termine è determinato da ciò che lo circonda; persino della parola che significa sole non è possibile fissare immediatamente il valore se non si considera quel che le sta intorno (Saussure 1967: 141).

Il significato è autonomo poiché è interamente ricondotto all'interno della struttura linguistica ed è emancipato dal riferimento a una realtà extralinguistica. Se il significato è costituito dalla posizione dei segni nel sistema esso può essere adeguatamente descritto nella pura dimensione intralinguistica senza alcuna necessità di ricorrere né a elementi esterni alla lingua, né al dominio psicologico individuale. Ma qual è la natura delle relazioni strutturali tra le entità linguistiche?

Vogliamo mettere in luce in che senso la concezione di Saussure poggia sull'interrelazione tra sistema, lingua e valore. La nozione di arbitrarietà del segno è centrale per Saussure, in quanto il fondamento epistemologico dell'oggetto linguistico come entità autonoma (Simone 1992). La caratteristica principale della lingua che propone Saussure, attraverso la nozione di arbitrarietà, è quella di oggetto linguistico inteso come entità autonoma rispetto ai concetti, nonché dalla realtà extralinguistica. Ciò significa che le entità linguistiche sono tenute assieme, all'interno del sistema, dalle relazioni reciproche tra le forme e, pertanto, possono essere individuate dalle relazioni che intrattengono tra loro e non attraverso il riferimento alla realtà extralinguistica. Le parole stabiliscono tra loro dei rapporti di somiglianza o di opposizione in modo tale da poter essere usate in contesti simili con sfumature di significato differenti:

Il valore e, quindi, in via subordinata, il significato di una parola è interamente in funzione del sistema di cui una parola è parte. [...] Nessun sistema è rigidamente chiuso (*serré*) come la lingua: rigidamente chiuso implica precisione dei valori (la minima sfumatura cambia le parole) [...] La conseguenza di questa concezione delle unità linguistiche e del sistema è che se in un sistema cade o si aggiunge un solo elemento, l'intero sistema e tutte le singole unità si modificano (De Mauro 1965: 147).

È nel sistema che è possibile individuare il valore di un termine a partire dall'opposizione di altri termini. Pertanto, il significato di un'espressione è determinato dall'insieme di significati che si differenziano per un'opposizione netta. Dunque, il significato di una parola non deriva dal rimando alla realtà extralinguistica, ma dal modo in cui quel significato, all'interno della lingua, intrattiene relazioni di solidarietà e di opposizione con altri significati.

Il significato è un'entità interamente linguistica, svincolata dalla realtà materiale percepita dagli esseri umani e dai loro processi psicologici. Il significato trova la sua definizione solo in rapporto, e in opposizione, agli altri significati esistenti all'interno di quel sistema di valori che è il sistema linguistico. È la concezione relazionale dei segni linguistici che consente a Saussure di assegnare un punto di vista autonomo alla nozione di significato:

Noi non stabiliremo alcuna differenza seria tra i termini valore, senso, significazione, funzione o impiego d'una forma, e nemmeno con l'idea come contenuto d'una forma: questi termini sono sinonimi. Occorre riconoscere tuttavia che valore esprime meglio di ogni altra parola l'essenza del fatto, che è anche l'essenza della lingua, e cioè che una forma non già significa ma vale [...]. Essa vale e per conseguenza essa implica l'esistenza di altri valori (Saussure 2005: 21–22).

Il valore è l'unica realtà delle unità linguistiche ed è determinato dalle posizioni reciproche nelle unità del sistema, dunque dalle differenze delle unità. Il concetto di valore non è altro che l'affermazione del paradigma differenziale in semantica (Rastier 1991: 102): sostenere che un significato è relativo a una lingua, intesa come sistema, si traduce nell'analizzarlo esaustivamente nelle relazioni d'opposizione.

#### 4.2 *Il sistema e il rapporto con l'extralinguistico*

L'autonomia del significato coincide con la chiusura del sistema, costituita, da un lato, dal fatto che una forma linguistica non può essere tale al di fuori dei suoi rapporti con le altre forme del sistema; dall'altro, dal fatto che questi rapporti sono possibili solo in virtù del riferimento alle forme. Il senso, dunque il valore, di una forma non è altro che «la differenza delle forme tra loro» (Saussure 2005: 23). Il concetto di sistema, proposto da Saussure, come rileva De Mauro (cfr. Saussure 2005: 32, n. 38), è da intendere come una totalità organizzata che trae origine dal suo stesso interno, per *intussusceptionem*. Si tratta di una totalità che si autoalimenta e il significato si attinge dal suo stesso interno: non è il numero di forme linguistiche che fa del sistema una totalità ma è la rete di opposizioni che si forma all'interno del sistema stesso. È la stessa idea di valore che porta a considerare il sistema come linfa per la forma linguistica. Se si considerassero le forme linguistiche singolarmente, il sistema sarebbe caratterizzato da una somma di forme, «mentre, al contrario, è dalla totalità solidale che occorre partire per ottenere [...] gli elementi che contiene» (Saussure 1967: 138). Il sistema non può essere considerato alla stregua di un'associazione tra più entità, con le parole di Vygotskij:

[...] il processo di formazione dei concetti [qui vale per 'significati'], come forma superiore di attività intellettuale, non è una forma

inferiore complicatasi soltanto quantitativamente, che si distingue dall'attività puramente associativa non per il numero di legami, ma che rappresenta di per sé un tipo di attività completamente nuovo (Vygotskij 1934: 147).

La chiusura del sistema si traduce in una circolarità tra le forme e le loro relazioni: «le forme sono definite in virtù di una fitta rete di relazioni, ma, allo stesso tempo, questa rete di relazioni non può che essere definita se non attraverso le forme» (De Mauro 1965: 146).

Infatti, affinché una forma sia tale non deve essere «separata dalla sua opposizione con altre forme simultanee» (Saussure 2005: 23). Una forma, dunque, è «un'entità a un tempo negativa e complessa: risultante [...] dalla differenza con altre forme *combinata* con la differenza di significazione d'altre forme» (Saussure 2005: 32). La forma è un elemento che si costituisce attraverso la coesistenza di segni differenti: «La lingua poggia su un certo numero di differenze o opposizioni che essa riconosce e non si preoccupa essenzialmente del valore assoluto di ciascuno dei termini» (Saussure 2005: 33).

Se il significato non è costituito dall'isomorfismo tra idea e forma e se, nondimeno, non è esaurito dalla relazione tra parola e oggetto, allora esso è da rintracciare nelle differenze delle forme. Se a una determinata idea corrispondesse una determinata forma, la forma non sarebbe altro che un mero rivestimento dell'idea in sé autonoma. In un certo senso, l'idea che la forma, cioè un'entità linguistica, possa fungere da veste esterna dell'idea, l'abbiamo vista a proposito della concezione del linguaggio fornita da Chomsky. Per quale ragione, dunque, Saussure respinge l'ipotesi secondo la quale a una determinata forma corrisponde una determinata idea? Dietro a quest'ipotesi c'è la tendenza a individuare, per quel che concerne il linguaggio, in particolare una funzione, quella comunicativa che si accorda, peraltro, con la supposizione che si dia qualcosa come un significato letterale. Un'ipotesi del genere sarebbe del tutto incongruente con l'idea secondo la quale la lingua è un sistema autonomo governato da opposizioni tra le forme:

Vi sono solo delle forme e delle significazioni possibili [...]; ossia vi sono egualmente soltanto delle differenze di forme e delle differenze di significazioni; d'altra parte ciascuno di questi ordini di differenze [...] esiste come differenze soltanto grazie all'unione con l'altro (Saussure 2005: 42).

Il sistema, condizione della relazione tra le forme linguistiche tenute assieme da differenze reciproche, non esprime altro che le possibili combinazioni tra le forme, in cui la definizione di significato dei termini in una ricostruzione della lingua come prodotto sociale è in qualche modo molecolarista, perché definisce il significato dei termini relativamente a una sottoparte del linguaggio e non a tutto il linguaggio (Penco 2002: 79). Nel

concetto di sistema avanzato da Saussure e da Vygotskij c'è un riferimento alla socialità che è diverso da quello che abbiamo riscontrato nel quadro quineano. La visione olistica del significato cui aderisce Quine, connessa al problema dell'imperscrutabilità del riferimento, ha a che vedere con l'impossibilità di istituire un rapporto parole ~ mondo che, al contrario, in un'ottica saussuriana non costituisce un problema. Inoltre, nell'ipotesi di Quine, la questione relativa al significato delle parole e degli enunciati va ricondotta alle disposizioni al comportamento manifesto delle persone che parlano una determinata lingua. Uno degli intenti di questo lavoro è dar conto di una concezione dell'olismo alternativa a quella di Quine che sia accompagnata da una nuova accezione della nozione di 'società'. In che senso il significato in Saussure converge verso una forma di olismo locale, cioè di molecularismo? Anche in Saussure, come in Quine, il significato di una parola è il punto di arrivo e non di partenza, ma la struttura del sistema saussuriano aderisce a una forma di olismo che non chiama in causa una rete illimitata di parole e di enunciati, ma una sottoparte di parole, nel contesto di una logica opposizionale.

Il carattere oppositivo e differenziale del sistema, infatti, si traduce nella necessità di considerare il significato entro uno spazio di possibilità, costituito dalla natura differenziale tra le forme: è la saldatura tra formavalore-differenza che non è altro che l'espressione della potenzialità del significato. Infatti, come rileva Saussure, sebbene una parola come *soleil* sembri rappresentare un'idea precisa e determinata «tuttavia quando Diogene dice ad Alessandro “Togliti dal mio sole!”, in *soleil* non c'è più niente di *soleil* se non l'opposizione con l'idea di ombra; e quest'idea di ombra essa stessa non è che la negazione combinata di quella di *lumière* 'luce', di *nuit parfaite* 'notte fonda', di *penombre* 'penombra', ecc., congiunta alla negazione della cosa illuminata in rapporto allo spazio oscurato» (Saussure 2005: 82). Saussure fornisce numerosi altri esempi relativi all'azione negativa dei segni, riferendosi proprio a parole che hanno un riferimento netto e determinato:

Anche quando si tratta di designazioni assai precise come *re*, *vescovo*, *donna*, *cane*, la nozione completa racchiusa nella parola risulta solo dalla coesistenza di altri termini; il re non è più la stessa cosa se esiste un imperatore o un papa [...] il cane non è il cane se lo si oppone al cavallo [...] L'insieme delle idee riunite sotto ciascuno di questi termini corrisponderà sempre alla somma di quelle che sono escluse da altri termini e non corrisponde a nient'altro (Saussure 2005: 89-90).

Ma la negatività consiste principalmente nella possibilità di stabilire il valore di entità non direttamente percepibili, quale è il caso di parole come *autonomia*, *libertà*, ecc.:

In realtà non appena esiste una parola come *autonomia* già la sua sfera di significazione è completamente e unicamente determinata

dall'opposizione in cui entra con *indipendenza*, *libertà*, *individualità* ecc., in modo tale che, se soltanto una di queste parole come per esempio *indipendenza* non esistesse, subito il senso di *autonomia* si estenderebbe in questa direzione (Saussure 2005: 90).

Il significato è emancipato dal rimando ai concetti che traggono la loro ragion d'essere dal mondo dei referenti e dell'esperienza. Abbiamo insistito sul fatto che alcune operazioni cognitive, quali l'analogia, possono essere fondate percettivamente. Le entità non direttamente percepibili, come, ad esempio, i fenomeni di fronte ai quali si trova lo scienziato possono essere spiegate a partire dalla correlazione tra proprietà note (appartenenti al dominio origine, cioè al dominio percettivo) e quelle non ancora note (appartenenti al dominio bersaglio, cioè astratto). Tuttavia, occorre chiedersi se questo tipo di correlazione costituisca una condizione sufficiente per stabilire il significato di un determinato fenomeno. Ricondurre ciò che è sconosciuto al già noto è un tipo di operazione che conduce al significato?

Ricorrere a esempi e ad analogie con fenomeni già noti, non basta a mettere in evidenza il significato: ad esempio per dar conto del significato di «governo» di uno Stato, non si può esibire la parola [...] solo mediante un esempio che ci lascerebbe in dubbio, senza ulteriori informazioni, sul suo effettivo significato. Esemplificare 'governo' con questo governo [...] è utile solo per chi sa già come stanno le cose con quella parola» (Garroni 2005: 67).

Il significato si pone a un livello ulteriore, rispetto a quello percettivo-esperienziale, perché è accompagnato costantemente dal linguaggio, il cui tratto distintivo è «tralasciare il carattere episodico dell'analogia» (Garroni 2005: 67). L'arbitrarietà del segno esprime la possibilità di considerare i rapporti tra i segni come relazionali senza doversi riferire alla realtà extralinguistica. Infatti, come precisa Saussure, il sistema della lingua può essere paragonato a un sistema di segnali marittimi di colori differenti: «Quando una bandiera sventola in mezzo a molte altre sull'albero di [un bastimento], ha due esistenze: la prima è di essere un pezzo di stoffa rossa o blu, la seconda è di essere un segno o un oggetto inteso come dotato di un senso da parte di quelli che lo vedono» (Saussure 2005: 58). Attraverso questo paragone si delinea la portata della nozione di valore di una forma linguistica. Infatti, il segnale marittimo del vessillo rosso, proprio come una determinata forma linguistica, non ha valore in sé, né è il parlante ad attribuirglielo. Il pezzo di stoffa rossa è un segnale marittimo solo a partire dalla differenza con gli altri segni. La rete di differenze tra i segni implica che al posto del vessillo rosso si sarebbero potuti innalzare altri segni. Questo paragone ben rappresenta la potenzialità dei significati che manifesta il sistema della lingua. Dal momento che esistono solo differenze, la negatività che fonda il sistema è al di fuori della portata della cognizione individuale perché: «Noi [...] neghiamo [...] che un fatto di lingua, dal momento in cui [lo individuiamo] esista un solo istante per se stesso fuo-



ri della sua opposizione con altri e che esso sia altra cosa che una maniera più o meno felice di riassumere un insieme di differenze in gioco: di modo che solo queste differenze esistono» (Saussure 2005: 70-72). La semantica referenziale manifesta la sua difficoltà a dar conto del significato:

[...] la parola coglie l'oggetto materiale secondo un'idea che è al tempo stesso perfettamente insufficiente se la si considera in rapporto all'oggetto e infinitamente vasta se la si considera fuori dell'oggetto (è sempre troppo estesa e mai abbastanza comprensiva per usare [i termini della logica]): [...] il sistema d'una lingua non corrisponde da nessuna parte [...] ai veri rapporti tra le cose; e di conseguenza non c'è alcuna ragione d'aspettarsi che i termini si applichino completamente o anche molto incompletamente a oggetti definiti, materiali o no (Saussure 2005: 85).

Le considerazioni appena riportate di Saussure manifestano una consonanza con la nozione di significato avanzata da Vygotskij in *Pensiero e Linguaggio*: «Il significato può essere uno, ma gli oggetti diversi, e al contrario, i significati possono essere diversi, ma l'oggetto uno» (Vygotskij 1934: 178). La parola non si riferisce sempre a un solo oggetto, ma a tutto un gruppo di oggetti: in questo consiste la generalizzazione, il significato, atto verbale del pensiero che si riferisce alla realtà extralinguistica, diverso dall'immediatezza dell'attività percettiva:

[...] la denominazione, da una parte, risulta troppo insufficiente perché troppo stretta, dall'altra, la denominazione è troppo larga. Così, ad esempio, 'con le corna' per indicare vacca o 'ladro' per indicare topo sono troppo stretti per il fatto che vacca e topo non si esauriscono in questi tratti che vi sono racchiusi (Vygotskij 1934: 179).

L'attività della parola non si arresta a catturare un determinato oggetto, proprio perché ne comprende altri (Gambarara 2005a). Infatti, come precisa De Mauro, a proposito degli inediti saussuriani (Saussure 2005: 85, n. 108): «Ogni parola è tale da potersi riferire a troppi tipi di oggetti e quindi da non cogliere in modo sufficientemente specifico un certo oggetto, ed è anche tale da coglierlo sempre insieme ad altri, dunque sempre in modo non sufficientemente specifico». Il denominare un oggetto non è all'origine del significato. Se il significato è dato dai mutui rapporti tra i segni linguistici e, ancora, dai valori negativi tra le forme, allora non è possibile considerare che la parola abbia l'unica funzione di evocare un oggetto materiale. Se è la negatività, come mostra Saussure, che dà corpo al significato, gli oggetti materiali non sono rilevanti per la lingua, in quanto, attraverso la negatività, il segno è disancorato dal terreno della materialità e della concretezza. Il valore, il significato di una singola parola è costituito da ciò con cui è in relazione, cioè dalle forme linguistiche opposte a essa:

E ciascuna parola ha sempre valore solo per l'opposizione negativa che occupa in rapporto alle altre: in nessun momento c'è un'idea positiva, giusta o falsa, di ciò che la luna è a dettare la distribuzione delle nozioni sotto i dieci o dodici termini che esistono, ma è unicamente la presenza stessa di questi termini che forza a collegare ciascuna idea al primo o al secondo, o a tutti e due in opposizione al terzo e così di seguito (Saussure 2005: 83–84).

È una rete di opposizioni come quella riportata appena sopra che giustifica l'antireferenzialismo e l'ipotesi che non esista un'idea che corrisponde alla forma. La relazione tra la parola e un oggetto non può essere compresa se non attraverso l'ipotesi secondo la quale una parola racchiude tutto ciò che non è contenuto al di fuori di essa. Se si accetta che il significato è costituito dalle opposizioni che sussistono tra le forme linguistiche, allora esso non è da rintracciare nel fatto che un determinato termine si applica alle cose. Fino a che punto la parola corrisponde a un oggetto determinato? Se si prende il caso di parole come *crimine*, *virtù*, *onestà*, si è in presenza di parole che non possono catturare un oggetto determinato: «Non c'è un solo oggetto materiale [...] cui una parola si applichi in modo esatto ed esclusivo; ma questo non sopprime l'esistenza degli oggetti materiali» (Saussure 2005: 35). Questo è un punto molto importante che mette a fuoco la relazione che sussiste tra il valore e la realtà extralinguistica. Da un lato, il significato di un termine non si esaurisce nel riferimento alla realtà extralinguistica, e lo dimostra il caso di entità non percepibili, primi fra tutte i termini legati ai fatti della moralità; dall'altro postulare la fitta rete di opposizioni non si traduce nel non considerare il terreno degli oggetti materiali. In altre parole, la forma linguistica non è ancorata all'extralinguistico, in quanto il suo valore trae alimento dalle opposizioni che vigono nel sistema, tuttavia il riferimento di una forma linguistica a un oggetto materiale è pur sempre possibile: il riferimento agli oggetti passa, primariamente, per la rete delle opposizioni tra le entità linguistiche. Anzi, è possibile spiegare il riferimento all'extralinguistico solo ed esclusivamente passando per la rete di opposizioni che caratterizzano il sistema della lingua. Il riferimento al fatto materiale si ottiene solo indirettamente, prioritarie sono le relazioni tra forme linguistiche. È il sistema che costituisce la condizione necessaria del riferimento, come sostiene Deacon a proposito della competenza simbolica, vale a dire la competenza degli esseri umani di riferirsi alla realtà extralinguistica; è il fondamento relazionale e sistematico della competenza linguistica che rende possibile il riferimento:

[...] i simboli non possono essere compresi come una collezione di occorrenze priva di struttura che corrisponde a una collezione di referenti. Non si limitano infatti a rappresentare le cose del mondo, ma si rappresentano anche a vicenda. I simboli, poiché non si riferiscono direttamente alle altre cose del mondo, ma indirettamente ad altri simboli, sono implicitamente entità combinatorie il cui potere refe-

renziale dipende dall'occupazione di posizioni specifiche in un sistema organizzato di altri simboli. [...] Poiché il riferimento simbolico è intrinsecamente sistemico, non vi può essere simbolizzazione senza relazioni sistemiche (Deacon 1997: 81-82)

La nostra competenza simbolica, stando alle osservazioni di Deacon appena riportate, sarebbe costituita dalla nostra capacità di distanziarci dagli oggetti: è dapprima il sistema della lingua che, attraverso le sue relazioni reciproche, ci consente di riferirci al mondo esterno. È il linguaggio che influenza il nostro pensiero affinché possa riferirsi agli oggetti del mondo e che consente di distaccarsi dallo stimolo sensoriale immediato, mettendo a disposizione informazioni in modo autonomo che persistono nella mente a prescindere dallo stimolo percettivo. Si crea così un processo che dall'interno, dal sistema di segni, si indirizza verso l'esterno: in altri termini, è la socialità, il linguaggio come dispositivo sociale che regola l'individualità. Non attribuire priorità al riferimento alla realtà extralinguistica per dar conto del significato getta luce sulla intersezione tra la facoltà e il sistema, tra la competenza individuale e il carattere sistematico della lingua:

Il fatto è che nel linguaggio verbale anche la possibilità di riferimento passa per la relazione sistemica fra simboli e sul rapporto fra facoltà e sistema. Perché la facoltà possa agire sul sistema [...] quest'ultimo deve essere mediazione arbitraria. Di converso, se il linguaggio fosse uno strumento immediatamente efficace non avrebbe senso giungervi attraverso l'applicazione di una facoltà generale a un sistema arbitrario [...] L'inefficacia del linguaggio si salda con la sua indeterminazione [...] poiché non raggiunge scopi extralinguistici non può da questi essere determinato, né in essi esaurirsi. Questa condizione fonda la sistematicità: gli atti di linguaggio non sono determinati ciascuno da un suo scopo in senso proprio, ed è per questo che possono determinarsi reciprocamente: la loro arbitrarietà è condizione della loro sistematicità (Gambarara 2005a: 146-147)

Se sull'arbitrarietà si incentra il carattere relazionale e formale del sistema linguistico, la domanda che ci proponiamo di formulare è la seguente: può esistere un grado di continuità tra il dominio autonomo del significato e il dominio della cognizione individuale? Si può stabilire un legame tra il sistema della lingua, che si incentra sulla nozione di valore, e la cognizione individuale?

#### *4.3 Il sistema e il suo rapporto con il prelinguistico*

Il carattere arbitrario delle forme conferisce alla lingua il suo carattere sistematico proprio attraverso le relazioni di natura oppositiva. Il rischio di questa operazione, tuttavia, potrebbe essere l'esclusione del sistema delle forme dal dominio psicologico. Come conciliare il carattere autonomo della

lingua con la realtà psicologica individuale? Se si attribuisce un carattere totalmente autonomo alla lingua, sganciato, da un lato, dall'esperienza, dall'altro dalla dimensione psicologica individuale, è la stessa nozione di significato a porre dei problemi, costituita dall'opposizione che traccia i confini tra le unità linguistiche all'interno del sistema. Se, tuttavia si considera il segno, *ab initio*, collocato entro un sistema chiuso allora non c'è alcun legame con la dimensione psicologica. La nozione di valore saussuriano è saldata con quella di sistema, e il valore interno al segno è legato al valore sistemico tanto da confondersi l'un con l'altro. C'è una duplicità intrinseca tra il valore interno al segno e il valore inteso in senso sistemico (De Palo 2001). Questa duplicità implica che, nel sistema, una forma linguistica possa coesistere con qualcosa di dissimile, ma anche con qualcosa di simile. Sebbene l'arbitrarietà si configuri come la caratteristica portante del concetto di sistema, è Saussure stesso ad ammonire che le parole «[...] non esistono fuori della coscienza che noi ne abbiamo [...] Noi siamo assai lontani dal voler fare qui della metafisica. Una parola non esiste veramente [...] che grazie alla sanzione che riceve di momento in momento da parte di quelli che la impiegano» (Saussure 2005: 94). Da un lato c'è l'arbitrarietà che, attraverso la rete di opposizioni, definisce l'autonomia del significato; dall'altro è lo stesso Saussure a precisare che il sistema della lingua non può essere un'entità a sé stante. Il significato, pur essendo riconducibile all'omogeneità del segno linguistico non si esaurisce in esso, ma rimanda a un insieme eterogeneo di elementi:

Seguendo il filo delle lezioni saussuriane si può osservare come il sistema linguistico non sia una realtà ipostatizzabile come un'entità indipendente dal soggetto parlante ma, al contrario, come emergano continuamente interazioni tra soggetto e sistema soprattutto sul piano del significato (De Palo 2001: 123).

Il segno linguistico non è qualcosa di radicalmente altro rispetto alla dimensione psicologica non linguistica, bensì si iscrive nel sistema mantenendo un rapporto con essa. Il legame oppositivo tra i segni linguistici non è qualcosa di totalmente isolato dalle preesistenti impressioni sensoriali. Il rapporto tra le impressioni sensoriali, ambito del non linguistico, e il segno è una questione che può essere considerata nel contesto della relazione tra il significato letterale e metaforico. Saussure rifiuta questa distinzione perché la possibilità di usare le parole in senso figurato dà credito all'ipotesi secondo la quale, in un sistema, la forma linguistica non è in alcun modo delimitata a priori da una determinazione positiva, e quindi letterale del significato. Considerare la forma linguistica in senso figurato si traduce nel qualificarla come l'espressione che racchiude le potenzialità distintive e oppositive del pensiero che si depositano nella lingua. La correlazione tra il piano del significato letterale e quello metaforico è anche un modo per affermare la potenzialità del sistema linguistico di stabilire le relazioni oppositive proprie dei segni linguistici. Nella linguistica cognitiva il lin-

guaggio figurato è un fatto del pensiero e la sua comprensione rimanda all'organizzazione della conoscenza concettuale. In base a questo assunto la metafora trae la sua ragion d'essere dall'esperienza diretta che noi abbiamo del mondo e, in particolare, dal nostro agire in esso. Se è dallo sfondo del terreno esperienziale che le metafore concettuali traggono origine, allora la nostra conoscenza concettuale rispecchia direttamente l'esperienza che noi abbiamo del mondo; da questo punto di vista, la conoscenza è immediatamente ricavabile dall'esperienza diretta degli oggetti, tutta la conoscenza è metaforica e il linguaggio si limita a esprimerla.

Nella prospettiva della linguistica cognitiva i processi metaforici convergono con i processi cognitivi e, pertanto, il linguaggio non può essere considerato come un'entità autonoma. In base a quest'ipotesi i fenomeni linguistici non possono essere analizzabili se non si guarda alla relazione che hanno con il piano cognitivo. In questo quadro teorico, dar conto del significato implica, principalmente, il riferimento ai fattori percettivi ed esperienziali: di conseguenza, il significato non è altro che l'esito della concettualizzazione.

Nell'ottica saussuriana, l'apparente distinzione tra il letterale e il figurato è guidata da un intento teorico più forte: l'opposizione, come tratto distintivo del sistema, non è altro che la condizione di possibilità del valore di una forma linguistica. Non c'è il richiamo a un sistema concettuale preesistente che manifesta la sua continuità con lo sfondo percettivo ed esperienziale, perché l'essenza delle entità linguistiche trae la sua legittimità unicamente all'interno della trama di relazioni tra le unità linguistiche che richiamano differenze con altre unità. Tuttavia l'ipotesi saussuriana attribuisce legittimità al dominio della psicologia: infatti conosciamo gli oggetti materiali attraverso le comparazioni e le associazioni, volte a stabilire i rapporti di assimilazione tra gli oggetti.

I rapporti associativi non hanno luogo nella effettiva realizzazione linguistica, ma sono rapporti mnemonici virtuali che «costituiscono un fattore di forte dinamicità e mobilità all'interno dei fenomeni semantici e dunque un'efficace chiave di spiegazione di molti fenomeni di estendibilità dei sensi» (De Palo 2001: 154). Questa rete di relazioni sensoriali, sebbene manifesti un'apertura con altri oggetti, tuttavia non consente agli individui di cogliere la completa unità dell'oggetto. Sebbene sia il pensiero a dare vita al segno, è il segno che guida il pensiero a creare ulteriori segni «sempre un po' differenti da quelli che il pensiero aveva ricevuto» (Saussure 2005: 48). Le associazioni catturano le singole caratteristiche sensibili degli oggetti, ma si arrestano all'aggregato, caratterizzato «da oggetti assai diversi, legati da una minima somiglianza e talvolta da nessuna somiglianza, ma solo da un cortocircuito tra disparati che stabiliscono tra loro un'unità, non chiaribile intellettualmente» (Garroni 2005: 11). E l'aggregato non è altro che una massa informe e disordinata che è impastata di percezione e, pertanto, non orientata al significato della parola, poiché privo, in termini vygotskijani, di quella «ragione interna» (Vygotskij e Lurija 1997) necessaria per creare relazioni sistematiche tra gli oggetti che costituiscono il dominio dei significati. Il significato

non si arresta alle associazioni sensoriali, vincolate al terreno percettivo: c'è un salto qualitativo dall'interpretazione percettiva, la quale si arresta all'aggregato, all'elaborazione linguistica che rientra nell'ambito del significato. I significati sono mediati dalla parola, che non è altro che un mezzo per padroneggiare le informazioni percettive e i concetti. Il processo di formazione di quelli che Vygotskij chiama concetti scientifici, cioè dei significati, non può ridursi all'associazione. L'uso funzionale del segno, della parola, è un mezzo di cui si serve l'individuo per sottomettere al suo potere le proprie operazioni psichiche: «L'interiorizzazione della parola è allo stesso tempo esteriorizzazione del pensiero. L'oggettivizzazione del pensiero si realizza attraverso una soggettivizzazione della parola. Si può dunque parlare della realizzazione del proprio pensiero nelle parole degli altri» (Clot 1999: 167). Il significato non è possibile se non attraverso l'intervento della parola: pensare per significati è possibile solo grazie al pensiero verbale: «L'elemento nuovo e centrale di tutto questo processo, che fondatamente è considerato come la causa produttiva della maturazione dei concetti, è l'uso specifico della parola, l'uso funzionale del segno come mezzo per la formazione dei concetti» (Clot 1999: 145). La parola, attività formativa del significato, sospende le funzioni referenziali: solo pensando attraverso il linguaggio il bambino «rappresenta sé medesimo come parlante» (Virno 2003: 52).

La concezione che delinea Saussure riguardo alla parola getta luce, ancora una volta, sulle nozioni intrecciate di 'sistema' e di 'differenza'. L'attività di post-meditazione e di riflessione è un fenomeno che è complementare al concetto di sistema. Questa attività nel contesto vygotskijano è ciò che consente la riorganizzazione dei concetti di base, le cui somiglianze sono rese possibili dalla ridescrizione, nel formato linguistico, dei tratti pertinenti. Nel sistema vygotskijano il concetto 'uccello' è relazionato con 'rondine', 'passero', 'anatra'. Se il bambino, inizialmente, può usare la parola *cane* per riferirsi a tutti gli animali quadrupedi, l'uso da parte degli adulti di nuove parole per riferirsi agli elementi di questa classe porta a una ristrutturazione del piano semantico. Inizialmente la parola è costituita da un insieme di tratti come 'animale' e 'quadrupede', ma il processo sistematico in cui si formano i significati fa sì che ogni nuova parola limita ulteriormente il significato delle parole già note. Il sistema, attraverso l'attività riflessiva, lungi dall'essere organizzato in modo rigido e dizionario, è ciò che consente ai concetti di diventare espliciti, cioè dei significati. Concetti come 'animale' e 'vivente' non sono vincolati all'esperienza diretta perché l'attività di discorsivizzazione ha reso possibile l'astrazione e l'identificazione delle proprietà e delle relazioni tra i concetti. Se l'opposizione tra i valori, all'interno del sistema della lingua, non è che un fatto puramente negativo, attraverso l'attività di post-meditazione e riflessione «si trasforma in fatto positivo, perché ciascun segno nell'evocare un'antitesi con l'insieme degli altri segni [...] si trova a essere determinato, malgrado noi, nel suo valore proprio» (Virno 2003: 52). Sebbene il valore dei segni si ottenga esclusivamente attraverso l'attività di postmeditazione-riflessione, la cognizione interiorizza il segno come se fosse un valore positivo:

Ogni parola può essere oggetto di un'attività aggiuntiva, di postmeditazione-riflessione [...]: qui Saussure pare anticipare la nozione più recente di uso metalinguistico riflessivo [...]. È quell'uso che, come avviene innanzitutto nel conversare quotidiano [...] consente ai parlanti di interrogarsi e spiegarsi con le parole circa le parole stesse e il loro senso e che [...] dà ai partecipi della comunità linguistica la capacità di dominarle (De Mauro in Saussure 2005: XIX).

Il passaggio dall'inferiore al superiore non si spiega attraverso un accrescimento quantitativo dei legami, ma non è altro che una formazione qualitativa. È il linguaggio l'elemento caratterizzante le forme superiori dell'attività intellettuale. Esso non è fondato su legami puramente associativi «ma esprime il rapporto tra il segno e la struttura dell'operazione intellettuale nel suo insieme» (Vygotskij 1934: 148). L'attività di riflessione esercitata dalla parola è l'espressione del ruolo che giocano i segni nella costruzione del sistema. Il linguaggio interno è ciò che consente la creazione di un nuovo sistema:

In ciascun segno esistente viene dunque a *integrarsi*, a postelaborarsi un valore determinato assunto come positivo che non è mai determinato che dall'insieme dei segni presenti o assenti nello stesso momento (Saussure 2005: 101).

La formazione del significato non è possibile se non attraverso il linguaggio interno che irrompe nella cognizione e che conduce a una rottura che implica la riorganizzazione di tutta una serie di funzioni psichiche (concettuali) già esistenti. La percezione e i concetti si arrestano al riconoscimento degli oggetti e dei loro aspetti e benché l'attività percettiva offra una precondizione per l'esistenza dei significati non deve essere identificata con essi. La distinzione tra il piano oggettuale della percezione e dei concetti e quello autonomo e meta-oggettuale dei significati è di carattere prettamente qualitativo: mentre il piano oggettuale ha a che vedere con gli oggetti sensibili e le loro caratteristiche, il livello dei significati ha a che fare con la relazione tra gli oggetti, ricompresi all'interno di un sistema:

Per esempio, la parola “cane” nella frase “questo cane è mordace” è usata in modo predominante oggettualmente, mentre nella frase “i cani sono spesso mordaci” è usata in modo predominante meta-oggettualmente, dal momento che “i cani”, cioè “il cane in genere”, non hanno un immediato correlato percettivo (Garroni 2005: 53).

La relazione tra i concetti e i significati ruota attorno all'assenza e alla presenza di un sistema<sup>5</sup>: al di fuori di un sistema i concetti stanno in una

<sup>5</sup> La portata teorica della nozione di sistema è presente nel concetto di analiticità del linguaggio avanzato da Condillac che stabilisce l'essenzialità dei segni per la

relazione con l'oggetto che è diversa da quando entrano in un sistema determinato, questo perché in assenza di un apparato sistematico che ospita i concetti i soli legami possibili sono di natura empirica, concernono, cioè gli oggetti stessi.

Il sistema modifica il tessuto del pensiero, ma ciò è possibile grazie ai significati, la cui caratteristica è la generalizzazione. La relazione tra concetto e oggetto, una volta inserita nel sistema, è di tipo qualitativamente diverso:

[...] la parola, quale che sia, usata dal bambino agli inizi del linguaggio orale per dire “scarpa”, che possiede un significato chiaramente oggettuale, è usata nello stesso tempo per indicare “l'alzarsi dal letto”, “il mettere le scarpe”, “l'andare a passeggio”, e così via, il cui significato è senz'altro meta-oggettuale e almeno tende alla metaoggettualità [...] Dalle percezioni-interpretazione delle cose del mondo alla loro interpretazione linguistica [...] c'è appunto non un abisso, ma sì, un salto di qualità, con una crescita quasi continua e un ampliamento progressivo della significazione (Garroni 2005: 54).

Soltanto in un sistema il concetto può assumere consapevolezza e intenzionalità. La consapevolezza e la sistematicità sono sinonimi relativamente ai concetti in modo del tutto analogo a come la spontaneità, la non consapevolezza e l'asistematicità sono tre parole diverse per esprimere uno stesso aspetto della natura dei concetti infantili. Le parole sono una manifestazione del modo in cui il bambino è riuscito a connettere il nuovo concetto con l'insieme di conoscenze già assimilate. I concetti si sviluppano ed evolvono costantemente, in relazione con la struttura concettuale di cui dispone già il bambino e l'esperienza che ha acquisito e che continua ad acquisire. Il concetto scientifico è incluso in un sistema, all'interno del quale ogni elemento è definito in funzione delle sue relazioni di dipendenza con gli altri. La consapevolezza di un concetto è dovuta alla sua integrazione in una struttura: non si tratta di un raggruppamento, costituito dalla somma delle esperienze percettive. Il linguaggio consente di rendere autonomi i contenuti di pensiero dalle entità che li rappresentano. Il significato è radicato all'interno del sistema, solo attraverso l'azione intermedia delle parole: «Per avere una mente che pensa significati occorre un sistema di segni, e questo sistema ha una esistenza transindividuale [...] e solo secondariamente trapassa da questo luogo in una mente individua-

conoscenza umana, responsabili di un'autentica rivoluzione cognitiva. L'analisi dei pensieri è essenziale per il linguaggio, se così non fosse noi non potremmo mostrare agli altri i pensieri che coesistono nella nostra mente senza averli prima mostrati parlando a noi stessi (cfr. Simone 1992: 149-160). Attribuire ai segni il ruolo di strumenti capaci di sviluppare il germe di tutti i nostri pensieri significa attribuire un ruolo prioritario all'influenza dei segni sulla costituzione della conoscenza (cfr. Tagliagambe 1980).



le, e ritornando a esso passa poi in altre menti» (Gambarara 2005b: 217). La componente segnica non può essere compresa se si rimane nel campo della psicologia individuale, il segno è uno “stimolo-mezzo”, un mezzo di legame sociale che consente all’individuo di non essere sottomesso all’immediatezza della percezione. Il significato ha una genesi sociale che esprime la circolarità tra la singola mente individuale e il livello del sistema: «Occorre una massa parlante perché vi sia una lingua [...] in nessun momento la lingua esiste fuori del fatto sociale [...] la sua natura sociale è uno dei suoi tratti interni (Saussure 1967: 95-96)». E l’aspetto costitutivo della socialità nel linguaggio implica la dialettica fra l’elemento individuale e quello sociale. La mente è collettiva nel momento in cui elabora e fissa la lingua come prodotto sociale:

Individuo e socialità non vengono opposti, ma si integrano: “come ogni fatto sociale [l’atto linguistico sociale] non può essere considerato fuori dell’individuo” (C 268), e “se potessimo esaminare il deposito delle immagini verbali in un individuo, vedremmo là il legame sociale che costituisce la lingua” (C 269). Il soggetto linguistico non è mai individuale [...]: il soggetto della comunicazione è duplice (“l’atto individuale quando si parla di linguaggio suppone due individui” C 266), quello della lingua plurale (Gambarara 2005c: 175).

Il sistema della *langue* è uno schema sociale e i rapporti associativi rispondono all’esigenza dell’economia della lingua, in quanto senza il meccanismo associativo l’acquisizione e il meccanismo della lingua sarebbero caotici. La natura psicologica dei rapporti associativi lega il sistema della lingua al soggetto parlante. La natura individuale della parole induce Saussure a ipotizzare un sistema di valori che fornisca un principio di identificazione e di classificazione dell’uso linguistico. È il sistema della *langue* che spiega l’intercomprensione tra gli individui. Saussure, da un lato, vuole garantire l’intersoggettività della comunicazione umana, affermando che la *langue* è esterna all’individuo e che sfugge dalla sua volontà; dall’altro vuole mostrare la natura concreta e non astratta della *langue*. La *langue* è un prodotto sociale in cui si manifesta la facoltà del linguaggio che sfugge completamente all’iniziativa del singolo parlante.

## 5. Conclusioni

Abbiamo aperto questo lavoro sollevando i problemi che pone un punto di vista compositivo alla semantica. Si tratta di un approccio autonomista al problema del significato, in quanto, non possono essere trattati gli aspetti contestuali e, nondimeno, la realtà extralinguistica. Gli aspetti contestuali sono stati affrontati in relazione a un approccio olistico al significato. In merito ai problemi che emergono in questo tipo di approccio sono state avanzate alcune varianti che, tuttavia, non costituiscono una soluzione. In seguito all’esposizione di un approccio sintattico e di

un quadro olistico al significato, abbiamo ritenuto opportuno prendere in considerazione il modo in cui possono venire intesi i significati, da un lato, all'interno di una teoria causale e dall'altro all'interno di uno sfondo esperienziale ai concetti. Il risultato è che entrambe le teorie non colgono la peculiarità del significato rispetto al concetto. Abbiamo preferito, pertanto, fondare sulla portata teorica della nozione di sistema la nota distintiva del significato rispetto al concetto che viene ristrutturato dalle stesse relazioni sistemiche tra le parole.

In questo lavoro abbiamo analizzato il rapporto fra concetti e significati facendo riferimento ad autori e a paradigmi che presentano una eterogeneità di fondo. Le teorie che abbiamo preso in considerazione presentano come denominatore comune il limite della riduzione dei significati ai concetti. Il paragrafo conclusivo chiama in causa la necessità di appellarsi a un elemento che sia costitutivo, ma che, nel contempo, intervenga dall'esterno a determinare la distinzione fra i concetti e i significati: la socialità.

Il problema di cui ci siamo occupati investe un caso teorico che si colloca nel contesto relativo ai rapporti tra pensiero e linguaggio. I diversi approcci ai quali abbiamo indirizzato l'attenzione non guardano alla possibilità della formatività del significato in una prospettiva sociale. Nell'ultimo paragrafo abbiamo preso in considerazione la posizione di Lev Vygotskij che ben rappresenta l'instaurarsi del significato a partire da uno sfondo dialogico che tiene assieme il contesto della mente individuale e il contesto della collettività che, a sua volta, contribuisce alla fissazione dei significati delle singole parole.



DEISSI E COMUNICAZIONE  
LA REALTÀ VIRTUALE DEL LINGUAGGIO\*

*Boris Uspenskij*

Io sono: sei certamente anche tu!  
G. Deržavin

1. Osservazioni generali

§1.1 Il linguaggio è uno strumento di comunicazione che serve per la trasmissione dell'informazione. Durante lo scambio di informazioni i parlanti (comunicatori),<sup>1</sup> nell'intenzione di coordinare la propria esperienza individuale con quella degli ascoltatori, producono dei segni (parole) che si riferiscono all'esperienza COMUNE di persone DIVERSE. I segni linguistici, quindi, rappresentano il risultato della generalizzazione e dell'astrazione dell'esperienza dei singoli individui. In questo modo si creano i significati condivisi (che sono universali per i membri di una certa comunità), i quali finiscono per diventare — in linea di principio — indipendenti dall'esperienza personale di chicchessia<sup>2</sup>.

I significati dei segni linguistici (parole) sono interconnessi tra loro: praticamente ogni significato può essere descritto tramite il rinvio ad altri significati. L'insieme dei significati legati tra loro costituiscono una realtà virtuale, chiusa e autosufficiente; essa costituisce un'unità autonoma, che esiste indipendentemente dai denotati reali ai quali i vari significati possono riferirsi (o, in altre parole, indipendentemente da qualsiasi attualizzazione concreta di questi significati all'interno di una certa situazione). L'esistenza di tali significati condivisi costituisce la base stessa della comunicazione, dal momento che ciascun parlante (di una data lingua) è costretto ad «allineare» la propria esperienza individuale — la propria percezione soggettiva del mondo circostante — a questa realtà virtuale.

La nostra conoscenza del mondo circostante e di noi stessi è mediata dai segni che noi utilizziamo durante la comunicazione, o, in altre parole, le nostre conoscenze sul mondo sono mediate dai segni che noi adoperiamo

\* Traduzione italiana a cura di A. Keidan. I testi e gli esempi in slavo ecclesiastico e russo antico vengono traslitterati secondo l'uso della slavistica, conservando quindi la forma originaria di «б» e «ѣ». Invece, negli esempi in russo moderno e nei riferimenti bibliografici si usano, rispettivamente, i segni «b» e «č».

<sup>1</sup> D'ora in poi, parlando del funzionamento del linguaggio, intenderemo prima di tutto la lingua parlata.

<sup>2</sup> Il termine *significato* è utilizzato qui nel suo senso tecnico, ossia come un'entità semiotica distinta sia dal *segno* (e dalla *forma* del segno), sia dal *denotato*.

per la descrizione del mondo medesimo<sup>3</sup>. La realtà virtuale alla quale rimandano i segni linguistici rappresenta una specie di interfaccia tra l'uomo e la realtà oggettiva (noumenica), cioè, una realtà esistente indipendentemente da noi e fuori da noi, che noi non possiamo che postulare<sup>4</sup>. Essendo chiusa in se stessa, questa realtà virtuale diventa autosufficiente nel senso che noi siamo sempre in grado di capire un testo senza coinvolgere le entità concrete descritte dal testo medesimo; in altre parole, siamo in grado di capirlo a livello dei significati anziché a quello del riferimento.

Il processo del pensiero è basato, a quanto pare, sull'autocomunicazione, processo durante il quale vengono prodotti dei segni nei quali si oggettivizzano le percezioni soggettive. Nell'attività del pensiero il comportamento semiotico (cioè, prima di tutto, linguistico) dell'uomo viene messo in relazione con la sua esperienza individuale: l'essere umano comunica con se stesso traducendo le proprie percezioni in forma segnica, producendo pa-

<sup>3</sup> Come dice il filosofo indiano Dignāga (circa 480–540 d.C.), fondatore della logica buddista, «Tutta la nostra conoscenza è la creazione della nostra mente, che distingue le categorie di sostanza e accidente; la conoscenza non è l'espressione del vero essere o non essere» (Ščerbatskoj 1995: 1, 34). Secondo le parole di Heisenberg, «Mathematical formulae no longer portray nature; but rather our knowledge of nature» (cfr. Thorpe 1965: 104).

<sup>4</sup> Cfr. il famoso *Mito della caverna* di Platone: vi si narra di prigionieri rinchiusi in una caverna, che hanno la possibilità di ammirare solo le ombre degli oggetti del mondo esterno, ma interpretano queste ombre come se fossero gli oggetti reali (*Repubblica* 514a–515b). Le ombre che vedono i prigionieri non sono altro che i segni (segni-indici) della realtà oggettiva; quella realtà, cioè, che loro non sono in grado di percepire in modo diretto, e che, in generale, può essere solo ricostruita in modo ipotetico; in assenza di simili ricostruzioni ipotetiche, è lecito scambiare i segni (come le ombre della caverna di Platone) per realtà vera. Può essere interessante confrontare con l'immagine delle ombre di Platone il modo in cui gli aborigeni della Nuova Guinea percepiscono le onde e le increspature d'acqua sul mare: «It is said secretly that men, pigs, trees, grass—all the objects in the world—are only patterns of waves. [...] The clan which claims the East Wind as a totem is clear enough about this: the Wind with his mosquito fan causes the waves. But other clans have personified the waves and say that they are a person (Kontum-mali) independent of the wind. Other clans, again, have other theories». G. Bateson, che ha descritto questa credenza, ci narra anche di un esperimento da lui condotto: «[...] I invited one of my informants to witness the development of photographic plates. I first desensitized the plates and then developed them in an open dish in moderate light, so that my informant was able to see the gradual appearance of the images. He was much interested, and some days later made me promise never to show this process to members of other clans. Kontum-mali was one of his ancestors, and he saw in the process of photographic development the actual embodiment of ripples into images, and regarded this as a demonstration of the clan's secret» (Bateson 1958: 130–131). A differenza dei prigionieri della caverna di Platone gli aborigeni si rendono conto dell'esistenza di una realtà oggettiva esterna all'essere umano (ossia, che non ci è data dalla percezione sensoriale immediata); in questo la loro posizione può essere confrontata con la visione scientifica del mondo. Se per noi risulta più naturale percepire le ombre come i riflessi di oggetti reali, per gli aborigeni è più normale, invece, percepire gli oggetti come manifestazioni delle onde del mare (cui viene attribuito un determinato valore ontologico).

role, o altri tipi di segni comunicativi (inclusi i segni che si riferiscono ad altri segni ecc.), che mette a confronto con la propria esperienza. In questo modo, le sensazioni soggettive dell'individuo si raffrontano con i significati oggettivi (cioè, indipendenti dal singolo individuo) con i quali vengono associate. Di conseguenza, l'esperienza soggettiva diventa oggetto della riflessione e all'appercezione (autopercezione) da parte dell'individuo.

Ciò significa che nell'attività di pensiero noi eseguiamo un costante autocontrollo tramite il raffronto delle nostre rappresentazioni mentali con il punto di vista di un implicito interlocutore (il nostro *alter ego*). Ciò che ne risulta è un'immagine della realtà oggettiva, una realtà che non dipende dalla nostra volontà. Si tratta di una realtà virtuale che ha un carattere interpersonale: essa coordina l'esperienza personale dell'individuo con quella di altre persone.

Il pensiero, inoltre, è un processo empirico ed euristico, che ricorda molto da vicino la comunicazione dialogica: il *pensante* assume il punto di vista di un individuo ipotetico, da cui è diverso identitariamente (si tratta, cioè, di un'altra persona), ma identico dal punto di vista intellettuale. Non a caso, molti di noi hanno l'abitudine di ragionare ad alta voce (cioè, dialogare con se stessi), o per iscritto (appuntando i pensieri tramite parole o altri tipi di segni): il discorso orale o scritto, infatti, oggettivizza il pensiero. Allo stesso modo, alcuni accompagnano il pensiero con la mimica o la gesticolazione<sup>5</sup>. Dunque, le percezioni soggettive vengono rese oggettive tramite la loro articolazione (nel senso più lato del termine).

§1.2 Come è possibile la comunicazione? Da un lato, ogni partecipante all'atto comunicativo parte da una sua percezione soggettiva della realtà oggettiva, ma dall'altro lato, affinché si verifichi uno scambio di informazioni circa la realtà (il mondo circostante), è necessario un coordinamento della percezione soggettiva. I parlanti debbono condividere un'esperienza comune.

Ma come faccio a essere certo del fatto che, ad esempio, il mio interlocutore capisca le parole che io uso nello stesso modo in cui le capisco io? Come riusciamo a far combaciare le nostre interpretazioni delle parole? È chiaro che una condizione necessaria per la comunicazione è una specie di accordo o compromesso tra i comunicanti<sup>6</sup>. Questo accordo viene

<sup>5</sup> In molti casi la nostra gesticolazione riproduce un dialogo immaginario del parlante con un interlocutore implicito. Alcuni dei gesti che accompagnano le parole da noi pronunciate esprimono propriamente il punto di vista del parlante stesso: sono direttamente correlati con le sue parole. Invece, altri gesti possono esprimere (o anticipare) la reazione dell'ascoltatore immaginario. Ad esempio, io potrei esclamare «È una cosa assolutamente straordinaria!», facendo dei cenni con la testa come se il mio interlocutore avesse risposto «Veramente incredibile!».

<sup>6</sup> Questa idea è molto ben espressa nella gnoseologia buddista: «le parole, secondo i buddisti, hanno il loro significato in seguito a un accordo (*samketa*) tra gli

codificato, con maggiore o minore successo, nei dizionari e nelle grammatiche. Normalmente, i partecipanti dell'atto comunicativo partono dal presupposto che essi utilizzano i segni nello stesso modo, cioè, danno alle parole gli stessi significati. Anche se è difficile definire in modo rigoroso che cosa questo voglia dire, sta di fatto che si tratta della premessa generale di ogni comunicazione. Se, poi, nel corso della comunicazione si verifica un fraintendimento, i comunicanti cercando di eliminarlo utilizzando altri segni.

Posso non essere sicuro neanche del fatto che la percezione sensoriale del mio interlocutore coincida con la mia, ad esempio che lui percepisca gli stessi colori e gli stessi gusti che percepisco io. Come dice Democrito, «Il colore è tale, il dolce è dolce, l'amaro è amaro in virtù di una tradizione stabilita», ossia di una convenzione (νόμῳ χρητῆ, νόμῳ γλυκύ, νόμῳ πικρόν, Democrito B 125 = Diels e Kranz 1934–1937, II, 168). Ora, nel caso della percezione sensoriale possiamo uscire dall'*impasse* utilizzando degli indici, ad esempio indicando determinati oggetti che hanno certe proprietà percettive, e arrivare in questo modo a un accordo<sup>7</sup>. Tuttavia, l'accordo in questione può essere raggiunto solo con un interlocutore concreto, non con quello potenziale. Nondimeno, le parole che si riferiscono alle percezioni sensoriali, alla pari di tutte le altre parole della lingua, devono, in linea di principio, avere lo stesso significato per tutti i parlanti della lingua, ossia, per qualunque nostro interlocutore.

Il lessico dei colori esemplifica bene questo problema. Si potrebbe pensare, infatti, che la natura fisica dei colori avrebbe dovuto portare a una certa omogeneità della nomenclatura dei colori nelle culture che si trovano a contatto tra loro; le eventuali differenze sarebbero solo delle trascurabili oscillazioni nella suddivisione dello spettro. In realtà, le cose sono più complesse di così. Il vocabolo inglese che corrisponde, lessicalmente, al russo *purpurnyj* 'color porpora' è *purple*; tuttavia, si tratta di un colore completamente diverso, più vicino a ciò che per un russo è il viola, che non al rosso porpora. Il dizionario di Ušakov definisce *purpurnyj* come «colore rosso scuro, oppure rosso acceso, fiammeggiante» (Ušakov 1935–1940: III, col. 1070); infatti, il greco πορφύρα, lat. *purpura* 'veste rossa, segno del potere supremo' è tradotta come *bagrjanica* ('veste rossa'), mentre greco il πορφυρογέννητος, latino *porphyrogenitus* (epiteto delle persone appartenenti alla casa imperiale bizantina) è tradotto con *bagrjanorodnyj*. Invece, l'*Oxford Dictiona-*

uomini, che si sono intesi di indicare certi sensi con certi suoni» (Ščerbatkoj 1995: II, 140; cfr. Stcherbatsky 1930–1932: II, 165, n. 1). Una posizione analoga viene difesa da Ermogene, allievo di Protagora, nel *Cratilo* di Platone (384d); sulle fonti della teoria di Ermogene vedi Verlinskij (2005: 76–77). Cfr. anche il secondo capitolo del *De interpretatione* di Aristotele.

<sup>7</sup> Una situazione del genere è descritta da Swift nei *Viaggi di Gulliver* (parte III, cap. v: la Scuola del linguaggio della Grande Accademia di Lagado).

ry (xii, 875) definisce l'inglese *purple* come «mixtures of red and blue in various proportions, usually containing also some black or white, or both, approaching on the one side to crimson, and on the other to violet». Da notare, inoltre, che nell'inglese medioevale il termine *purple* poteva indicare sfumature di rosso più varie. Di conseguenza, gli studiosi dell'araldica sono costretti a riconoscere che il color porpora non ha una definizione ben precisa: può essere rappresentato come lilla, rosso scuro, blu scuro e così via (Arsen'ev 1908: 130). La polisemia del greco  $\chi\lambda\omega\rho\acute{o}\varsigma$ , che può significare 'pallido', 'giallo', 'verde', si vede, ad esempio, nella resa dell'espressione  $\acute{\iota}\pi\pi\omicron\varsigma \chi\lambda\omega\rho\acute{o}\varsigma$  (lat. *equus pallidus*, slavo eccl. *konь blědъ*) nell'Apocalisse di Giovanni (vi, 8); cfr. i significati analoghi del lat. *pallens*, mentre lat. *pallidus* può significare 'pallido', 'bianco', 'verde', 'plumbeo', 'roseo', 'rosso'.

Insomma, non tutte le parole esprimono delle percezioni sensoriali, eppure noi continuiamo a capirle, o, quanto meno, partiamo dal presupposto che le capiamo<sup>8</sup>. Apparentemente anche in questo caso la comprensione si basa su una specie di accordo.

In che modo viene raggiunto questo accordo tra i parlanti di una stessa lingua? Da che cosa ha inizio il coordinamento delle esperienze individuali diverse?

A questo proposito, il ruolo delle *parole deittiche*, e dei *pronomi personali* soprattutto, ci sembra di importanza decisiva. Queste parole rappresentano proprio il punto di partenza del processo di coordinamento delle esperienze personali che rende possibile la comunicazione.

Le parole deittiche si riferiscono ai propri denotati non immediatamente ma solo tramite il concreto atto comunicativo, ossia non nella *langue* bensì nella *parole*. Nel caso normale le parole si riferiscono, nella nostra coscienza, a una certa realtà — attuale o virtuale<sup>9</sup> — indipendentemente dall'atto comunicativo. Ad esempio, la parola *tavolo* serve per designare un membro qualsiasi della classe aperta di oggetti, identificati in base a determinate caratteristiche comuni<sup>10</sup>. Questa classificazione è presente

<sup>8</sup> La questione è discussa nel *Fedro* di Platone (263a-b), dove si afferma che gli uomini interpretano in modi differenti parole che hanno un significato astratto, non legato a una percezione sensoriale: «*Socrate*: Quando qualcuno pronuncia la parola *ferro* o *argento*, non intendiamo forse tutti la stessa cosa? — *Fedro*: Certamente. — *Socrate*: E che cosa avviene, invece, quando uno dice *giusto* o *ingiusto*? Non siamo forse portati chi da una parte e chi dall'altra, e non siamo forse in disaccordo gli uni con gli altri, e anche con noi stessi? — *Fedro*: Proprio così. — *Socrate*: Quindi, in alcune cose siamo d'accordo, in altre no. — *Fedro*: Sì, è così».

<sup>9</sup> La realtà attuale è rappresentata dai denotati, quella virtuale dai significati (nel senso semiotico del termine).

<sup>10</sup> Si noti che la gamma delle caratteristiche distintive non è costante: l'oggetto *a* può essere associato all'oggetto *b* in base a una caratteristica condivisa  $\alpha$ , mentre l'oggetto *b* può essere associato all'oggetto *c* in base a una caratteristica  $\beta$ . Di conseguenza, l'oggetto *a* è associato all'oggetto *c*, e così via.



nella lingua stessa che noi adoperiamo, in completa astrazione rispetto a un concreto atto comunicativo.

Viceversa, le parole deittiche hanno una relazione diretta con l'atto del discorso, e solo attraverso questo si riferiscono alla realtà oggetto del discorso<sup>11</sup>. I deittici non posseggono un contenuto astratto e del tutto indipendente dall'atto comunicativo. Siccome l'attività comunicativa viene svolta dal parlante, si può affermare che il fenomeno della deissi, in un modo o in un altro, presuppone l'orientamento sul parlante medesimo (e spesso anche sull'ascoltatore, la cui posizione è strettamente correlata con la prospettiva del parlante).

I pronomi rappresentano il caso più evidente di parole deittiche. Quelli personali, poi, rappresentano il tipo più caratteristico di pronomi.

La deissi, comunque, non è limitata ai soli pronomi. Un esempio chiaro di parole deittiche sono le forme finite del verbo che hanno determinati valori di persona e tempo grammaticale. La categoria della persona verbale appare chiaramente correlata ai pronomi personali, cioè alle parole deittiche allo stato puro (cioè semanticamente primari).

Anche la categoria del tempo verbale è legata, in modo più o meno diretto, all'atto del discorso; in particolare, è correlata con il momento del discorso. Similmente la deissi può essere determinata non dal tempo, ma dal luogo in cui avviene l'atto del discorso: lo si vede chiaramente sull'esempio di pronomi indicativi come *questo* e *quello*, *qui* e *lì*, ecc.

Parole come *questo*, *qui*, *ecco* sono correlate con il parlante, ossia con la prima persona, mentre l'ascoltatore può essere sia incluso sia escluso da questo spazio. Lo spazio dell'ascoltatore può essere unito a quello del parlante (ad esempio, nell'espressione *qui da te*), oppure essere contrapposto a esso (ad esempio, nell'espressione *lì da te*).

Dunque, la categoria del tempo verbale è correlata con il momento del discorso che riunisce entrambi i suoi partecipanti (il parlante e l'ascoltatore). Nel caso della deissi spaziale, invece, può diventare determinante il ruolo della persona denotata nella situazione dialogica. Infatti, il parlante e l'ascoltatore normalmente esistono nel medesimo momento temporale, ma le loro posizioni spaziali sono diverse, e quindi possono essere sia unificate che contrapposte.

Ora, le forme personali del verbo hanno anche un loro significato lessicale, ossia quel significato che è presente anche nelle voci «non finite», ad esempio nell'infinito, e che normalmente è del tutto indipendente e astratto rispetto all'atto del discorso<sup>12</sup>. Al contrario, i pronomi personali

<sup>11</sup> In particolare, si riferiscono ai propri denotati solo tramite l'atto del discorso.

<sup>12</sup> Si noti che la deitticità può realizzarsi non solo nella grammatica, ma anche nel lessico: esistono parole nella semantica delle quali è implicita una qualche forma di referenza deittica (si tratta qui di referenza deittica secondaria, cfr. sotto). A questo tipo di parole appartiene il verbo inglese *to come*, a differenza, per esempio,

rappresentano il caso puro: si tratta qui del solo riferimento deittico, che viene attualizzata esclusivamente nel processo comunicativo concreto.

Un'ulteriore distinzione importante è quella tra deissi *primaria* (o deissi in senso stretto) e deissi *secondaria*. Nella deissi secondaria il legame con l'atto del discorso si realizza in modo indiretto (o complesso). La deissi primaria è orientata al parlante come al *soggetto del discorso*, nel senso che le parole deittiche rimandano alle condizioni reali della generazione del discorso (in particolare, possono indicare il tempo e il luogo dell'atto del discorso). La deissi secondaria, invece, è orientata alla posizione *nel discorso* del parlante, che può differire dalla reale posizione del parlante in quanto produttore *del discorso*. In questo caso il legame con l'atto del discorso viene realizzato tramite un'istanza intermedia, a sua volta correlata con il parlante reale.

La scelta della posizione nel discorso può essere determinata sia dalla grammatica della lingua, sia dalla strategia narrativa del parlante.

Così, il valore temporale del piuccheperfetto è determinato non dalla relazione dell'evento o azione descritti dal verbo con il momento del discorso (come avviene nella deissi primaria), ma dalla relazione con un altro evento o azione, i quali, a loro volta, rimandano in modo diretto al tempo reale dell'atto comunicativo. Ad esempio, nella frase «I had finished my work when he came back» il tempo indicato dalla forma verbale *had finished* è correlato con il tempo indicato dalla forma *came*, e solo quest'ultima si lega direttamente con il tempo dell'atto comunicativo. Se nella frase inglese «He said that he wanted to go to the cinema» il tempo della forma verbale *wanted* come anche quello della forma *said* sono correlati con il momento dell'atto comunicativo, nella frase corrispondente russa «On skazal, čto xočet poiti v kino» il tempo indicato dalla forma *xočet* 'vuole' è correlato con il tempo in-

del russo *prijti* 'venire' o *priexat* 'venire con un mezzo': nel discorso dialogico il verbo inglese presuppone la presenza del parlante o dell'ascoltatore nel luogo di arrivo (così, la frase *John is coming to the shop tomorrow* implica che il parlante o l'ascoltatore sarà presente nel luogo di cui si parla; tale implicazione è assente nella corrispondente frase russa: *Džon zavtra pridet v magazin*). Nei testi narrativi l'orientamento sul parlante può essere sostituito con quello sul personaggio letterario con cui la voce narrante si identifica in un dato momento della narrazione (ad esempio: *The thief came into her bedroom*). Vedi Padučeva (2004: 375–376); Fillmore (1975: 50–69); Apresjan (1986). L'*Oxford Dictionary* (III, 519) definisce così il verbo *to come*: «An elementary intransitive verb of motion expressing movement towards or so as to reach the speaker, or the person spoken to, or towards a point where the speaker in thought or imagination places himself, or (when he himself is not in question) towards the person who forms the subject of his narrative»; invece, il verbo *to go* viene definito (VI, 618) come: «An intransitive verb of motion, serving as the most general expression (I) for a movement viewed without regard to its point of departure or destination; (II) for a movement away from the speaker, or from the point he mentally places himself; and (III) for a movement to or towards a place which is neither in fact or in thought that occupied by the speaker. [...] In the branches II and III it admits of being contrasted with *come*».

dicato dalla forma *skazal* ‘disse’, che è correlata con il momento del discorso (il russo, infatti, non possiede il meccanismo della *consecutio temporum*). In altre parole, si può dire che il tempo presente di *xočet* è correlato non con la realtà in quanto tale, ma con il testo che descrive questa realtà. Sia nel primo che nell’ultimo esempio, all’interno degli enunciati sono presenti tanto la deissi primaria quanto quella secondaria: quella primaria presuppone la correlazione diretta della parola deittica con l’atto del discorso, mentre quella secondaria presuppone un rimando a un’altra parola, che a sua volta è correlata direttamente all’atto del discorso. La deissi secondaria si realizza, cioè, tramite la deissi primaria.

In un altro caso la connessione con l’atto del discorso viene realizzata tramite l’introduzione di un osservatore implicito, con cui il parlante può occasionalmente associarsi, e che può essere identificato, in particolare, con il protagonista della narrazione (sulla figura dell’osservatore in questo senso cfr.: Apresjan 1986: 639–644; Padučeva 1996: 265–275). Comunque, anche in questo caso si tratta di deissi secondaria.

In questo lavoro prenderemo in considerazione solo fenomeni di deissi primaria, ossia deissi in senso stretto; eventuali osservazioni sulla deissi secondaria saranno date in nota.

I pronomi, e in particolare, i pronomi personali, esistono in tutte le lingue del mondo, il che non è affatto triviale. Infatti, in via teorica possiamo immaginare una lingua senza pronomi, in cui al posto di questi si usino i nomi propri. I parlanti di questa lingua userebbero i nomi di battesimo per riferirsi a se stessi o per rivolgersi ai propri interlocutori. Questo è il modo, in cui, come vedremo, in molte lingue ci si rivolge alle persone di rango sociale superiore (anche se solitamente non ci si aspetta da loro una risposta analoga); più sotto cercheremo di dare una spiegazione a tale fenomeno (cfr. §3.3).

## 2. *Lo status dei pronomi personali*

§2.1 I pronomi personali occupano una posizione eccezionale nel linguaggio perché non hanno un referente fisso (a tale proposito cfr. soprattutto i lavori di É. Benveniste 1966a, c e d, e di R. O. Jakobson 1957: 131–133). Tutte le altre parole deittiche sono, in un modo o in un altro, correlate ai pronomi personali.

Che significa *io*? Non esiste un oggetto (un denotato) che possa essere definito come ‘io’ a prescindere dall’atto del discorso (cioè, dal processo comunicativo). La parola *io* indica il parlante: ‘io’ è colui che pronuncia la parola *io*, ossia, colui che designa se stesso in questo modo, colui che produce, o può produrre, un testo contenente questo stesso pronome.

Una tale definizione appare come un circolo vizioso, tuttavia tale circolarità è inevitabile dal momento che questo pronome rappresenta il vero punto di partenza nel processo di costruzione della realtà virtuale necessa-

ria alla comunicazione. Tutte le altre parole del linguaggio presuppongono, in un modo o in un altro, un rimando implicito all'io del parlante.

Non a caso Dio Padre nella Bibbia definisce se stesso esattamente in questa maniera: alla domanda di Mosè che vuole sapere il suo nome Dio risponde dicendo che il suo nome è «Io sono» ('ehyeh, Ex III, 13-14)<sup>13</sup>. Da qui proviene il teonimo Yahvé, ossia *yahweh* in ebraico, che viene tradotto convenzionalmente come 'Egli è'<sup>14</sup>. La frase originale ebraica ha l'aspetto di una tautologia: 'ehyeh 'aşher 'ehyeh, ossia 'Io sono colui che sono' (così traduce anche la *Vulgata*: «Ego sum qui sum»); oppure 'Io sono ciò che sono' (questo senso è reso bene dalla traduzione slava della *Ostrožskaja Biblija*: «Азъ есмь ѣже есмь»<sup>15</sup>). In sostanza, Dio dice: «Io sono io»<sup>16</sup>. dove il primo *io* è un pronome, mentre il secondo ha la funzione di un nome proprio<sup>17</sup>.

<sup>13</sup> Solitamente questo sintagma viene tradotto con il pronome *io*, anche se più esatto sarebbe tradurlo con la sola forma verbale di prima persona singolare *sono*. Infatti il morfema 'e nella forma ebraica 'ehyeh è un prefisso pronominale, e quindi la forma 'ehyeh va considerata come una forma verbale singola, e non come un sintagma composto da un pronome e da un verbo. In ebraico, in generale, il pronome personale viene di regola ommesso se la persona è indicata in modo esplicito nella forma verbale. In altre lingue (ad esempio, greco, latino, slavo ecclesiastico) il pronome in questi casi viene di solito utilizzato, perché la frase senza pronome viene percepita come abbreviata.

<sup>14</sup> Nella tradizione ebraica è fatto divieto di pronunciare ad alta voce questo nome (scritto *yhw*). I redattori masoretici, nel portare avanti la vocalizzazione del testo della Bibbia ebraica, avevano inserito, tra le consonanti di questa parola, le vocali della parola *adōnāi* ('mio Signore', nella forma di plurale rafforzativo): *e* (=a), *ō*, *ā*. Questo procedimento doveva indicare che il nome di Dio, durante la lettura del testo sacro, doveva essere pronunciato come *adōnāi*. Ne risultò la forma fittizia *ye-howah*, che è stata interpretata come il nome di Dio Padre da coloro che studiavano l'ebraico fuori dalla tradizione giudaica.

<sup>15</sup> Il testo della *Ostrožskaja Biblija* diverge, in questo punto, dalla *Septuaginta*, e non è da escludere che i curatori di questa versione slava si fossero basati, per la resa di questo passo, sulla versione ebraica (Arranz 1991: 500; 1993: 14). Si noti che la loro fonte non poteva essere la *Vulgata*, perché il pronome relativo *ėje* 'ciò che' della versione slava non può rendere il latino *qui* (al quale sarebbe corrisposta, semmai, la forma maschile *įže*).

<sup>16</sup> Cfr. le diverse possibili traduzioni di questa frase in inglese: «I am that I am, I am who I am, I am what I am, I will be what I will be, I will be that I will be, I am wont to be that which I am wont to be, I am wont to be he who I am wont to be» (Schild 1954: 296-297); cfr. anche «I will be who I will be» (*Exodus*, 181). Nel commentare queste possibilità di traduzione, E. Schild scrive: «[...] all these translations suit the generally accepted exegesis, viz. that this is meant to emphasize the mystery of God, the impossibility of defining his nature, his "Name". "I am what (or Who or That) I am" means: I am not telling you who or what I am: *I am I*. It is a non-committal, circular definition; God cannot be defined by or as anything else, he is his own definition» (Schild 1954: 296-297).

<sup>17</sup> Allo stesso tempo, la frase «Io sono io» appartiene a quel genere di espressioni tautologiche di cui fanno parte frasi del tipo «La vita è la vita», «L'essere umano è l'essere umano», «Il lavoro è il lavoro» e simili, in cui designazioni del metalinguag-

Notiamo che Dio della Bibbia si presenta come Nomoteta: egli chiama *giorno* la luce, *notte* le tenebre, *terra* la terraferma e *mare* le acque (Gen 1, 5, 8, 10). Invece, egli chiama se stesso come *Io*, e questo pronome diventa così la denominazione del soggetto assoluto. Pur essendo un creatore di nomi, Dio risulta privo di un nome nel senso stretto del termine

D'altro canto, la risposta di Dio a Mosè (*'ehyeh 'ašer 'ehyeh*) può anche significare 'Io sono colui che esiste'<sup>18</sup>, ed è proprio questa la traduzione presente nella *Septuaginta*: Ἐγώ εἰμι ὁ ὄν<sup>19</sup>. Su questa resa si basa la versione slava della *Elizavetinskaja Biblija* del 1751 (col. 89): *azъ esmb syj*; questa è divenuta la formulazione standard per tutte le edizioni successive della Bibbia in slavo ecclesiastico. Una traduzione analoga si legge anche nei manoscritti slavi più antichi dove troviamo forme participiali *suščij* e *syj*.

La formula in questione può, quindi, indicare sia l'esistenza assoluta di Dio, sia la concezione di Dio come soggetto assoluto<sup>20</sup>.

Nella *Peshitta* (la versione siriana della Bibbia) e nel *Targum* samaritano la formula *'ehyeh ('ašer 'ehyeh)* è lasciata senza traduzione (Reisel 1957: 12), chiaramente perché intesa come il nome di Dio (e i nomi propri, come è noto, di solito non si traducono). Lo stesso fenomeno si verificò, a suo tempo, anche nella tradizione russa, nei testi che, probabilmente, erano in qualche modo legati alla cosiddetta eresia dei giudaizzanti<sup>21</sup>.

gio coincidono con quelle della lingua-oggetto. Il fatto che il pronome *io* svolga, in tutto ciò, il ruolo di nome proprio è caratteristico della coscienza mitologica (cfr. a questo proposito: Lotman e Uspenskij 1973: 296–297).

<sup>18</sup> La scelta tra le due interpretazioni dipende da come si intende la seconda occorrenza di *'ehyeh*. Questa forma può essere una ripetizione di quella che sta all'inizio della frase, svolgendo così lo stesso ruolo di copula. In questo caso l'intera frase si deve tradurre come «Io sono colui che (oppure: ciò che) sono». Viceversa, nell'altra interpretazione la forma *'ehyeh* non è la copula, ma possiede un significato lessicale autonomo; la frase quindi si tradurrebbe «Io sono colui che (oppure: ciò che) esiste».

<sup>19</sup> Stante questa lettura, i Settanta hanno ritenuto opportuno modificare la struttura sintattica della frase introducendo una forma participiale (che traduce l'espressione ebraica *'ašer 'ehyeh*). Questo elimina, dal testo greco, quella tautologia che caratterizza l'originale ebraico. Tuttavia, nelle traduzioni greche dell'Antico Testamento di Aquila e di Teodoziona (II sec. d.C.) si legge: ἔσομαι (ὄς) ἔσομαι (Field 1867–1875: I, 85); si noti che in entrambe queste traduzioni è omissa il pronome relativo ὄς.

<sup>20</sup> Sul nome di Dio cfr. le parole di Minuzio Felice (primo terzo del III sec.) nell'*Octavius* XVIII, 10: «Non chiedermi il nome di Dio: Dio è il Suo nome. I nomi servono solo perché, per distinguere nella folla, bisogna contrassegnare ciascuno con una propria denominazione. Per Dio, il quale è uno, basta la parola "Dio"» (Minucius Felix 1992: 15).

<sup>21</sup> Effettivamente, in molti manoscritti russi dei secoli XV–XVI si legge, nel pas-

Significativamente, nella frase successiva del testo biblico (dell'*Esodo*) il sintagma *Io sono* viene ripetuto nella funzione del vero nome proprio: «Così dirai ai figli d'Israele» — dice Dio a Mosè — «IO SONO mi ha mandato a voi» (Ex III, 14)<sup>22</sup>. Cfr. nel testo dell'epistola di Sant'Alessandro, vescovo di Alessandria, 319 d.C. circa: «Il Signore stesso predisce: fate attenzione a che nessuno vi plagi. Infatti, molti saranno coloro che verranno in nome mio dicendo "Io sono", e molti saranno coloro che cadranno in tentazione»<sup>23</sup>. Bisogna tener conto del fatto che la costruzione Ἐγώ εἰμι in posizione assoluta (ovvero, senza il complemento predicativo che specifichi il senso del verbo *essere*) — alquanto anomala per il greco!<sup>24</sup> — nella Bibbia svolge la funzione di autodefinizione che Dio dà a se stesso (cfr. Joh VI, 20, VIII, 24, 28, 58, XIII, 19, XVIII, 5, 6; Mc VI, 50, XIII, 6, XIV, 62; Lc XXI, 8, XXII, 70–71; Mt XIV, 27; nella *Septuaginta*: Deut XXXII, 39; Ex XLI, 4, XLIII, 10, 25, XLV, 18, 19, XLVI, 4, XLVIII, 12, LI, 12, LII, 6).

È interessante, a questo proposito, il racconto dell'evangelista Giovanni della cattura di Gesù (Joh XVIII, 4–8). Quando Gesù incontra Giuda con i soldati e i servi dei sommi Sacerdoti e dei farisei, egli chiede loro: «Chi cercate?»; gli viene risposto: «Gesù di Nazaret». «Io sono» (cioè, Ἐγώ εἰμι), risponde Gesù, e al sentire ciò le persone arretrano e si prostrano per terra. Chiaramente, le parole *Io sono* (Ἐγώ εἰμι) hanno una funzione sacrale: i giudei si prostrano sentendo pronunciare il nome di Dio; così, i sacerdoti nel Tempio di Gerusalemme si prostravano per terra quando il primo sacerdote pronunciava il nome di Dio in loro presenza durante il Giorno della Purificazione (*Yom Kippur*)<sup>25</sup>. In un altro episodio (Joh VIII, 58), quando Cristo dice: «Prima che Abra-

so in questione, la frase ebraica in trascrizione slava, vedi: Gorskij (1860: 139); Eleonskij (1905: 497–498); Alekseev (1999: 183).

<sup>22</sup> Questa frase non è tradotta in modo esatto nella *Vulgata*: «Sic dices filiis Israel: QUI EST, missit me ad vos»; eppure, nel testo ebraico viene ripetuta la forma *'ehyeh*, e quindi nella traduzione latina ci aspetteremmo la stessa formula che occorre anche prima (nella risposta di Dio a Mosè), quindi o *Ego sum*, oppure *Qui sum*. Cfr. la traduzione esatta della *King James Bible*: «I am hath sent me unto you»; cfr. anche: «"I-will-be" has sent me to you» (*Exodus*, 181); invece, in una delle traduzioni francesi leggiamo: «Celui qui s'appelle "Je suis" m'a envoyé vers vous» (*Bible Polyglotte*, I, 68). Nella *Septuaginta*, e quindi nella versione slava, è qui ripetuta la forma participiale ὢν e *syj* 'essente': ὁ ὢν ἀπέσταλκέν με πρὸς ὑμᾶς; cfr. nella *Elizavetinskaja Biblija* (col. 89): «Syj posla mja kъ vamъ».

<sup>23</sup> ὁ μὲν κύριος προεῖρηκε· βλέπετε μή τις ὑμᾶς πλανήσῃ. πολλοὶ γὰρ ἐλεύσονται ἐπὶ τῷ ὀνόματί μου λέγοντες ὅτι ἐγώ εἰμι καὶ ὁ καιρὸς ἤγγικε καὶ πολλοὺς πλανήσουσι, Socrates, *Hist Eccl* I, 6 = Opitz (1934–1935: I, 10) = PG (XVIII, col. 577.).

<sup>24</sup> Cfr.: «In Greek the phrase "I am" without a predicate [ossia, senza la parte nominale del predicato] is meaningless» (Fossum 1995: 127; cfr. anche Fossum 1985: 125).

<sup>25</sup> Nella traduzione russa del Vangelo le parole di Gesù sono rese semplicemente con «èto ja» («sono io»), il che trasforma il testo in un dialogo qualsiasi, privando la risposta del suo valore sacrale e quindi rendendo inspiegabile la reazione degli astanti.

mo fosse, io sono (Ἐγώ εἰμι)», la folla lo vuole lapidare, perché questa era la punizione stabilita per chi profanasse il nome del Signore (Lev xxiv, 16)<sup>26</sup>. È in questo contesto, quindi, che vanno interpretate le parole di Cristo: «Molti verranno in nome mio dicendo Io sono» (πολλοὶ ἐλευσονται ἐπὶ τῷ ὀνόματί μου λέγοντες ὅτι ἐγώ εἰμι, Mc xiii, 6; Lc xxi, 8; cfr. Mt xxiv, 5)<sup>27</sup>.

Nell'omelia attribuita a San Clemente, Dositeo dice a Simon il Mago (suo allievo di un tempo): «Se tu sei Ἐστῶς [letteralmente: 'Stante', che era il nome di Dio nella tradizione samaritana], mi prostrerò davanti a te» (Εἰ σὺ εἶ ὁ Ἐστῶς, καὶ προσκύνῳς σε). Simon risponde «Io sono (Ἐγώ εἰμι)», Clementina, *Hom* II, 24 = *PG* (II, col. 93). In questo modo Simon afferma di essere Dio. E infatti, secondo quanto dice di lui San Girolamo nel commento al Vangelo di Matteo, xxiv, 5, Simon proclamava: *ego sum sermo Dei, ego sum Speciosus, ego Paracletus, ego Omnipotens, ego omnia Dei* (*PL*, xxvi, col. 176). Ancora sull'argomento si veda: Fossum (1985: 124–128; 1995: 127–129); cfr. anche: Wetter (1915); Zickendraht (1922); Manson (1947); Zimmermann (1960a, b); Williams (2000); Floss (1991).

§2.2 Dunque, se 'io' è colui che parla, 'tu' sarà, logicamente, colui al quale è rivolto il discorso, e che, si suppone, ha la capacità di rispondere. Invece, i pronomi di terza persona indicano quelle persone o cose di cui si parla nel discorso (gli oggetti della comunicazione).

<sup>26</sup> Probabilmente va interpretato nello stesso modo l'episodio dell'apocrifo *Vangelo di Tommaso*, in cui Tommaso chiede a Cristo chi sia; di seguito si legge: «E lo prese per mano, lo portò in disparte e gli disse tre parole. E quando Tommaso tornò dai suoi compagni, loro gli chiesero: "Cosa ti disse Gesù?". E Tommaso rispose loro: "Se vi dirò una sola delle parole che lui mi disse, prenderete le pietre per lapidarmi, ma un fuoco uscirà dalle pietre e vi brucerà", vedi Guillaumont (1959: 8–9); Layton (1989: I, 58–59). Si ritiene che in questo episodio Gesù rivela a Tommaso il suo vero nome, quel nome che Dio comunicò a Mosè: 'ehyeh 'asher 'ehyeh (Fossum 1995: 116; DeConick 2006: 84–85).

<sup>27</sup> Cfr. anche «[...] perché, se non credete che io sono, voi morrete nei vostri peccati» (ἐὰν γὰρ μὴ πιστεύσητε ὅτι ἐγώ εἰμι, ἀποθανεῖσθε ἐν ταῖς ἁμαρτίαις ὑμῶν, Joh VIII, 24; sulla possibile connessione di questo passo con il testo dell'Apocalisse vedi nota 96); «Quando avrete innalzato il Figlio dell'uomo, allora conoscerete che io sono» (ὅταν ὑψώσητε τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου, τότε γνώσεσθε ὅτι ἐγώ εἰμι, Joh VIII, 28); «[...] affinché, quando sarà avvenuto, crediate che sono io» ([...] ἵνα πιστεύητε ὅταν γένηται ὅτι ἐγώ εἰμι, Joh XIII, 19). Quando Gesù arriva camminando sulle acque i discepoli lo prendono per un fantasma e si spaventano, al che egli dice loro: «Sono io, non temete» (ἐγώ εἰμι· μὴ φοβεῖσθε, Joh vi, 20; Mt xiv, 27; Mc vi, 50); queste parole, di solito, vengono interpretate come una normale frase deittica ('sono io...'), ma potrebbero anche avere un significato sacrale. La medesima doppia interpretazione è possibile anche nel dialogo di Gesù con Caifa: «"Sei tu il Cristo, Figlio del Benedetto?" Gesù gli rispose: "Io sono [...]"» (σὺ εἶ ὁ Χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ εὐλογοετοῦ; ὁ δὲ Ἰησοῦς εἶπεν· ἐγώ εἰμι, Mc xiv, 61–62); «Allora tutti esclamarono: "Dunque, tu sei il Figlio di Dio?". Rispose loro Gesù: "Voi lo dite che io lo sono"» (Εἶπαν δὲ πάντες· σὺ οὖν εἶ ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ; ὁ δὲ πρὸς αὐτοὺς ἔφη· ὑμεῖς λέγετε ὅτι ἐγώ εἰμι, Lc xxii, 70).

La parola *io* designa un parlante ATTUALE in un atto del discorso ATTUALE ('io' è colui che parla). Invece, *tu* indica un parlante POTENZIALE all'interno di un atto del discorso ATTUALE ('tu' è colui che può diventare il parlante del dialogo in atto). A loro volta, i pronomi *lui, lei, essi*, se sono riferiti a degli umani, indicano il parlante POTENZIALE in un atto del discorso POTENZIALE (si tratta di coloro che nel momento attuale si trovano fuori dalla situazione comunicativa, non partecipano al dialogo, ma in linea di principio possono diventarne parte).

Similmente ai nomi propri, i pronomi non hanno un significato nel senso semiotico di questo termine: essi si riferiscono ai denotati in modo diretto, cioè il legame tra la parola e il denotato, in entrambi i casi, non è mediata dal significato (vedi Jakobson 1957: 131). Tuttavia, a differenza dei nomi propri, i pronomi non possiedono i denotati fuori dalla situazione comunicativa.

Altre parole deittiche (ad esempio, le forme finite del verbo) possiedono un significato, che fa da tramite che lega la parola al denotato. Di conseguenza, la differenza tra le parole deittiche pronominali e quelle non pronominali è analoga alla differenza esistente tra i nomi propri e i nomi comuni.

Alla base della deissi vi è la possibilità, per i partecipanti di un atto comunicativo, di scambiarsi i ruoli. Nel corso di un dialogo, infatti, il parlante si trasforma in ascoltatore, l'ascoltatore si trasforma in parlante, mentre coloro che prima sono l'oggetto su cui verte il discorso diventano ascoltatori, acquistando così la facoltà di entrare a far parte del processo comunicativo (cioè, diventare parlanti). Questo scambio di ruoli si verifica nel tempo, e quindi la deissi rappresenta un fenomeno molto tipico per la comunicazione verbale, la quale, per sua natura, è correlata al fattore tempo (visto che presuppone una successione temporale dei segni). Al contrario, questo fenomeno è fondamentalmente estraneo alla comunicazione visiva la quale si realizza nello spazio e non nel tempo (presupponendo l'organizzazione dei segni in uno spazio bi- o tridimensionale, e non una loro disposizione lungo un unico asse lineare)<sup>28</sup>.

### 3. Specificità del pronome *io* (nella lingua): l'assenza del plurale

§3.1 Il pronome personale *io* non possiede, tipicamente, una forma di plurale (cfr. Bopp 1868-1871: I, §331; Jespersen 1924: 190-193; Vinogradov 1947: cap. IV, §6). Il concetto di plurale presuppone, in genere, il concetto di moltiplicazione o di cumulo; si tratta sempre di insiemi di oggetti, o fenomeni, assimilabili (o associabili). Si può anche dire che il numero plurale esprime la RIPETIBILITÀ. Nel caso normale, una parola al plurale designa un insieme di oggetti (in numero maggiore di uno), ognuno dei

<sup>28</sup> Nelle arti figurative, infatti, non troviamo nessun elemento che possa essere considerato come l'analogo ai segni deittici della comunicazione verbale.



quali può essere designato dalla stessa parola al singolare. Così, la parola *tavoli* designa l'insieme composto da almeno due tavoli:

tavoli = tavolo + tavolo

Di seguito, nel dimostrare i valori della categoria del plurale, utilizzeremo formule costituite da un'equazione come quella appena riportata: nel membro a sinistra vi figura un lessema marcato grammaticalmente come plurale, mentre il membro destro è un binomio i cui componenti (se non indicato altrimenti) sono intesi come ripetibili all'infinito. Se è possibile la ripetizione di uno solo dei componenti, questo viene fatto seguire da puntini di sospensione; in questo caso l'assenza dei puntini accanto all'altro componente del binomio indica la sua non ripetibilità.

Così, la parola *loro* in quanto forma plurale delle parole *lui* e *lei*, indica un insieme di oggetti ognuno dei quali può essere designato come *lui* o *lei*:

loro = lui + lui  
 loro = lei + lei  
 loro = lui + lei  
 loro = lui + loro  
 loro = lei + loro<sup>29</sup>

Al contrario, la parola *noi* non designa l'insieme di oggetti, ognuno dei quali può essere designato come *io*: ciò non sarebbe possibile in assoluto, poiché *io* si riferisce sempre a un unico individuo, ossia al parlante. Infatti, la parola *noi* non designa «io + io», ma può avere i seguenti valori:

noi = io + tu  
 noi = io + tu...  
 noi = io + lui  
 noi = io + lui...  
 noi = io + lei  
 noi = io + lei...  
 noi = io + loro  
 noi = io + loro...<sup>30</sup>

<sup>29</sup> Come si vede, la parola *loro* può designare l'insieme di oggetti tanto omogenei («loro = lei + lei», «loro = lui + lui»), quanto disomogenei («loro = lei + loro», «loro = lui + loro»). Infatti, siccome la parola *loro* rappresenta il plurale sia di *lui* sia di *lei*, una qualsiasi combinazione di questi ultimi è esprimibile con la forma *loro*.

<sup>30</sup> Un caso a parte è rappresentato dal pronome *noi* usato nella funzione della 2<sup>a</sup> o della 3<sup>a</sup> persona per esprimere la compartecipazione (o compassione), o anche la derisione. Si parla così, tra l'altro, ai bambini (vedi oltre, §7.1), oppure a una persona anziana e malata, anche quando ci riferiamo in 3<sup>a</sup> persona a questi individui in loro presenza; si tratta, dunque, di persone considerate incapaci di intendere e volere, che apparentemente non hanno un proprio *io* distinto dall'*io* di un'altra persona.

Invece, la parola *voi* può designare sia «tu + tu», sia «tu + lui» (o anche «tu + lei»).

In alcune lingue il «plurale» dei pronomi personali di 1<sup>a</sup> e 2<sup>a</sup> persona (ossia, forme di «non-singolare», con riferimento alla 1<sup>a</sup> e alla 2<sup>a</sup> persona) si suddivide ulteriormente in *plurale inclusivo* che designa «io + tu...» oppure «tu + tu...», e *plurale esclusivo* che designa «io + lui...» (o anche «io + lei...», «io + loro») oppure «tu + lui...» (o anche «tu + lei...», «tu + loro»).

In conclusione, mentre la parola *noi* non è una forma di vero plurale, la parola *voi* può esprimere un plurale, ma non lo esprime sempre, mentre la parola *loro* esprime sempre il valore di plurale.

Come si vede, il valore di plurale SI ESPRIME nella 3<sup>a</sup> persona, PUÒ ESPRIMERSI nella 2<sup>a</sup> persona e NON SI ESPRIME nella 1<sup>a</sup>. Di conseguenza, il pronome di 2<sup>a</sup> persona occupa una posizione intermedia tra il pronome di 1<sup>a</sup> e di 3<sup>a</sup> persona: il pronome di 2<sup>a</sup> persona può essere accomunato sia al pronome di 1<sup>a</sup> (perché entrambi possono esprimere un insieme di oggetti eterogenei, cfr. «noi = io + tu..., io + lui...»; «voi = tu + lui...»), sia al pronome di 3<sup>a</sup> persona (perché entrambi possono esprimere un insieme di oggetti omogenei, cfr. «loro = lui + lui»; «voi = tu + tu»)<sup>31</sup>.

La possibilità di accomunare il pronome di 2<sup>a</sup> persona a quello di 1<sup>a</sup> è determinata dallo scambio reciproco di ruolo che si verifica tra i partecipanti di una situazione dialogica: le parole *io* e *tu* cambiano i propri referenti nel corso della comunicazione; in relazione a una stessa persona un *io* si trasforma in un *tu*, e viceversa (ossia, colui che designa se stesso come *io* viene, successivamente, designato come *tu* dal suo interlocutore). Quindi il parlante (*io*) riconosce nel suo interlocutore (*tu*) un parlante potenziale, quindi una

Cfr. «Quanto siamo belli!» (detto a un bambino), «Stiamo cominciando a dimenticare le parole» (detto a un anziano), e simili (lo stesso fenomeno si osserva anche in altre lingue, ad esempio, in inglese, tedesco, francese). Questo uso fa parte del cosiddetto *discorso diretto sostituito*, vedi Vološinov (1929: 163); Uspenskij (2000: 79–81). Il parlante, in questi contesti, riferendosi alla 2<sup>a</sup> o alla 3<sup>a</sup> persona, di fatto parla A NOME della persona in questione, parla PER essa, e quindi il pronome *noi* funziona sia come la forma plurale di 2<sup>a</sup> o 3<sup>a</sup> persona, sia come il sostituto di *io*.

<sup>31</sup> Cfr. già in Humboldt: «*Ich* und *Er* sind wirklich verschiedene Gegenstände, und mit ihnen ist eigentlich Alles erschöpft, denn sie heißen mit andren Worten *Ich* und *Nicht-ich*. *Du* aber ist ein dem *Ich* gegenübergestelltes *Er*. Indem *Ich* und *Er* auf innerer und äußerer Wahrnehmung beruhen, liegt in dem *Du* Spontaneität der Wahl. Es ist auch ein *Nicht-ich*, aber nicht wie das *Er*, in der Sphäre aller Wesen, sondern in einer andren, in der eines durch Einwirkung gemeinsamen Handelns» (Humboldt 1848a: 591–592). Sviluppando l'idea di Humboldt si può dire che il punto di partenza sia in realtà la contrapposizione *io ~ lui*. A seconda della prospettiva, o *lui* è interpretato come 'non io' (dando luogo alla contrapposizione *io ~ non-io*), oppure *io* è interpretato come 'non lui' (dando luogo alla contrapposizione *lui ~ non-lui*). Il *tu* può appartenere tanto al polo di *io* (in questo caso sia *io* che *tu* contrastano con *lui*), quanto al polo di *lui* (in questo caso sia *lui* che *tu* contrastano con *io*).

persona con lo stesso *status* comunicativo. Siccome il parlante percepisce se stesso come un soggetto (cfr. oltre, §6.1), si può concludere che egli riconoscere anche nel suo interlocutore un soggetto, cioè, un individuo.

La possibilità di accomunare il pronome di 2<sup>a</sup> persona a quello di 3<sup>a</sup> è data dal fatto che in un atto del discorso, mentre il parlante è sempre unico, i suoi interlocutori possono essere anche più di uno. Durante un singolo proferimento una sola persona può definirsi 'io', ma il numero di individui ai quali il parlante si rivolge con un 'tu' è illimitato<sup>32</sup>.

§3.2 Il pronome *io* dunque designa colui che pronuncia *io*, ossia colui che definisce se stesso come 'io' durante il processo comunicativo.

Il pronome *tu* designa colui che può riferirsi a se stesso con il pronome *io* durante il processo comunicativo (nella situazione di dialogo).

I pronomi *lui* e *lei*, se riferiti a un essere umano, designano colui che può riferirsi a se stesso con il pronome *io* fuori dal processo comunicativo (cioè, fuori dalla situazione dialogica).

Ne possiamo concludere che *tu* è correlato con *io*, mentre *lui* (e anche *lei*) è correlato con *tu*:

io ↔ tu ↔ lui (lei)

In altre parole, *io* e *lui* (oppure *lei*) sono correlati tramite la mediazione di *tu*: la persona designata con *io* e la persona designata con *tu* condividono lo *status* di partecipanti al dialogo; la persona designata con *tu* e la persona designata con *lui* (oppure *lei*) condividono lo *status* del parlante potenziale.

*Io* e *tu* sono intercambiabili nel dialogo: *io* si trasforma in *tu*, e *tu* si trasforma in *io* (cioè: la persona designata con *io* può essere designata con *tu*, mentre la persona designata con *tu* può essere designata con *io*). Quindi, questi due pronomi sono correlati tra loro in modo diretto.

Anche *tu* e *lui* (oppure *lei*) sono intercambiabili (premesso che *lui* / *lei* indichi un essere umano). In linea di principio si può conversare con una persona, designata precedentemente con *lui*, chiamandola ora con il pronome *tu*, mentre la persona alla quale prima ci si riferiva con il pronome *tu* può, in un secondo momento, passare a essere designata come un *lui*. Quindi, in questo modo *lui* si trasforma in *tu*, e *tu* in *lui*.

In questo modo il pronome *io* si presenta come primario in confronto agli altri pronomi personali. Infatti, il rimando a 'io' è implicito nei pro-

<sup>32</sup> Secondo Benveniste, invece, sono uniche sia la prima che la seconda persona: «[...] un caractéristique des personnes “je” et “tu” est leur *unicité* spécifique: le “je” qui énonce, le “tu” auquel “je” s’adresse sont chaque fois uniques. Mais “il” peut être un infinité de sujets — ou aucun» (Benveniste 1966d: 230). Ora, è pur vero che, in ogni momento dato, possiamo avere un solo interlocutore che potremmo chiamare con il *tu*. Tuttavia, possiamo dire: «Tu, tu e tu» (rivolgendoci a un gruppo di interlocutori), ma in nessun caso potremmo dire «Io, io e io».

nomi *tu* e *lui (lei)* poiché sia *tu* che *lui (lei)* rappresentano dei parlanti potenziali, ossia coloro che possono riferirsi a se stessi con *io*. Quindi, si può dire che *io* costituisce il nucleo semantico dei pronomi personali<sup>33</sup>.

In generale, l'esistenza di un 'io' è implicata se qualcuno viene designato con un *tu*, mentre l'esistenza di un 'tu' è implicata se qualcuno viene designato con un *lui (lei)*. Le persone indicate con il pronome *lui (lei)* possono, eventualmente, passare a essere designate con il pronome *tu* (diventando interlocutore); similmente, la persona designata con il pronome *tu* può passare a essere designata con il pronome *io* (diventando parlante). Quando noi utilizziamo i pronomi *lui / lei* in assenza di un interlocutore (ossia, qualcuno a cui ci rivolgeremmo con il pronome *tu*), significa che l'interlocutore è implicito. In particolare, questo interlocutore può coincidere con il parlante, se si tratta di autocomunicazione.

In conclusione: il pronome *io* è correlato in modo diretto al pronome *tu*, e in modo indiretto ai pronomi *lui / lei*.

§3.3 Poiché i pronomi personali come *io* e *tu* possono essere usati in riferimento a una persona qualsiasi, può diventare inaccettabile, dal punto di vista delle regole di cortesia, utilizzarli per rivolgersi a una persona altolocata socialmente. Infatti, l'utilizzo di questi pronomi, in linea di principio, presuppone la parità tra i parlanti (cfr. §3.1), ed è proprio questa presupposizione ad essere percepita come inaccettabile (in quanto lesiva della dignità dell'interlocutore) in certe situazioni. Per questo motivo il pronome di 2<sup>a</sup> persona solitamente si evita, o addirittura si esclude del tutto, in molte lingue del mondo, nei discorsi rivolti al monarca, al papa, al vescovo ecc. Vengono, a tale scopo, adoperati degli onorifici appositamente creati, come *Santità*, *Eminenza*, *Eccellenza*, *Maestà* e simili<sup>34</sup>, che in alcune lingue permettono l'uso del possessivo di 2<sup>a</sup> persona, ma si concordano con la 3<sup>a</sup> persona del verbo. In tutta una serie di lingue è uso, nel rivolgersi a una persona di rango superiore, adoperare parole che esprimono la superiorità di potere o di età: ad esempio, *Signore*, *Seigneur*, *Sire* (spesso con l'aggiunta del pronome possessivo di 1<sup>a</sup> persona: *Monsieur*, *Messere* e simili); cfr.: Svennung (1958: 9, 15–19, 27–30, 32–58, 336–372, 434–450, 454–455)<sup>35</sup>.

<sup>33</sup> Cfr.: «Wenn *Du* gesprochen wird, ist das *Ich* des Wortpaars *Ich-Du* mitgesprochen. Wenn *Es* gesprochen wird, ist das *Ich* des Wortpaars *Ich-Es* mitgesprochen» (Buber 1966: 9).

<sup>34</sup> L'espressione *Vostra Maestà* (in latino *maiestas tua*) risale alla titolatura degli imperatori romani (vi sono attestazioni già in Orazio e Ovidio, in riferimento ad Augusto). Sembra che inizialmente il termine *maiestas* fosse usato primariamente nell'ambito religioso, e quindi apparentemente questa titolatura doveva esprimere la venerazione dell'imperatore come divinità (Svennung 1958: 71–74); tuttavia, l'espressione *maiestas mea* si incontra già in una tragedia di Livio Andronico (III sec. a.C.). In generale sulle espressioni del genere cfr.: Svennung (1958: 68–81, 439, 455–458; cfr. anche 59–68, 83–125); Grand (1930: 50–51).

<sup>35</sup> Nelle lingue romanze gli onorifici *Seigneur*, *Signore*, *Señor* ecc., risalenti al

Allo stesso modo, il pronome di 1<sup>a</sup> persona può essere evitato in questo genere di situazioni: può essere sostituito da parole che sottolineino il senso dell'umiltà, come ad esempio *servo*, *schiaivo* e simili (che sono correlate, quindi, con i termini come *Signore* utilizzati per rivolgersi all'interlocutore), cfr. Svennung (1958: 7, 9, 11–13, 17, 29–30, 34–36, 430–432, 452–453). Esistono anche intere espressioni descrittive che sostituiscono il pronome *io*, in contrapposizione ad appellativi come *Vostra Maestà*, *Vostra Eccellenza*: si tratta di *mediocritas nostra*, *parvitas nostra*, tedesco *meine Wenigkeit* e simili (cfr.: Svennung 1958: 73, 81–83, 456; cfr. 103, n. 35; Ehrismann 1901–1904: I, 131, 140; Grimm 1822–1837: IV, 297–298; Buslaev 1959: 389)<sup>36</sup>.

Una buona illustrazione di quanto appena detto è il seguente episodio biblico: «Ma la donna riprese: “Permetti alla tua serva di dire ancora una parola al re, mio signore”. Ed egli le rispose: “Parla”» (II Sam XIV, 12). Se non conoscessimo il contesto, avremmo potuto concludere che la donna di cui si parla intende una persona ancora diversa quando propone che una certa serva si rivolga al re. In realtà, l'espressione *serva tua* sostituisce qui il pronome di 1<sup>a</sup> persona (*io*), mentre l'espressione *mio signore il re* sostituisce il pronome di 2<sup>a</sup> persona (*tu*). Quindi, la frase significa 'permettimi di dirti', ma né il pronome *io* né il pronome *tu* sono ammissibili in questo contesto<sup>37</sup>.

Nella varietà dell'inglese parlata nella contea di Suffolk il pronome di 1<sup>a</sup> persona (*I*) insieme al pronome di 2<sup>a</sup> persona (*you*) possono es-

latino *seniorem* 'maggiore di età', hanno spodestato l'onorifico risalente al latino *dominus* 'signore'. In particolare, i primi si usano anche per rivolgersi a Dio, mentre in latino Dio viene chiamato *dominus*. La contrapposizione dell'interlocutore al parlante secondo il tratto 'maggiore ~ minore (di età)' trova il suo parallelo tipologico anche nelle lingue orientali. Ad esempio, in coreano il pronome di 2<sup>a</sup> persona può essere sostituito, nel discorso cortese, dalla parola *hyōng* 'fratello maggiore' oppure *no hyōng* 'fratello maggiore vecchio', mentre il parlante può riferirsi a se stesso con *chō* 'fratello minore', *si seng* 'minore, più giovane' ecc. (Ramstedt 1951: 71).

<sup>36</sup> L'espressione *mediocritas nostra* (oppure *parvitas nostra*), in contrapposizione a *maiestas tua*, era entrata nell'uso, nel riferirsi a se stessi durante il dialogo con l'imperatore, già nei tempi di Tiberio (Svennung 1958: 81–82, 456). Sull'analogo espressione russa antica *moja xudostv* 'mia miseria' testimoniata nelle iscrizioni novgorodiane su corteccia di betulla (XI–XII sec.) vedi Zaliznjak (2004: 254).

<sup>37</sup> La stessa distanza sociale può essere espressa anche tramite parole diverse da pronomi personali. Cfr. la scena dell'incontro a San Pietroburgo del fabbro Vakula con i cosacchi nella *Notte prima di Natale* di Gogol': «“Buon giorno, signori! Che Dio vi aiuti! Caspita dove ci incontriamo!” disse il fabbro dopo essersi avvicinato e facendo un inchino fino a terra. “Chi è *quell'uomo là*” chiese colui che gli sedeva accanto rivolgendosi a uno che stava più lontano» (Gogol' 1937–52: I, 233). Il parlante (un cosacco), con l'uso dell'avverbio *là*, sottolinea la distanza tra lui e la persona di cui parla (il fabbro). Siccome, però, egli si trova più vicino al fabbro di quanto non lo sia il suo interlocutore (un altro cosacco), è chiaro che si intende sottolineare la distanza sociale, più che quella fisica.

sere sostituiti, nel discorso cortese, con il pronome di 3<sup>a</sup> persona (*he*). Si dice, ad esempio, *He will do it for him with pleasure* invece di *I will do it for you with pleasure*, oppure *He's sure* invece di *I am sure* (Svennung 1958: 170, n. 36). Il pronome *he* usato al posto di *I* rappresenta, probabilmente, il sostituto dell'espressione *your (obedient) servant*, mentre quando è usato al posto del pronome di 2<sup>a</sup> persona è il sostituto di termini con il senso di 'signore' (*Sir, Mylord* ecc.)<sup>38</sup>.

L'uso della 3<sup>a</sup> persona al posto della 1<sup>a</sup> e della 2<sup>a</sup> si osserva anche nello stile cortese del persiano, cfr. Jensen (1931: 214–215).

Il pronome di 2<sup>a</sup> persona singolare può essere sostituito da un pronome onorifico, di forma variabile. Molte lingue usano, in questa funzione, il pronome di 2<sup>a</sup> persona plurale:

Latino *vos*. L'utilizzo più o meno regolare del *vos* onorifico in latino si osserva dal IV–V sec., vedi Chatelain (1880); Ehrismann (1901–1904: I, 117–140); Svennung (1958: 376–377); Muller (1914); cfr.: Garitte (1942: 11–12); Brown e Gilman (1960: 255). Sporadiche attestazioni si osservano anche più anticamente, ad esempio già in Ovidio, vedi: Schmid (1923: col. 480); Grand (1930: 2–5); Simmaco (340–402 d.C. circa) si rivolge così al proprio padre (Ehrismann 1901–1904: I, 119). Singoli esempi di questo uso si trovano anche nei testi greci, in Isocrate, Callimaco; cfr. Schmid (1923: col. 479–480).

Spagnolo *vos*. Il *vos* onorifico in spagnolo uscì dall'uso nel XV sec. quando fu sostituito dall'espressione *Vuestra Señoria* e *Vuestra Merced* (Grand 1930: 45–46). Al giorno d'oggi in spagnolo si utilizza l'appellativo *Usted* (secondo la trafila: *Vuestra Merced* → *Vuested* → *Vsted* → *Usted*) che si concorda con la forma verbale alla 3<sup>a</sup> persona singolare.

Italiano *voi*. Per una trattazione generale si rimanda a Grand (1930). Dare del *Voi* si usa ancora oggi nella lingua parlata nel meridione d'Italia, accanto alla forma standard *Lei*. Inoltre, il *Voi*, stilisticamente marcato, si incontra in testi letterari, e quindi è presente nella sensibilità linguistica<sup>39</sup>.

<sup>38</sup> Analogamente, l'appellativo tedesco *Herr* poteva essere sostituito con il pronome *er*, vedi p. 127.

<sup>39</sup> Dante (*Paradiso*, XVI, 10) sottolinea che dare del *Voi* è un uso di origine latina: «Dal 'voi' che prima Roma sofferie [...] ricominciaron le parole mie». Sulla distribuzione di *Voi* e *tu* in Dante vedi: Grand (1930: 18–21); Meyer-Lubke (1890–1902: III, 109, §97). Invece, Salimbene de Adam, un contemporaneo di Dante, nella sua cronaca degli anni 1282–1287 (f. 258a) afferma che il *Voi* è caratteristico della Lombardia, notando però che a Roma, nonché in Sicilia e in Apulia, si dà del *tu* addirittura al Papa e all'Imperatore: «sicut faciunt illi de Apulia et Sicilia et Romani, qui imperatori et summo pontefici dicunt "tu". Et tamen appellant eum dominum dicentes: "tu messor". [...] Congruum enim et conveniens est ut uni gartioni dicatur "tu", eo quod puer et iuvenis sit. Sed Lombardi non solum uni puero, verum etiam uni galline et uni mirilego [leggi: murilego] dicunt "vos", et etiam uni ligno» (Salimbene de Adam 1966: I, 172). Più tardi il *Voi* può essere percepito come un to-

Francese *vous*. Si veda, in generale: Brunot (1905–1953: iv.1, 375–378; ix.2, 689–696); Nyrop (1913–1930: v, §192–291); Schliebitz (1886); Maley (1974). Dare del *vous* onorifico entra nella norma del francese parlato nel xvii sec.; sulla sua diffusione vedi p. 129.

Russo *vy*. Si veda, in generale: Unbegaun (1939); Černyx (1948); cfr.: Buslaev (1959: §203/2); Uspenskij (1985: 135–136); Lotman e Uspenskij (1975: 667, n. 243).

Polacco *wy*. Attualmente questo uso è stato sostituito con l'appellativo onorifico *Pan / Pani* 'Signore, Signora', concordato con la 3ª persona singolare del verbo (ma può concordarsi con la 2ª persona singolare nella lingua colloquiale).

Inglese *ye, you*. L'uso onorifico di *you* risale a quello del pronome *ye* nell'analoga funzione, testimoniato a partire dal xiii sec., cfr. Kennedy (1915); Stidston (1917); Brown e Gilman (1960: 265). La forma *you*, entrata nell'uso a partire dal xvii sec., rappresenta l'antico accusativo di *ye*.

Tedesco *Ihr*. L'uso appellativo di questo pronome è noto fin dal Medioevo (per lo meno dal ix sec.); successivamente *Ihr* fu sostituito, nel discorso formale, dai pronomi *er* 'egli' e *sie* 'ella', i quali, a loro volta, a partire dal xvii sec. cedettero il posto alla forma di 3ª persona plurale *Sie*. Cfr.: Grimm (1822–1837: iv, 301–310); Ehrismann (1901–1904); cfr. la dettagliata regolamentazione dell'uso appellativo di *Ihr* e *du* nel libro Hüge (1540: vi); cfr. anche Ehrismann (1901–1904: 206–209). Un relitto dell'uso appellativo di *Ihr* è rappresentato dalla costruzione con il verbo alla 2ª persona plurale concordato con il soggetto alla 3ª persona singolare: questa costruzione era possibile in tedesco ancora alla fine del xix – inizio xx sec., cfr.: «Was meinen Herr Professor?», «Haben Excellenz auf mich erwartet?» ecc. (Nyrop 1913–1930: v, 231).

Danese *I*. L'uso di *I* fu sostituito dai pronomi di 3ª singolare *han / hun*, i quali, a loro volta, furono di nuovo sostituiti, a partire dal xviii sec. con il pronome di 3ª plurale *De*. Quindi, l'evoluzione dell'uso danese è parallela a quella del tedesco, vedi Svennung (1958: 173, 389–390, cfr. 55–57).

Svedese *ni*. Questa forma artificiale (risalente al pronome *i*) difusasi nel xviii più tardi è stata sostituita dai pronomi di 3ª singolare *han / hon*, vedi Svennung (1958: 390–393, cfr. 51–55). Attualmente in Svezia è invalso l'uso del *du* (2ª persona singolare) per rivolgersi a qualsiasi interlocutore indipendentemente dal suo *status* sociale.

Islandese *ér, þér*. Si veda, in generale: Svennung (1958: 389); Grimm (1822–1837: iv, 312)<sup>40</sup>.

scanismo; così Giacomo Ricci scrive: «Perduto il *Tu* Latino e 'l *Voi* Toscano: barbara Signoria succede [...]» (Croce 1895: 50); cfr. Svennung (1958: 101)

<sup>40</sup> Il *Konungsskuggsjá* («Specchio del re»), scritto in Norvegia durante il regno di Hákon Hákonarson (xiii sec.), contiene l'episodio in cui un padre spiega a suo figlio i codici comportamentali vigenti alla corte del re (cap. xxxii–xxxiv). In par-

Altre lingue hanno adoperato, allo stesso scopo, il pronome di 3<sup>a</sup> persona singolare:

Tedesco *er / sie*. Questi pronomi sostituiscono gli appellativi *Herr* e *Frau* 'Signore, Signora'; con la stessa funzione potevano essere adoperate le parole *der* 'questo' e *die* 'questa'. Vedi: Grimm (1822–1837: iv, 308–310); Svennung (1958: 166–168).

Danese *han / hun*. Questi pronomi sostituiscono, nel parlato, gli appellativi *herre* e *frue* 'Signore, Signora'.

Svedese *han / hon*. Questi pronomi sostituiscono, nel parlato, gli appellativi *herr* e *fru* 'Signore, Signora'.

Spagnolo *él / ella*. L'uso appellativo di questi pronomi era diffuso nella Spagna soprattutto nei secoli XVI–XVII, mentre attualmente si conserva solo nei dialetti. Vedi Svennung (1958: 160–162).

Italiano *Ella, Lei*. Questi pronomi stanno per *Vostra Signoria*. La forma *Lei* rappresenta, in origine, il caso obliquo di *Ella* (analogamente all'inglese *you* che viene dal caso obliquo di *ye*). Queste due forme cominciano a diffondersi a partire dal XVII sec., mentre nel XIX sec. il *Lei* comincia a predominare, vedi Grand (1930: 66–67, 81, 84–85). Per quanto riguarda l'espressione *Vostra Signoria*, essa compare in Italia nel XV sec., a quanto pare, indipendentemente dallo spagnolo *Vuestra Señoria*, anche se quest'ultimo appellativo spagnolo poteva aver influenzato la diffusione dell'espressione italiana (Grand 1930: 37, 50–55). In ogni caso, in Italia questo appellativo poteva essere percepito come calco dallo spagnolo, cfr. il poemetto di Girolamo Ruscelli († 1566) *Contra il parlar per «vostra Signoria»* (Svennung 1958: 101).

Infine, anche il pronome di 3<sup>a</sup> persona plurale può essere utilizzato come sostituto del *tu* appellativo:

Tedesco *Sie* (e il suo analogo danese *De*). Il tedesco *Sie* risale all'espressione appellativa *Eure* (*Euer, Ihre*) *Gnaden*, ossia 'Vostra grazia' al plurale, a sua volta corrispondente al latino *clementia vestra, gratia vestra*, e simili. L'uso del *Sie* autonomo, ossia senza il riferimento anaforico a un precedente *Eure Gnaden* o simili, è testimoniato in tedesco a partire dalla fine del XVII sec. Cfr.: Grimm (1822–1837: iv,

ticolare, egli fa notare che, nel rivolgersi al re è necessario parlare di se stesso al singolare, ma chiamare il re al plurale. Il figlio non capisce perché in questi casi vanno usate forme del plurale: quando parliamo con Dio, che è più potente di ogni regnante, gli diamo del *tu*, e utilizziamo forme del singolare — nessuno si rivolgerebbe a Dio dandogli del *voi*. Il padre spiega dicendo che ci rivolgiamo a Dio in quel modo perché crediamo in un unico Dio, e non in tanti dei. Invece, quando ci rivolgiamo al re, ci rivolgiamo non solo a lui, ma a tutti coloro che egli rappresenta. Inoltre, continua il padre, il plurale sottolinea la posizione superiore del re nei confronti del parlante: il plurale non va più usato nei casi in cui l'interlocutore è uguale o inferiore, per *status* sociale, al parlante; vedi *Königspiegel* (118–121; si ringrazia F. B. Uspenskij per aver indicato questo brano).



309–311); Svennung (1958: 108, 171–173); Gedike (1794). Per quanto riguarda le forme *Eure* (*Euer, Ihre*) *Gnaden*, vedi: Ehrismann (1901–1904: v, 211–212); Svennung (1958: 104–107); cfr. la forma plurale anche nelle espressioni come *Euer Gunsten, Euer Liebden* ‘Vostra grazia’. L'utilizzo di sostantivi astratti al plurale è testimoniato già anticamente nelle lingue scandinave, Svennung (1958: 104).

In generale su questo tipo di pronomi onorifici si veda: Garitte (1942); Grimm (1822–1837: iv, 312–315); Potebnja (1888: 4–8). In particolare, sull'utilizzo appellativo di forme di 2<sup>a</sup> persona plurale cfr.: Brown e Gilman (1960); Svennung (1958: 373–393); sull'uso appellativo della 3<sup>a</sup> persona vedi Svennung (1958: *passim*). Il pronome di 3<sup>a</sup> persona in questa funzione risale normalmente a un appellativo come *Signore*<sup>41</sup>, o a espressioni onorifiche come *Vostra grazia* e simili<sup>42</sup>, anche se questo, a rigore, non è necessario<sup>43</sup>.

A sua volta, il modello di relazione tra superiore e inferiore determina le regole di cortesia anche per i parlanti di *status* sociale uguale. Allo stesso modo, si usa fare l'inchino, chiamare il proprio interlocutore con appellativi del tipo *Signore, gentile Signore* e simili, e riferirsi a se stessi con espressioni come *servo Vostra*, per sottolineare la superiorità sociale dell'interlocutore rispetto a colui che gli si rivolge<sup>44</sup>. L'etichetta consiste, quindi, nel sottolineare la distanza tra il parlante e l'ascoltatore anche quando essi occupano la stessa posizione sociale. La conseguenza ultima della sostituzione del pronome di 2<sup>a</sup> persona singolare con una determinata forma alternativa è che questo sostituto diventi il modo non marcato, o neutro, di rivolgersi all'interlocutore.

<sup>41</sup> Così si spiega, ad esempio, l'uso appellativo dei pronomi *er / sie* in tedesco, o quello di *han / hun* (*hon*) in danese (e svedese, rispettivamente), o quello di *él / ella* in spagnolo.

<sup>42</sup> Così si spiega, ad esempio, l'utilizzo italiano del *Lei*, o del *Sie* in tedesco.

<sup>43</sup> Così, nello nganasan (lingua ugrofinnica) la nuora non può rivolgersi al suocero chiamandolo per nome proprio. Il nome viene sostituito con il pronome 'essi'. A sua volta, il suocero, rispondendo alla nuora, utilizza il plurale 'noi', simile al *pluralis maiestatis* delle lingue europee (dicendo, cioè, 'noi siamo arrivati' al posto di 'io sono arrivato'). Un simile divieto esiste, in questa lingua, anche per quanto riguarda il genero (nei confronti dei suoceri), Popov (1984: 30).

<sup>44</sup> Cfr. il saluto tedesco *servus!*, nonché l'italiano *ciao!* risalente alla parola veneziana *sciavo* 'schiavo'. Sulla storia di questo tipo di espressioni vedi Svennung (1958: 429–432). In persiano si usa sostituire il pronome di 1<sup>a</sup> persona singolare *man* con la parola *banda* 'servo', o altri sinonimi (che si concorda, però, con il verbo alla 1<sup>a</sup> persona). Lo stesso si osserva anche in una serie di altre lingue, ad esempio, in turco e in coreano (in generale sulle parole che sostituiscono i pronomi di 1<sup>a</sup> e 2<sup>a</sup> persona in coreano vedi Ramstedt 1951: 71). Il pronome *man* 'io' si utilizza, in persiano, solo quando l'interlocutore è inferiore, per quanto riguarda la posizione sulla scala sociale, rispetto al parlante, e ha quindi la funzione analoga alle forme di *pluralis maiestatis* (ad esempio, così si esprimevano i monarchi, vedi Žirkov 1927: §94).

Così, in francese il *tu* appellativo è marcato in quanto limitato nell'uso. Infatti, già a partire dal XVII sec. il *vous* appellativo era così diffuso in francese da diventare ammissibile anche nei confronti del proprio coniuge, di un bambino, o addirittura di un cane. Cfr., ad esempio: «Disez bojou à son père!» (= «Dis, dites bonjour à ton, votre père»), «Donnez sa papatte à la dame!» (= «Donne-moi la patte»), vedi Bauche (1951: 70, n. 1); le forme *bojou* (= *bonjour*), *papatte* (= *patte*) fanno parte del cosiddetto *babytalk*, ossia sono delle parole che gli adulti utilizzano appositamente quando parlano con bambini piccoli. Sull'analogo uso della 2ª plurale in olandese per rivolgersi a un cane cfr. Svennung (1958: 389, n. 43); sull'uso del tedesco *Sie* per un cane cfr. Denecke (1892: 328); Svennung (1958: 173).

George Dandin (protagonista dell'omonima commedia di Molière) si rivolge con il *vous* anche a se stesso: «George Dandin! George Dandin! Vous avez fait une sottise, la plus grande du monde» (atto I, scena 1), «Eh bien, George Dandin, vous voyez de quel air votre femme vous traite» (atto I, scena 2), «Vous l'avez voulu, George Dandin, vous l'avez voulu [...]» (atto I, scena 9); ma anche: «Ah! George Dandin, où t'es-tu fourré» (atto I, scena 4), Molière 1869 (II, 419, 422, 432 e 424). È degno di nota che l'uso di dare del *vous*, di origine cortese, era diffuso in Francia, fino a poco tempo fa, anche per rivolgersi a Dio: così usavano rivolgersi a Dio i cattolici francesi, mentre i protestanti utilizzavano la forma singolare *tu*, cfr. il trattato di G. Vernet, un teologo calvinista di Ginevra, che scrisse un lavoro dedicato proprio a questa tematica: (Vernet 1752); sulle polemiche circa questo argomento, sia nell'ambito cattolico che in quello protestante, alla fine del XVII sec. vedi Brunot (1905–1953: IV.1, 377). Dopo il Concilio Vaticano II (1962–1965) era stato deciso di rivolgersi a Dio con il *tu*, anche se l'uso del *vous* è tutt'ora diffuso presso i tradizionalisti lefebvriani che non riconoscono questo Concilio. Nei confronti della Madonna ancora oggi è diffuso, in francese, l'uso del *vous* (accanto al *tu*). L'uso del plurale nei confronti di Dio è attestato già nella *Chanson de Roland*, XI sec. (strofe CCLXXXII, v. 3891): «“E! Deus”, dist Carles, “le dreit en esclargiez!”» («“Oh, Dio”, disse Carlo, Fate che la verità si chiarisca!»). In generale, il *vos* è preponderante nella *Chanson de Roland*, cfr. Meyer-Lubke (1890–1902: III, 109–110) per l'analisi dei casi con il *tu*. Rolando si rivolge con la forma plurale addirittura alla propria spada Durendal (strofe CLXXI, vv. 2005, 2009–2010; strofe CLXXIII, vv. 2351–2352; cfr. però l'uso del *tu* con il medesimo destinatario: CLXXII, vv. 2316–2320).

Nella selezione di edizioni del Nuovo Testamento in francese del XVII sec. da noi presa in considerazione il testo del «Padre Nostro» (Mt VI, 9–13) presuppone, di regola, l'uso del plurale per rivolgersi a Dio, cfr.: *Nouveau Testament* (1605: 31); *Nouveau Testament* (1660: 16); *Nouveau Testament* (1667: I, 19–20); *Nouveau Testament* (1678: 11); cfr., tuttavia, l'uso del singolare in *Nouveau Testament* (1664: fasc. A, f. 5v). Al contrario, nelle edizioni del XVI sec. abbiamo riscontrato solo l'uso del singolare: *Bible* (1535); *Bible* (1550a: 4 della III paginazione); *Bible* (1550b: f. 2v della II foliazione); *Bible* (1563: f. 4v della III foliazione);

*Nouveau Testament* (1560: 19); *Nouveau Testament* (1569: f. 10); *Nouveau Testament* (1592: 7); *Nouveau Testament* (1594: f. 10v – 11); *Bible* (1606: f. 4v della III foliazione). Nel 1589 Pierre Viel, canonico della cattedrale di San Giuliano di Le Mans, affermava: «Que ceux-là parlent impertinément, qui disent *toi* à Dieu, aux Rois, & autres personnes signalées d'honneur» (si cita da Vernet 1752: 17). L'antico uso del *tu* nei confronti di Dio è testimoniato nell'esclamazione *tudieu* 'per Dio!'. Non è un caso, infine, se nella commedia *L'École des femmes* di Molière (atto IV, scena 5) il protagonista si rivolge al plurale al cielo: «Ciel! faites que mon front soit exempt de disgrâce» (Molière 1869: I, 385). Sui casi sporadici, ma non troppo rari, dell'uso del *voi* nei confronti della Madonna in Italia nei secoli XIII–XV vedi Grand 1930 (6–7, 31, 33). Sulla necessità di dare del *tu* a Dio parla Salimbene nel suo *Liber de prelato*, che entrò a far parte della sua cronaca per gli anni 1282–1287, f. 257d (Salimbene de Adam 1966: I, 172). Salimbene riporta, come esempio, la preghiera latina, ma dal contesto è chiaro che egli intendeva sia il latino che l'italiano. Sull'uso sia del singolare che del plurale nei confronti di Dio e della Madonna nella letteratura tedesca dei XIII–XVI sec. vedi Ehrismann (1901–1904: IV, 245; V, 167).

Similmente, in inglese la forma *you* ha di fatto spodestato la corrispondente forma singolare (*thou*), che svolge la funzione di pronomi stilisticamente marcato come poetico e comunque elevato: fino a poco tempo fa *thou* si usava per rivolgersi a Dio. La sostituzione di *thou* con *you* coincide con quella di *vous* con *tu* (riferiti a Dio) in francese. Quindi, nell'inglese moderno, la forma *you* costituisce il pronome di 2ª persona indifferente al numero<sup>45</sup>.

L'uso delle forme al plurale, in un certo senso, serve a ELEVARE l'interlocutore, esprimere la sua superiorità rispetto al parlante (questo uso si fonda sulla supposizione che l'interlocutore, per importanza o significatività, equivale a un insieme di individui)<sup>46</sup>. Tipologicamente si tratta di

<sup>45</sup> Siccome *you* nell'inglese moderno combina il significato di 2ª persona plurale con quello di 2ª singolare, per specificare che si intende il plurale al pronome vengono aggiunti dei sostantivi esplicativi (ad esempio: *you gentlemen, you boys, you guys, you folks* e simili); in alcuni dialetti inglesi la parola *you* si pronuncia in modo diverso se usata nel senso plurale, cfr. Garitte (1942: 14); Gleason (1955: 214). Anche in francese, dove la forma *vous* può riferirsi sia a uno solo che a più interlocutori, in quest'ultimo caso si usa *vous autres* (ad esempio: «Vous riez, vous autres», ecc.; cfr. spagnolo *vosotros / vosotras*, italiano *voi altri*). Cfr. anche Garitte (1942: 8).

<sup>46</sup> Così, J. Desmarest, nel suo poema eroico *Clovis* (1666) scrive: «Le mot de vous en parlant à une seule personne, n'a esté introduit que par la lasse flaterie des derniers siecles, qui s'est avisée de parler en pluriel à une personne en voulant luy faire croire que toute seule elle en valloit plusieurs» (Brunot 1905–1953: IV.1, 377, n. 1). Invece, Condillac vedeva nell'uso del *vous* la manifestazione dell'imbarbarimento dei costumi: «[...] Nos pères barbares et serviles imaginèrent de parler au pluriel d'une seule personne, lorsqu'elle faisait respecter ou craindre, et vous devint le langage d'esclave devant son maître» (Brunot 1905–1953: IX.2, 689). Cfr. anche il discorso di

qualcosa di confrontabile allo sminuire del parlante medesimo in quanto persona piccola e insignificante nei confronti dell'ascoltatore<sup>47</sup>.

Con l'uso appellativo del plurale, nel discorso cortese, per sottolineare la superiorità dell'interlocutore rispetto al parlante può essere confrontato il fenomeno inverso: l'uso appellativo del singolare (impossibile in un discorso cortese) per rivolgersi a un gruppo di persone di rango inferiore rispetto al parlante. Nel primo caso si tratta di magnificare l'interlocutore, nel secondo di sminuirlo. In russo ciò si verifica, tra l'altro, nei comandi militari, tipo *rasxodis!* 'liberi!' (lett.: 'libero!'), *zarjažaj!* 'caricat'arm!' (lett.: 'carica!') e soprattutto *pošel vse naverx!* 'tutti su!' (lett.: 'vai tutti su!'), in cui vi è addirittura un accordo agrammaticale del numero con la forma verbale. Analogamente, nel *Revisor* di Gogol' (atto v, scena 2) il poliziotto, rivolgendosi ai commercianti, usa in modo sistematico le forme di singolare: «[...] Ora bada, sii tutto orecchie! [...] Non dimenticare gli auguri... capisci? [...] Beh, vai con Dio!» (Gogol' 1937-1952: iv, 84). Il parlante, in questi casi, si rivolge a ciascun membro del gruppo; quest'ultimo è come se fosse fatto di un materiale continuo e indistinto.

Al contrario, le ragioni dell'uso della 3ª persona per rivolgersi all'interlocutore stanno nella volontà di evitare un contatto IMMEDIATO con quest'ultimo. In questo modo, la forma di 3ª persona esprime una distanza ancora maggiore tra i due parlanti che non quella di 2ª persona plurale<sup>48</sup>.

Malbec al parlamento francese (31 ottobre 1793): «Nous distinguons trois personnes pour le singulier et trois pour le pluriel, et, au mépris de cette règle, l'esprit de fanatisme, d'orgueil et de féodalité, nous a fait contracter l'habitude de nous servir de la seconde personne du pluriel lorsque nous parlons à un seul» (Brunot 1905-1953: iv.1, 691); cfr. Nyrop (1913-1930: v, 235). Il giorno 12 novembre 1793 il *vous* fu abolito a Parigi (Brunot 1905-1953: iv.1 692). Tuttavia, questo uso fu ripristinato dopo il colpo di stato del 9 termidoro (17/28 luglio 1794), quando, curiosamente, fu proprio l'uso del *tu* a essere considerato una manifestazione del despotismo: secondo le parole di La Harpe «Le tutoiement est chose propre aux pays despotiques comme la Russie» (Brunot 1905-1953: iv.1, 694). Per un parallelo tipologico cfr. gli interventi dei quaccheri inglesi contro l'uso appellativo del pronome plurale *you*, in particolare, il pamphlet di George Fox (1660). Vedi Brown e Gilman (1960: 265-266).

<sup>47</sup> Sulle espressioni autodenigratorie di tipo *parvitas nostra, meine Wenigkeit* e simili cfr. sopra. In coreano il pronome di 1ª persona, nel discorso cortese, viene sostituito da parole come *si seng* 'più giovane', *so in* 'piccolo uomo', *so ja* 'piccola persona', *so saeng* 'piccolo allievo' (Ramstedt 1951: 71). Cfr. anche l'uso epistolare medioevale russo (abolito solo da Pietro I, vedi oltre, p. 138) che prevedeva che lo scrivente si riferisse a se stesso con il diminutivo sia del nome che del patronimico.

<sup>48</sup> Nel caso dell'uso appellativo della 3ª persona la distanza tra i parlanti si manifesta, tra l'altro, nel fatto che questo tipo di appellativo non è usuale, a quanto ci consta, nelle frasi con «persona indefinita», riferite a un interlocutore immaginario (che accomuna il parlante al suo interlocutore reale). Mentre in russo sono possibili, in questi contesti, sia forme di 2ª persona singolare, sia le rispettive forme plurali (ad esempio: «Dopustim, rannim utrom ty vyxodiš' iz doma...» vs «Dopustim, ran-

È indicativo, a tale proposito, il graduale avvicendamento delle forme di cortesia: il pronome di 2<sup>a</sup> persona singolare viene sostituito da quello di 2<sup>a</sup> persona plurale, cui succede il pronome di 3<sup>a</sup> singolare, per arrivare, qualche volta, anche alla rispettiva forma plurale. Così, in italiano, *voi* è stato sostituito con *Lei*; in svedese *ni* è stato sostituito con *han / hon*; in tedesco *Ihr* è stato sostituito con *er / sie* (3<sup>a</sup> persona singolare), e successivamente da *Sie* (3<sup>a</sup> persona plurale); in danese *I* è stato sostituito con *han / hun* (3<sup>a</sup> persona singolare) e successivamente da *De* (3<sup>a</sup> persona plurale)<sup>49</sup>. Il tedesco *Sie*, come anche il *De* danese, contengono sia il tratto della pluralità sia quello della distanza. Una simile tendenza si osserva anche in altre lingue, anche se l'uso appellativo della 3<sup>a</sup> persona non è diffuso universalmente come forma di cortesia standard. Con la diffusione dell'uso della 3<sup>a</sup> persona, quello della 2<sup>a</sup> plurale può acquisire caratteristiche di minore formalità, o addirittura un tratto dispregiativo<sup>50</sup>. È da notare che, in tedesco, la stessa caratterizzazione ha contraddistinto l'uso di *er* (3<sup>a</sup> persona singolare) dopo che è diventato standard l'uso di *Sie* (3<sup>a</sup> plurale)<sup>51</sup>.

In alcuni casi, tuttavia, l'uso della 3<sup>a</sup> persona singolare (con l'aggiunta di parole come 'Signore' e simili) può essere percepito come

*nim utrom vy vyxodite iz doma*», entrambe le frasi significano 'Mettiamo che esci di casa la mattina presto', cfr. Vinogradov 1947: 459–460), in tedesco e in italiano, dove le regole di cortesia prevedono l'uso appellativo della 3<sup>a</sup> persona, in questi contesti è utilizzabile solo la 2<sup>a</sup> persona singolare: non è immaginabile, infatti, dare del *Lei* (o del *Sie*) a un interlocutore immaginario.

<sup>49</sup> Analogamente, in persiano, accanto alla forma pronominale di 2<sup>a</sup> persona plurale, si usano anche appellativi di 3<sup>a</sup> persona plurale, caratterizzati come più cerimoniosi. Queste forme di plurale risalgono, come in tedesco, a delle espressioni onorifiche del tipo *Vostra grazia*, che infatti venivano usate nella forma plurale (già nella poesia classica, ad esempio, in Sa'di). Cfr.: Žirkov (1927: 120); Jensen (1931: 214); Garitte (1942: 21).

<sup>50</sup> Così, nella Spagna del xv sec., quando al posto del *vos* comincia a essere utilizzata l'espressione *Vuestra Señoria*, l'utilizzo appellativo di *vos* poteva essere percepito come offensivo, vedi Grand (1930: 45–46); cfr. anche Svennung (1958: 93). Nella lingua svedese, ora che l'uso di *ni* è stato sostituito, nel parlato cortese, con l'uso di *han / hon*, la forma *ni* continua a essere adoperata rivolgendosi a sottoposti, a persone giovani (Svennung 1958: 391–392). In Italia, durante il fascismo, il *Lei* appellativo fu bandito, mentre il *Voi* divenne la forma standard; questo ricorda la situazione nella Francia rivoluzionaria in cui fu fatto divieto di rivolgersi con il *vous*, a favore del *tu*. Già Claudio Tolomeo nella lettera del 1543 ad Annibale Caro protesta contro l'uso appellativo della 3<sup>a</sup> persona, affermando che ciò contraddice le norme grammaticali che prescrivono l'uso della 2<sup>a</sup> persona. Secondo Tolomeo, è meglio dire, ad esempio, «Io vi prego, eccellentissimo Signor, che vi degnate farmi questa grazia» anziché «Prego Vostra Eccellenza che si degni farmi questa grazia», e simili (Grand 1930: 59). Ragionamenti simili contro le corrispettive forme francesi si incontrano anche in Francia nella seconda metà del xvii sec., cfr.: Brunot (1905–1953: iv.1, 379); Svennung (1958: 41–42).

<sup>51</sup> Cfr.: «Er, Schuft!» «Tu, mascalzone!», «Ich verbitte mir das "Er"» «Ti vieto di darmi del *lui*' (Svennung 1958: 168, 187; cfr. Gedike 1794: 9–13).

servile: in inglese, francese e tedesco questo modo di rivolgersi è caratteristico per la servitù domestica, i camerieri, i commessi, e simili, che hanno l'abitudine di sottolineare la distanza con il proprio interlocutore, che però non sottintende una reazione analoga da parte di quest'ultimo (cfr.: «Monsieur m'a appelé?», «What can I show Madam?», «Was wünscht der Herr?»), vedi: Svennung (1958: 454); Nyrop (1913–1930: v, 241).

Si è già parlato della sostituzione del pronome di 2<sup>a</sup> persona singolare con la corrispondente forma plurale, allo scopo di sottolineare la superiorità dell'interlocutore rispetto al parlante. Nella situazione opposta il pronome di 1<sup>a</sup> persona singolare può essere sostituito dal cosiddetto pronome di 1<sup>a</sup> persona plurale (che, come è stato notato nel §3.1, non ha il significato di un vero e proprio plurale): si tratta del cosiddetto *pluralis maiestatis*<sup>52</sup>. Questa costruzione comparve nel periodo imperiale: all'inizio si registra presso i vescovi di Roma (a partire dal papa Clemente I, 91–101 circa), e successivamente presso gli imperatori (a partire da Gordiano III, 238–244), vedi: Sasse (1889: 7, 53, 55); Ehrismann (1901–1904: I, 117–118); in seguito questo uso diventa tradizione, e viene passato ad altri paesi<sup>53</sup>.

È chiaro che il *pluralis maiestatis* sottolinea anche la distanza tra il parlante e l'ascoltatore. Il pronome *noi* usato come autodefinizione è da confrontare con l'uso del *voi* di cortesia. La differenza principale sta nel fatto

<sup>52</sup> Il *pluralis maiestatis* può manifestarsi nei pronomi (personali, riflessivi e possessivi) e nelle forme plurali del verbo concordato. Nei testi medioevali russi le forme verbali potevano anche non essere concordate con il pronome. In inglese la forma plurale del pronome *we* non si estende, in questo caso, ai riflessivi: se tale pronome è riferito a un unico individuo, il riflessivo si presenta come *ourselves* anziché *ourselves* (Fillmore 1975: 77).

<sup>53</sup> Grigorij Kotošixin, nel III capitolo della sua opera sulla Russia degli zar (1666 circa) racconta del modo in cui lo zar moscovita nominava se stesso: «Noi, grande signore lo zar [...]», «Da parte della nostra maestà di zar [...]», «Al nostro caro fratello [...]» (Kotošixin 1906: 36–37). Lo zar Mixail Fedorovič e suo padre il patriarca Filaret Nikitič, nel loro epistolario, si riferiscono a se stessi con i plurali, spesso mescolati con forme al singolare, cfr. *Pis'ma* (48, № 40; 42, № 32). Questo uso è testimoniato nella Rus' a partire dal XIV sec., dove è apparso, inizialmente, nei testi di origine sudoccidentale, cfr. gli esempi in Potebnja (1888: 3), probabilmente sotto l'influenza latina. È degna di nota la reazione al *pluralis maiestatis* di Feodosij Janovskij, abate del monastero Aleksandr-Nevskij negli anni 1712–1725, nonché arcivescovo di Novgorod (1721–1725). L'amministratore dei terreni del monastero Zbruev, scrivendo a Feodosij, usò il pronome *noi*. Feodosij annotò sulla lettera: «uno sciocco qualsiasi si arroga nell'appellarsi e nelle lettere titolature altisonanti, e qualcosa del genere anche nelle tue lettere appare. Se esiste l'abitudine, tra i grandi magistrati e i presuli spirituali, di farsi chiamare e di firmarsi con il plurale [...], è perché hanno dei collaboratori, o, nel caso dei presuli spirituali, la comunità monastica; così, un abate o arcimandrita non può firmarsi al singolare, ma deve farlo al plurale: *noi*, poiché ha la sua comunità, che sono come i suoi collaboratori. Tu, invece, non hai i collaboratori, né una comunità monastica, e non sei un grande magistrato, ma scrivi al tuo padre spirituale come al tuo stalliere» (Runkevič 1900: 932).

che, mentre l'uso del *voi* presuppone la possibilità di una risposta analoga da parte dell'interlocutore, il *pluralis maiestatis* è, in linea di principio, strettamente unilaterale. Inoltre, il cosiddetto *pluralis reverentiae*, ossia, l'uso del plurale nel rivolgersi a persone singole, è considerato una derivazione del *pluralis maiestatis*, cfr.: Wackernagel (1926–1928: I, 101); Draeger (1878: I, 26); Ehrismann (1901–1904: I, 117); Hoffmann (1965: 20; 1926: 135); Schmid (1923: col. 479); Garitte (1942: 11–12); Brown e Gilman (1960: 255); Grand (1930: 3); tuttavia, la trafila potrebbe essere anche inversa<sup>54</sup>.

Un fenomeno analogo — ossia, l'uso della 1ª persona plurale in riferimento a un soggetto singolare — può avere anche la funzione opposta, cioè non quella di sottolineare al distanza tra il parlante e il suo interlocutore (come avviene con il *pluralis maiestatis*), ma, viceversa, quella di associare i due partecipanti all'atto del discorso, tramite l'inclusione dell'interlocutore nella sfera personale del parlante. Questo uso è ben testimoniato soprattutto in latino (Hoffmann 1965: 19–20; 1980: 291–292; Draeger 1878: I, 25–26), ma è noto anche in greco (Wackernagel 1926–1928: I, 99–100; Schwyzer 1939–1950: II, 45–46; Katsouris 1977: 232–233), e in altre lingue (imparentate con il greco e il latino, oppure legate alle lingue classiche per via culturale). A differenza del *pluralis maiestatis*, questo uso risale, a quanto pare, alla lingua parlata (cfr. su questo i lavori di Hoffmann citati sopra; per un'opinione diversa si veda Waltz 1926; Marouzeau 1935: 211). Le forme di plurale possono, in questi contesti, alternarsi a quelle di singolare: in alcuni casi si possono interpretare come un gesto di invito, rivolto all'interlocutore, a entrare a far parte della situazione dialogica, accentuandone la volontà di partecipare al discorso, e, in generale, sottolineandone la comunanza con l'oggetto del discorso; tuttavia, in latino le forme

<sup>54</sup> Sulla storia del *pluralis maiestatis* in generale si veda: Sasse (1889); Schmid (1923); Garitte (1942: 12); Grimm (1822–1837: IV, 299–300); Potebnja (1888: 3). Mommsen (1882: 540–544) riteneva che il *pluralis maiestatis* avesse, inizialmente, un senso reale e non traslato: durante la Tetrarchia gli imperatori romani parlavano a nome dei propri coregenti, e quindi la forma plurale si riferiva effettivamente a più persone; in modo simile si spiega il *pluralis maiestatis* nelle epistole dei vescovi di Roma (testimoniato a partire dalla fine del I sec.), dal momento che loro parlavano a nome della comunità spirituale a loro soggetta, cfr. Sasse (1889: 55); Hoffmann (1965: 20). Altri studiosi, tuttavia, evidenziano l'uso del *pluralis maiestatis* anche in epoca molto più antica, che quindi non può essere spiegato nello stesso modo, vedi Schmid (1923: col. 479). L'esistenza del *pluralis maiestatis* in lingue completamente estranee alla tradizione europea (ad esempio, lo nganasan) spinge a cercare una spiegazione tipologica, anziché storica, a questo fenomeno. Va notato che nei testi greci *pluralis maiestatis* si osserva inizialmente nei discorsi dei re orientali (ad esempio, così si esprime Serse in Tucidide, o Ciro in Senofonte), e successivamente presso i re macedoni e i diadochi (ad esempio, questa forma era abituale per i seleucidi). Non è da escludere, quindi, che tale uso fosse dovuto, in questo contesto, all'influenza orientale, vedi: Schmid (1923: col. 479); Wackernagel (1926–1928: I, 100); cfr.: Schwyzer (1939–1950: II, 243–244); Katsouris (1977: 232).

di singolare e di plurale possono alternarsi senza alcuna motivazione semantica evidente. Casi del genere di solito vengono definiti come *pluralis modestiae*, sebbene sembri più corretto parlare di un *pluralis sociativus* (all'interno di questa cornice semantica si possono distinguere eventualmente un *pluralis modestiae*, un *pluralis affectus*, un *pluralis inclusivus* e simili), cfr. Slotty (1926; 1928); Marouzeau (1935: 210–212). Simile a questi usi è anche il *noi* dell'autore (*pluralis auctoris*), che può esprimere tanto l'associazione, quanto la separazione dell'autore rispetto ai suoi potenziali lettori: da un lato, esso può associare l'autore con il lettore, mentre dall'altro lato può esprimere l'esclusione dell'autore dalla situazione dialogica<sup>55</sup>. È da notare che la forma di 1<sup>a</sup> persona plurale, in questi casi, non presuppone l'uso della 2<sup>a</sup> persona plurale (*pluralis reverentiae*).

Dunque, le medesime forme grammaticali — la 1<sup>a</sup> persona plurale — possono esprimere, in diverse situazioni stilistiche, relazioni diverse tra parlante e ascoltatore (mittente e destinatario). Questa circostanza, a prima vista insolita, è senza dubbio legata alla natura ambigua del pronome di 1<sup>a</sup> persona singolare, che, in linea di principio, può essere sia associato con il pronome di 2<sup>a</sup> persona singolare (visto che *io* e *tu* sono interscambiabili nel discorso), sia contrapporsi. Per questo motivo in certe situazioni l'utilizzo del pronome di 1<sup>a</sup> persona singolare può essere considerato sfrontato o poco modesto, facendo pensare al parlante come ad una persona eccessivamente concentrata su se stessa (l'esagerata ripetizione di questo pronome è nota sotto il nome di *egotismo*, un termine che risale alla parola *egoismo*<sup>56</sup>); di conseguenza diventa chiara la motivazione dell'uso del *pluralis modestiae*<sup>57</sup>.

<sup>55</sup> Nell'antica Rus' il *pluralis auctoris* si osserva già nel nucleo primario della *Povest' vremennyx let* (*Cronaca degli anni passati*), cfr. il suo *incipit*: «Cominciamo dunque la narrazione» (PSRL, I.1, col. 1; cfr.: Potebnja 1888: 3–4). Per i testi medioevali tedeschi vedi Ehrismann (1901–1904: II, 125–129, 131–132). Sotto un certo punto di vista il *pluralis auctoris* è simile al *pluralis maiestatis*: è caratteristico dei poeti, così come delle persone altolocate, il non usare le forme di *pluralis reverentiae* nei confronti dei loro interlocutori. Secondo le parole di Enea Silvio Piccolomini (futuro papa Pio II) «tibizando poetae scribunt etiam principibus» (*du Cange*, III, 105b; Ehrismann 1901–1904: V, 213). In persiano l'autore può utilizzare il pronome della 1<sup>a</sup> persona singolare *man* che di solito viene evitato nel parlato, oppure utilizzato rivolgendosi a una persona socialmente inferiore, e quindi svolge la stessa funzione del *pluralis maiestatis*, vedi Žirkov (1927: 118).

<sup>56</sup> La parola *egotisme* fu creata ad arte in Francia, come termine della retorica, probabilmente nella scuola di Port-Royal (cfr. *Oxford Dictionary*, V, 95). Il termine *egotismo* viene oggi comunemente utilizzato con il senso di 'opinione esageratamente alta di se stessi', il che non corrisponde alla sua definizione tecnica originaria: «Ëgotisme — habitude de parler de soi, de mettre sans cesse en avant le pronom moi» (*Littre*, III, 515); «Egotism — the obtrusive or too frequent use of the pronoun of the first person singular; hence the practice of talking about oneself or one's doings» (*Oxford Dictionary*, V, 95).

<sup>57</sup> Nell'italiano moderno, sia nel discorso scritto che nel parlato, può essere usato un altro sostituto del pronome di 1<sup>a</sup> persona singolare: l'espressione *il sotto-*



Si può dire che *io* e *tu* sono, in linea di principio, contrapposti a livello di *langue*, ma questa contrapposizione può essere neutralizzata nel discorso (nella *parole*). Entrambe le possibilità spingono a limitare l'uso della 1<sup>a</sup> persona singolare, sostituendola con la corrispondente forma plurale: in alcuni casi si tratterà di *pluralis maiestatis*, in altri di *pluralis sociativus*.

Analogamente può essere considerato scortese l'utilizzo del pronome di 3<sup>a</sup> persona singolare (a meno che non si tratti del sostituto onorifico del pronome di 2<sup>a</sup> persona, come detto sopra): infatti, la persona così indicata, soprattutto se si tratta di qualcuno che è presente durante l'atto del discorso, si trova, in questo modo, esclusa dall'ambito comunicativo, e viene quindi equiparata a un oggetto impersonale, o addirittura inanimato<sup>58</sup>. In genera-

*scritto*. Anche in questo caso, come già con l'uso del *pluralis modestiae*, lo scopo è quello di limitare l'uso del pronome di 1<sup>a</sup> persona singolare, e quindi evitare l'accusa di egotismo.

<sup>58</sup> Nella *Giovinanza* di Tolstoj il protagonista Nikolen'ka Irten'ev nota (nel capitolo «Approfondisco la conoscenza», Tolstoj 1972–1976: I, 244) di aver apprezzato di essere stato chiamato, al primo appuntamento, come *Nicholas* (nel discorso rivolto a lui direttamente), ed *egli* (se nominato *in presentia*). Non a caso, nei discorsi dei Nexljudov rivolti a Nikolen'ka, la parola *egli* è evidenziata con il corsivo (capitolo «I Nexljudov», Tolstoj 1972–1976: I, 251). Si tratta di un registro familiare, che contravviene alle regole dell'etichetta, il cui uso indica l'intimità nei confronti del protagonista. In una situazione diversa ciò sarebbe stato percepito come volgare o addirittura offensivo. In francese, perlomeno a partire dal XVII sec., è considerato disdicevole l'uso del pronome di 3<sup>a</sup> persona in riferimento a un presente, quando anche nominato precedentemente per nome (Brunot 1905–1953: IV.1, 379). In inglese la 3<sup>a</sup> persona può essere considerata scortese solo se l'individuo coinvolto non sia stato precedentemente nominato per nome. Ch. Fillmore racconta delle difficoltà che si creano al ristorante nella situazione in cui l'uomo deve fare le ordinazioni per la sua compagna, che vengono rese particolarmente difficili a causa del divieto di cui sopra: «Suppose I am in an elegant restaurant and the waiter comes up, looking at me, and asks if I am ready to order. Since in the English of people over thirty the use of a personal pronoun as a term of *first reference* is considered rude, I would find it difficult to say “She’s going to have a cheeseburger.” The clause has to have a subject, but the alternatives also seem awkward. The versions “My wife will have a cheeseburger” or “Mrs. Willoughby here will have a cheeseburger” are awkward because of the fact that it seems inappropriate and unnecessary for somebody to introduce his wife, or Mrs. Willoughby, even, to the waiter in a restaurant. I have tried to find out what different people do in this situation, and I have come across a number of solutions. There are some men who would avoid the dilemma by speaking to the companion, expecting the waiter to overhear their conversation: “Let’s see, you wanted the cheeseburger with everything, right?” Another solution is for him to order the same thing for both of them, and then change his mind about his own order: “That’ll be two cheeseburgers. No, on second thought, make mine a carrot-and-raisin salad.” The most common solution, according to a waitress I interviewed, is a strange kind of pretended formality using the phrase “the young lady”. But it’s also common for people to make a joke out of it: “Her ladyship will have one of your superb cheeseburgers.”» (Fillmore 1975: 80).

le, la 3<sup>a</sup> persona indica l'assenza, l'esclusione, vuoi dalla sfera comunicativa, vuoi dal dato luogo fisico o dal dato momento temporale<sup>59</sup>. In alcune lingue il pronome di 3<sup>a</sup> persona singolare può essere sostituito, in questi contesti, proprio per evitare mancanza di rispetto, dalla corrispettiva forma plurale (qualche volta per analogia con la forma di 2<sup>a</sup> persona plurale utilizzata per scopi onorifici); l'uso della 3<sup>a</sup> persona plurale in riferimento a un singolo individuo presente durante la conversazione era testimoniato, in particolare, in un certo registro stilistico del russo, cfr. Buslaev (1959: 389)<sup>60</sup>. La sostituzione della forma di 3<sup>a</sup> persona singolare con quella plurale — sia nei pronomi che in altre classi lessicali — fa parte dello stile cortese anche in persiano, cfr. Jensen (1931: §281); Lambton (1953: 166).

È evidente che le limitazioni d'uso dei pronomi personali sono determinate, in ultima analisi, dall'oralità della comunicazione. Nello scritto, invece, l'utilizzo del pronome di 3<sup>a</sup> persona in riferimento a Dio o a una persona altolocata diventa possibile, qualora lo si scriva con l'iniziale maiuscola: in tal caso il pronome viene equiparato a un nome proprio, perdendo la sua specificità pronominale, visto che viene rafforzato il suo riferimento a un individuo concreto<sup>61</sup>.

Un fenomeno simile — ossia, la sottolineatura della distanza tra il parlante e l'ascoltatore — si osserva anche nell'ambito dei nomi propri di persona. In molte lingue, tra cui il russo, esistono forme allocutive più o meno formali rivolte verso l'interlocutore. Così, nell'uso parlato russo, rivolgendosi a un individuo poco conosciuto (di età adulta) si usa chiamarlo per nome e patronimico. Viceversa, una conoscenza più intima si esprime nell'uso dei cosiddetti diminutivi (tipo *Petja*

<sup>59</sup> Cfr. la descrizione di uno *jurodivyj* russo che afferma l'impossibilità di usare il pronome di 3<sup>a</sup> persona in riferimento a presenti: in base a questo, egli espunge la parola *egli* dal Vangelo ogni qual volta sia riferito a Gesù, vedi Kirillova (1995: 33–34). Nella tradizione grammaticale araba la 1<sup>a</sup> persona viene definita come 'colui che parla', la 2<sup>a</sup> come 'colui al quale ci si rivolge', ma la 3<sup>a</sup> come 'colui che è assente' (Benveniste 1966d: 228).

<sup>60</sup> Cfr. ad esempio le parole del commissario Porox in *Delitto e castigo* di Dostoevskij (parte II, cap. 1): «Ecco qua, signore, abbiate la compiacenza di guardare: il signor letterato, voglio dire studente, cioè ex-studente, non paga, mi ha riempito di cambiali, non pulisce l'alloggio, arrivano lagnanze continue contro di lui, eppure si sono permessi di reclamare perché ho acceso una sigaretta in loro presenza! Loro per primi fanno delle porcherie... ma eccolo qua, compiacetevi di dare un'occhiata: eccoli qua nel loro aspetto più attraente, sissignore!» (Dostoevskij 1972–1990: VI, 80). Nell'uso dei sostantivi il commissario Porox parla di Raskol'nikov al singolare, ma quando si tratta di pronomi egli passa a usare le forme di plurale. Cfr. anche la risposta di Raskol'nikov: «Sono anche pronto a chiedere loro scusa, nel caso di una mia manchevolezza in qualche cosa» (*ibidem*); oppure le parole del portiere su Raskol'nikov: «Eccoli in persona!» (parte III, cap. 6; Dostoevskij 1972–1990: VI, 208). Cfr. a tale proposito: Šaxmatov (1941: 250–251).

<sup>61</sup> Per lo stesso motivo, probabilmente, in inglese si usa la maiuscola con il pronome *I* 'io', anche esso identificato con un nome proprio.

da *Pëtr, Serëža* da *Sergej*). L'etichetta prevede, in questi casi, l'uso, da parte dell'interlocutore, di forme allocutive stilisticamente equivalenti: se qualcuno chiama il suo interlocutore per nome e patronimico, mentre l'interlocutore lo chiama con il diminutivo, la differenza di *status* sociale esistente tra i due parlanti diviene manifesta<sup>62</sup>. Questa regolamentazione dell'utilizzo dei nomi propri è più o meno analoga a quella dei pronomi *tu* e *Voi*: dare del *Voi* presuppone la reciprocità da parte dell'interlocutore, perché, nel caso contrario, sarebbe accennata la distanza sociale tra i due parlanti.

Rivolgersi al proprio interlocutore per nome e patronimico implica (secondo le regole dell'etichetta russe) che il parlante non possa riservare lo stesso uso a se medesimo, tranne alcuni contesti particolari, come quando, ad esempio, bisogna rispondere alla domanda «Pronto, chi parla?» all'inizio di una conversazione telefonica, oppure presentarsi a qualcuno: in simili casi non si tratta di un vero rapporto tra due parlanti, ma di introduzione di un'informazione nuova. Di regola, invece, l'iniziativa dell'uso appellativo di nome e patronimico deve provenire sempre dall'interlocutore, e non può essere imposto dal parlante. Se oggi sono diventati più frequenti i casi dell'uso di nome e patronimico nei confronti di se stesso è dovuto in parte all'ignoranza dell'etichetta, e in parte all'influenza delle lingue occidentali, che sta provocando una graduale caduta in disuso dei patronimici, preceduta da un loro livellamento stilistico<sup>63</sup>.

Un modo ancora più marcato di sottolineare la distanza tra i due parlanti era quello in uso nell'antica Rus', dove il genere epistolare prevedeva l'utilizzo del diminutivo (il cosiddetto «mezzo nome») per designare se stessi, mentre per l'interlocutore si usava nome con patronimico, ad esempio: «Al Signore Boris Ivanovič rende omaggio Tereška Osipov» (dove *Tereška* è il diminutivo di *Terentij*, mentre *Osipov* è la variante non marcata, per quell'epoca, del patronimico, la cui forma solenne — riservata alle massime cariche dello Stato — sarebbe stata *Osipovič*). Questa consuetudine fu abolita solo da Pietro I con il decreto del 20 dicembre 1701 (cfr. Buslaev 1959: §220; Uspenskij 2000: 44–48)<sup>64</sup>.

La semiotica di questa specie di autoumiliazione rituale è analoga a quella dell'inchino che, in forme diverse, è previsto in numerose

<sup>62</sup> Le lingue dell'Europa Occidentale, tra cui l'inglese, sono meno indicative in tal senso. Eppure, anche qui si può osservare una tendenza a fissare, in qualità di nome ufficiale, una variante informale del nome. Così, i presidenti americani spesso preferiscono essere chiamati in modo non formale (cfr.: Ike Eisenhower, Jimmy Carter, Bill Clinton), come per sottolineare l'assenza di distanza tra loro e il popolo americano, la propria accessibilità, la disponibilità al confronto. In ogni caso, in inglese, se un padre può chiamare suo figlio *Jack*, questo non implica, di solito, che il figlio possa chiamarlo in modo analogo, cfr. Brown e Gilman (1960: 267).

<sup>63</sup> Analogamente i parlanti inglesi si dividono in due grandi categorie: coloro che possono utilizzare il titolo di *Mister* parlando di se stessi (ad esempio: «I'm Mr. Jones»), e coloro che non lo farebbero mai, cfr. Fillmore (1975: 81).

<sup>64</sup> Sul problema dell'autodenominazione si tornerà più avanti, vedi nota 104.

tradizioni culturali. L'inchino sottolinea la distanza tra il parlante e l'ascoltatore, e anzi la distanza sociale si manifesta qui sotto forma di distanza spaziale (ossia, come rapporto tra il basso e l'alto). Viceversa, il fenomeno opposto, ossia l'automagnificazione rituale che si manifesta nelle forme di *pluralis maiestatis* può essere confrontata, tipologicamente, con il cerimoniale imperiale bizantino in cui, mentre un ambasciatore faceva l'inchino all'imperatore, quest'ultimo veniva di colpo elevato verso l'alto tramite un meccanismo inserito nel trono<sup>65</sup>.

#### 4. Specificità del pronome io (nel discorso): la sua non citabilità

§4.1 Di regola, una frase contenente il pronome *io* non può essere riprodotta da un altro parlante senza che sia cambiato il senso (con un'eccezione, di cui si parlerà al §4.2).

Per ogni altra frase indicativa può esistere una situazione, in cui la frase medesima conservi il proprio senso se inserita nel discorso di un parlante diverso. In particolare, questo è vero per le proposizioni contenenti il pronome *tu*. È ragionevole affermare che le frasi

- (1) a. Lui ama leggere.
- b. Tu ami leggere.

possono avere lo stesso senso (lo stesso contenuto) anche se pronunciate da parlanti diversi. Tuttavia, la frase

- (2) Io amo leggere.

avrà un senso diverso per parlanti diversi, dal momento che il pronome *io* si riferirà a persone diverse.

<sup>65</sup> Cfr., ad esempio, la descrizione del ricevimento di Liutprando, ambasciatore del re d'Italia Berengario II (e in seguito vescovo di Cremona) da parte dell'imperatore Costantino VII Porfirogenito nell'anno 949 (*Antapodosis*, VI, 5). Parlando dei vari trucchi scenici presenti nel palazzo imperiale e concepiti per colpire l'immaginazione del visitatore (come uccelli dorati che cantano sulle fronde di un albero dorato, accanto a leoni dorati che ringhiano e colpiscono il pavimento con la coda come a protezione dell'imperatore seduto sul trono) Liutprando racconta: «Inchinandomi all'imperatore per la terza volta sollevai il capo verso l'alto e vidi che colui che prima avevo visto sedere a un'altezza moderata questa volta era vestito in abiti diversi e seduto sotto il soffitto dell'edificio; non mi capacitavo di come ciò fosse possibile, a meno che egli fosse stato sollevato da un meccanismo che si usa per sollevare il torchio lungo gli assi» («Tercio itaque pronus imperatorem adorans caput sustuli et, quem prius moderata mensura a terra elevatum sedere vidi, mox aliis indutum vestibus poenes domus laquear sedere prospexi; quod qualiter fieret, cogitare non potui, nisi forte eo sit subvectus argálio [dal greco τὸ ἐργαλεῖον 'instrumentum'], quo torcularium arbores subvehuntur», *Liutprandus*, 147 = *PL*, cxxxvi, col. 895).

Proviamo a immaginare due persone che pronunciano la stessa frase «Lui è bravo». La parola *lui* può riferirsi a individui diversi, così come parlanti diversi possono avere un'idea diversa del concetto di 'bravo'. Tuttavia, possiamo immaginarci la situazione in cui queste parole (*lui e bravo*) hanno lo stesso senso per entrambi i parlanti. Questa situazione è impensabile nel caso della parola *io*.

Questa situazione è evidentemente legata al fatto che il pronome *io* non ha una vera forma plurale, cosa che, a sua volta, è condizionata dallo *status* unico del parlante nell'ambito del discorso (vedi sopra, §6.1). Io posso anche riprodurre la frase «Io sono il figlio di mio padre», detta precedentemente da qualcun altro, ma si tratterà di una comunicazione nuova, di una frase con un contenuto nuovo, perché il pronome *io* nel discorso pronunciato da me si riferirà a un individuo diverso — e quindi a uno stato delle cose diverso — che non nel testo di partenza (da me ripetuto). Immaginiamo che io sento pronunciare la frase

(3) Pietro è figlio di Gianni.

Io potrei riprodurre questo enunciato in riferimento alla stessa situazione reale, con lo stesso senso. In particolare, se la frase da me riprodotta rappresenta una proposizione vera (corrispondente alla realtà), anche la frase che pronuncio io sarà vera (corrisponderà alla realtà). Se la frase di partenza è falsa, anche la mia frase sarà falsa, mentre il senso si conserverà intatto. Immaginiamo ora che io sento pronunciare la frase

(4) Io sono figlio di mio padre.

Io posso riprodurre questa frase, ma essa si riferirà inevitabilmente a una situazione diversa. Detta da me, sarà una frase vera, ma non perché lo fosse la frase di partenza. Si tratta di una proposizione vera poiché ogni uomo è figlio del proprio padre, ma questa è una condizione extralinguistica che non ha niente a che fare con i temi che qui trattiamo.

Neanche due gemelli potrebbero pronunciare la frase dell'esempio (4) nello stesso senso (cosa che sarebbe stata possibile se il pronome *io* avesse una forma di plurale)<sup>66</sup>.

<sup>66</sup> Lingue diverse possono differire per il grado di deitticità dei pronomi. In inglese, ad esempio, alla formula «I am glad to see you» si può rispondere «So am I» (cfr. le espressioni analoghe in francese: «Enchanté de vous voir» — «Moi aussi»). Il senso che si intende è quello della frase «Also I am glad to see you» (che corrisponde al nostro «Anche io sono contento di vederti»), dove però i pronomi *I* e *you* si riferiscono a referenti diversi rispetto a quelli nella prima frase: così, *I* della seconda frase è coreferente con *you* della prima frase, mentre *you* della seconda frase è coreferente con *I* della prima frase. (Cfr. anche «I missed you» — «So did I», e altre espressioni simili). Questo tipo di risposta, a quanto pare, non è possibile, o è quanto meno

§4.2 L'unica eccezione a questa limitazione è rappresentata dal contesto di citazione, in cui le parole del testo citato appartengono a uno piano logico completamente diverso rispetto alle parole del testo generato. Il testo citato non appartiene al parlante attuale, il quale, di conseguenza, non può essere considerato responsabile di quel testo che, infatti, si trova in relazione diretta non con il parlante ma con l'attività linguistica di un'altra persona<sup>67</sup>.

Tuttavia, anche in questo caso le cose sono più complicate di quanto sembri. Nel 1610 lo zar russo Vasilij Šujskij fu spodestato dal trono e costretto a prendere i voti monastici (cosa che doveva impedire ulteriori rivendicazioni del trono da parte sua). Egli, tuttavia, si rifiutò di pronunciare le parole del voto. A quel punto, un'altra persona — il principe Vasilij Tjuŋfjakin — pronunciò la formula al posto suo. Il principe Tjuŋfjakin doveva parlare in prima persona, intendendo però che il testo così pronunciato si riferisse a un altro (ossia, allo zar Vasilij, anziché a lui medesimo). Si noti che nella formula del voto monastico non si usano nomi propri (né quello laicale, né quello monastico); quindi, Tjuŋfjakin parlava in prima persona senza mai nominare il nome di Šujskij. Questa circostanza fece sì che il patriarca Germogen si rifiutasse di considerare Vasilij Šujskij come monaco: egli chiamava monaco Tjuŋfjakin, e non Šujskij (vedi il testo in *PSRL*, xiv.1, 100; cfr. Solov'ev 1959–1966: iv, 575). Le parole del voto monastico hanno una funzione performativa: il fatto stesso di pronunciarle costituisce

strana, in russo: qui la differenza del riferimento si percepisce di più. Infatti, quando mi si dice «Sono contento di vederti» io mi ritrovo a essere l'unico referente possibile del pronome *tu*. Quindi, un'eventuale risposta «Anche io», a rigore, avrebbe significato 'Anche io sono contento di vedere me stesso', il che è insensato. Anche in altri casi il russo si rivela più selettivo nell'uso dei pronomi rispetto all'inglese. In inglese, ad esempio, si può dire *If I were you...* (ad esempio, «If I were you, I would do this» ecc.; cfr.: tedesco «Wenn ich du wäre...», francese «Si j'étais toi...»). Questa costruzione è, ancora una volta, impossibile in russo, dove, per esprimere questo concetto, si usa la costruzione *Na tvoem meste...* (lett.: 'Al posto tuo...'; cfr. francese *Si j'étais à ta place...*, italiano *Se fossi al tuo posto...*, tedesco *An deiner Stelle würde ich...*). Infatti, la frase «Ešli by ja byl toboj» (lett.: 'Se io fossi tu') non è possibile in russo: io posso essere al tuo posto, ma non posso, in nessuna circostanza, essere TE, neanche in un periodo ipotetico dell'irrealtà! Si noti che anche in italiano si può dire *Se io fossi in te*, ma mai \**Se io fossi te*.

<sup>67</sup> Si tratta del *message referring to message* secondo la classificazione di Jakobson (1957: 130). Si noti che, nella riproduzione di un testo contenente il pronome *io* (riferito quindi non al parlante, ma a un'altra persona), il parlante può indicare se stesso con un gesto rappresentando in questo modo un individuo diverso. Allo stesso modo il parlante può dire: «Egli ha detto che gli fa male il cuore», indicando con un gesto il proprio cuore (mentre in realtà questo gesto è inteso come riferito al cuore di un'altra persona, che può anche non essere presente durante la conversazione). In questo modo, la gesticolazione non segue le regole della congruenza deittica. Come abbiamo visto, i gesti che accompagnano i pronomi personali possono non avere la funzione di elementi deittici.

il compimento dell'azione, e quindi, dal punto di vista del patriarca, queste parole non avrebbero mai potuto essere citate, ossia, riprodotte da una persona diversa da quella che prende i voti<sup>68</sup>.

Questa particolarità si rivela molto importante durante l'acquisizione del linguaggio da parte del bambino. L'acquisizione in generale è basata sull'imitazione: il bambino ripete i discorsi degli adulti. In particolare, sono possibili situazioni in cui possa essere ripetuta una frase contenente il pronome *tu*: il bambino, avendo sentito sua madre rivolgersi a una terza persona con il *tu*, può riprodurre le sue parole, e la frase risultante sarà corretta. Ma è molto più difficile immaginare una situazione in cui il bambino possa ripetere correttamente una frase contenente il pronome *io*. Su questo si tornerà in seguito, vedi §7.1.

## 5. Parole deittiche e la creazione di una realtà oggettiva

§5.1 Si suppone che *status* esistenziale degli individui che possono essere indicati come *io* e *tu* nel discorso dialogico sia IDENTICO. Infatti, nel caso normale, entrambi fanno parte della stessa situazione fattuale, hanno le medesime coordinate spaziotemporali, che sono determinate dal processo comunicativo.

Il parlante in quanto tale è, senza dubbio, convinto del fatto della propria esistenza<sup>69</sup>. Quando egli intraprende una conversazione con

<sup>68</sup> In una situazione simile si trovò Afanasij Vlas'ev, ambasciatore del Falso Dimitrij, che aveva il compito di sostituire lo sposo nel rito del matrimonio dello stesso Dimitrij con Marina Mniszek, il quale si tenne il 19 novembre 1605 del calendario giuliano, a Cracovia, secondo il rito cattolico (successivamente, il 6 maggio 1606, a Mosca, si celebrò il medesimo rito ortodosso, questa volta alla presenza dello sposo). Afanasij Vlas'ev doveva pronunciare la formula matrimoniale in prima persona («Prendo in moglie te» ecc.). Nel dire queste parole egli evitava, però, qualsiasi contatto fisico con la sposa, sottolineando il carattere puramente formale della sua partecipazione al rito. Così, «[...] quando il cardinale volle imporre la stola sulle mani dei due sposi, l'ambasciatore mandò [...] a prendere un telo per avvolgerci la propria mano in modo da compiere il rito senza toccare la sposa con la mano nuda; ma ciò gli fu impedito, ed egli dovette porgere la propria mano a nome del suo zar, il principe di Mosca» (Niemcewicz 1960, II, 289–291). Afanasij Vlas'ev aveva tutti i motivi per osservare l'estrema cautela: nonostante la formalità della sua partecipazione al rito del matrimonio, le parole da lui pronunciate avevano un indubbio significato performativo. Non è escluso che egli temesse di essere considerato un impostore (vedi Uspenskij 1997: 199–200; 1998: 188–189).

<sup>69</sup> In questo senso sono molto indicativi le formule del tipo *Non sarò più io...* (russo *Ja ne ja budu...*, tedesco *Ich wäre nicht mehr ich...* che sono direttamente contrapposti alle parole della risposta di Dio a Mosè. Se Dio dice, in sostanza: «Io sono io», affermando in questo modo il carattere assoluto della propria esistenza (vedi sopra, §2.1), le parole dei voti esprimono, al contrario, la disponibilità del parlante a dubitare della propria esistenza, qualora non dovesse essere compiuto ciò

qualcuno, e questi gli risponde, allora all'interlocutore viene attribuito lo stesso *status* esistenziale: si suppone che entrambi si trovino nel medesimo cronotopo (spazio e tempo). Così, possiamo rivolgerci con un *tu* a Dio, a una persona morta, o ai nostri discendenti futuri. Di fatto, possiamo anche non aspettarci una risposta, ma si dà per scontato che, qualora tale risposta dovesse arrivare (ad esempio, in un sogno, o una visione mistica), l'interlocutore utilizzerà la 1<sup>a</sup> persona singolare per riferirsi a se stesso, e in particolare il pronome *io*. In tal caso, infatti, si suppone che ci troveremmo nello stesso spazio situazionale con l'interlocutore.

Nella situazione di base, quindi, io so che il mio interlocutore esiste perché sto parlando con lui, e perché egli mi risponde nello stesso linguaggio: siamo uniti dalla realtà del discorso.

Più in generale, io so che il mio interlocutore esiste, e ciò si esprime nel fatto che io mi ci rivolgo, quand'anche senza ottenere una risposta. Si suppone, in questo, che egli possa rispondere in un modo o in un altro, benché la risposta possa essere codificata in un sistema di segni diverso da quello linguistico (ad esempio, quando si prega Dio per far scendere la pioggia, l'eventuale pioggia viene considerata come la risposta di Dio alla preghiera). Siamo uniti quindi non dalla realtà del discorso in quanto tale (che sarebbe basata su una lingua comune), ma sulla realtà della comunicazione, nel senso più generale di questo termine. Così avviene la comunicazione con gli animali<sup>70</sup>, con i computer, oppure con le forze sovranaturali. Nel caso della modalità magica si suppone che una certa reazione, da parte dell'interlocutore, non possa non arrivare; nella modalità religiosa si suppone che la reazione possa anche non arrivare, ma che essa comunque esista. Pertanto, la

che è oggetto del voto medesimo. In altre parole, il parlante afferma di essere altrettanto sicuro del compimento della cosa in questione, quanto è sicuro della propria esistenza.

<sup>70</sup> Non a caso gli animali domestici hanno uno *status* ambiguo in inglese: i cani e i gatti possono essere designati sia con il pronome *it*, sia con i pronomi *he* e *she*. La possibilità di utilizzare i pronomi personali *he* e *she*, a quanto pare, è data dal fatto che noi siamo in grado di rivolgerci a questi animali (utilizzando, coerentemente, il pronome *you*), cosa che implica la possibilità di una risposta (o reazione) da parte loro. Ora, quando utilizziamo il pronome *it*, abbiamo in mente un animale privo dello *status* di individuo. Quando, invece, utilizziamo i pronomi *he* e *she*, di fatto attribuiamo all'animale proprio questo *status*. Infatti, gli animali domestici, a differenza di altri animali, hanno i nomi propri, il che significa che possiamo rivolgerci loro un discorso; in questo modo essi vengono visti come degli interlocutori potenziali. Allo stesso modo anche un bambino piccolo, in inglese, può essere indicato con il pronome *it*, accanto ai pronomi *he* e *she*. A questo proposito cfr. i termini al genere neutro che si usano per designare un bambino (ad esempio, russo *detja*, greco *τέκνον*). Di conseguenza, il pronome *we* può riferirsi, in inglese, all'insieme di uomini e animali domestici, vedi Fillmore (1975: 77). In russo i gatti (ma non i cani) possono essere chiamati con nomi umani correnti (ad esempio, *Vas'ka*, *Maška*), vedi: Nikol'skij (1900: 6); Brandt (1882: 61); Uspenskij (1983-1987: 152: n. 44). Sull'uso di dare nomi umani al bestiame, nelle lingue slave, vedi Moszynski (1967-1968: II.1, 561).



questione dell'esistenza di Dio nella visione religiosa è una questione di fede, mentre in un approccio magico, similmente a quello scientifico, essa si basa non sulla fede ma sulla conoscenza<sup>71</sup>.

Lo *status* esistenziale delle persone che possono essere indicate come *io* e come *lui* (o *lei*) appare, al contrario, NON IDENTICO: infatti, l'individuo indicato con il pronome *lui* (o *lei*) non è necessariamente presente durante la conversazione, può appartenere a una realtà diversa (a un altro spazio o un altro tempo), e tra l'altro può anche essere riconosciuto come non esistente.

Quindi, i pronomi *io* e *tu* suppongono lo stesso *status* esistenziale (ossia, l'appartenenza alla medesima situazione, e di conseguenza, alla medesima realtà). Allo stesso modo, i pronomi *tu* e *lui* (o *lei*), qualora il pronome di 3<sup>a</sup> persona sia riferito a un individuo e non a una cosa inanimata, implicano un identico *status* esistenziale, che poi è lo *status* del partecipante potenziale della comunicazione: in questo caso è riconosciuta la POSSIBILITÀ di appartenere alla medesima situazione<sup>72</sup>. In questo senso, lo *status* esistenziale della persona che indica se stesso con il pronome *io* viene esteso, in modo diretto, a colui che è definito con il pronome *tu*, e successivamente, in modo mediato, alla persona indicata con il pronome *lui* (o *lei*).

Il pronome *io* esprime una realtà assoluta, la realtà egocentrica del soggetto parlante (proprio quella realtà che è contenuta nel nome di Dio 'Io sono'). Se mi rivolgo a qualcuno, significa che riconosco che il mio interlocutore esiste nello stesso senso in cui esisto io. Di conseguenza, posso attribuirgli la mia percezione della realtà, ossia, posso supporre che egli percepisca la realtà nello stesso modo in cui la percepisco io.

Infine, quando ho a che fare con qualcuno tramite il pronome *lui* (o *lei*), io estendo questa supposizione anche alla terza persona.

Infatti, il pronome *io* implica un rimando alla MIA realtà (alla mia esperienza individuale, alla mia percezione soggettiva del mondo). Ma il fatto che *io* e *tu* sono reciprocamente legati nel processo comunicativo (cioè, il fatto che *io* può trasformarsi in *tu* e viceversa indicando lo stesso referente) implica che noi apparteniamo alla STESSA realtà e che il nostro *status* esistenziale sia identico. Le caratteristiche della relazione tra *io* e *tu* si estendono, a loro volta, alla relazione tra *tu* e *lui* (o *lei*).

Il mio interlocutore ha, ai miei occhi, lo *status* paritetico del soggetto percepiente; egli esiste nello stesso senso in cui esisto io, e io gli attribuisco la mia stessa percezione della realtà; in altre parole, parto dal presupposto

<sup>71</sup> Non a caso noi non diremmo mai «Io credo che 3 per 3 faccia 9»; noi SAPPIAMO che è così. Eppure noi diciamo «Io credo in Dio»: quando si parla di Dio si vuole sottolineare proprio l'aspetto fideistico, e non quello della conoscenza, cfr. Leach (1976: 70).

<sup>72</sup> Come già detto, *tu* indica il parlante potenziale. Lo *status* del partecipante al discorso ATTUALE accomuna *tu* con *io*. Lo *status* del partecipante POTENZIALE alla comunicazione accomuna *tu* con *lui* (o *lei*). Vedi sopra, §2.2.

che egli percepisce il mondo circostante esattamente come lo faccio io. Infatti, egli ha lo stesso comportamento nei miei confronti di quello che ho io nei suoi: egli chiama se stesso *io* e si rivolge a me dandomi del *tu* esattamente come faccio io con lui. Probabilmente, questo significa che egli percepisce me nello stesso modo in cui io percepisco lui, ed è quindi naturale indurre che la comunanza della nostra percezione non si limiti alla percezione di noi stessi. A sua volta, anche il mio interlocutore, palesemente, parte dallo stesso presupposto, ed è in questo modo che noi raggiungiamo l'accordo. Similmente, io sono certo che, quando il mio interlocutore discorre con un altro individuo — che io definisco come 'lui', ma che il mio interlocutore chiama con il *tu* — quell'individuo esiste nello stesso senso in cui io esisto, cioè, possiede lo stesso *status* esistenziale. Di conseguenza, la natura del mio rapporto con l'interlocutore viene estrapolata anche al rapporto tra lui e un altro interlocutore (nei confronti del quale il mio interlocutore diventa 'io', mentre quello diventa il suo 'tu').

Possiamo quindi parlare dell'esistenza di qualcosa che ora non esiste. Ad esempio, si può supporre che tra me e il faraone d'Egitto, il quale, come posso immaginare, visse alcuni millenni fa, vi sia una successione ininterrotta di individui che potevano comunicare le proprie percezioni l'uno all'altro (vedi Uspenskij 1988–1989: 20–22). Allo stesso modo, possiamo parlare dell'esistenza del mondo nell'epoca precedente alla comparsa degli esseri umani, supponendo che, se ci fossero stati, avrebbero osservato ciò di cui stiamo parlando. Naturalmente, man mano che ci allontaniamo dall'esperienza percettiva, la questione dell'esistenza diventa sempre più astratta.

In conclusione, l'idea dell'esistenza basata sull'esperienza soggettiva (individuale) assume, ai nostri occhi, un senso oggettivo, non riconducibile a un'unica persona<sup>73</sup>. È così che siamo in grado di condividere l'esperienza, o, in altre parole, realizzare la comunicazione. In tal modo si forma la rappresentazione della realtà sovraindividuale (così come appare a individui diversi), ossia la rappresentazione del loro bagaglio esperienziale comune. In altre parole, sulla base della percezione soggettiva viene creata l'immagine della realtà COMUNE, appartenente a NOI TUTTI (dove con *noi* abbiamo inteso la variante esclusiva di questo pronome, cioè «io + lui / lei...», vedi sopra, al §3.1), cioè, tutti i parlanti.

§5.2 Utilizzando, dunque, i pronomi personali noi — io e il mio interlocutore — postuliamo l'esistenza di un'esperienza condivisa. Quest'ultima,

<sup>73</sup> Secondo le parole di Dharmakīrti, un logico indiano vissuto tra il 600 e il 660 d.C., «La deduzione dell'esistenza dell'animatezza dell'altro, nonostante la conosciamo solo per analogia con la nostra, come un qualsiasi altro processo del pensiero, significa per noi la conoscenza, forse obliqua, indiretta, mediata, ma tuttavia indubbia, della realtà, ossia, del realmente esistente» (Darmakīrti 1922: xii).

a sua volta, genera l'idea dell'esistenza oggettiva di ciò che le persone diverse percepiscono attraverso i sensi<sup>74</sup>.

È proprio la percezione soggettiva a costituire la nostra rappresentazione primaria della realtà. La rappresentazione della realtà è essenzialmente egocentrica: la rappresentazione dell'esistenza del mondo si basa su quella dell'esistenza del sé; in altre parole, la rappresentazione della propria esistenza viene estrapolata fino all'esistenza in generale.

Noi siamo in grado di comunicare nella misura in cui possediamo dei punti di riferimento in comune. E questi punti di riferimento vengono creati, primariamente, proprio dall'atto del discorso. La realtà del discorso svolge il ruolo della realtà primaria, che accomuna i parlanti e permette loro di mettere a confronto le proprie percezioni del mondo esterno<sup>75</sup>. Su questa base viene eretta la rappresentazione condivisa del mondo di cui fanno parte i parlanti. Pertanto, l'atto del discorso diventa il punto di partenza per la formazione della rappresentazione della realtà oggettiva, esistente indipendentemente dall'esperienza individuale.

La parità nel percepire la realtà è una condizione necessaria della comunicazione (vedi sopra, §1.2). Eppure, come abbiamo visto, la realtà virtuale si forma proprio durante il processo della comunicazione: quindi, ciò che può essere considerato come la condizione della comunicazione finisce per essere, in sostanza, il suo risultato.

Il postulato della comunanza dell'esperienza come condizione della comunicazione si osserva bene nelle formule di saluto inglesi, come «How are you?», «How do you do?». Dal punto di vista formale (cioè, della struttura linguistica) si tratta di frasi interrogative; è evidente, però, che sono delle pseudo-domande, dal momento che esse non presuppongono una risposta nel senso proprio del termine. Al contrario, il saluto «How do you do?» presuppone una risposta sotto forma della stessa domanda «How do you do?»; il saluto «How are you?», in genere, presuppone la risposta «Fine!» (indipendentemente dal reale stato d'animo di colui che risponde) seguita dalla ripetizione della stessa domanda. Particolarmente caratteristico, in questo senso, è la formula di saluto «How are you doing today?», con la quale vengono salutate persone mai incontrate prima (in tale situazione è assente l'implicazione, del tutto normale nel resto delle situazioni, che noi sappiamo già come stava la persona incontrata precedentemente, ossia, *how he was doing previously*). È da sottolineare la palese deittici-

<sup>74</sup> La percezione sensoriale è, per definizione, controllabile: i risultati della percezione di persone diverse possono essere messe a confronto tramite l'uso dei segni-indici, cioè, indicando con qualche cosa, un dito, la cosa che si vuole mettere a confronto (vedi sopra §1.2).

<sup>75</sup> Cfr.: «Quelle est donc la "réalité" à laquelle se réfère *je* ou *tu*? Uniquement une "réalité de discours" [...]. *Je* ne peut être défini qu'en termes de "locution", non en termes d'objets, comme l'est un signe nominale. *Je* signifie "la personne qui énonce la présente instance de discours contenant *je*" (Benveniste 1966c: 252).

tà di questo saluto che consiste nella referenza al tempo presente, che accomuna entrambi i partecipanti della comunicazione. Queste frasi, se considerate nel loro significato letterale, sono insensate, ma hanno una loro particolare funzione: esse permettono di stabilire quel punto di riferimento comune che rende possibile iniziare un dialogo, cfr. Malinowski (1930: 313–316)<sup>76</sup>.

Analogamente, l'agente pubblicitario vi telefona a casa e si presenta con le parole «Sono Tiziana». Una frase del genere all'inizio della conversazione implica una certa intimità con l'interlocutore, mentre l'agente pubblicitario la usa nel rivolgersi a una persona che sicuramente non conosce affatto; in questo contesto, infatti, chiamarsi per nome è equiparabile al dire «Sono io». Questo modo di rivolgersi implica la possibilità della comunicazione, cioè, serve per stabilire il contatto.

§5.3 Come è stato già notato, il soggetto parlante, coerentemente, estende sull'interlocutore la propria rappresentazione dell'esistenza, e poi anche su una persona terza. Il parlante riconosce che il suo interlocutore ha lo stesso *status* esistenziale, dopo di che questo *status* viene esteso anche a colui che si trova al di fuori della situazione comunicativa, ossia non partecipa direttamente al dialogo.

A sua volta, l'idea dell'esistenza del soggetto che non partecipa alla comunicazione, oppure è addirittura del tutto assente nella situazione reale data, può essere estesa anche agli oggetti non personali, o inanimati: in tal caso, gli oggetti personali e non personali sono uniti dalla comune qualità di oggetto della comunicazione. La contrapposizione soggetto ~ oggetto risulta quindi irrilevante (o neutralizzata) in questa circostanza<sup>77</sup>.

<sup>76</sup> Non meno esemplificativa è la domanda: «Are you OK?» nella situazione di un incidente stradale o simili; questa domanda implica una risposta affermativa indipendentemente dallo stato reale in cui si trova la persona interrogata: in questo caso la risposta affermativa significa che l'interrogato è in grado di attuare il collegamento comunicativo. Nei film americani il protagonista, gravemente ferito a causa della caduta dal tetto di un palazzo, può sentirsi chiedere dall'amico: «Are you OK?». La domanda appare insensata: infatti, come si può essere OK dopo una caduta del genere? Eppure, quasi sempre segue la risposta: «Yes». Il protagonista, pur trovandosi in una condizione molto grave, vuole dire che egli è in grado di recepire ciò che gli viene detto. Quindi, OK è la conferma dell'inizio della situazione comunicativa. Per la stessa ragione viene dato un buffetto al neonato: il bambino deve mettersi a piangere, l'adulto deve dire «OK». Qualcosa del genere avviene nella situazione in cui qualcuno che viene cercato da altri esclama: «Sono qui!» La parola *qui* non ha, in questo contesto, una funzione deittica, ma indica solamente la conferma della situazione comunicativa, vedi Fillmore (1975: 39).

<sup>77</sup> Cfr.: «Das Erste ist natürlich die Persönlichkeit des Sprechenden selbst, der in beständiger unmittelbarer Berührung mit der Natur steht, und unmöglich unterlassen kann auch in der Sprache ihr den Ausdruck seines Ichs gegenüberzustellen. Im Ich aber ist von selbst auch das Du gegeben; und durch einen neuen Gegensatz entsteht die dritte Person, die sich aber, da nun der Kreis der Fühlenden und Sprechenden verlassen wird, auch zur todtten Sache erweitert» (Humboldt 1848b: 115).

Se l'oggetto del discorso (sia esso persona o cosa) si trova nello stesso cronotopo (cioè, nello stesso punto spazio-temporale) del parlante e del suo interlocutore, gli viene attribuito lo *status* esistenziale di questi ultimi. In questo caso, lo si può indicare tramite un segno-indice. La relazione dell'indicalità (che si esprime nell'utilizzo dei segni-indici) si basa, in generale, sulla CONTIGUITÀ: colui che indica, e colui, o ciò, che è indicato, debbono condividere le medesime coordinate spaziali e temporali. In altre parole, entrambi hanno anche lo stesso *status* esistenziale (cioè, sono reali nella stessa misura): in questo modo, lo *status* esistenziale del parlante viene esteso all'oggetto del discorso. In questo caso l'utilizzo della 3<sup>a</sup> persona non presuppone una menzione precedente dell'oggetto del discorso: la sua esistenza è data per scontata.

In altri casi, prima di utilizzare il pronome di 3<sup>a</sup> persona, dobbiamo menzionare l'oggetto in questione, e quindi il pronome viene usato anaforicamente. In questo caso, l'esistenza di colui, o quella cosa, che viene chiamato con il pronome *lui* (o *lei*) dipende dal referente del *target* anaforico di questo pronome.

Se io percepisco con i sensi un certo oggetto, e lo percepisce anche il mio interlocutore, che si trova nello stesso spazio e nello stesso momento temporale — a patto che riusciamo a coordinare le nostre percezioni — l'oggetto in questione viene riconosciuto come realmente esistente. In particolare, ognuno di noi due è in grado di indicare tale oggetto<sup>78</sup>. Si suppone, naturalmente, che anche una persona qualsiasi (cioè, un mio qualsiasi interlocutore potenziale), qualora fosse presente nel dato cronotopo, sarebbe stato in grado di percepire tale oggetto.

Analogamente si suppone che la realtà così postulata non dipenda dal tempo e dallo spazio: se l'oggetto dato venisse spostato in un altro tempo e luogo si suppone che sarebbe percepito ugualmente. In questo modo, l'esperienza percettiva di due persone viene generalizzata e, per induzione, estesa a tutte le persone capaci di coordinare la percezione e di attuare la comunicazione<sup>79</sup>.

La conseguenza ultima di ciò è che i pronomi di 3<sup>a</sup> persona sussumono, in moltissime lingue del mondo, oggetti personali e quelli non personali (inclusi gli inanimati). Da un lato il pronome *lui* (o *lei*) indica un parlante potenziale ponendosi in relazione con *tu* (e tramite questo anche con *io*); dall'altro, invece, il pronome *lui* (o *lei*), in contrapposizione a *io* e *tu*, può riferirsi anche a un oggetto non personale (o addirittura inanimato).

Questa è una spiegazione possibile. Tuttavia, si potrebbe pensare che tale spiegazione rappresenti il risultato di una reinterpretazione seconda-

<sup>78</sup> Se sono l'unico a percepire un certo oggetto può anche non essere così: può trattarsi di un sogno o di un'allucinazione. Nel caso di una visione mistica io credo che la cosa che vedo esista realmente, ma questa rimane una questione di fede, ossia, di esperienza individuale.

<sup>79</sup> Nel caso contrario la nostra percezione potrebbe essere considerata il risultato di un'allucinazione ipnotica di massa.

ria, mentre in realtà, a livello filogenetico, le cose stanno diversamente. La lingua viene acquisita durante lo stadio dell'animismo naturale (quando, cioè, è normale, per il bambino, avere idee di tipo animistico). Questo stadio viene rafforzato anche dall'educazione: se il bambino sente dolore, gli adulti «puniscono» l'oggetto che ha causato il dolore<sup>80</sup>. Con il superamento dello stadio dell'animismo l'acquisizione del concetto di 3<sup>a</sup> persona come oggetto del discorso implica il raggiungimento di un livello più alto di astrazione. L'oggetto può designare non qualcosa che effettivamente esiste, bensì qualcosa di cui si parla. In modo evidente ciò aiuta lo sviluppo del ragionamento astratto.

§5.4 Proviamo a trarre alcune conclusioni da ciò che è stato finora detto in questo paragrafo (ripetendo, con il permesso del lettore, alcune definizioni).

Tutte le conoscenze sul mondo nel quale viviamo (cioè, sulla realtà circostante) si basano sulla percezione. La nostra percezione, però, è necessa-

<sup>80</sup> Cfr. il racconto di Korolenko sulla sua infanzia (*Storia del mio contemporaneo*, libro I, parte I, cap. 1): «Quando ero piccolo avevo una testa molto grossa, che sbattevo contro il pavimento a ogni caduta. Una volta capitò su una scala. Provavo molto dolore e piangevo tanto, finché mio padre non mi consolò con un trucco. Con un bastone egli colpì ripetutamente il gradino della scala, e questo mi fece sentire soddisfatto. Probabilmente a quell'età mi trovavo nel periodo del feticismo e supponevo l'esistenza di una volontà malvagia nella tavola di legno. Ed ecco che la tavola viene bastonata per vendicarmi, ed essa non può sottrarsi in nessun modo... Naturalmente, questa descrizione esprime molto approssimativamente le mie sensazioni di allora, ma il ricordo della tavola e della sua sottomissione ai colpi mi è molto chiaro. In seguito la stessa sensazione si ripeté in una forma più complessa. Ero già un po' più grande. [...] Avevo paura: probabilmente avevo sentito, durante il giorno, racconti di ladri. Ebbi l'impressione che il nostro cortile, illuminato dalla luna, fosse molto strano e che, nella porta aperta, che portava verso il cortile, dovesse necessariamente entrare un "ladro". Era come se sapessi che il ladro fosse un uomo e, allo stesso tempo, un essere non del tutto umano, ma piuttosto un misterioso mostro antropomorfo capace di farmi del male già con la sua stessa comparsa inaspettata. Per questo motivo mi misi a piangere forte. Non so più con quale logica, ma il servo Gandylo portò di nuovo il bastone di mio padre, mi portò sull'uscio che dava verso il cortile, dove io — probabilmente, per analogia con il precedente episodio — mi misi a percuotere fortemente il gradino della scala. Anche questa volta la cosa mi procurò soddisfazione: la mia paura passò a tal punto che uscii coraggiosamente da solo altre due volte, senza Gandylo, per picchiare di nuovo il ladro immaginario [...]. La mattina dopo raccontai con gusto a mia madre che ieri, mentre lei non c'era, venne un ladro a casa nostra, che io e Gandylo l'avevamo picchiato duramente. Mia madre annuiva con accondiscendenza. Io sapevo che non ci fu nessun ladro, e che mia madre se ne rendeva conto. Ma io amavo molto mia madre in quell'istante per il fatto che non mi contraddicesse. Per me era difficile rinunciare a quell'essere immaginario, di cui prima avevo paura, e che poi "sentivo" con tale certezza, sotto la luce lunare, tra il mio bastone e il gradino della scala» (Korolenko 1953–1956: v, 10–11). Mentre nel primo episodio il bambino, a quanto pare, non fa distinzione tra oggetti animati e inanimati, nel secondo, invece, egli se ne rende oramai conto, e ha la sensazione di picchiare non la tavola di legno ma il ladro.

riamente soggettiva, non oggettiva. Eppure, siamo in grado di comunicare, di scambiare le esperienze. Come facciamo a sapere di avere un bagaglio di esperienze condiviso, ossia che percepiamo il mondo più o meno nello stesso modo, che le nostre impressioni e percezioni sono confrontabili? A rigore, non possiamo saperlo. Però, abbiamo a disposizione almeno un punto di riferimento comune, ossia l'atto comunicativo. Nel processo della comunicazione linguistica viene formata la rappresentazione della realtà comune, questa volta oggettiva e non soggettiva dal momento che è condivisa da più parlanti. Il processo della comunicazione risulta quindi essere il punto di partenza, per così dire il fondamento, della creazione dell'immagine della realtà oggettiva esistente indipendentemente dall'esperienza individuale.

Riconosciamo, prima di tutto, che *io* e *tu* rappresentano la stessa realtà dei soggetti parlanti, e quindi siamo reali nello stesso modo. Successivamente riconosciamo che *lui* (la persona della quale parliamo), in quanto parlante potenziale, appartiene alla stessa realtà. Così si forma la presunzione di una realtà percepita in ugual misura da più persone, l'idea di un'esperienza condivisa, che accomuna tutti gli individui di una certa comunità. Infine, possiamo estendere la percezione di individui oggetto del discorso a quella delle cose e dei fenomeni — che vengono così accomunati all'individuo nel loro essere oggetto della comunicazione — e, di conseguenza, possiamo arrivare a un accordo sul fatto che quel mondo esterno che è oggetto della nostra percezione possiede il medesimo grado di realtà di noi stessi<sup>81</sup>. Questo accordo rappresenta già di per sé un prodotto dell'esperienza condivisa che viene postulata dai comunicatori potenziali. In questo modo, l'idea della nostra esistenza viene estesa a quella dell'esistenza in generale.

Questo scopo viene raggiunto tramite i segni deittici (prima di tutto, tramite i pronomi personali). La loro principale funzione consiste nella creazione di un'immagine comune della realtà per parlanti diversi.

Si tratta di ciò che si legge nelle *Metamorfosi* di Ovidio (III, 463), nella scena in cui Narciso, avendo visto la propria immagine riflessa, dice «Iste ego sum». Qualcosa di simile esprime Rimbaud nel suo marcatamente agrammaticale «Je est un autre»<sup>82</sup>.

«Tat tvam asi» ('Esso sei tu') descrive l'essenza della dottrina sull'Universo che il giovane Śvetaketu riceve, nelle *Upaniṣad*, da suo padre

<sup>81</sup> Cfr.: «[...] all human knowledge derives from a process of interaction between man as a physical entity, an active, perceiving subject, and the realities of an equally physical external world, the object of man's perception. [...] Everything we are capable of experiencing, including all we know about the objective reality outside and around us, is based on the experiences of this subject, as are all our thoughts and desires»; l'assunto generale sarebbe che «the cognitive subject and the object of perception share the same kind of reality» (Lorenz 1977: 1, 2, 4). Quindi, la principale premessa della conoscenza consiste nel fatto che il soggetto conoscente e l'oggetto conosciuto sono reali nello stesso senso.

<sup>82</sup> Cfr. la lettera di A. Rimbaud (1946: 254) a P. Demeny: «Je est un autre. [...] Cela m'est évident: j'assiste à l'éclosion de ma pensée: je la regarde, je l'écoute».

(*Chāndogya Upaniṣad*, vi, 8.7; vi, 16.3 = Radhakrishnan 1953: 458, 460–463, 465–467)<sup>83</sup>. Il senso di questa frase è sottolineare l'identificazione tra l'individuale e l'oggettivo; essa potrebbe essere parafrasata così: tu e il mondo in cui vivi siete reali nella stessa misura. Si tratta di «un'identificazione del principio individuale, soggettivo, con l'elemento sublime, oggettivo, che pervade tutto l'esistente» (Syrkin 2000: 218). Cfr. il cosiddetto *Vangelo di Eva* (un apocrifo gnostico): «Io sono tu, e tu sei io, e dovunque tu sia io sono lì, e in ogni cosa io sono sparso. E perciò, qualora volessi raccogliermi, raccogliendomi raccoglieresti te stesso» (ἐγὼ σὺ καὶ σὺ ἐγὼ, καὶ ὅπου ἐὰν ᾦς, ἐγὼ ἐκεῖ εἰμι, καὶ ἐν ἅπασιν εἰμι ἐσπαρμένος, καὶ ὅθεν ἐὰν θέλῃς, συλλέγεις με, ἐμὲ δὲ συλλέγων ἑαυτὸν συλλέγεις; il passo viene citato da Epifanio di Cipro nel suo *Panarius*, xxvi, 3, 1 = Holl 1915–1933: I, 278; cfr. i commenti in Puech 1959: 166–167; 1963: 241–242)<sup>84</sup>.

Il famoso aforisma di Cartesio *Cogito ergo sum* può essere parafrasato come *Communico ergo sum*, oppure come *Loquor ergo sum*. Se consideriamo il pensiero come un'autocomunicazione (vedi sopra, §1.1) questa parafrasi diventa un'estensione del pensiero di Cartesio. Il soggetto parlante — colui che descrive se stesso come 'io' — prima di tutto dichiara la sua propria esistenza. Di conseguenza, questa sua rappresentazione mentale viene generalizzata ed estesa ad altri oggetti.

In questo modo, l'idea dell'esistenza individuale, che appare essere il punto di partenza del riferimento, si trasforma nell'idea della parità dell'esistenza di persone diverse, cosa che rende possibile coordinare le loro esperienze; alla fine, viene formata l'idea della realtà oggettiva, che accomuna il soggetto percepente con l'oggetto della percezione.

## 6. Interpretazione della realtà: creazione di un metalinguaggio per la sua descrizione

§6.1 Oltre a postulare la realtà oggettiva il linguaggio può determinare — in minore o maggiore misura — anche la sua categorizzazione mentale.

Prima di tutto, questo si riferisce all'idea di soggetto, strettamente legata al pronome *io*. Solo nell'atto comunicativo l'individuo esprime se stesso come soggetto (*ego*). Anzi, la stessa idea di personalità, ossia la rappresentazione del sé in quanto soggetto, è prodotta dal linguaggio<sup>85</sup>.

<sup>83</sup> Cfr. la versione italiana di Della Casa (1976: 248): «Esso sei tu, o Śvetaketu».

<sup>84</sup> Riportiamo anche la traduzione tedesca e inglese del passo: «Ich bin du und du bist ich, und wo du auch bist, da bin ich und bin in allem gesät; und woher du auch willst, sammelst du mich, wenn du mich aber sammelst, sammelst du dich selbst» (Puech 1959: 166); «I am thou and thou art I, and wherever thou art, there am I, and I am scattered through all things. And whencesoever thou wilt gatherest me together, and gathering me together thou gatherest together thyself» (Puech 1973: 77, n. 65; cfr. Puech 1963: 241). La formula ἐγὼ σὺ καὶ σὺ ἐγὼ si incontra spesso nei testi gnostici, ermetici, magici e alchemici (Puech 1959: 167).

<sup>85</sup> Cfr.: «C'est dans et par le langage que l'homme se constitue comme *sujet*;



Il soggetto è colui che definisce se stesso come 'io' (*ego*); nello stesso tempo, è colui che esiste, *hic et nunc*, avendo piena coscienza della propria esistenza<sup>86</sup>. È proprio questo concetto che è espresso, ci sembra, nella risposta di Dio a Mosè sul suo nome. Non è un caso che questa risposta, come abbiamo visto, permette diverse interpretazioni: tale nome può essere visto sia come espressione di un soggetto assoluto, sia come indicazione dell'esistenza in un senso assoluto (vedi sopra, §2.1).

Analogamente al modo in cui l'esistenza del *tu* presuppone l'esistenza dell'*io*, anche l'esistenza dell'*io*, sebbene in modo esplicito, presuppone l'esistenza di un altro individuo che, in linea di principio, può diventare l'interlocutore di questo *io* (e al quale ci si può rivolgere con un *tu*).

Eppure, il soggetto è colui che differisce da un altro soggetto. In generale, il concetto del 'sé' (l'*ego*) implica il concetto dell' 'altro': il soggetto (l'*ego*) è in grado di comprendere la propria esistenza solo se riconosce l'esistenza di un altro soggetto (un altro *ego*). La relazione tra i due si realizza nella comunicazione. In questo modo si crea l'idea dell'esistenza oggettiva (non più soggettiva): l'utilizzo del pronome *io* implica tale idea<sup>87</sup>.

Nel contempo, il concetto di 'soggetto' implica quello di 'oggetto' (ossia, colui o quella cosa su cui potrebbe vertere un dialogo). Si noti che il soggetto vede se stesso come parte della realtà oggettiva (cioè, esterna a lui). Possiamo, tuttavia, immaginare in modo astratto l'esistenza di un *io*

parce que le langage seul fonde en réalité, dans sa réalité qui est celle de l'être, le concept d' "ego"» (Benveniste 1966a: 259). Cfr. anche le parole di Lorenz: «The discovery of the individual ego, the beginning of reflection, must have had a profound effect on the historical development of human thought» (Lorenz 1977: 28; cfr. Lorenz 1973: 35). Si può supporre che questa scoperta si manifestò con la comparsa dei pronomi; a sua volta, la presenza dei pronomi nel linguaggio, in sostanza, costituisce la premessa della riflessione dell'uomo su se stesso.

<sup>86</sup> Cfr.: «*Ich* sein und *Ich* sprechen sind eins» (Buber 1966: 10).

<sup>87</sup> Cfr.: «La conscience de soi n'est possible que si elle s'éprouve par contraste. Je n'emploie *je* qu'en m'adressant à quelqu'un, qui sera dans mon allocution un *tu*. C'est cette condition de dialogue qui est constitutive de la *personne*, car elle implique en réciprocité que je deviens *tu* dans l'allocution de celui qui à son tour se désigne par *je*. [...] Le langage n'est possible que parce que chaque locuteur se pose comme *sujet*, en renvoyant à lui-même comme *je* dans son discours. De ce fait, *je* pose une autre personne, celle qui, tout extérieure qu'elle est à "moi", devient mon écho auquel je dis *tu* et qui me dit *tu*» (Benveniste 1966a: 260). O ancora: «In un certo modo all'uomo succede come alla merce. Dal momento che l'uomo non viene al mondo con uno specchio, né da filosofo fichtiano (Io sono io), egli, in un primo momento, si rispecchia in un altro uomo. L'uomo Pietro si riferisce a se stesso come a uomo soltanto mediante la relazione all'uomo Paolo come proprio simile. Ma così anche Paolo in carne ed ossa, nella sua corporeità paolina, conta per lui come forma fenomenica del *genus* uomo» (Marx 1867: 18, n. 18a). Marx intende il filosofo idealista J. G. Fichte, il cui insegnamento era basato sul concetto dell'*Io* che pone sia se stesso, sia il proprio contrario (il *non-Io*). Fichte festeggiava non la data di nascita del figlio, ma il giorno in cui il figlio chiamò se stesso *io* per la prima volta (cfr. Jespersen 1922: 123).

assoluto, che non dipende da nessun altro soggetto od oggetto. Una tale proprietà caratterizza solo Dio, e non l'uomo.

Il concetto di Dio come soggetto assoluto si incontra nelle tradizioni culturali più diverse. Esso si manifesta chiaramente nel nome che Dio comunica a Mosè nell'*Esodo*: «Io sono colui (o quella cosa) che sono».

Cfr. anche la descrizione della nascita del mondo nelle *Upaniṣad*: «In the beginning this world was only the self in the shape of a person. Looking around he saw nothing else than the self. He first said 'I am'. Therefore arose the name of 'I'. Therefore, even to this day when one is addressed he says first 'This is I' and then speaks whatever other name he may have» (*Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*, I.4.1 = Radhakrishnan 1953: 163)<sup>88</sup>. Secondo le *Upaniṣad*, dunque, il Cosmo ha inizio con un atto comunicativo (in questo caso, un atto di autocomunicazione), un discorso, cioè da un'attività semiotica. Il mondo si presenta come una persona che crea una descrizione semiotica della propria esistenza. Così viene creato il nome del mondo. Questo ricorda in modo sorprendente l'*incipit* del Vangelo di Giovanni: «In principio ci fu il Verbo, e il Verbo era Dio» (Joh 1, 1).

Incontriamo qualcosa di simile anche nella tradizione greca: Plutarco racconta che i greci si rivolgevano a Dio con la parola εἶ 'tu sei'<sup>89</sup>.

Quando il pronome *io* rappresenta la denominazione del soggetto assoluto (ossia, non è in opposizione a *tu* o *lui / lei*) il pronome di 1<sup>a</sup> persona equivale a un nome proprio. In altre parole, la differenza tra un pronome e un nome proprio diviene, in questo contesto, irrilevante<sup>90</sup>. Così, nella Bibbia il pronome di 1<sup>a</sup> persona diventa il nome di Dio (o è comunque correlato a lui). Allo stesso modo, il bambino può monopolizzare il pronome di 1<sup>a</sup> persona, e quindi rivolgersi al proprio interlocutore dicendo-

<sup>88</sup> Cfr. il commento al brano dell'editore russo: «La parola *Atman* [...] è stata lasciata non tradotta. Questa parola [...] è utilizzato nelle *Upaniṣad* con il significato di 'corpo' [...], oppure nella funzione del pronome *io, se stesso*, ma, nella maggior parte dei casi, per designare il principio psicologico soggettivo dell'essere individuale. [...] *Atman* come principio soggettivo è concepito dalle *Upaniṣad* come l'equivalente della realtà oggettiva primaria»; la parola *puruṣa* (lett. 'uomo') significa «l'essere primordiale, dal quale viene creato l'universo» (Syrkin 2000: 73, 168–169). Tenendo conto di questo commento la prima frase potrebbe essere tradotta come «In principio [tutto] ciò non era che 'io' sotto forma di un uomo», oppure come «In principio [tutto] ciò non era che un soggetto sotto forma di un uomo».

<sup>89</sup> Cfr.: «[...] Dio si rivolge [...] a ognuno di noi come per [...] salutarci con le parole "Conosci te stesso" (γνώθι σαυτόν) [si intende l'iscrizione sul Tempio di Delfi], cosa che ha un significato non diverso da un "salve" (χαίρει). Noi, invece, diciamo a Dio "tu sei" (εἶ), rivolgendoci a lui con l'unico saluto veritiero e adatto a lui solo, che afferma la sua esistenza» (*Sulla E a Delfi*, 17, 20, 21 = Babbit 1962–1976: v, 238–239, 244–245, 248–249). L'iscrizione del Tempio di Delfi («Conosci te stesso») è menzionata più di una volta da Platone nel *Carmide* (165a) e nel *Fedro* (229e); è da qui che Plutarco, molto probabilmente, attinge le informazioni.

<sup>90</sup> Qui la 1<sup>a</sup> persona corrisponde, in termini jakobsoniani, sia al *code referring to message* (come i pronomi), sia al *code referring to code* (come i nomi propri), vedi Jakobson (1957: 130–133).

gli: «Próvati a chiamarti io. Io solo sono io, e tu non sei che tu» (Jakobson 1957: 132–133). Il bambino percepisce la parola *io* come il suo nome di battesimo. La posizione egocentrica del bambino ricorda da vicino la posizione di Dio.

L'equivoco tra il nome proprio e il pronome personale viene sfruttato da Rumi (poeta *sufi* del XIII sec.) che racconta di un uomo che andò a trovare un suo amico e bussò alla porta. «Chi sei?», chiese l'amico. «Io», rispose l'uomo. «Vai via», rispose l'amico. Dopo una separazione di un anno e tutta la sofferenza causata da ciò l'uomo andò a bussare di nuovo. Gli fu posta la medesima domanda, ed egli rispose «Sei tu che bussi alla porta». «Siccome tu sei io, entra, oh, io! In questa casa non c'è posto per due "io". [...] Entra, oh, tu, che sei io...», esclamò l'amico. (*Mesnevi-i manavi*, I, 3055–3063, 3077)<sup>91</sup>. Una delle letture possibili di questo episodio è la seguente: il vero amore annulla la contrapposizione tra due soggetti (*io* e *tu*), cosa che porta *io* a essere equiparato a un nome proprio<sup>92</sup>.

§6.2 Rimane da aggiungere che la stessa idea dell'esistenza potrebbe risultare un sottoprodotto del linguaggio, una conseguenza dell'attività linguistica.

Infatti, in moltissime lingue il verbo con il significato di 'essere' esige, di norma, la presenza di un complemento predicativo (parte nominale del predicato); in altre parole, funziona come copula. A sua volta, l'idea dell'esistenza emerge quando il complemento predicativo è assente, cosa che permette al verbo copula di acquisire un significato autonomo e pieno, ossia assoluto. Così, nella Bibbia Dio dice: «Io sono». Anche nelle *Upaniṣad* il mondo (*Ātman*) dice «Io sono»<sup>93</sup>.

<sup>91</sup> Cfr. la traduzione di Nicholson: «Since thou art I, come in, O myself: there is not room in the house for two I's. [...] Come in, O thou who art entirely myself...» (Rumi 1925–1940: I, 167–168).

<sup>92</sup> Vedi i commenti in Rumi (1925–1940: VII, 186). Cfr. in Plauto (detto tra due amici): «ego tu sum, tu es ego, unanimi sumus [...]» (*Stichus* v, 4 = Nixon 150–152: v, 86). M. Buber riporta un racconto chassidico (risalente al VII sec.) in cui viene descritta una situazione analoga: un uomo bussa alla finestra di un suo amico, e alla domanda «Chi è?» risponde «Io». La porta non si apre, e quando egli continua a bussare, si sente una voce che dice: «Chi osa chiamare se stesso "io", il che si addice al solo Dio?» (Buber 1949: 326–327). Alla base di questo racconto vi è, naturalmente, il nome di Dio rivelato a Mosè nell'Esodo. Quindi, anche in questo caso il pronome *io* è interpretato come un nome proprio.

<sup>93</sup> Si noti che, secondo le *Upaniṣad*, quando io dico «Io sono Pietro», oppure «Io sono un uomo», non faccio altro che esprimere l'idea della mia esistenza (vedi sopra, §6.1). Nello stesso senso si può dire di qualcuno, o qualcosa: «Ci fu» o «Ci sarà», usando la copula senza la parte nominale del predicato che dia un senso compiuto al verbo 'essere'. I grammatici indiani antichi affermano che un sostantivo che occorre da solo (ad esempio, «Albero») sottintende il verbo 'essere': dietro a una sola parola si cela una proposizione intera («Questo è un albero»), vedi Alackapally (2002: 234).

Di conseguenza, in moltissime lingue il verbo 'essere' può sia esprimere l'equivalenza, o il legame, tra parti significative del testo, sia designare l'esistenza di qualcosa<sup>94</sup>. Pertanto, questo verbo può esprimere anche l'affermazione, come avviene, ad esempio, in latino, dove l'affermazione può essere espressa tramite la forma *est* (cioè, con la forma di 3ª persona singolare del verbo di esistenza)<sup>95</sup>. Infatti, l'idea dell'esistenza e quella dell'affermazione sono essenzialmente vicine: viene affermato ciò che in qualche modo è (esiste).

Non a caso, l'utilizzo della forma passata, di quella presente e di quella futura del verbo 'essere' in riferimento allo stesso soggetto può esprimere l'idea di un'esistenza assoluta, pancronica. Così, secondo Plutarco, su uno dei templi di Iside era scolpita la scritta: «Io sono tutto ciò che è stato, che è e che sarà...» (Ἐγώ εἰμι πᾶν τὸ γεγονὸς καὶ ὄν καὶ ἐσόμενον... *Isis et Osyris* 9 = Babbitt 1962–1976: v, 24–25). Cfr. le parole di Cristo nell'Apocalisse: «Io sono l'Alfa e l'Omega, il principio e la fine, dice il Signore che è, che fu, e che sarà sempre Onnipotente» (Ἐγώ εἰμι τὸ ἄλφα καὶ τὸ ὦ, ἀρχὴ καὶ τέλος, λέγει κύριος ὁ θεός, ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος, ὁ παντοκράτωρ, Ἀποκ. 1, 8)<sup>96</sup>. Anche nel Vangelo di Giovanni Gesù dice: «Prima che Abramo fosse, io sono» (Πρὶν Ἀβραὰμ γενέσθαι ἐγώ εἰμι, Joh VIII, 58)<sup>97</sup>.

<sup>94</sup> Ecco le parole di Benveniste a proposito delle lingue in cui la copula coincide con il verbo di esistenza: «on aboutit [...] à donner un support lexical à ce qui n'était qu'un relation grammaticale, et "être" devient un lexème, susceptible aussi bien d'annoncer l'existence que d'asserter l'identité» (Benveniste 1966b: 193).

<sup>95</sup> Cfr. nella *Vulgata*: «Sit autem sermo voster, est, est: non, non: quod autem his abundantius est, a malo est» (Mat v, 37; cfr. lo stesso concetto in Jac v, 12). La parola *est* ricorre, in questa frase, due volte nel senso di particella affermativa, e due volte nel senso di copula. Si spiega così anche l'*eh* affermativo in italiano, che si scrive in questo modo per analogia con le interiezioni *ah* e *oh*, ma che, in realtà, può essere spiegato come la 3ª persona singolare del verbo *essere*. Sebbene *eh* sia assai diffuso nell'italiano parlato per esprimere l'affermazione o l'accordo, curiosamente solo pochi dizionari registrano questa accezione, cfr. *Vocabolario della Crusca* (v, 74); Petrocchi (1906: I, 809); De Mauro (1999–2000: II, 801).

<sup>96</sup> Nella *Vulgata*: «Ego sum α, et ω, principium et finis, dicit Dominus Deus: qui est, et qui erat, et qui venturus est, omnipotens». Nelle parole di Cristo, riportate nell'Apocalisse, si riflette l'autodenominazione di Dio nell'Antico Testamento (Ex III, 13–14); si noti che la versione greca (e anche quella slava) dell'Apocalisse dipendono, in questo, dal testo della *Septuaginta* (cfr. sopra, §2.1). Cfr., a questo proposito, le parole di Gesù nel Vangelo di Giovanni: «Se non crederete che io sono, morirete nei vostri peccati. Dissero allora a lui: chi sei tu? Disse a loro Gesù: il principio, come appunto vi dico» (ἐὰν γὰρ μὴ πιστεύσητε ὅτι ἐγώ εἰμι, ἀποθανεῖσθε ἐν ταῖς ἁμαρτίαις ὑμῶν. ἔλεγον οὖν αὐτῷ· σὺ τίς εἶ; εἶπεν αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς· τὴν ἀρχὴν ὁ τίς καὶ λαλῶ ὑμῖν, Joh VIII, 24–35, cfr. VIII, 28, XII, 19). Gesù pronuncia il nome di Dio Ἐγώ εἰμι 'Io sono' (vedi sopra, §2.1), ma le persone che lo circondano prendono queste parole alla lettera, e gli chiedono: «Chi sei». Al che Gesù risponde dicendo di essere ἀρχὴ principio, il che corrisponde esattamente al testo dell'Apocalisse. Da qui si deduce chiaramente che la frase dell'Apocalisse che ci interessa è basata proprio sul nome di Dio.

<sup>97</sup> Cfr. nella *Vulgata*: «Antequam Abraham fieret, ego sum». La frase *Io sono* an-

Se questa supposizione è vera, l'idea dell'esistenza in quanto tale si forma prima nelle lingue in cui esiste un verbo con la funzione di copula che si usa nella predicazione e, solo successivamente, si diffonde verso altre lingue.

Come è noto, in moltissime lingue la copula non è attestata. Anzi, la sua comparsa avviene, a quanto pare, abbastanza tardi nello sviluppo del linguaggio. Così, in particolare, nelle lingue indoeuropee più antiche, come ritengono molti studiosi, il verbo copula non esisteva, e la proposizione predicativa poteva essere costituita da una giustapposizione di elementi nominali (come avviene ancora oggi in russo).

Si pensa che la copula risalga a un verbo pieno (per le lingue indoeuropee è il verbo con la radice \**es*), che aveva un suo significato concreto ben preciso. A un certo momento dello sviluppo linguistico questo verbo perde la sua funzione lessicale e si trasforma in una «parola vuota» che esprime solo delle categorie puramente grammaticali, come quella del tempo e quella dell'aspetto verbale, le quali caratterizzano l'azione o lo stato in relazione all'atto del discorso, o anche indipendentemente da esso. A uno stadio successivo l'uso autonomo della copula, ossia il suo uso senza la parte nominale del predicato, conferisce a questo verbo un significato pieno, questa volta il significato astratto dell'esistenza. Se la copula esprime la categoria del tempo, l'omissione della parte nominale del predicato esprimerà l'idea dell'esistenza nel tempo. Questo rende possibile, a sua volta, l'espressione dell'esistenza assoluta, pancronica. Si tratta, propriamente, dell'esistenza SOVRATEMPORALE, che può anche essere interpretata come esistenza ATEMPORALE; l'importante è che entrambi i concetti si formano non autonomamente, ma in conseguenza del concetto di esistenza nel tempo.

Si può supporre che la presenza delle categorie grammaticali di tempo e aspetto sia una condizione necessaria per la comparsa del verbo copula in una certa lingua: dovremmo aspettarci, quindi, che nelle lingue in cui mancano tali categorie manca anche la copula.

Sia la categoria del tempo verbale, sia quella dell'aspetto, rispecchiano, in fin dei conti, la percezione dello scorrere del tempo. Ora, mentre le categorie grammaticali tipiche del verbo esprimono primariamente le relazioni temporali, le categorie caratteristiche del nome, come quella del caso grammaticale, esprimono le relazioni spaziali. La contrapposizione grammaticale nome ~ verbo corrisponde, quindi, alla distinzione tra spazio e tempo come categorie fondamentali della conoscenza. Infatti, i sostantivi, in linea di principio, esprimono oggetti, mentre i verbi esprimono processi<sup>98</sup>: si suppone che gli oggetti si trovino nello spazio (tridimensionale), mentre i processi avvengono (si attuano) nel tempo. In questo modo, la distinzione grammaticale tra tempo e spazio ha, a

che in questo contesto è da intendersi come il nome di Dio del Vecchio Testamento (vedi sopra, §2.1; cfr. a tale proposito Fossum 1995: 127).

<sup>98</sup> In altre parole, lo spazio è riempito da oggetti, mentre il tempo è riempito da eventi. Cfr. a tale proposito Uspenskij (1988: 40–41).

quanto pare, radici epistemologiche. È un fatto degno di nota che tale distinzione grammaticale è presente nella maggior parte delle lingue (anche se non si tratta di un vero universale linguistico)<sup>99</sup>.

In questo modo, sia il concetto di Dio, sia il concetto dell'esistenza rappresentano, a quanto pare, il risultato dell'attività linguistica (ossia, di una rielaborazione mentale delle strutture linguistiche)<sup>100</sup>. Con questo non vogliamo dire che il contenuto di questi concetti non vada al di là della realtà virtuale: si tratta di una questione di fede, ossia di una conoscenza mistica e non razionale (una questione di realtà conosciuta in modo metafisico e non con gli strumenti razionali). Ma la nostra ipotesi spiega in che modo persone appartenenti a scuole religiose e filosofiche ben diverse — in particolare, persone credenti in Dio, e coloro che non vi credono — possano comunicare tra loro, parlando di Dio, e in particolare, discutere della questione della sua esistenza. È chiaro che se tutto ciò fosse solo una questione di esperienza mistica (che è di solito individuale), una comunicazione del genere sarebbe stata fundamentalmente impossibile.

<sup>99</sup> Se in una certa lingua è presente la categoria del tempo, la distinzione tra il sintagma nominale (che rappresenta l'espansione del nome) e la proposizione predicativa (che rappresenta l'espansione del verbo, ossia un sintagma verbale) consiste nel fatto che il sintagma nominale non è correlato in alcun modo con il tempo, esprimendo un contenuto atemporale, mentre la proposizione, al contrario, esprime un contenuto nel tempo. Infatti, frasi come *la corsa del cavallo* e *il cavallo corre* hanno lo stesso senso, ossia si riferiscono allo stesso frammento della realtà (attuale o immaginaria). La differenza sta nel fatto che la seconda esprime il tempo, ossia, è posta in una certa relazione con il momento del discorso, mentre la prima non lo è. Affinché un sintagma nominale si trasformi in una proposizione (in una lingua di questo tipo) è, quindi, necessario introdurre il fattore tempo, mettendo in relazione l'oggetto di cui si parla con il momento dell'enunciazione (atto del discorso). Questo può essere fatto, tra l'altro, tramite la copula (che in questo contesto ha un significato puramente temporale, non appesantito da nessun carico semantico aggiuntivo). Cfr. alcune costruzioni arcaiche nelle lingue scandinave, tipo il danese *din svin* ('sei un maiale', lett. 'tuo maiale'), in cui il sintagma attributivo con il pronome possessivo esprime la predicazione, vedi Svennung (1958: 128–140). Tuttavia, va notato che la comparsa della copula verbale non è l'unico modo di formare le proposizioni predicative a partire da un sintagma nominale. In una serie di lingue si usa, in questa funzione, il pronome personale (o dimostrativo) di 3ª persona, che, in questo contesto, viene inserito tra il soggetto e il predicato; in questo modo la frase 'vostro dio è il dio degli dei' si esprimerà con una costruzione del tipo *vostrò dio egli dio degli dei*; la frase 'noi siamo schiavi di dio e della terra' si presenterà come *noi loro suoi schiavi di dio e della terra* e simili, vedi Benveniste (1966b: 189–191) per gli esempi.

<sup>100</sup> Cfr., a questo proposito, le invettive dei teologi medioevali contro lo studio della grammatica. Secondo la loro opinione, le trasformazioni grammaticali possono indurre in idee false; così, ad esempio, la declinazione della parola *Dio* al plurale può generare l'idea del politeismo, e simili, vedi Uspenskij (1988: 17, 26–27, n. 41, *passim*). La possibilità di trasformazioni linguistiche (e della costruzione di una realtà virtuale tramite il linguaggio) è insita nel linguaggio stesso, e non può dipendere dallo studio della grammatica.

## 7. Parole deittiche e acquisizione del linguaggio

§7.1 L'acquisizione del linguaggio comincia dai nomi propri di persona. Il bambino, allo stadio iniziale dell'acquisizione, identifica se stesso con il proprio nome<sup>101</sup>, e solo gradualmente comincia a utilizzare i pronomi e a parlare di se stesso in 1ª persona. Anche tutte le altre parole (i sostantivi) vengono da lui percepiti come nomi propri (Lotman e Uspenskij 1973: 440; cfr. anche Lotman e Uspenskij 1973: 435 e sg. sul ruolo dei nomi propri nella formazione della coscienza mitologica).

L'acquisizione dei pronomi avviene in genere a uno stadio relativamente tardo dello sviluppo del bambino. Viceversa, l'afasia può iniziare proprio dalla perdita della capacità di usare in modo appropriato i pronomi (cfr. Jakobson 1966: 310; 1980: 136)<sup>102</sup>. In generale, come ha dimostrato Jakobson, i disordini afasici possono essere considerati come un vero e proprio rovesciamento del processo dell'acquisizione del linguaggio: in una serie di casi il processo della perdita del linguaggio si dimostra molto simile a quello dell'acquisizione, salvo il fatto che la successione degli eventi è esattamente opposta (cfr. Jakobson 1941; 1949: 321; 1955: 232; 1963: 581).

Dal momento che il bambino identifica se stesso con il proprio nome, gli riesce difficile riferirsi a se medesimo con il pronome *io* laddove i suoi interlocutori lo chiamano sempre con il pronome *tu*. In particolare, egli può percepire la parola *io* come un nome proprio, affermando che questo nome può essere usato in riferimento a lui solo e a nessun altro (vedi sopra, §6.1); oppure, egli può confondere *io* e *tu*, e utilizzare questi due pronomi senza distinzione per indicare un qualsiasi partecipante di un dialogo (Jakobson 1957: 133)<sup>103</sup>. In conclusione, il pronome *io* può sostituire il nome proprio del bambino, cosa che lo spinge a rifiutarsi di pronunciare

<sup>101</sup> Cfr. il dialogo di Alice e Humpty Dumpty nel VI cap. di *Alice oltre lo specchio*: «...Tell me your name and your business.» “My name is Alice, but...” “It’s a stupid name enough!” Humpty Dumpty interrupted impatiently. “What does it mean?” “Must a name mean something?” Alice asked doubtfully. “Of course it must,” Humpty Dumpty said with a short laugh: “my name means the shape I am — and a good handsome shape it is too. With a name like yours it might be any shape, almost”» (Carroll 1939: 192 = Carroll 1970: 263). Per Humpty Dumpty il suo nome è unico nel suo genere, e significa ‘io’, mentre gli altri nomi possono ripetersi, riferirsi a persone diverse.

<sup>102</sup> Ju. M. Lotman raccontava di una sua parente che faceva l’insegnante in una scuola per bambini ritardati mentali. La sua allieva prediletta aveva l’abitudine di leggere la nota poesia di Nekrasov *Figli dei contadini* accompagnando la lettura con dei gesti. Pronunciando il pronome *tu* indicava se stessa, mentre al pronome *io* abbinava l’indicazione dell’interlocutore: «Sei troppo spaventoso [indicazione di se stessa] quando ti guardo [indicazione dell’interlocutore]».

<sup>103</sup> Jespersen riporta degli esempi dell’uso, nel parlato dei bambini, dei pronomi di 1ª persona nella funzione di quelli di 2ª («Will I tell a story» invece di «Will you tell a story»), oppure, al contrario, dei pronomi di 2ª persona nella funzione di 3ª persona («That’s your chair» invece di «That’s my chair»), vedi Jespersen (1922: 124).

il proprio nome di battesimo: in questa fase il nome proprio acquista, per il bambino, una funzione appellativa, differente dalla funzione nominativa del pronome *io*<sup>104</sup>.

Il bambino impara il proprio nome imitando le parole della madre che lo chiama con quel nome. D'altro canto, non gli viene insegnato in modo specifico l'uso dei pronomi personali (anche se lo si corregge se li usa in modo errato). Di fatto, mentre l'utilizzo dei nomi propri può essere appreso attraverso l'imitazione, per quel che riguarda i pronomi le cose sono molto più complesse, soprattutto nel caso del pronome *io* (vedi sopra, §4.1). Per questo motivo nei discorsi tra madre e bambino viene spesso evitato questo pronome: spesso la madre preferisce parlare di se stessa in 3ª persona (usando parole come *mamma* o *mamma*, e simili)<sup>105</sup>. Anche il pronome *tu*, in questo contesto, può essere ugualmente non utilizzato dalla madre, che lo può sostituire con il nome di battesimo del bambino (di solito nella sua forma vezzeggiativa o diminutiva, se una tale forma esiste nella lingua)<sup>106</sup>.

In qualche misura il bambino può anche ricevere un aiuto esterno nel processo dell'apprendimento dei pronomi personali, ma questo aiuto è necessariamente limitato. Ad esempio, gli possono dire: «Di': io amo la mamma», oppure «Di': quando diventerò grande sarò un pilota di ae-

<sup>104</sup> Jakobson (1957: 133) nota che «[...] this attitude may persevere as an infantile survival. Thus Guy de Maupassant confessed that his name sounded quite strange to him when pronounced by himself». Cfr. ancora Jakobson (1956: 257) sulla percezione del proprio nome da parte di Gleb Uspenskij. L'identificazione di se stesso con il proprio nome si osserva anche nelle culture arcaiche. La tabuizzazione di pronunciare il proprio nome è simile a quella di guardarsi allo specchio; infatti, in entrambi i casi ha luogo una specie di effetto del doppio: il nome, di solito, serve non per l'autodenominazione ma per rivolgersi a un'altra persona, e quindi pronunciare il proprio nome equivale al creare il proprio doppio. Ad esempio, presso gli nganasan «non si usa pronunciare da soli il proprio nome, e alla domanda sul nome si risponde "Non lo so". Non possono pronunciare il proprio nome coloro che sono più giovani di età. Questo diritto è prerogativa dei più anziani. Alcuni fra gli nganasan che sono in contatto con i russi, pur di non pronunciare il proprio nome (cosa che sono costretti a fare abbastanza di frequente, ad esempio, quando devono fare una ricevuta), assumono un nome aggiuntivo, la cui enunciazione non è considerata un tabù» (Popov 1984: 39; cfr. Zelenin 1929-1930: II, 124).

<sup>105</sup> In Italia questo modo di parlare viene usato dalle madri anche nei confronti dei figli adulti. Inoltre, in svariati paesi, succede che, dopo la nascita di un figlio, i due genitori comincino a chiamarsi tra di loro come *padre* e *madre*, anziché con i nomi propri (Zelenin 1929-1930: II, 130, 140; Svennung 1958: 159). In questo modo loro assumono stabilmente la prospettiva del bambino (il suo punto di vista) indipendentemente dalla sua presenza o assenza durante l'atto comunicativo.

<sup>106</sup> Cfr. i numerosi esempi dalle lingue europee in Svennung (1958: 144-158). Cfr. inoltre: «The child hears the word 'I' meaning 'Father,' then again meaning 'Mother,' then again 'Uncle Peter,' and so on, unendingly in the most confusing manner. Many people realize the difficulty thus presented to the child, and to obviate it will speak of themselves in the third person as 'Father' or 'Grannie' or 'Mary,' and instead of saying 'you' to the child, speak of it by its name» (Jespersen 1922: 123).



rei». In questo modo al bambino viene impartita una lezione sull'uso dei pronomi tramite una serie di citazioni (ossia, facendo finta di citare un suo discorso e facendogli dire, così, le esatte parole che avrebbe dovuto pronunciare). Tuttavia, ciò non può bastare al bambino per l'acquisizione definitiva dei pronomi. A differenza dei nomi propri, non si può imparare l'uso dei pronomi tramite la semplice imitazione dei discorsi altrui: il bambino deve acquisire da solo questo sistema, mettendo a confronto le forme pronominali con i ruoli dei partecipanti di un dialogo. Nel caso normale, una parola è associata a una certa situazione; successivamente, la situazione fa sorgere, nella mente del bambino, la parola corrispondente e, viceversa, egli può pronunciare la parola per creare la situazione a essa legata (esattamente come nella pratica magica). Nel caso dei pronomi, invece, risulta necessario correlare la situazione con un determinato ruolo comunicativo. In questo modo il bambino passa dall'acquisizione passiva a quella attiva, ossia quella in cui egli concepisce se stesso come un parlante, o come un ascoltatore, o come oggetto del discorso (colui di cui si parla). Quindi, il bambino impara l'uso dei pronomi personali sostanzialmente da solo, senza un aiuto esterno.

All'inizio le parole «appartengono» al bambino: egli associa le parole alla situazione reale in modo diretto, come se la situazione facesse sorgere le parole, e viceversa le parole facessero sorgere la situazione. Questo tipo di associazione si riferisce alla sua esperienza individuale, e quindi risulta essere una specie di sua proprietà personale. Con l'acquisizione dei pronomi il bambino impara che le parole (e la situazione a esse correlata) possono appartenere anche ad altre persone.

§7.2 L'acquisizione dei pronomi da parte del bambino segna una tappa fondamentale nello sviluppo linguistico. Allo stesso tempo, si tratta di una tappa significativa anche nello sviluppo della visione del mondo, perché in questo modo si forma la rappresentazione della realtà oggettiva, non riconducibile all'esperienza esistenziale individuale, ossia, della realtà interpersonale, condivisa da più parlanti. Quando il bambino comincia a chiamare se stesso con il proprio nome di battesimo, egli percepisce questo nome come un *unicum*. L'idea dell'esistenza non si è ancora cristallizzata a questo stadio, perché il nome del bambino viene da lui percepito come suo possesso inalienabile, mentre altre persone hanno altri nomi. Solo quando il bambino comincia a chiamare se stesso *io* — ossia, con lo stesso pronome che viene usato anche da altri parlanti — si forma l'idea dell'esistenza. Infatti, se 'io' e 'tu' possono essere chiamati nello stesso modo (ossia, con lo stesso pronome *io* o *tu*) ciò implica l'idea dell'uguaglianza del nostro *status* esistenziale. A sua volta, la rappresentazione mentale dello *status* esistenziale comune a tutti i parlanti viene poi estesa anche all'esistenza degli animali e degli oggetti sensibili in genere.

La particolarità del funzionamento dei pronomi personali nel linguaggio infantile (a uno stadio avanzato dello sviluppo linguistico) è ben illu-

strata dal seguente esperimento di Herbert H. Clark. Due bambini in età prescolare erano stati separati da una barriera che impediva all'uno la vista dell'altro, ma non di sentire ciò che diceva l'altro; in questo modo, i bambini erano costretti a comunicare solo tramite l'uso del linguaggio, senza poter ricorrere a gesti. A ognuno di loro vennero dati dei cubi, e a uno dei bambini venne mostrato come costruire una certa figura con questi cubi. Il compito del bambino era quello di insegnare al bambino dietro la barriera come eseguire la costruzione della figura. Si scoprì che i bambini messi in questa condizione utilizzavano i pronomi indicativi *this* e *that* come se potessero osservarsi direttamente. Così, ad esempio, uno dei bambini poteva dire all'altro: «Put this block on the top of that one»; il secondo bambino gli chiedeva: «You mean that one?», al che seguiva la risposta del primo bambino: «Yes» (Fillmore 1975: 38–39, dove si rimanda alla comunicazione personale di H. H. Clark). In questo caso, sostanzialmente, siamo di fronte a una manifestazione dello stesso egocentrismo (in genere, caratteristico del linguaggio infantile) che, a uno stadio precedente, porta il bambino a monopolizzare il pronome personale di 1ª persona (vedi sopra, §6.1)<sup>107</sup>. È da notare che a questo stadio dello sviluppo linguistico l'egocentrismo del bambino determina la sua fiducia nella comprensione reciproca, che è assolutamente indispensabile nella fase dell'acquisizione della capacità linguistica (in sostanza, questa fiducia rende possibile, in questo caso, la comunicazione in quanto tale).

#### 8. *Classificazione dei segni linguistici*

I segni linguistici (parole) possono essere classificati in alcune categorie, elencate qui di seguito.

*Segni informativi.* Il segno informativo rimanda a un determinato significato; quindi, è correlato con la realtà virtuale creata dal linguaggio (come già detto, l'insieme di significati connessi tra loro forma la realtà virtuale che funziona da modello linguistico del mondo, vedi sopra §1.1). Nello stesso tempo, il segno informativo non rimanda all'atto linguistico (non è, cioè, correlato con il processo comunicativo). Si può quindi dire che l'oggetto della referenza è rappresentato, in questo caso, dalla *langue*, e non dalla *parole*. Questo tipo di segni trasmettono l'informazione sul mondo esterno, ma si riferiscono non al mondo in quanto tale (cioè, non alla realtà designata, realtà extralinguistica), bensì alla sua rappresentazione nella nostra coscienza (cioè, all'immagine mentale del mondo). In

<sup>107</sup> Si noti che qualcosa del genere può essere osservato anche negli adulti quando questi, parlando al telefono, accompagnano il discorso con dei gesti. Tuttavia, per i gesti non è particolarmente importante la funzione deittica (vedi nota 67); inoltre, i gesti, a differenza dei pronomi, possono esprimere lo stato emozionale del parlante senza essere direttamente finalizzati alla comunicazione.

altre parole, il rapporto dei segni informativi con la realtà attuale (cioè, non quella virtuale) risulta essere non immediato: esso, infatti, avviene tramite la mediazione dei significati linguistici. In modo immediato i segni informativi sono correlati, invece, con la lingua in cui è espressa una rappresentazione generalizzata della realtà attuale. Quindi, l'oggetto della referenza immediata è, in questo caso, non un fenomeno reale (che può essere, invece, colto attraverso la percezione sensoriale), ma il significato della parola che lo esprime. Se io chiamo *tavolo* un certo oggetto significa che lo definisco come 'tavolo', cioè, postulo che esso possiede la proprietà della «tavolità», che ha qualcosa in comune con l'insieme aperto di oggetti definiti allo stesso modo (questi oggetti sono, infatti, i potenziali denotati della parola in questione). Le caratteristiche comuni di questa classe di oggetti definiscono il significato della parola *tavolo*. Io potrei anche riferirmi a un tavolo concreto (ossia, al denotato), ma la referenza viene comunque realizzata tramite il significato della parola.

Quindi, in questo caso ha luogo il rimando al linguaggio, ossia all'ambito dei significati: il riferimento è orientato in modo diretto verso la realtà virtuale. Non ha luogo, invece, il rimando al mondo esterno (l'ambito dei denotati) che sia indipendente rispetto alla referenza al linguaggio. Non ha luogo neanche il rimando all'atto del discorso, ossia al processo comunicativo.

*Segni performativi* Il segno performativo è correlato con la realtà extralinguistica in modo immediato, ossia non mediato dai significati linguistici. I segni performativi si riferiscono a azioni e oggetti concreti, con cui possono addirittura identificarsi. I nomi propri sono un esempio di segni performativi: possono essere identificati con i propri denotati. Nello stesso modo, l'enunciazione di una parola performativa può essere identificata con l'azione stessa designata da questa parola (cosa che avviene, ad esempio, con i *verbi performativi*). L'oggetto della referenza immediata è, in questo caso, il fenomeno reale designato dalla parola relativa.

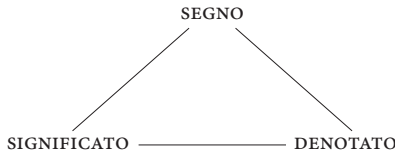
Quindi, in questo caso ha luogo il rimando al mondo esterno (all'ambito dei denotati) senza la mediazione dei significati: il riferimento è orientato in modo diretto verso la realtà attuale. Non ha luogo il rimando al linguaggio, ossia all'ambito dei significati, e neanche il rimando all'atto del discorso.

*Segni formativi* Il segno formativo si riferisce alla realtà — attuale o virtuale che sia — tramite però la mediazione dell'atto del discorso, ossia il processo comunicativo. Le parole deittiche rappresentano proprio i segni formativi. L'oggetto della referenza immediata è rappresentato, in questo caso, dallo stesso processo della comunicazione, attraverso il quale si realizza la correlazione tra la parola e il fenomeno designato.

Il segno formativo può essere correlato con il denotato senza la mediazione dei significati, cioè riferirsi alla realtà attuale: è il caso dei pronomi. Oppure, può riferirsi alla realtà virtuale, come avviene nel caso delle parole deittiche non pronominali.

Quindi, in questo caso ha luogo il rimando diretto all'atto del discorso: il riferimento è orientato in modo diretto verso il processo comunicativo. In tutto questo, può realizzarsi sia un rimando al linguaggio, sia un rimando immediato al mondo esterno (ossia, alla realtà designata).

Questa classificazione ha chiaramente a che fare sia con la triade *mondo ~ linguaggio ~ discorso*, sia con il triangolo semiotico:



Nel caso di segni informativi ha luogo l'orientamento sul significato: la descrizione della realtà esterna si attua tramite il rimando (riferimento) ai SIGNIFICATI. I significati rappresentano un prodotto del linguaggio.

Nel caso dei segni performativi ha luogo l'orientamento sul denotato: la descrizione della realtà esterna (mondo circostante) si attua tramite il rimando (riferimento) ai DENOTATI. I denotati appartengono alla realtà in quanto tale (al mondo come tale e come oggetto della descrizione), e non alla sua rappresentazione linguistica.

Nel caso dei segni formativi ha luogo l'orientamento sui SEGNI, che sono riferiti al fenomeno designato (al proprio denotato) solo tramite l'atto linguistico (cioè, durante il processo comunicativo).

Quanto detto può essere riassunto nella seguente tabella:

Referente immediato:	Tipi di segni:		
	<i>Informativi</i>	<i>Performativi</i>	<i>Formativi</i>
<i>Denotato</i> (fenomeno della realtà attuale, extralinguistica)		+	
<i>Significato</i> (fenomeno della realtà virtuale generata dal linguaggio)	+		
<i>Discorso</i> (fenomeno dell'atto comunicativo)			+



## BIBLIOGRAFIA

- Alackapally, S. 2002, *Being and language. Meeting ground between Bhartrhary and Heidegger*, in Thottakara, A. et al. (a cura di), *Western encounter with Indian Philosophy. Festschrift in Honour of Thomas Kadankavil*, Dharmaram, Bangalore: 227–242.
- Alekseev, A. A. 1990, *Mesto Ostrožskoj Biblii v istorii slavjanskogo teksta Svjaščennogo Pisanija*, in Id., *Ostrožskaja Biblija. Sbornik statej*, AN SSSR, Moskva: 48–73.
- 1999, *Tekstologija slavjanskoj Biblii*, Sankt-Peterburg.
- Almog, J. et al. (a cura di) 1989, *Themes from Kaplan*, Oxford University Press, New York.
- Apresjan, Ju. D. 1986, *Dejksis v leksike i grammatike i naivnaja model' mira*, «Semiotika i informatika», 28: 5–33 (rist. in Apresjan 1995, II, 629–650, donde si cita).
- 1995, *Izbrannye trudy*, Jazyki Slavjanskoj Kul'tury, Moskva.
- Arranz, M. 1991, *Une traduction du tétragramme divin dans quelques textes liturgiques slaves*, in Perić, R. (a cura di), *Homo imago et amicus Dei. Miscellanea in honorem Ioannis Golub*, Pontificium collegium Croaticum, Roma: 497–504.
- 1993, *Une traduction du tétragramme divin dans quelques textes liturgiques slaves*, in Moskovich, W. et al. (a cura di), *Jews and Slavs*, The Hebrew University, Jerusalem: I, 11–19.
- Arsen'ev, Ju. V. 1908, *Geral'dika. (Lekcii, čitannye v Moskovskom Arxeologičeskom In-te v 1907/8 godu)*, Moskva.
- Babbitt, F. C. (a cura di) 1962–1976, *Plutarch's Moralia*, Harvard University Press, London e Cambridge (Mass).
- Bar-Hillel, Y. 1954, *Indexical Expressions*, «Mind», 63: 359–379.
- 1970, *Aspects of Language* (ed. orig. 1964), Magnes Press e North-Holland, Jerusalem e Amsterdam.
- Barcelona, A. 1998, *Clarifying and applying the notions of metaphor and metonymy within Cognitive Linguistics*, «Journal of the Spanish Association for Anglo-American Studies», 19/1: 21–48.
- (a cura di) 2003, *Metaphor and Metonymy at the Crossroads. A Cognitive Perspective*, Mouton de Gruyter, Berlin e New York.
- Barsch, R. 2003, *Generating Polysemy: metaphor and metonymy*, in Dirven

- e Pörings 2003: 49–75.
- Bateson, G. 1958, *Naven. A Survey of Problems Suggested by a Composite Picture of the Culture of a New Guinea Tribe Drawn from Three Points of View*, Stanford University Press, Stanford.
- Bauche, H. 1951, *Le langage populaire. Grammaire, syntaxe et dictionnaire du française tel qu'on le parle dans le peuple de Paris avec tous les termes d'argot usuel*, Payot, Paris.
- Belardi, W. 1990, *Linguistica e poetica di Roman Jakobson*, in Id., *Linguistica generale, filologia e critica dell'espressione*, Bonacci, Roma: 375–430.
- 1998, *Linguaggio, Comunicazione, Informazione e Informatica*, Il Calamo, Roma.
- 2006, *La struttura del dialogo e il ruolo del percipiente*, in Orioles, V. et al. (a cura di), *Studi linguistici in onore di Roberto Gusmani*, Edizioni dell'Orso, Alessandria: 1, 99–120.
- Benveniste, É. 1956, *Remarques sur la fonction du langage dans la découverte freudienne*, «La Psychanalyse», 1: 1–19.
- 1966a, *De la subjectivité dans le langage*, in Id., *Problèmes de linguistique générale*, NRF e Gallimard, Paris: 258–266.
- 1966b, «Être» et «avoir» dans les leurs fonctions linguistiques, in Id., *Problèmes de linguistique générale*, NRF e Gallimard, Paris: 187–207.
- 1966c, *La nature des pronoms*, in Id., *Problèmes de linguistique générale*, NRF e Gallimard, Paris: 251–257.
- 1966d, *Structure des relations de personne dans le verbe*, in Id., *Problèmes de linguistique générale*, NRF e Gallimard, Paris: 225–236.
- Berlin, B. e Kay, P. 1969, *Basic Colour Terms. Their Universality and Evolution*, University of California Press, Berkeley.
- Bhat, D. N. S. 1991, *Grammatical Relations. The evidence against their necessity and universality*, London e New York, Routledge.
- Bianchi, C. 2003, *Pragmatica del linguaggio*, Laterza, Roma e Bari.
- Bible 1606 = *La Bible qui est toute la sainte esriture du Vieil et du Nouveau Testament: autrement l'Anciene et la Nouvelle Alliance. Le tout reveu et conferè sur les textes Hebrieux et Grecs par les Pasteurs et Professeurs de l'Eglise de Geneve*, La Rochelle.
- Bible 1563 = *La Bible, qui est toute la sainte Esriture, contenant le Vieil et Nouveau Testament: ou la vielle et nouvelle alliance. Quant est du Nouveau Testament, ila esté reveu et corrigé sur le Grec, par l'avis de Ministrs de Geneve*, Geneve.
- Bible 1550a = *La Sainte Bible contenant les Saintes escritures, tant du Vieil, que du Nouveau Testament*, Lyon.
- Bible 1550b = *La Sainte Bible. Nouvellement translatee de Latin en Francois, selon l'edition Latin, dernièrement imprimée a Louvain: reveuë, corrigée et approuvée par gens sçavants, a ce deputez*, Louvain.
- Bible 1535 = *La Bible qui est toute la Sainte esriture. En laquelle sont contenus le Vieil testament et le Nouveau, translatez en Francoys. Le*

- Vieil, de Hebrieu, et le Nouveau, du Grec, a cura di Olivetan, P. R., Neufchastel.
- Bible Polyglotte = *La sainte Bible polyglotte contenant le texte hébreu original, le texte grec des Septante, le texte latin de la Vulgate et la traduction française de M. L'Abbé Graire avec les différences de l'hébreu, des Septante, et de la Vulgate*, a cura di Vigoroux, F., Paris 1900–1908.
- Black, M. 1962, *Models and Metaphors*, Cornell University Press, Ithaca.
- 1977, *More about Metaphor*, «Dialectica», 31/3–4: 431–457.
- Blank, A. 1999, *Co-presence and Succession. A Cognitive Typology of Metonymy*, in Panther e Radden 1999: 169–193.
- Block, N. 1986, *Advertisement for a semantics for psychology*, «Midwest Studies in Philosophy», 10: 615–678.
- Bonomi, A. e Usberti, G. 1971, *La semantica generativa*, Il Saggiatore, Milano.
- Bopp, F. 1868–1871, *Vergleichende Grammatik des Sanskrit, Send, Armenischen, Griechischen, Lateinischen, Litauischen, Altslavischen, Gothischen und Deutschen*, Dümmler, Berlin (3<sup>a</sup> ed.).
- Brandt, R. F. 1882, *O prisvoennyx životnym sobstvennyx imenax*, «Russkij filologičeskij vestnik», VII/1: 61–62.
- Brown, R. e Gilman, A. 1960, *The Pronouns of Power and Solidarity*, in Sebeok 1960: 253–276.
- Brugmann, K. 1904, *Vorbemerkungen*, in Id., *Die Demonstrativpronomina der indogermanischen Sprachen. Eine bedeutungsgeschichtliche Untersuchung*, Teubner, Leipzig: 3–18 (trad. it. in Raynaud 2006, 146–155, donde si cita).
- Brunot, F. 1905–1953, *Histoire de la langue française des origines à nos jours*, A. Colin, Paris.
- Buber, M. 1949, *Die Erzählungen der Chassidim*, Manesse Verlag, Zürich.
- 1966, *Ich und Du*, Hegner, Köln (ed. orig. 1923).
- Burks, A. W. 1949, *Icon, Index and Symbols*, «Philosophy and Phenomenological Research», 9: 673–689.
- Buslaev, F. I. 1959, *Istoričeskaja grammatika russkogo jazyka*, Učpedgiz, Moskva.
- Cacciari, C. 2001, *Psicologia del linguaggio*, Il Mulino, Bologna.
- Carey, S. e Spelke, E. 1999, *Science and core knowledge*, «Philosophy of Science», 63: 515–533.
- Carroll, L. 1939, *The complete works*, a cura di Woolcott, A. e Tenniel, J., Nonesuch Press, London.
- 1970, *The Annotated Alice. Alice's Adventures in Wonderland and Through the Looking-Glass*, a cura di Gardner, M., Penguin Books, Harmondsworth (ed. orig. 1960).
- Casadei, F. 2003, *Lessico e semantica*, Carocci, Roma.
- Casalegno, P. 1992, *Il paradigma di Frege*, in Santambrogio, M. (a cura di) 1992, *Introduzione alla filosofia analitica del linguaggio*, Laterza, Roma e Bari: 3–40.



- Castiglioni, M. e Corradini, A. 2003, *Modelli epistemologici in psicologia*, Carocci, Roma.
- Cavalieri, R. 2001, *Le afasie: storia e stato dell'arte*, in Pennisi e Cavalieri 2001: 103–159.
- Cellucci, C. 2007, *La filosofia della matematica del Novecento*, Laterza, Roma e Bari.
- Černyx, P. Ja. 1948, *Zametki ob upotreblenii mestoimenija vy vmesto ty v kačestve formy vežlivosti v russkom literaturnom jazyke XVIII–XIX vekov*, «Učenyje zapiski MGU», 137 (Trudy kafedry russkogo jazyka, 2): 89–108.
- Chatelain, É. 1880, *Du pluriel de respect en latin*, «Revue de philologie, de littérature et d'histoire anciennes», N.S. 4: 129–139.
- Chomsky, N. 1988, *Language and problems of Knowledge*, The MIT Press, Cambridge (Mass).
- 1995, *Language and nature*, «Mind», 104: 1–60.
- 2002, *On Nature and Language*, a cura di Belletti, A. e Rizzi, L., Cambridge University Press, Cambridge.
- Cimatti, F. 1998, *Mente e linguaggio negli animali. Introduzione alla zoosemiotica cognitiva*, Carocci, Roma.
- Clark, H. H. 1997, *Dogmas of Understanding*, «Discourse Processes», 23: 567–598.
- Clark, H. H. e Clark, E. V. 1979, *When Nouns Surface as Verbs*, «Language», 55: 767–811.
- Clark, H. H. e Gerrig, R. J. 1983, *Understanding Old Words with New Meanings*, «Journal of Verbal Learning and Verbal Behavior», 22: 591–608.
- Clot, Y. (a cura di) 1999, *Avec Vygot'skij*, La Dispute, Paris.
- Cohen, J. 1966, *Structure du langage poetique*, Flammarion, Paris.
- Coltheart, M. et al. 1980, *Deep Dyslexia*, Routledge, London.
- Coseriu, E. 2001, *L'homme et son langage*, Peeters, Leuven.
- Croce, B. 1895, *La lingua spagnuola in Italia*, Loescher, Roma.
- Croft, W. 1993, *The role of domains in the interpretation of metaphor and metonymy*, «Cognitive Linguistics», 4: 335–370.
- Danesi, M. e Turner, M. 1992, *Comprensione di espressioni letterali rispetto ad espresioni metaforiche e comprensione di clichés rispetto a metafore nuove*, in Pinto e Danesi 1992: 83–99.
- De Mauro, T. 1965, *Introduzione alla semantica*, Laterza, Roma e Bari.
- 1997, *Minisemantica dei linguaggi non verbali e delle lingue*, Laterza, Roma e Bari (4ª ed.).
- (a cura di) 1999–2000, *Grande Dizionario Italiano dell'Uso*, UTET, Torino.
- De Palo, M. 2001, *La conquista del senso. La semantica tra Bréal e Saussure*, Carocci, Roma.
- Deacon, T. 1997, *The symbolic species. The Co-evolution of language and the brain*, Norton, New York e London.

- DeConick, A. D. 2006, *The Original Gospel of Thomas in Translation With a Commentary and New English Translation of the Complete Gospel*, Continuum International Publishing Group, London.
- Dell'Utri, M. (a cura di) 2002, *Olismo*, Quodlibet, Macerata.
- Della Casa, C. (a cura di) 1976, *Upaniṣad*, UTET, Torino.
- Denecke, A. 1892, *Zur Geschichte des Grusses und der Anrede in Deutschland*, «Zeitschrift für den deutschen Unterricht», vi: 317–345.
- Dennett, D. 1991, *Real patterns*, «The Journal of Philosophy», 1: 27–51.
- Descartes, R. 1637, *Discourse de la méthode*, Ian Maire, Leyde.
- Diels, H. e Kranz, W. (a cura di) 1934–1937, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Weidmannsche, Berlin (5<sup>a</sup> ed.).
- Dik, S. C. 1997, *The theory of Functional Grammar*, a cura di Hengeveld, K., Mouton de Gruyter, Berlin e New York.
- Dirven, R. 1993, *Metonymy and metaphor. Different mental strategy of conceptualization*, «Leuvense Bijdragen», 82: 1–28 (rist. in Dirven e Pörings 2003: 75–113, donde si cita).
- Dirven, R. e Pörings, R. (a cura di) 2003, *Metaphor and Metonymy in Comparison and Contrast*, Mouton de Gruyter, Berlin e New York (2<sup>a</sup> ed.).
- Dixon, R. W. 1986, *Noun Classes and Noun Classification in Typological Perspective*, in Craig 1986: 105–112.
- Donnellan, K. 1966, *Reference and Definite Descriptions*, «Philosophical Review», 75: 281–304.
- Dostoevskij, F. M. 1972–1990, *Polnoe sobranie sočinenij v tridcati tomox*, Nauka, Leningrad.
- Draeger, A. A. 1878, *Historische Syntax der Lateinischen Sprache*, Teubner, Leipzig (2<sup>a</sup> ed.).
- Dressler, W. U. e Stark, J. 1989, *Linguistic Studies of Aphasia*, Academic Press, New York.
- du Cange* = Caroli du Fresne, domini Du Cange, *Glossarium ad Scriptores Mediae et Infimae Latinitatis*, Parisiis 1733–1736.
- Darmakirti 1922, *Obosnovanie čužoj oduševlennosti s tolkovanijami Vinjtadeva*, a cura di Ščerbatskoj, F. I., Izd. Akademii Nauk, Petrograd.
- Eco, U. 2005, 1984, *Semiotica e filosofia del linguaggio*, Einaudi, Torino.  
— *Metafora e semiotica interpretativa*, in Lorusso 2005: 257–291.
- Ehrismann, G. 1901–1904, *Duzen und Ihrzen im Mittelalter*, «Zeitschrift für deutsche Wortforschung», I/2–3: 117–149; II/2–3: 118–159; IV/3: 210–248; v/3: 127–220.
- Eleonskij, F. 1905, *Drevneslavjanskij perevod Isx. I, 7 i III, 4*, «Xristianskoe čtenie», 219: 486–499.
- Elizavetinskaja Biblija* = *Biblija, sirěčь Knigi Svjaščennago pisanija Vetxago i Novago Zavěta sь parallelьnymi měštami*, Sankt-Peterburg 1751.
- Evans, G. 1973, *The Causal Theory of Names*, «Proceedings of the Aristotelian Society», vol. suppl. 47: 187–208.
- Exodus* = *Exodus 1–18: A New Translation with Notes and Comments*, a cu-

- ra di Propp, W. H. C., Random House, New York 1999.
- Fauconnier, G. 1997, *Mapping in thought and language*, Cambridge University Press, Cambridge.
- 1999, *Methods and generalization*, in Janssen e Redeker 1999: 95–128.
- Fava, E. (a cura di) 2002, *Clinical linguistics*, Benjamins, Amsterdam e Philadelphia.
- Ferraris, M. 2004, *Goodbye, Kant! Cosa resta oggi della Critica della ragion pura*, Bompiani, Milano.
- Feyaerts, K. 1999, *Metonymic Hierarchies: The Conceptualization of Stupidity in German Idiomatic Expression*, in Panther e Radden 1999: 309–332.
- 2003, *Refining the Inheritance Hypothesis: Interaction between Metaphoric and Metonymic Hierarchies. A Cognitive Perspective*, in Barcelona 2003: 59–78.
- Field, F. (a cura di) 1867–1875, *Origenis Hexaplorum quae supersunt sive veterum interpretum Graecorum in totum Vetus Testamentum fragmenta. Post Flaminium Nobilium, Drusium et Montefalconium adhibita etiam versione Syro-Hexaplari*, Clarendon Press, Oxford.
- Fillmore, Ch. J. 1975, *Santa Cruz Lectures on Deixis*, Indiana University Linguistic Club, Bloomington.
- Floss, J. P. 1991, «Ich bin meine Name». *Die Identität von Gottes Ich und Gottes Namen nach Ex 3, 14*, in Gross, W. et al. (a cura di), *Text, Methode und Grammatik*, EOS Verlag, St. Ottilien: 67–80.
- Fodor, J. 1975, *The language of thought*, Crowell Company, New York.
- 1981, *The methodological solipsism as a research strategy in cognitive psychology*, «Behavioral and Brain Science», 3: 63–109 (trad. it. Bologna 1981, donde si cita).
- 1985, *Fodor's Guide to Mental Representations: the Intelligent Auntie's Vademecum*, «Mind», 94: 76–100.
- 1987, *Psychosemantics: The Problem Of Meaning In The Philosophy Of Mind*, The MIT Press, Cambridge (Mass) (trad. it. Bologna 1989, donde si cita).
- Fodor, J. e Katz, J. 1963, *The structure of a semantic theory*, «Language», 39: 170–210.
- Fodor, J. e Lepore, E. 1992, *Holism. A shopper guide*, Blackwell, Oxford.
- Fossum, J. E. 1985, *The Name of God and the Angel of the Lord. Samaritan and Jewish Concepts of Intermediation and the Origin of Gnosticism*, Mohr-Siebeck, Tübingen.
- 1995, *In the Beginning Was the Name. Onomanology as the Key to Johannine Christology*, in Id., *The Image of the Invisible God. Essays on the Influence of Jewish Mysticism on Early Christianity*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen: 109–133.
- Fox, G. 1660, *A battle-door for teachers and professors to learn plural and singular*, R. Wilson, London.

- Frege, G. 1892, *Über Sinn und Bedeutung*, «Zeitschrift für Philosophie und Philosophische Kritik», 100: 25–50 (trad. it. Bari 2001, donde si cita).
- 1923, *Logische Untersuchungen. Dritter Teil: Gedankengefüge*, «Beiträge zur Philosophie des deutschen Idealismus», 3: 36–51 (trad. it. Milano 1988, donde si cita).
- Freud, S. 1969, *Introduzione alla psicanalisi*, Boringhieri, Torino (ed. orig. 1932<sup>2</sup>).
- Gainotti, G. 1983, *Struttura e patologia del linguaggio*, Il Mulino, Bologna.
- Gambarara, D. 2005a, *Come bipede implume. Corpi e menti del segno*, Bannano, Acireale e Roma.
- 2005b, *Comunicazione, cognizione, socialità*, in Ferretti, F. e Gambarara, D. (a cura di), *Comunicazione e scienza cognitiva*, Laterza, Roma e Bari: 191–235.
- 2005c, *Mente pubblica e tempo storico. Per una lettura del terzo corso*, «Forme di vita», 4: 173–181.
- Garfield, J. L. 1988, *Belief in Psychology. A Study in the Ontology of Mind*, The MIT Press, Cambridge (Mass) (trad. it. Bologna 1994, donde si cita).
- Garitte, G. 1942, «Morituri te salutant». *Note sur les formes allocutives*, «Les études classiques», XI/1: 3–26.
- Garroni, E. 2005, *Immagine, Linguaggio, Figura*, Laterza, Roma e Bari.
- Gedike, F. 1794, *Über Du und Sie in der deutschen Sprache*, Berlin.
- Geeraerts, D. 2003, *The interaction of metaphor and metonymy in composite expression*, in Dirven e Pörings 2003: 435–465.
- Genette, G. 1972, *Figure II*, Einaudi, Torino (ed. orig. Paris 1969).
- 1983, *Die restringierte Retorik*, in Haverkamp 1983: 229–253.
- Gibbs, R. W. Jr. 1984, *Literal meaning and psychological theory*, «Cognitive Science», 8: 275–304.
- 1992, *Categorization and Metaphor Understanding*, «Psychological Review», 99/3: 552–577.
- 1993, *Process and products in making sense of tropes*, in Ortony 1993: 252–277.
- 1994, *The Poetics of Mind: Figurative Thought, Language and Understanding*, Cambridge University Press, Cambridge.
- 1999, *Speaking and Thinking with Metonymy*, in Panther e Raden 1999: 61–77.
- 2000, *Making good psychology out of blending theory*, «Cognitive Linguistics», 11/3–4: 347–358.
- Givón, T. 2001, *Syntax: an introduction*, Benjamins, Amsterdam e Philadelphia (2<sup>a</sup> ed.).
- Gleason, H. A. Jr. 1955, *An Introduction to Descriptive Linguistics*, Holt, New York.
- Glucksberg, S. e Keysar, B. 1989, *Understanding Metaphorical Comparisons*, «Psychological Review», 97/1: 3–18.

- Glucksberg, S. e Keysar, B. 1993, *How metaphors work*, in Ortony 1993: 401–425.
- Gogol', N. V. 1937–1952, *Polnoe sobranie sočinenij*, Izd. Akademii Nauk SSSR, Moskva e Leningrad.
- Gola, E. 2001, *Psicopatologia e metafore*, in Pennisi e Cavalieri: 263–294.  
— 2005, *Metafora e mente meccanica. Creatività linguistica e processi cognitivi*, CUEC, Cagliari.
- Goodglass, H. et al. 1964, *Phrase length and the type and severity of aphasia*, «Cortex», 1: 133–152.
- Goossens, L. 1990, *Metaphonymy: the interaction of metaphor and metonymy in expression for linguistic action*, «Cognitive Linguistics», 1/3: 323–340.  
— 2003, *Patterns of meaning extension, “parallel chaining”, subjectification, and modal shift. A Cognitive Perspective*, in Barcelona 2003: 149–170.
- Gopnik, A. e Meltzoff, A. 1997, *Words, thoughts and theories*, The MIT Press, Cambridge (Mass).
- Gorskij, A. V. 1860, *O slavjanskom perevode Pjatoknižija Moiseeva, ispravlenom v xv veke po evrejskomu tekstu*, «Pribavlenija k izdaniju tvorenij svjatyx Otcev v russkom perevode», XIX: 134–168.
- Gozzano, S. 1997, *Intenzionalità, contenuto e comportamento*, Armando, Roma.  
— 2002, *Olismo, razionalità e interpretazione*, in Dell’Utri 2002: 37–50.
- Grady, J. E. 2000, *Cognitive mechanism of conceptual integration*, «Cognitive Linguistics», 11/3–4: 335–345.
- Grand, C. 1930, «*Tu, Voi, Lei*». *Étude des Pronoms allocutoires italiens*, Faculté des Lettres, L’Université de Fribourg, Ingenbohl (Tesi di dottorato).
- Greenberg, J. H. (a cura di) 1963, *Universals of Language: Report of a conference held at Dobbs Ferry, New York, April 13–15, 1961*, The MIT Press, Cambridge (Mass).
- Grice, H. P. 1968, *Utterer’s Meaning, Sentence-Meaning, and Word-Meaning*, «Foundation of Language», 4: 225–242.
- Grimm, J. 1822–1837, *Deutsche Grammatik*, Dieterichsche Buchhandlung, Göttingen (2<sup>a</sup> ed.).
- Groupe «μ» 1970, *Rhétorique générale*, Larousse, Paris.
- Guillaumont, A. et al. (a cura di) 1959, *The Gospel according to Thomas*, Brill, Leiden e London.
- Hale, B. e Wright, C. (a cura di) 1997, *A Companion to the Philosophy of Language*, Blackwell, Oxford.
- Haverkamp, A. (a cura di) 1983, *Theorie der Metapher*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.
- Henry, A. 1975, *Metonymia e metafora*, a cura di Bertinetto, P. M., Einaudi, Torino (ed. orig. Paris 1971).

- Hjelmslev, L. 1961, *Prolegomena to a Theory of Language*, a cura di Whitfield, F. J., The University of Wisconsin Press, Madison.
- Hoffmann, J. B. 1926, *Lateinische Umgangssprache*, Winter, Heidelberg.
- 1965, *Lateinische Syntax und Stylistik*, a cura di Szantyr, A., Beck, München.
- Holl, K. (a cura di) 1915–1933, *Epiphanius*, Hinrichs, Leipzig.
- Huge, A. 1540, *Rhetorica und Formulare, Teutsch*, Morhart, Tübingen.
- Humboldt, W. von 1848a, *Ueber den Dualis*, in Id., *Gesammelte Werke*, Reimer, Berlin: vi, 562–596 (ed. orig. 1828).
- 1848b, *Ueber die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts*, in Id., *Gesammelte Werke*, Reimer, Berlin: vi, 1–425 (ed. orig. 1836).
- Husserl, E. 1922, *Das Schwanken der Wortbedeutungen und die Idealität der Bedeutungseinheit*, in Id., *Logische Untersuchungen*, Niemeyer, Halle (3<sup>a</sup> ed.): 77–96 (trad. it. parziale in Raynaud 2006, 133–144, donde si cita).
- Jakobson, R. 1941, *Kindersprache, Aphasie und allgemeine Lautgesetze*, «Uppsala Universitets Årsskrift», 9 (rist. in Jakobson 1962–1990, I, 328–401, donde si cita).
- 1949, *Le lois phoniques du langage enfantin et leur place dans la phonologie générale*, in Troubetzkoy, N. S. *Principes de phonologie*, Klincksieck, Paris: 367–379 (rist. in Jakobson 1962–1990: I, 317–327, donde ci cita).
- 1955, *Aphasia as linguistic topic*, Clarke University, Worcester (rist. in Jakobson 1962–1990: II, 229–239, donde si cita).
- 1956, *Two Aspects of Language and Two Types of Aphasic Disturbances*, in Jakobson, R. e Halle, M. (a cura di), *Fundamentals of Language*, Mouton, 's-Gravenhage: II, 53–82 (rist. in Jakobson 1962–1990: II, 238–259, donde si cita).
- 1957, *Shifters, Verbal Categories and the Russian verb*, Harvard University Press, Cambridge (Mass) (rist. in Jakobson 1962–1990: II, 130–147, donde si cita).
- 1960, *Linguistics and Poetics*, in Sebeok 1960: 350–377 (rist. in Jakobson 1962–1990: III, 18–51, donde si cita).
- 1963, *Implications of Language Universals for Linguistics*, in Greenberg 1963: 208–219 (rist. in Jakobson 1962–1990: II, 580–591, donde si cita).
- 1964, *Toward a linguistic classification of aphasic impairments*, in de Reuck, A.V.S. e O'Connor, M. (a cura di), *Ciba Foundation Symposium on Disorders of Language*, Churchill, London: 21–42 (rist. in Jakobson 1962–1990: II, 289–306, donde si cita).
- 1966, *Linguistic Types of Aphasia*, in Carterette, E. C. (a cura di), *Brain Function. III. Speech, Language, and Communication*, University of California Press, Berkeley e Los Angeles: 67–91 (rist. in Jakobson 1962–1990: II, 307–333, donde si cita).

- Jakobson, R. 1980, *On Aphasic Disorders from a Linguistic Angle*, in Id., *The Framework of Language*, University of Michigan, Ann Arbor: 93–111 (rist. in Jakobson 1962–1990: vii, 128–140 donde si cita).
- 1962–1990, *Selected Writings*, Mouton de Gruyter, Berlin e New York.
- Janssen, T. e Redeker, G. (a cura di) 1999, *Cognitive Linguistics. Foundation, Scope and Methodology*, Mouton de Gruyter, Berlin e New York.
- Jensen, H. 1931, *Neupersische Grammatik mit Berücksichtigung der historischen Entwicklung*, Winter, Heidelberg.
- Jespersen, O. 1922, *Language, its Nature, Development and Origin*, Allen & Unwin, London e New York.
- 1924, *The Philosophy of Grammar*, Allen & Unwin, London.
- Johnson, M. 1987, *The body in the mind*, Chicago University Press, Chicago.
- Johnson-Laird, P. N. 1988, *The computer and the mind*, Harvard University Press, Cambridge (Mass) (trad. it. Bologna 1990).
- Kaplan, D. 1989a, *Afterthoughts*, in Almog, J. et al. 1989: 565–614.
- 1989b, *Demonstratives. An Essay on the Semantics, Logic, Metaphysics, and Epistemology of Demonstratives and Other Indexicals*, in Almog, J. et al. 1989: 481–563 (trad. it. in Raynaud 2006, 214–278, donde si cita).
- Katsouris, A. G. 1977, *Plural in Place of Singular*, «Rheinisches Museum für Philologie», N.S. 120/3–4: 228–240.
- Katz, J. 1972, *Semantic theory*, Harper Row, New York.
- 1981, *Literal meaning and logical theory*, «Journal of Philosophy», 78: 203–233.
- Keenan, E. L. 1976, *Towards a Universal Definition of “Subject of”*, in Li, Ch. N. (a cura di) 1976, *Subject and Topic*, Academic Press, New York e London: 303–333.
- Keil, F. 1987, *Sviluppo concettuale e struttura categoriale*, in Neisser, U. (a cura di), *Concepts and Conceptual Development*, Cambridge University Press, Cambridge: 252–284.
- 1989, *Concepts, Kind and Cognitive Development*, The MIT Press, Cambridge (Mass).
- Kennedy, A. G. 1915, *The pronoun of address in English literature of the thirteenth century*, The University, Stanford.
- Kibrik, A. E. 1992, *Očerki po obščim i prikladnym voprosam jazykoznanija. Universal'noe, tipovoe i specifičeskoe v jazyke*, Izd. Moskovskogo Gosudarstvennogo Universiteta, Moskva.
- King James Bible = The Holy Bible Containing the Old and New Testaments. Translated out of the Original Tongues and with former Translations diligently compared and revised by His Majesty's special Command*, London 1611.
- Kirillova, M. N. 1995, *Orlovskij Xrista radi jurodivyj Afanasij Andreevič (Sajko)*, Sergiev Posad.
- Koch, P. 1999, *On the Cognitive Basis of Metonymy and Certain Types of Word Formation*, in Panther e Radden 1999: 139–167.

- Königspiegel* = Meissner, R. e Heiermeier, A. (a cura di) 1944, *Königspiegel. Konungsskuggsjá*, Niemeyer, Halle/Saale.
- Korolenko, V. G. 1953–1956, *Sobranie sočinenij v desjati tomax*, Goslitizdat, Moskva.
- Kotošixin, G. 1906, *O Rossii v carstvovanie Alekseja Mixajloviča*, Glavnoe Upravlenie Udelov, Sankt-Peterburg (4<sup>a</sup> ed.).
- Kövecses, Z. e Radden, G. 1998, *Metonymy: Developing a cognitive linguistic view*, «Cognitive Linguistics», 9: 37–77.
- Kripke, S. 1977, *Speaker's reference and semantic reference*, «Midwest Studies in Philosophy», 11: 255–276.
- 1980, *Naming and Necessity*, Blackwell, Oxford (2<sup>a</sup> ed.).
- Kuhn, T. S. 1993, *Metaphor in science*, in Ortony 1993: 533–543.
- Lacan, J. 1956, *Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse*, «La Psychanalyse», 1: 81–166.
- Lakoff, G. 1987, *Women, Fire, and Dangerous Things. What Categories Reveal about the Mind*, University of Chicago Press, Chicago.
- 1993, *Contemporary theory of metaphor*, in Ortony 1993: 202–252.
- Lakoff, G. e Johnson, M. 1980, *Metaphors we live by*, University of Chicago Press, Chicago (trad. it. Milano 2004).
- 2002, *Elementi di linguistica cognitiva*, a cura di Casonato, M. e Cerivi, M., QuattroVenti, Urbino.
- Lakoff, G. e Turner, M. 1989, *More than Cool Reason. A Field Guide to poetic Metaphor*, Chicago University Press, Chicago.
- Lambton, A. K. S. 1953, *Persian Grammar*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Langacker, R. W. 1991, *Foundation of Cognitive Grammar. 2*, Stanford University Press, Stanford.
- 1993, *Reference-Point Construction*, «Cognitive Linguistics»: 1–38.
- 2000, *Grammar and Conceptualization*, Mouton de Gruyter, Berlin e New York.
- Lausberg, H. 1949, *Elemente der literarischen Rhetorik: eine Einführung für Studierende der romanischen Philologie*, Hueber, München (trad. it. Bologna 1969, donde si cita).
- Layton, B. (a cura di) 1989, *Nag Hammadi Codex II, 2–7. Together with XIII, 2\*, Brit. Lib. Or. 4926 (1), and P.Oxy. 1, 654, 655. With contributions by many scholars*, Brill, Leiden e New York.
- Leach, E. 1976, *Culture and communication: The logic by which symbols are connected. The introduction to the use of structuralist analysis in social anthropology*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Leroy, M. 1973, *Profilo storico della linguistica moderna* (3<sup>a</sup> ed), a cura di Morpurgo Davies, A., Laterza, Roma e Bari (ed. orig. 1963).
- Levin, S. R. 1993, *Language, concepts, and worlds: Three domains of metaphor*, in Ortony 1993: 112–124.
- Levinson, S. C. 1983, *Pragmatics*, Cambridge University Press, Cambridge.



- Littré* = Littré, É. 1956–1958, *Dictionnaire de la langue française*, Paris.
- Liutprandus* = *Antapodosis, Homelia Paschalis, Historia Ottonis, Relatio de delegatione Constantinopolitana*, a cura di Chiesa, P., Brepols, Turnhout 1998.
- Lombardi Vallauri, E. 1995, *Marche indirette della prima persona in giapponese*, in *Studi linguistici per i 50 anni del Circolo Linguistico Fiorentino*, Olschki, Firenze: 167–177.
- Lorenz, K. 1973, *Die acht Todsünden der zivilisierten Menschheit*, R. Piper Verlag, München.
- 1977, *Behind the Mirror. A Search for a Natural History of Human Knowledge*, Methuen, London (ed. orig. 1973).
- Lorusso, A. M. (a cura di) 2005, *Metafora e conoscenza*, Bompiani, Milano.
- Lotman, Ju. M. e Uspenskij, B. A. 1973, *Mif — imja — kul'tura*, «Trudy po znakovym sistemam», 6: 282–303 (rist. in Uspenskij 1996–1997: I, 433–459, donde si cita).
- 1975, *Spory o jazyke v načale XIX veka kak fakt russoj kul'tury. ("Proisščestvie v carstve tenej, ili Sud'bina Rossijskogo jazyka" — neizvestnoe sočinenie Semena Bobrova)*, «Trudy po russoj i slavjanskoj filologii. Literaturovedenie», xxiv: 168–322 (rist. in Uspenskij 1996–1997: II, 411–683, donde si cita).
- Luria, A. R. 1976, *Basic problems of neurolinguistics*, Mouton, The Hague (ed. orig. Moskva 1975).
- MacKay, A. F. 1968, *Mr. Donnellan and Humpty Dumpty on Referring*, «Philosophical Review», 77: 197–202.
- Maley, C. A. 1974, *The pronouns of address in Modern Standard French*, University of Mississippi Press, Jackson (Ms).
- Malinowski, B. 1930, *The Problem of Meaning in Primitive Languages. A Study of the Influence of Language upon Thought and of the Science of Symbolism*, in Ogden, C. K. e Richards, I. A. *The Meaning of Meaning. A Study of the Influence of Language upon Thought and of the Science of Symbolism*, Kegan Paul, Trench, Trubner & Co, London: 296–336 (3<sup>a</sup> ed.).
- Manson, W. 1947, *The ΕΓΩ ΕΙΜΙ of the Messianic Presence in the New Testament*, «Journal of Theological Studies», XLVIII/191–192: 137–145.
- Marconi, D. 1997, *Lexical competence*, The MIT Press, Cambridge (Mass) (trad. it. Bari 1999, donde si cita).
- Marouzeau, J. 1935, *Traité de stylistique appliquée au latin*, Les Belles Lettres, Paris.
- Marraffa, M. 2002, *Scienza cognitiva. Un'introduzione filosofica*, CLEUP, Padova.
- Marx, K. 1867, *Das Kapital*, Otto Meissner, Hamburg.
- Meyer-Lübke, W. 1890–1902, *Grammatik der Romanischen Sprachen*, Reissland, Leipzig.
- Miller, G. A. 1993, *Images and models, similes and metaphor*, in Ortony 1993: 357–400.

- Minucius Felix 1992, *Octavius*, a cura di Kytzler, B., Teubner, Stuttgart e Leipzig.
- Molière 1869, *Œuvres complètes*, a cura di Lemaistre, F., Garnier Frères, Paris.
- Mommsen, Th. 1882, *Die Inschrift von Hissarlik und die römische Sammentherrschaft in ihrem titularen Ausdruck*, «Hermes», xvii: 523–544.
- Moro, A. 2004, *Sui fondamenti biologici del linguaggio: un contributo dalle neuroimmagini*, in Costamagna, L. e Giannini, S. (a cura di), *Acquisizione e mutamento di categorie linguistiche. Atti del XVIII Convegno della SIG (Perugia 23–15 Ottobre 2003)*, Il Calamo, Roma: 25–51.
- Moszyński, K. 1967–1968, *Kultura ludowa słowian*, Książka i Wiedza, Warszawa.
- Muller, H. F. 1914, *The Use of the Plural of Reverence in the Letters of Pope Gregory I (590–604)*, «The Romanic review», v/1: 68–89.
- Muraro, L. 1981, *Maglia o uncinetto*, Feltrinelli, Milano.
- Murphy, G. e Medin, D. 1985, *The role of theories in conceptual theories*, «Psychological Review», 3: 289–316.
- Nerlich, B. et al. 1999, “Mummy, I like being a sandwich”: *Metonymy in Language Acquisition*, in Panther e Radden 1999: 361–384.
- Niemcewicz, J.-U. 1860, *Dzieje panowania Zygmunta III, króla polskiego, wielkiego księcia litewskiego, itd.*, Wyd. Biblioteki Polskiej, Kraków.
- Niemeier, S. 2003, *Straight from the heart — metonymic and metaphorical exploration. A Cognitive Perspective*, in Barcelona 2003: 195–214.
- Nikol'skij, D. 1900, *O proischożdenii i smysle sobstvennyx imen nekotoryx životnyx*, «Filologičeskie zapiski», xl/4–5: 1–10.
- Nixon, P. (a cura di) 1950–1952, *Plautus with an English translation*, Harvard University Press, London e Cambridge (Mass).
- Nouveau Testament 1719 = Le Nouveau Testament de Nostre Seigneur Jesus Christ. Traduit en François Selon l'Édition Vulgate, avec les differences du Grec. Nouvelle Edition, revuë & exactement corrigée. A Mons. Chez Caspar Migeot à l'enseigne des trois Vertus.*
- Nouveau Testament 1678 = Le Nouveau Testament de Nostre-Seigneur Jesus-Christ. Traduit sur l'ancienne Edition Latine, corrigée par le commandement du Pape Sixte v, et publié par l'autorité du Pape Clement VIII. Nouvelle Edition revuë et corrigée par P. D. Amelote Prestre de l'Oratoire, Docteur en Theologie, Paris.*
- Nouveau Testament 1667 = Le Nouveau Testament de Nostre Seigneur Jesus Christ. Traduit en François Selon l'Édition Vulgate, avec les differences du Grec. A Mons. Chez Gaspard Migeot en la ruë de la Chaussée à l'enseigne des trois Vertus, a cura di Lemaistre, I. de.*
- Nouveau Testament 1664 = Le Nouveau Testament, c'est à dire la Nouvelle Alliance de Nostre Seigneur Iesus Christ. Se vend à Charenton, par Antoine Cellier, demeurant à Paris, ruë de la Harpe, à l'Imprimerie des Roziers.*

- Nouveau Testament* 1660 = *Le Nouveau Testament de Nostre Seigneur Iesus-Christ, de la traduction de Michel de Marolles, abbé de Villeloin. Quatriesme edition*, Paris.
- Nouveau Testament* 1605 = *Le Nouveau Testament de Nostre Seigneur Iesus Christ. Avec l'approbation des Docteurs de la Faculté de Theologie de Paris, et de Louvain*, Rouen.
- Nouveau Testament* 1594 = *Le Nouveau Testament de Nostre Seigneur Iesus Christ, François et Alleman. Das Neuwe Testament unsers Herrr Iesu Christi, Französiscch unnd Teutsch*, Paris.
- Nouveau Testament* 1592 = *Le Nouveau Testament, c'est a dire, La Nouvelle Alliance de Nostre Seigneur Iesus Christ*, Geneve.
- Nouveau Testament* 1569 = *Le Nouveau Testament de Nostre Seigneur Iesus Christ, in francoys, selon la version commune. Par M. René Benoist, Anevin, Docteur regent en la Faculté de Theologie de Paris*, Paris.
- Nouveau Testament* 1560 = *Le Nouveau Testament, c'est a dire La Nouvelle Alliance de Nostre Seigneur Iesus Christ. Revue de nouveau et corrigé sur le Grec par l'avis des ministres de Geneve*, Geneve.
- Nunberg, G. 1993, *Indexicality and deixis*, «Linguistics and Philosophy», 16: 1–43.
- Nyrop, K. 1913–1930, *Grammaire historique de la langue française*, Gyl-dendalske boghandel, Copenhagen.
- Opitz, H.-G. (a cura di) 1934–1935, *Athanasius Werke, Bd III, Teil 1, Lfg. 1–2*, Gruyter, Berlin e Leipzig.
- Ortony, A. (a cura di) 1993, *Metaphor and Thought*, Cambridge University Press Cambridge (ed. orig. 1979).
- Osgood, Ch. E. 1963, *Language Universals and Psycholinguistics*, in Greenberg 1963: 299–322.
- Oxford Dictionary* = Simpson, J. A. e Weiner, E. S. C. (a cura di), *The Oxford English Dictionary*, Clarendon Press, Oxford, 1989 (2<sup>a</sup> ed.).
- Padučeva, E. V. 1996, *Semantičeskie issledovanija. Semantika vremeni i vida v russkom jazyke; Semantika narrativa*, Jazyki Russkoj Kul'tury, Moskva.
- 2004, *Dinamičeskie modeli v semantike leksiki*, Jazyki Slavjanskoj Kul'tury, Moskva.
- Paivio, A. e Walsh, M. 1993, *Psychological processes in metaphor comprehension and memory*, in Ortony 1993: 307–329.
- Panther, U. K. e Radden, G. (a cura di) 1999, *Metonymy in Language and Thought*, Benjamins, Amsterdam.
- PG = Migne, J.-P. (a cura di) 1857–1866, *Patrologiae cursus completus. Series graeca*, Paris, .
- Peirce, Ch. S. 1885, *On the Algebra of Logic. A Contribution on the Philosophy of Notation*, «American Journal of Mathematics», VII/2: 180–202 (rist. in Peirce 1931–1958: III, 210–249; trad. it. in Raynaud 2006: 102–127, donde si cita).

- 1931–1958, *The Collected Papers*, a cura di Burks, A. W. et al., Harvard University Press, Cambridge (Mass).
- Penco, C. (a cura di) 2002, *Olismo e molecolarismo*, in Dell’Utri 2002: 67–90.
- 2004, *Introduzione alla filosofia del linguaggio*, Laterza, Roma e Bari.
- Pennisi, A. e Cavalieri, R. (a cura di) 2001, *Patologie del linguaggio e scienze cognitive*, Il Mulino, Bologna.
- Perconti, P. 2001, *I disturbi lessicali nelle afasie*, in Pennisi e Cavalieri 2001: 161–192.
- Perry, J. 1997, *Indexical and Demonstratives*, in Hale e Wright 1997: 586–612.
- 1998, *Myself and I*, in Stamm, M. (a cura di), *Philosophie in Synthetischen Absicht. Eine Festschrift für Dieter Heinrich*, Klett-Cotta, Stuttgart: 83–103.
- Petrocchi, P. 1906, *Nòvo Dizionario Universale della Lingua Italiana*, Trèves, Milano.
- Picardi, E. 2001, *Teorie del significato*, Laterza, Roma e Bari.
- 2005, *Afferrare pensieri: semantica*, in Bianchi, C. e Vassallo, N. (a cura di), *Filosofia della comunicazione*, Laterza, Roma e Bari: 17–41.
- Pinto, M. A. e Danesi, M. (a cura di) 1992, *La metafora tra processi cognitive e processi comunicativi*, Bulzoni, Roma
- Pis’ma = Pis’ma russkix gosudarej i drugix osob carskogo semejstva, izdanye Arxeografičeskoju komissieju*, Moskva 1848.
- PL = Migne, J.-P.* (a cura di) 1844–1865, *Patrologiae cursus completus. Series latina*, Paris.
- Popov, A. A. 1984, *Nganasany. Social’noe ustrojstvo i verovanija*, Nauka, Leningrad.
- Potebnja, A. A. 1888, *Značenie množestvennogo čisla v russkom jazyke*, «Filologičeskie zapiski», 1888/1: 70–75.
- Predelli, S. 1998, *Utterance, Interpretation, and the Logic of Indexicals*, «Mind and Language», 13: 400–414.
- PSRL = Polnoesobranierusskix letopisej*, Sankt-Peterburg e Moskva 1841–2004.
- Puech, H.-Ch. 1959, *Gnostische Evangelien und verwandte Dokumente*, in Schneemelcher, W. (a cura di), *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung*, Mohr Siebeck, Tübingen (3<sup>a</sup> ed.): I, 158–271.
- 1963, *Gnostic Gospels and Related Documents*, in Wilson, R. M. et al. (a cura di), *New Testament Apocrypha*, Westminster Press, Philadelphia: I, 231–362.
- 1973, *Gnosis and Time*, in Campbell, J. (a cura di), *Man and Time. Papers from the Eranos Yearbook*, 3, Princeton University Press, New York (ed. orig. 1957).
- Quine, W. 1953, *Two dogmas of empiricism*, in Id., *From a logical point of view*, Harvard University Press, Cambridge (Mass).
- 1960, *World and object*, The MIT Press, Cambridge (Mass).
- Radden, G. 2003, *How metonymic are metaphors? A Cognitive Perspective*, in Barcelona 2003: 93–108.

- Radhakrishnan, S. (a cura di) 1953, *The Principal Upaniṣads*, Allen & Unwin, London.
- Ramstedt, G. 1951, *Grammatika Korejskogo jazyka*, Izd. Inostrannoj Literatury, Moskva.
- Rastier, F. 1991, *Sémantique et recherches cognitives*, PUF, Paris.
- Raynaud, S. (a cura di) 2006, *Tu, io, qui, ora. Quale semantica per gli indicali?*, Guerini, Milano.
- Récánati, F. 2005, *Deixis and anaphora*, in Szabó, Z. G. (a cura di), *Semantics Versus Pragmatics*, Oxford University Press, Oxford.
- Reichenbach, H. 1947, *Elements of Symbolic Logic*, Macmillan, New York.
- Reisel, M. 1957, *The Mysterious Name of Y.H.W.H. The Tetragrammaton in connection with the names of Ehyeh ašer Ehyeh — Hühā — and Šem Hamm<sup>e</sup>phôraš*, Van Gorcum, Assen.
- Riemer, N. 2001, *Remetonymizing metaphors: Hypercategory in semantic extension*, «Cognitive Linguistics», 12/4.
- Rifflet-Lemaire, A. 1972, *Introduzione a Jacques Lacan*, Astrolabio, Roma.
- Rimbaud, A. 1946, *Œuvres complètes*, a cura di Renéville, R. de e Mouquet, J., Gallimard, Paris.
- Roher, T. 2001, *The Cognitive Science of Metaphor from Philosophy to Neuroscience*, «Theoria et Historia Scientiarum», 6/1: 27–42.
- Rosch, E. 1976, *Basic Objects in Natural Categories*, «Cognitive Psychology», 8: 382–493.
- Rudzka-Ostyn, B. 1995, *Metaphor, Schema, Invariance. The case of verbs of answering. Metaphor, Metonymy and Linguistic Action in Cognitive Perspective*, in Goossens, L. et al. (a cura di) 1995, *By Word of Mouth. Metaphor, Metonymy and Linguistic Action in Cognitive Perspective*, Benjamins, Amsterdam e Philadelphia.
- Ruiz de Mendoza Ibáñez, F. J. 2003, *The role of mappings and domains in understanding metonymy. A Cognitive Perspective*, in Barcelona 2003: 109–132.
- Ruiz de Mendoza Ibáñez, F. J. e Diez Velasco, O. I. 1997, *Metaphor, metonymy and conceptual integration*, «Journal of the Spanish Association for Anglo-American Studies», 19/1: 281–295 (rist. in Dirven e Pörings 2003: 489–532, donde si cita).
- Rumelhart, D. E. e Abrahamson, A. A. 1973, *A Model of analogical reasoning*, «Cognitive Psychology», 5: 1–28.
- Rumelhart, D. E. e McClelland, J. L. 1986, *Parallel Distributed Processing. Explorations in the Microstructure of Cognition*, The MIT Press London.
- Rumi, J. 1925–1940, *The Mathnawí. Edited from the oldest manuscripts available*, a cura di Nicholson, R. A., Brill, London e Leiden.
- Runkevič, S. G. 1900, *Iz istorii ruskoj cerkvi v carstvovanie Petra Velikogo*, «Xristianskoe čtenie», 209/1: 43–64; 232–304; 551–586; 746–780; 893–943.

- Russell, B. 1940, *An Inquiry into meaning and truth*, Allen & Unwin, London.
- 1948, *Human Knowledge*, Simon and Schuster, London.
- Salimbene de Adam 1966, *Cronica*, a cura di Scalia, G., Laterza, Bari.
- San Pedro, J. 1992, *Il processo metaforico della schizofrenia*, in Pinto e Danesi 1992: 155–168.
- Sapir, E. 1921, *Language. An Introduction to the Study of Speech*, Harcourt Brace, New York.
- Sasse, J. 1889, *De numero plurali qui vocatur maiestatis*, Hoffmann, Leipzig.
- Saussure, F. de 1967, *Corso di linguistica generale*, a cura di De Mauro, T., Laterza, Roma e Bari.
- 2005, *Scritti inediti di linguistica generale*, a cura di De Mauro, T., Laterza, Roma e Bari (ed. orig. Paris 2002).
- Šaxmatov, A. A. 1941, *Sintaksis ruskogo jazyka*, Učpedgiz, Leningrad.
- Ščerbatskoj, F. I. 1995, *Teorija poznanija i logika po učeniju pozdnejšix buddistov*, Asta-Press, Sankt-Peterburg.
- Schild, E. 1954, *On Exodus III 14 — “I AM THAT I AM”*, «Vetus Testamentum», IV/3: 296–302.
- Schliebitz, V. 1886, *Die Person der Anrede in der französischen Sprache*, F. W. Jungfer, Breslau.
- Schmid, W. 1923, *Pluralis maiestatis*, «Philologische Wochenschrift», 43/20: 478–480.
- Schwyzer, E. 1939–1950, *Griechische Grammatik auf der Grundlage von Karl Brugmanns Griechische Grammatik*, Beck, München.
- Searle, J. R. 1969, *Speech Acts. An Essay in the Philosophy of Language*, Cambridge University Press, London.
- 1993, *Metaphor*, in Ortony 1993: 83–111.
- Sebeok, Th. A. (a cura di) 1960, *Style in Language*, The MIT Press, Cambridge (Mass).
- Seto, K. 1999, *Distinguishing Metonymy from Synecdoche*, in Panther e Radden 1999: 91–121.
- Seuren, P. A. M. 1985, *Discourse Semantics*, Blackwell, Oxford.
- 1999, *Topic and Comment*, in Justus, C. F. e Polomé, E. C. (a cura di), *Language Change and Typological Variation. In Honor of Winfred P. Lehmann on the Occasion of His 83rd Birthday* («Journal of the Indo-European Studies», Monograph 31): II, 348–373.
- Seuren, P. A. M. 2004, *Chomsky's Minimalism*, Oxford University Press, Oxford.
- Shallice, T. 1988, *From Neuropsychology to Mental Structure*, Cambridge University Press, Cambridge (trad. it. Bologna, 1990).
- Simone, R. 1992, *Il sogno di Saussure*, Laterza, Roma e Bari.
- Sloty, F. 1926, *Der soziative und der affektische Plural in der ersten Person im Lateinischen*, «Indogermanische Forschungen», XLIV: 264–305.

- Sloty, F. 1928, *Der soziative und der affektische Gebrauch des Plurals der ersten Person und das Subjektspronomen im Lateinischen*, «Glotta», xvi: 253–274.
- Sojcher, J. 1983, *Die generalisierte Metapher*, in Haverkamp 1983: 216–228.
- Solov'ev, S. M. 1959–1966, *Istorija Rossii s drevnejšix vremen*, Izd. Social'no-ekonomičeskoj Literatury, Moskva.
- Stanley, J. 1997, *Names and rigid designation*, in Hale e Wright 1997: 555–585.
- Stcherbatsky, Th. 1930–1932, *Buddhist Logic*, Izd. AN SSSR, Leningrad.
- Stendberg, R. J. et al. 1993, *Metaphor, induction and social policy: The convergence of macroscopic and microscopic views*, in Ortony 1993: 277–307.
- Stidston, R. O. 1917, *The use of ye and the function of thou. A study of grammar and social intercourse in fourteenth-century England*, Stanford University Press, Stanford.
- Suxačev, N. L. 2003, *O semiotike Č. S. Pirsu. Trojstvennyj znak v universum reprezentacij*, Nauka, Sankt-Peterburg.
- Svennung, J. 1958, *Anredeformen. Vergleichende Forschungen zur indirekten Anrede in der dritten Person und zum Nominativ für den Vokativ*, Almqvist & Wiksell, Uppsala e Wiesbaden.
- Sweester, E. 1999, *Compositionality and blending: semantic compositionality in a cognitively realistic frame. Foundation, Scope and Methodology*, in Janssen e Redeker 1999: 129–162.
- Syrkin, A. Ja. (a cura di) 2000, *Upanišady*, Vostočnaja Literatura, Moskva (2<sup>a</sup> ed.).
- Tagliagambe, S. 1980, *La mediazione linguistica*, Feltrinelli, Milano.
- Taylor, J. R. 1995, *Linguistic Categorization. Prototypes in Linguistic Theory* *La categorizzazione linguistica*, Clarendon Press, London (2<sup>a</sup> ed.).
- Thorpe, W. H. 1965, *Science, Man and Morals. Based upon the Fremantle lectures delivered in Balliol College, Oxford, Trinity term 1963*, Methuen, London.
- Tolstoj, L. N. 1972–1976, *Sobranie sočinenij v dvenadcati tomax*, Xud. Lit., Moskva.
- Tourangean, R. e Sternberg, R. 1982, *Understanding and Appreciating Metaphors*, «Cognition», 11: 203–244.
- Turner, M. e Fauconnier, G. 2000, *Compression and global inside*, «Cognitive Linguistics», 11/3–4: 283–304.
- 2002, *The Way we Think*, Basic Books, New York.
- 2003, *Metaphor, metonymy and the binding. A Cognitive Perspective*, in Barcelona 2003: 133–148.
- 2006, *Conceptual integration and formal expression*, «Journal of Metaphor and Symbolic activity», 10/3.
- Unbegaun, B. 1939, *Un point d'histoire de la politesse russe: tutoiement et vousoiement*, in *Mélanges en l'honneur de Jules Legras*, Droz, Paris: 269–274.

- Ungerer, F. 2003, *Muted metaphors and the activation of metonymies in advertising. A Cognitive Perspective*, in Barcelona 2003: 321–340.
- Ušakov, D. N. (a cura di) 1935–1940, *Tolkovjyj slovar' russkogo jazyka*, Ogiz, Moskva.
- Uspenskij, B. A. 1985, *Iz istorii russkogo literaturnogo jazyka XVIII — načala XIX veka. Jazykovaja programma Karamzina i ee istoričeskie korni*, Izd. Moskovskogo Universiteta, Moskva.
- 1983–1987, *Mifologičeskij aspekt russkoj ékspressivnoj frazeologii*, «Studia slavica Academiae Scientiarum Hungaricae», XXIX: 33–69; XXXIII: 37–76 (rist. in Uspenskij 1996–1997: II, 67–161, donde si cita).
- 1988–1989, *Istorija i semiotika. Vosprijatie vremeni kak semiotičeskaja problema*, «Trudy po znakovym sistemam», XXI: 66–84; XXIII: 11–38 (rist. in Uspenskij 1996–1997: I, 9–70, donde si cita).
- 1996–1997, *Izbrannye trudy*, Jazyki Russkoj Kul'tury, Moskva (2<sup>a</sup> ed.).
- 1997, *Svad'ba Lžedmitrija*, «Trudy Otdela drevnerusskoj literatury In-ta russkoj literatury Ros. AN (Puškinskogo Doma)», 50: 405–425 (rist. in Uspenskij 2002: 197–228, donde si cita).
- 1998, *Car' i patriarx. Xarizma vlasti v Rossii (Vizantijskaja model' i ee russkoe pereosmyslenie)*, Jazyki Russkoj Kul'tury, Moskva.
- 2000, *Poëtika kompozicii. Struktura xudožestvennogo teksta i tipologija kompozicionnoj formy*, Azbuka, Sankt-Peterburg (3<sup>a</sup> ed.).
- 2002, *Étjudy o russkoj istorii*, Azbuka, Sankt-Peterburg.
- Van Valin, R. D. 1999, *A Typology of the Interaction of Focus Structure and Syntax. From Description to Explanation*, in Raxilina, E. e Testelec, Ja. (a cura di), *Typology and the Theory of Language. From Description to Explanation. To the 60th anniversary of Alexandre E. Kibrik*, Jazyki Russkoj Kul'tury, Moscow.
- Vergiani, V. e Del Bon, E. 2008, *The Treatment of the Present Tense in the Kašmirašabdāmṛta of Ishvara Kaul*, in Kaul, M. e Aklujkar, A. (a cura di), *Linguistic Traditions of Kashmir. Essays in Memory of Pandit Dinanath Yaksha*, D. K. Printworld, New Delhi.
- Verlinskij, A. L. 2005, *Konvencionalistskaja teorija jazyka i učenija ob obščestvennom dogovore: v poiskax predšestvennikov Germogena*, in Stepanova, L. G. (a cura di), *Antičnaja grammatičeskaja tradicija v vekax. Materialy meždunarodnoj konferencii*, ILI, Sankt-Peterburg: 73–77.
- Vernet, J. 1752, *Lettres sur la coutume moderne d'employer le Vous au lieu du Tu; et sur cette question: Doit-on bannir le Tuteyement de nos Versions, particulièrement de celles de la Bible?*, Aillaud, La Haye.
- Vinogradov, V. V. 1947, *Russkij jazyk. Grammatičeskoe učenje o slove*, Učpedgiz, Moskva e Leningrad.
- Violi, P. 1997, *Significato ed esperienza*, Bompiani, Milano.
- Virno, P. 2003, *Quando il verbo si fa carne. Linguaggio e natura umana*, Bollati Boringhieri, Torino.



- Vision, G. 1978, *Kripke on "Madagascar"*, «Philosophia», 7/3–4: 639–649.  
*Vocabolario della Crusca = Vocabolario degli Accademici della Crusca*, Firenze 1863–1914 (5<sup>a</sup> ed.).
- Vološinov, V. N. 1929, *Marksizm i filosofija jazyka. Osnovnye voprosy sociologičeskogo metoda v nauke o jazyke*, Priboj, Leningrad.
- Vygotskij, L. S. 1934, *Myšlenie i rec'*, Socěkgiz, Moskva e Leningrad (trad. it. Bari 1992, donde si cita).
- Vygotskij, L. S. e Lurjia, A. R. 1997, *Strumento e segno nello sviluppo del bambino*, Laterza, Roma e Bari.
- Wackernagel, J. 1926–1928, *Vorlesungen über Syntax mit besonderer Berücksichtigung von Griechisch, Lateinisch und Deutsch*, Birkhäuser und Cie, Basel (2<sup>a</sup> ed.).
- Waltz, R. 1926, *Ego et nos*, «Revue de philologie, de littérature et d'histoire anciennes», N.S. 50: 219–237.
- Warren, B. 1999, *Aspects of referential metonymy*, in Panther e Radden 1999: 121–138.
- Weiss, P. e Burks, A. W. 1945, *Peirce's Sixty-Six Signs*, «The Journal of Philosophy», XLII: 383–388.
- Wetter, G. P. 1915, «*Ich bin es*»: *Eine johanneische Formel*, «Theologische Studien und Kritiken», 88/2: 224–238.
- Williams, C. H. 2000, *I am He. The Interpretation of «Anî Hû» in Jewish and Early Christian Literature*, Mohr Siebeck, Tübingen.
- Wittgenstein, L. 1922, *Tractatus logico-philosophicus*, Harcourt, Brace & Co, New York, (trad. it. Torino 1964).
- 1953, *Philosophical Investigations*, a cura di Anscombe, G. E. M., Blackwell, Oxford.
- Xolodovič, A. A. e Mel'čuk, I. A. 1970, *Zalog. (Opredelenie. Isčislenie)*, «Narody Azii i Afriki», 4: 111–124.
- Zaliznjak, A. A. 2004, *Drevnenovgorodskij dialekt*, Jazyki Slavjanskoj Kul'tury, Moskva (2<sup>a</sup> ed.).
- Zelenin, D. K. 1929–1930, *Tabu slov u narodov vostočnoj Evropy i severnoj Azii*, «Sbornik Muzeja antropologii i etnografii AN SSSR», VIII: 1–151; IX: 1–166.
- Zickendraht, K. 1922, *ΕΓΩ ΕΙΜΙ*, «Theologische Studien und Kritiken», 94/1–2: 162–168.
- Zimmermann, H. 1960a, *Das absolute «Ich bin» in der Redeweise Jesu*, «Trierer theologische Zeitschrift», 69/1: 1–20.
- 1960b, *Das absolute 'Εγώ εἰμι als die neutestamentliche Offenbarungsformel*, «Biblische Zeitungen», 4: 54–69, 266–276.
- Žirkov, L. I. 1927, *Persidskij jazyk. Ėlementarnaja grammatika*, Izd. Instituta Vostokovedenija, Moskva.

## INDICE DEI NOMI E DELLE COSE NOTEVOLI

- Abrahamson, A. A. 14 n.  
 acquisizione 12, 79, 81, 85, 86, 88, 89,  
 104, 142, 149, 158, 159, 160, 161  
*actum, i* 5  
*actus, us* 5  
 afasia 9 n., 158 (*vedi anche* dislessia)  
 Alackapally, S. 154  
 albero sintagmatico 62  
 Alekseev, A. A. 117  
*alter ego* 109  
 anafora 28, 55, 58, 59, 127, 148  
 analogia 1, 8, 14 n., 18 82 n., 95  
 ancoraggio deittico 52, 62, 63, 65  
 antireferenzialismo 97  
 apprendimento *vedi* acquisizione  
 Apresjan, Ju. D. 113, 114  
 arabo 23  
 arbitrarietà 21, 22, 40, 41, 42, 43, 44,  
 46, 47, 49, 51, 91, 95, 98, 99  
 Aristotele 110 n.  
 Arranz, M. 115  
 Arsen'ev, Ju. V. 111  
 articolo definito 26  
 ascoltatore *vedi* partecipanti dell'at-  
 to della comunicazione  
*aspects of an utterance* 34  
 aspetto verbale 156  
 associazione, associativo 1, 8, 9, 10,  
 11, 12, 14, 15, 16, 81, 85, 92, 100,  
 101, 102, 104  
 atteggiamento proposizionale 76  
 atto del discorso *vedi* atto della  
 comunicazione
- atto della comunicazione 21, 22,  
 23, 29, 31, 32, 36, 42, 49, 54, 57,  
 63, 112, 113, 114, 119, 122, 134,  
 142, 144, 146, 150, 151, 156, 157,  
 159 n., 161, 162, 163 (*vedi anche*  
*utterance*)  
 autocomunicazione 108, 123, 151,  
 153
- babytalk* 121 n., 129  
 bagaglio nozionale 14 n., 36, 49, 53,  
 55, 59, 60, 65, 72, 145, 150  
 Bar-Hillel, Y. 19, 25, 27, 28, 64  
 Barcelona, A. 1, 2, 3, 4  
 Barsch, R. 6, 16  
 Bartoli, M. 37  
*basic sentence* 35, 63  
 Bateson, G. 108 n.  
 Bauche, H. 129  
*Bedeutung* 25, 33, 75  
*Begriffsschrift* 25  
 Belardi, W. 4, 5, 36, 53  
 Benveniste, É. 7, 8, 22, 23, 56, 114 n.,  
 122 n., 137 n., 148 n., 152 n., 155  
 n., 157 n.  
 Berlin, B. 47  
 Bhat, D.N.S. 63  
 Bianchi, C. 48  
*Bibbia* 7, 8, 111, 115, 116, 117, 118,  
 124, 129, 130, 151, 153, 155  
 Black, M. 1, 2, 16, 17, 42  
 Blank, A. 16  
*blending ability* 10  
*blending theory* 14 n.

- Block, N. 84  
 Bonomi, A. 70, 73  
 Bopp, F. 119  
*brain processing* 4, 13  
 Brandt, R. F. 143 n.  
 Brown, R. 125, 126, 128, 131 n., 134, 138 n.  
 Brugmann, K. 24  
 Brunot, F. 126, 129, 130 n., 131 n., 132 n., 136 n.,  
 Buber, M. 123 n., 152 n., 154 n.  
 Bühler, K. 34  
 Burks, A. W. 24, 28, 29, 30 n., 34, 46, 47, 52, 58, 60  
 Buslaev, F. I. 124, 126, 137, 138
- Cacciari, C. 4, 8, 11  
 Camus, A. 39 n.  
 Carey, S. 87  
 Carroll, L. 158 n.  
 Cartesio *vedi* Descartes  
 Casadei, F. 71  
 Casalegno, P. 74  
 Castiglioni, M. 11  
 catacresi 16  
*causal-historical theory vedi* teoria causale del riferimento  
 Cavalieri, R. 10 n., 11  
 Cellucci, C. 44  
 Černyx, P. Ja. 126  
 cervello 4, 10  
*Chanson de Roland* 129  
*character* 34  
 Chatelain, É. 125  
 Chomsky, N. 37, 58, 72, 74, 79, 80, 93  
 Chronos 7  
 Cimatti, F. 38 n.  
 circostanza di valutazione 64  
 circuito della comunicazione 34, 52, 53, 54, 55, 59  
 Clark, H. H. 48, 47, 161  
 Clark, E. V. 48  
 classificatori nominali 12, 13
- Clot, Y. 101  
 co-testo 55, 58, 59  
*code referring to code* 153 n.  
*code referring to message* 22, 153 n.  
 codice, *code* 21, 22, 42, 43, 44, 47, 49  
 Cohen, J. 3, 18  
 colore (termini di) 28, 46, 47  
 Coltheart, M. 10  
 competenza 79, 80 n., 97, 98  
 comportamentismo 89  
 composizionalità 73, 74, 75, 76, 77, 104  
 concetto 25, 40, 42, 51, 64, 67, 68, 72, 80, 84, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 95, 101, 102, 103, 104  
 Concilio Vaticano II 129  
 Condillac, É. B. de 102 n., 130 n.  
 condizione di verità 32, 65, 90  
 connessionismo 14 n.  
*content* 31, 32, 33, 34, 46  
 contenuto 21, 40, 41  
 contesto 20, 28, 34, 46, 48, 58, 59, 64, 69, 72, 76, 77, 141 (*vedi anche* co-testo)  
*context* 34  
*contextual expression* 48  
 contiguità 1, 8, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 148  
 copula *vedi* verbo copula  
 coreano 124 n., 128 n., 131 n.  
 Corradini, A. 11  
 Coseriu, E. 53  
 Croce, B. 37, 126 n.  
 Croft, W. 2, 4 n., 8
- danese 126, 127, 128 n., 132, 157 n.  
 Danesi, M. 11  
 Dante 125 n.  
 dato 55, 58, 59, 62  
 definizione ostensiva 28  
 deissi 19, 21, 22, 23, 25, 35, 45, 49, 50, 54, 55, 58, 60, 62, 64, 113, 114, 140 n.

- deittico 19, 20, 22, 23, 25, 26, 44, 50, 51, 52, 54, 55, 56, 65, 111, 112, 119, 141 n., 142, 146, 150, 162
- De Mauro, T. 37, 41, 91, 92, 93, 96, 102, 155 n.
- De Palo, M. 99, 100
- Deacon, T. 97, 98
- DeConick, A. D. 118 n.
- Del Bon, E. 23
- Della Casa, C. 151 n.
- Democrito 110
- Denecke, A. 129
- Dennett, D. 81 n., 82 n.
- denotato, denotazione 75 n., 77, 90, 107, 111, 112 n., 114, 119, 162, 163 (*vedi anche* oggetto, referente, riferimento)
- denoting* 32, 33
- Descartes, R. 79, 151
- describing* 32, 33
- descrizione definita 26, 27, 29, 30, 33, 34, 41, 47 n., 50
- designatore rigido 29, 30, 34, 48, 65
- designazione 31
- Desmarest, J. 130 n.
- Dharmakīrti 145 n.
- dialogo 36, 42, 47, 49, 50, 53, 55, 57, 61, 65, 109, 113, 119, 122, 134, 135, 142, 147, 160
- Diez Velasco, O. I. 1, 2, 6
- diglossia 13
- Dignāga 108 n.
- Dik, S. C. 35, 39, 60
- dinamica comunicativa 55, 58, 59, 60, 61, 63
- Dirven, R. 1, 2, 3, 6, 8
- disambiguazione 34, 49, 50, 51, 52, 54, 56, 58, 59, 60, 62, 65
- dislessia 10 (*vedi anche* afasia)
- Dixon, R. W. 12
- dizionario 69, 70, 71, 72
- Donnellan, K. 41, 47 n.
- dominio 2, 8, 9, 10, 14, 15
- doppia dissociazione (metodo della) 4
- Dostoevskij, F. M. 137 n.
- Draeger, A. A. 134
- Dressler, W. U. 10 n.
- du Cange* 135 n.
- dyirbal 12, 13
- ebraico 115, 116 n., 117 n.
- Eco, U. 3, 10, 14 n., 75 n.
- egocentric particulars* 26
- Ehrismann, G. 124, 125, 126, 128, 130, 133, 134, 135 n.
- Eleonskij, F. 117 n.
- Elizavetinskaja Biblija vedi* Bibbia
- enciclopedia mentale *vedi* bagaglio nozionale
- enunciato 25, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 80, 81, 83, 85, 87, 88, 90, 94, 114
- Ermogene 110 n.
- esperienza, esperienziale 2 n., 8, 12, 14, 15, 16, 30, 38, 72, 107, 109, 111, 145, 150, 151 (*vedi anche* percezione)
- espressione 21
- estensione 54, 55, 72, 74, 76
- Evans, G. 47
- evento 38, 42, 113
- experiential realism vedi* realismo esperienziale
- fattori della comunicazione 53, 54
- Fauconnier, G. 2, 7, 8, 10 n., 14, 16 n.
- Fava, E. 10 n.
- fenomeno 38
- Ferraris, M. 38 n.
- Feyaerts, K. 2, 4 n., 9
- Fichte J. G. 152 n.
- Field, F. 116
- figura retorica 1 n., 2, 3, 9, 16, 17
- Fillmore, Ch. J. 52 n., 55, 113, 133 n., 136 n., 138 n., 143 n., 147 n., 161

- Firbas, J. 60  
 fisiologia 39, 42, 47  
 Floss, J. P. 118  
*focus* 58  
*focusing vedi highlighting*  
 Fodor, J. 68, 69, 70, 72, 73, 76, 78, 79, 83, 84  
 forma 21  
   pura dell'intuizione 38, 54  
 Fossum, J. E. 117 n., 118, 156 n.  
 Fox, G. 131 n.  
 francese 117 n., 121, n., 126, 129, 130, 131 n., 132 n., 133, 135 n., 140 n., 141 n.  
 Frege, G. 20, 25, 26, 27, 29, 32, 35, 44, 73, 74, 75, 76, 83  
 Freud, S. 7, 15, 16  
 funzione  
   conativa 53  
   espressiva 53  
   fatica 53  
   metalinguistica 53  
   performativa 141, 142 n., 162  
   poetica 53  
   referenziale 36, 53  
  
 Gainotti, G. 10 n.  
 Gambarara, D. 96, 98, 104  
 Garfield, J. L. 78  
 Garitte, G. 125, 128, 130 n., 132 n., 134  
 Garroni, E. 95, 100, 102, 103  
 Gedike, F. 128, 132 n.  
 Geeraerts, D. 3  
 generalizzazione esistenziale 76, 77  
 genere grammaticale 12, 40, 143 n.  
 Genette, G. 18  
 Gerrig, R. J. 48  
 gesticolazione 29, 44, 109, 141 n., 158 n., 161 n.  
 giapponese 56, 60, 63  
 Gibbs, R. W. 2, 4, 7, 11, 12, 14 n., 72  
 Gilman, A. 125, 126, 128, 131 n., 134, 138 n.  
  
 giudizio 25  
 Givón, T. 63  
 Gleason, H. A. Jr. 130 n.  
 Glucksberg, S. 2 n., 9  
 Gogol', N. V. 124 n., 131  
 Gola, E. 10 n., 14 n.  
 Goodglass, H. 10 n.  
 Goossens, L. 3, 16  
 Gopnik, A. 86  
 Gorskij, A. V. 117 n.  
 Gozzano, S. 82, 85  
 Grady, J. E. 10 n., 11 n., 14 n.  
 Grand, C. 123 n., 125, 127, 130, 132 n., 134  
 greco 110, 111, 115 n., 116 n., 134, 143 n.  
 Grice, H. P. 46, 47, 56  
 Grimm, J. 124, 126, 127, 128, 134 n.  
 Groupe «μ» 3, 18  
 Guillaumont, A. 118 n.  
  
 Haverkamp, A. 2  
 Heisenberg, W. 108 n.  
 Henry, A. 3, 10 n., 18  
*highlighting* 2, 8, 9, 17  
 Hjelmslev, L. 21, 40  
 Hoffmann, J. B. 134  
 Humboldt, W. von 121 n., 147 n.  
 Husserl, E. 65  
  
 icona 23, 24  
 implicatura 47, 50 n., 56  
 inconscio 7, 8, 13, 14, 16, 17  
 indeterminatezza 20, 21, 45, 47, 52  
   della traduzione 81, 84, 88  
 indicale, indicaltà, *indexical* 19, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 33, 34, 35, 46, 47, 48, 52, 54, 64, 65, 148  
 indicatore fisico 24, 29, 141 n., 146 n.  
   (*vedi anche* gesticolazione)  
 indicatore semantico *vedi* marcatore  
 indice, *index* 19, 23, 24, 28, 48, 63

- informazione 36, 40, 41, 42, 44, 49, 51, 53, 58, 59, 63, 65, 69, 72, 74, 78, 98, 107, 109, 138, 161
- inglese 110, 111, 112 n., 113, 115 n., 117 n., 121 n., 124, 125, 126, 130, 131 n., 133, 135 n., 137 n., 138 n., 140 n., 141 n., 143 n., 146, 151 n.
- insieme (di oggetti) 25, 74, 119, 120, 121, 162
- intelligenza artificiale 14 n.
- intensione 26, 54, 55, 74, 76
- Ionesco, E. 48 n.
- ipallage 11, 16
- islandese 126
- isomorfismo 3, 6, 13, 40, 45, 47, 64, 67, 73, 93
- italiano 125, 127, 128 n., 130, 132, 135 n., 141 n.
- Jakobson, R. 1, 4 n., 7 n., 9 n., 10 n., 16, 17, 22, 23, 34, 36, 52, 53, 114 n., 119, 141 n., 153 n., 154, 158, 159 n.
- Jespersen, O. 22, 119, 152 n., 158 n., 159 n.
- Johnson, M. 1, 2, 7, 16
- Johnson-Laird, P. N. 7 n.
- Kant, I. 38, 54
- Kaplan, D. 19, 24, 29, 30, 31, 34, 48, 57, 58, 64
- kashmiro 23
- Katsouris, A. G. 134
- Katz, J. 68, 69, 70, 71, 72
- Kaul, I. 23
- Kay, P. 47
- Keenan, E. L. 35, 63
- Keil, F. 86, 87
- Kennedy, A. G. 126
- Keysar, B. 2 n., 9
- Kibrik, A. E. 36
- King James Bible vedi* Bibbia
- Kirillova, M. N. 137 n.
- Koch, P. 14
- Königspiegel vedi* *Konungsskuggsjá*
- Konungsskuggsjá* 126 n., 127 n.
- Korolenko, V. G. 149 n.
- Kotošixin, G. 133 n.
- Kövecses, Z. 1
- Kripke, S. 29, 30, 31, 46, 47, 64
- Kuhn, T. S. 17 n.
- Lacan, J. 17 n.
- langue* 21, 22, 40, 41, 42, 43 n., 46, 53, 64, 75 n., 104, 111, 136, 161
- Lakoff, G. 1, 2, 6, 7, 8, 14, 16, 38, 41, 51
- Lambton, A. K. S. 137
- Langacker, R. W. 4 n., 8
- latino 110, 111, 115 n., 117 n., 123 n., 124, 125, 130, 134, 155
- Lausberg, H. 1 n., 2 n.
- Layton, B. 37
- Leach, E. 144 n.
- Leibniz, G. W. von 8
- Lepore, E. 83, 84
- Leroy, M. 37
- lessico, lessicale, lessema 5, 6, 11, 12, 17, 32 n., 40, 41, 42, 43, 51, 54, 55, 56, 61, 68, 69, 70, 71, 72, 110
- Levin, S. R. 3
- Levinson, S. C. 1, 24, 27, 35, 36, 55 n.
- linguaggio  
ideale, formale 25, 44, 45, 47, 61, 64, 65  
ordinario 25, 26, 27, 44, 46, 61, 64, 65
- Littré* 135 n.
- Liutprando 139 n.
- Lombardi Vallauri, E. 57
- Lorenz, K. 150 n., 152 n.
- Lotman, Ju. M. 116 n., 126, 158
- Lurija, A. R. (Luria) 10 n., 100
- MacKay, A. F. 47 n.
- Maley, C. A. 126

- Malinowski, B. 147  
 Manson, W. 118  
 marcatore, *marker* 68, 69, 70, 72  
 Marconi, D. 79 n., 80 n.  
 Marouzeau, J. 134, 135  
 Marraffa, M. 78  
 Marx, K. 152 n.  
*mapping* 2, 4, 6, 8, 9, 16 n., 17  
 mappatura 40, 42  
 Mathesius, V. 60  
 McClelland, J.L. 4 n., 7 n., 8, 11 n.,  
 14 n., 16  
*meaning* 31, 32, 33, 34, 46  
 Medin, D. 88  
 Mel'čuk, I. A. 62 n.  
 Meltzoff, A. 86  
 memoria 11  
 mente, stato mentale 24, 47, 50, 51,  
 67, 75, 76, 77, 78, 79, 82, 83, 85,  
 89, 98, 104, 105  
*message referring to message* 141 n.  
 messaggio 22, 50, 53, 55, 63  
 metafora 1–18, 39, 42, 45, 50 n.,  
 99, 100  
 metonimia 1–18  
 Meyer-Lübke, W. 125 n., 129  
 Miller, G. A. 11 n.  
 mimica *vedi* gesticolazione  
 Minuzio Felice 116 n.  
 modo di presentazione 32, 34, 41,  
 50, 74  
 molecolarismo 83, 84, 93, 94  
 Molière 129, 130  
 Mommsen, Th. 134 n.  
 mondo  
 interiore 56, 57, 61 (*vedi anche*  
 rappresentazione)  
 possibile 29, 30, 39, 43  
 reale 8, 14, 20, 25, 26, 36, 38, 41,  
 42, 45, 49, 50, 53, 55, 57, 72, 75,  
 80, 81, 89, 90, 91, 95, 97, 100, 107,  
 108, 109, 111, 114, 146, 150, 151,  
 152, 160, 161, 162, 163  
 Moro, A. 10 n.  
 Moszyński, K. 143 n.  
 Muller, H. F. 125  
 Muraro, L. 10 n.  
 Murphy, G. 88  
 Nabokov, V. 57  
*naming* 32, 33  
 Nerlich, B. 12  
 neuroscienze 4, 7, 14, 15, 17  
 nganasan 128 n., 134 n., 159 n.  
 Niemcewicz, J.-U. 142 n.  
 Niemeier, S. 3, 7  
 Nietzsche, F. 42  
 Nikol'skij, D. 143 n.  
 nome proprio 29, 30, 32, 33, 34, 47,  
 64, 65, 114, 115, 116 n., 117, 119,  
 128 n., 137, 138, 141, 143 n., 152,  
 153, 154, 158, 159, 160, 162  
*nomen actionis* 5, 13, 17  
*nomen rei actae* 5, 13, 17  
 noumeno 38, 39, 42, 108  
 Nunberg, G. 19 n., 35, 55  
 nuovo 55, 59, 60, 61, 62  
 Nuovo Testamento *vedi* Bibbia  
 Nyrop, K. 126, 131 n., 133  
 olismo 67, 79, 80, 82, 83, 84, 85, 86,  
 87, 88, 89, 94, 104, 105  
 omonimia 34  
 oggetto 24, 25, 28, 32, 38, 39, 41, 42,  
 45, 47 n., 51, 53, 64, 71, 74, 75,  
 79, 81, 85, 96, 97, 98, 100, 102,  
 103, 108 n., 111 n., 114, 118, 119,  
 156, 162 (*vedi anche* referente,  
 denotato)  
 del discorso 112, 147, 148, 149,  
 150, 152, 153, 160, 163  
 olandese 129  
 onnipotenza semantica 21, 40, 42  
 onorifico 123–129, 131, 132, 135,  
 136, 138  
 Ortony, A. 2  
 Osgood, Ch. E. 11  
*Ostrožskaja Biblija vedi* Bibbia

- Ovidio 150  
*Oxford Dictionary* 110, 113 n., 135 n.
- Padučeva, E. V. 113 n., 114  
 Paivio, A. 8 n., 11 n.  
 Panther, U. K. 2, 3  
*parallel distributed processing* 7 n., 16  
 parlante *vedi* partecipanti dell'atto della comunicazione  
*parole* 21, 22, 41, 42, 43 n., 44, 46, 53, 54, 64, 75 n., 111, 136, 161  
 partecipanti dell'atto della comunicazione 23, 36, 41, 40, 49, 53, 55, 56, 59, 60, 61, 3, 65, 79, 107, 109, 110, 112, 114, 115, 119, 120, 121, 122, 127 n., 128, 130, 131, 133, 134, 137, 138, 139, 143, 147, 158, 160  
 Peirce, Ch. S. 19, 23, 24, 27, 28, 29, 30 n., 31, 33 n., 38 n., 52, 58, 60, 61, 63, 65 n.  
 Penco, C. 74, 76, 93  
 Pennisi, A. 11  
 pensiero, pensare 5, 8, 9, 18, 38, 41, 45, 65 n., 67, 68, 72, 73, 75, 76, 78, 79, 99, 100, 103 n., 105, 108, 109, 151  
 percezione 38, 39, 42, 50, 53, 55, 57, 60, 67, 68, 80, 81, 107, 108, 109, 110, 111, 144, 145, 146, 148, 149, 156, 162 (*vedi anche* esperienza)  
 Perconti, P. 10 n.  
 performativo *vedi* funzione performativa  
 Perry, J. 20, 22, 25, 29, 30, 31, 32, 33, 46, 48, 50, 54, 55 n.  
 persiano 125, 128 n., 132, 137  
 persona (categoria della) 22, 23, 55, 56  
 prima 20, 22, 23, 26, 31, 33, 34, 48, 50, 51, 53, 55, 56, 57, 112-160  
 seconda 20, 22, 23, 53, 55, 56, 118-160  
 terza 20, 23, 45, 55, 56, 58, 118-159  
 pertinentizzazione 41, 42, 51  
*Peshitta* 116  
 Petrocchi, P. 155 n.  
 Picardi, E. 77, 80  
 Platone 108 n., 110 n., 111 n.  
 Plauto, 154 n.  
 plurale (categoria del) 119, 120, 121, 125, 127, 128, 130, 131, 132, 133, 134, 136, 137  
 Plutarco, 153, 155  
 polacco 126  
 polisemia 111  
 Popov, A. A. 128 n., 159 n.  
 Potebnja, A. A. 128, 133 n., 134 n., 135 n.  
 Predelli, S. 37  
 predicato 25, 61, 62, 63  
 predicazione 60, 61, 62, 63, 156, 157 n.  
*priming* 11  
 procedura di ricerca 25, 26, 29, 30  
 pronomi  
 dimostrativo 20, 24, 26, 27, 29 n., 48, 52, 57, 60, 157 n., 161  
 personale 20, 25, 26, 50, 51, 55, 56, 58, 111-162 (*vedi anche* persona)  
 proposizione, *proposition* 32, 76, 77, 83, 140, 157 n.  
 Protagora 110 n.  
 prossemica *vedi* gesticolazione  
 prototipo, prototipico 3, 13, 36, 51 n., 53, 63  
 psicoanalisi 7, 8 n., 11, 14 n., 18  
 psicolinguistica 11  
 psicologia 11, 18, 75, 76, 78, 79, 86, 88, 89, 90, 92, 98, 99, 100, 104  
 del senso comune 76, 77, 88  
 Puech, H.-Ch. 151  
 Quine, W. 79, 80, 81, 83, 84, 85, 86,



- 89, 94
- Radden, G. 1, 2, 3, 16
- Ramstedt, G. 124 n., 128 n., 131 n.
- rappresentazione 36, 38, 39, 41, 42, 44 n., 75, 76, 77, 78, 79, 109, 146, 147, 151, 160, 161, 162 (*vedi anche Vorstellung*)
- Rastier, F. 92
- Raynaud, S. 19 n.
- realismo  
 esperienziale 8, 38  
 intenzionale 76, 77, 78
- realtà  
 attuale *vedi* mondo reale  
 virtuale, del discorso 107, 108, 109, 111, 114, 143, 146, 157, 161, 162, 163
- Récanati, F. 58
- referente 25, 26, 30, 34, 41, 42, 43, 44, 48, 56, 58, 60, 63, 64, 74, 90, 95, 114, 121 (*vedi anche* oggetto, denotato)
- referenza *vedi* riferimento
- referring* 32, 33
- regola  
 di proiezione 69, 70, 73  
 di restrizione 70, 71
- Reichenbach, H. 27
- Reisel, M. 116
- rema 55, 58, 59, 60, 61, 62
- replica 27, 31, 33 (*vedi anche* token)
- reti neurali 14 n.
- riduzionismo 4 n.
- Riemer, N. 2, 3, 16
- riferimento, referenza 67, 75, 76, 78, 79, 81, 89, 91, 94, 97, 98, 108, 112 n., 113, 147, 151, 161, 162, 163 (*vedi anche* denotazione)  
 diretto 26, 29, 30, 31, 32, 34, 48, 64
- Rifflet-Lemaire, A. 7, 8 n., 11
- Rimbaud, A. 150
- Roher, T. 4
- Rommetveit, R. 52 n.
- Rosch, E. 51 n.
- Rudzka-Ostyn, B. 3, 15
- Ruiz de Mendoza Ibáñez, F. J. 1, 2, 3, 6, 16
- Rumelhart, D. E. 4 n., 7 n., 8, 11 n., 14 n., 16
- Rumi, J. 154
- Runkevič, S. G. 133 n.
- ruolo concettuale 84
- Russell, B. 25, 26, 27, 28, 29 n., 45, 76
- russo 107 n., 110, 113, 114, 116, 117 n., 124 n., 126, 131, 133 n., 137, 141 n., 142 n., 143 n., 156
- Sa'di 132 n.
- Salimbene de Adam 125 n., 130
- San Pedro, J. 11
- sanscrito 23, 150
- Sapir, E. 37, 60 n.
- Sasse, J. 133, 134 n.
- Saussure, F. de 21, 36 n., 40, 43, 47, 51, 65 n., 67, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 99, 100, 102, 104
- Šaxmatov, A. A. 137 n.
- Ščerbatskoj, F. I. 108 n., 110 n.
- Schild, E. 115 n.
- schizofrenia 11
- Schliebitz, V. 126
- Schmid, W. 125, 134
- Schwyzler, E. 134
- Searle, J. R. 3, 72
- segno  
 semiotico 24, 27, 28, 95, 108 n., 143, 148, 161, 163  
 riflessivo 27
- semantic reference* 46
- semantica  
 incrementale 47, 49, 50 n., 59, 65  
 componenziale 68, 69, 71, 72, 73, 77, 78, 84, 87
- semiotica 24, 29, 67, 68, 108, 111 n.,

- 119, 153, 163  
 senso 25, 26, 74, 75, 139, 140 (*vedi anche Sinn*)  
*Septuaginta vedi* Bibbia  
 Seto, K. 2 n., 8  
 Seuren, P. A. M. 37, 50 n., 60  
 Shallice, T. 4  
*shifter* 22, 23, 55, 57  
 significante 13, 21, 90  
 significato 21, 22, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 49, 50, 51, 52, 55, 65 n., 67-105, 107, 108, 109, 110, 112, 116 n., 119, 161, 162, 163  
 significazione 21, 22, 41, 43, 44, 45, 46, 49, 50  
 simbolo 23, 24, 28, 78  
 similarità 1, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17  
 Simone, R. 91, 103  
 sineddoche 2 n., 3, 13, 16, 18  
 singolare (categoria del) 120, 121, 130, 131, 133, 134, 135, 136  
*Sinn* 25, 28, 29, 32, 33 (*vedi anche* senso)  
 sinonimia 51, 70  
 sintassi 37, 67, 68, 69, 72, 73, 77, 78  
 slavo 115 n., 116, 117 n.  
 Sloty, F. 135  
 soggetto  
   grammaticale 28, 35, 60, 61, 62, 63  
   parlante 82, 85, 86, 104, 113, 122, 144, 147, 151, 152, 153, 160  
 sogno 7, 8, 14, 148 n.  
 Sojcher, J. 8 n.  
 Solov'ev, S. M. 141  
 sostanza 21  
 sostitutività 74, 75, 76  
 spagnolo 125, 127, 128 n., 130 n., 132 n.  
 spazio 38, 42, 50, 53, 57, 63, 119, 143, 148, 156  
*speaker's reference* 46  
 Spelke, E. 87  
 Stanley, J. 30 n.  
 Stark, J. 10 n.  
 stato  
   intenzionale 76, 82, 83  
   mentale *vedi* mente  
 Stendberg, R. J. 14 n.  
 Sternberg, R. 9  
 Stidston, R. O. 126  
 Suxačev, N. L. 24, 38 n., 65 n.  
 svedese 126, 127, 128 n., 132  
 Svennung, J. 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 132 n., 133, 157 n., 159 n.  
 Sweester, E. 14 n.  
 Swift, J. 110 n.  
 Syrkin, A. Ja. 151, 153 n.  
 Tagliagambe, S. 103 n.  
*Targum* 116  
 tautologia 115 n., 116 n.  
 Taylor, J. R. 1, 2, 3, 4 n., 15, 16  
 tedesco 121 n., 124, 125 n., 126, 127, 128 n., 129, 130, 132, 133, 141 n., 142 n., 151 n.  
 tema 55, 58, 59, 60, 61, 62, 63  
 tempo 38, 42, 50, 53, 55, 57, 63, 119, 143, 148, 156  
   grammaticale 20 n., 23, 40 n., 45, 55, 57, 63, 156, 157  
*temporal instability* 63  
*temporal stability* 63  
 teoria del battesimo *vedi* teoria causale del riferimento  
 teoria causale del riferimento 30, 47  
 terapia analitica *vedi* psicoanalisi  
 termine singolare 25, 26, 27, 29, 32, 33, 41, 51  
 testo 114, 141  
*theory-theory* 87, 88  
 Thorpe, W. H. 108 n.  
 tipo *vedi* *type*  
*token* 27, 31, 33, 46, 47 (*vedi anche* replica)

- token reflexive* 27, 31, 33, 50  
 Tolstoj, L. N. 136 n.  
 Tourangean, R. 9  
 triangolo semiotico 163  
 turco 128 n.  
 Turner, M. 1, 6, 7, 8, 10, 11, 14, 16 n.  
*type* 27, 31, 32 n., 33, 46  
  
 Unbegaun, B. 126  
 Ungerer, F. 3, 16  
*Upaṣad* 150, 151, 153, 154  
 Ušakov, D. N. 110  
 Usberti, G. 70, 73  
 Uspenskij, B. A. 116 n., 121 n., 126,  
     138, 142 n., 143 n., 145, 156 n.,  
     157 n., 158  
 Uspenskij F. B. 127 n.  
 Uspenskij, G. 159 n.  
*utterance* 31, 32, 34 (*vedi anche* atto  
     della comunicazione)  
  
 vaghezza 21, 41, 45, 47, 49  
 valore di verità 25, 73, 75  
 Van Valin, R. D. 60  
 verbo copula 61 n., 116 n., 154 n.,  
     155, 156, 157 n.  
*Verdichtung* 7, 16  
 Vergiani, V. 23  
 Verlinskij, A. L. 110 n.  
 Vernet, J. 129, 130  
*Verschiebung* 7, 16  
  
 Vinogradov, V. V. 119, 132 n.  
 Viel, P. 130  
 Violi, P. 72, 73 n.  
 Virno, P. 101  
 Vision, G. 47  
*Vocabolario della Crusca* 155 n.  
 Vološinov, V. N. 121 n.  
*Vorstellung* 44 n. (*vedi anche* rappre-  
     sentazione)  
*Vulgata vedi* Bibbia  
 Vygotskij, L. S. 67, 89, 92, 93, 94, 96,  
     100, 101, 102, 105  
  
 Wackernagel, J. 134  
 Walsh, M. 8 n., 11 n.  
 Waltz, R. 134  
 Warren, B. 2, 3, 4 n.  
 Weiss, P. 24  
 Wetter, G. P. 110  
 Williams, C. H. 118  
 Wittgenstein, L. 4, 28 n., 33 n., 42,  
     45  
  
 Xolodovič, A. A. 62 n.  
  
 Zaliznjak, A. A. 124 n.  
 Zelenin, D. K. 159 n.  
 Zeus 7  
 Zickendraht, K. 118  
 Zimmermann, H. 118  
 Žirkov, L. I. 128 n., 132 n., 135 n.

## STUDI E SAGGI

*Titoli pubblicati*

### ARCHITETTURA E STORIA DELL'ARTE

Benelli E., *Archetipi e citazioni nel fashion design*

Benzi S., Bertuzzi L., *Il Palagio di Parte Guelfa a Firenze. Documenti, immagini e percorsi multimediali*

Biagini C. (a cura di), *L'Ospedale degli Infermi di Faenza. Studi per una lettura tipomorfologica dell'edilizia ospedaliera storica*

Frati M., "De bonis lapidibus concii": *la costruzione di Firenze ai tempi di Arnolfo di Cambio. Strumenti, tecniche e maestranze nei cantieri fra XIII e XIV secolo*

Maggiora G., *Sulla retorica dell'architettura*

Mazza B., *Le Corbusier e la fotografia. La vérité blanche*

Messina M.G., *Paul Gauguin. Un esotismo controverso*

Tonelli, M.C., *Industrial design: latitudine e longitudine*

### CULTURAL STUDIES

Candotti M.P., *Interprétations du discours métalinguistique. La fortune du sūtra A 1.1.68 chez Patañjali et Bhartṛhari*

Nesti A., *Per una mappa delle religioni mondiali*

Nesti A., *Qual è la religione degli italiani? Religioni civili, mondo cattolico, ateismo devoto, fede, laicità*

Rigopoulos A., *The Mahānubhāvs*

Squarcini F. (a cura di), *Boundaries, Dynamics and Construction of Traditions in South Asia*

Vanoli A., *Il mondo musulmano e i volti della guerra. Conflitti, politica e comunicazione nella storia dell'islam*

### DIRITTO

Curreri S., *Democrazia e rappresentanza politica. Dal divieto di mandato al mandato di partito*

Curreri S., *Partiti e gruppi parlamentari nell'ordinamento spagnolo*

Federico V., Fusaro C. (a cura di), *Constitutionalism and Democratic Transitions. Lessons from South Africa*

Fiorita N., *L'Islam spiegato ai miei studenti. Otto lezioni sul diritto islamico*

### ECONOMIA

Ciappei C. (a cura di), *La valorizzazione economica delle tipicità rurali tra localismo e globalizzazione*

*Deissi, riferimento, metafora: questioni classiche di linguistica e filosofia del linguaggio*, A. Keidan e L. Alfieri (a cura di), ISBN 978-88-8453-744-7 (online), ISBN 978-88-8453-743-0 (print), © 2008 Firenze University Press

- Ciappei C., Citti P., Bacci N., Campatelli G., *La metodologia Sei Sigma nei servizi. Un'applicazione ai modelli di gestione finanziaria*
- Ciappei C., Sani A., *Strategie di internazionalizzazione e grande distribuzione nel settore dell'abbigliamento. Focus sulla realtà fiorentina*
- Garofalo G. (a cura di), *Capitalismo distrettuale, localismi d'impresa, globalizzazione*
- Laureti T., *L'efficienza rispetto alla frontiera delle possibilità produttive. Modelli teorici ed analisi empiriche*
- Lazzeretti L. (a cura di), *Art Cities, Cultural Districts and Museums. An Economic and Managerial Study of the Culture Sector in Florence*
- Lazzeretti L. (a cura di), *I sistemi museali in Toscana. Primi risultati di una ricerca sul campo*
- Lazzeretti L., Cinti T., *La valorizzazione economica del patrimonio artistico delle città d'arte. Il restauro artistico a Firenze*
- Lazzeretti L., *Nascita ed evoluzione del distretto orafa di Arezzo, 1947-2001. Primo studio in una prospettiva ecology based*
- Simoni C., *Approccio strategico alla produzione. Oltre la produzione snella*
- Simoni C., *Mastering the Dynamics of Apparel Innovation*

#### FILOSOFIA

- Cambi F., *Pensiero e tempo. Ricerche sullo storicismo critico: figure, modelli, attualità*
- Desideri F., Matteucci G. (a cura di), *Dall'oggetto estetico all'oggetto artistico*
- Desideri F., Matteucci G. (a cura di), *Estetiche della percezione*
- Giovagnoli R., *Autonomy: a Matter of Content*
- Valle G., *La vita individuale. L'estetica sociologica di Georg Simmel*
- Baldi M., Desideri F. (a cura di), *Paul Celan. La poesia come frontiera filosofica*
- Solinas M., *Psiche: Platone e Freud. Desiderio, sogno, mania, eros*

#### LETTERATURA, FILOLOGIA E LINGUISTICA

- Antonielli A., *William Blake e William Butler Yeats. Sistemi simbolici e costruzioni poetiche*
- Dei L. (a cura di), *Voci dal mondo per Primo Levi. In memoria, per la memoria*
- Di Manno M., *Tra sensi e spirito. La concezione della musica e la rappresentazione del musicista nella letteratura tedesca alle soglie del Romanticismo*
- Fantaccini F., *W. B. Yeats e la cultura italiana*
- Franchini S., *Diventare grandi con il «Pioniere» (1950-1962). Politica, progetti di vita e identità di genere nella piccola posta di un giornalino di sinistra*
- Francovich Onesti N., *I nomi degli Ostrogoti*
- Gori B., *La grammatica dei clitici portoghesi. Aspetti sincronici e diacronici*
- Keidan A., Alfieri L. (a cura di), *Deissi, riferimento, metafora*
- Lopez Cruz H., *America Latina aportes lexicos al italiano contemporaneo*
- Pavan S., *Lezioni di poesia. Iosif Brodskij e la cultura classica: il mito, la letteratura, la filosofia*
- Svandrlík R. (a cura di), *Elfriede Jelinek. Una prosa altra, un altro teatro*
- Totaro L., *Ragioni d'amore. Le donne nel Decameron*

#### POLITICA

- De Boni C., *Descrivere il futuro. Scienza e utopia in Francia nell'età del positivismo*
- De Boni C. (a cura di), *Lo stato sociale nel pensiero politico contemporaneo. I. L'Ottocento*
- Spini D., Fontanella M., *Sognare la politica da Roosevelt a Obama. Il futuro dell'America nella comunicazione politica dei democrats*

## PSICOLOGIA

Aprile L. (a cura di), *Psicologia dello sviluppo cognitivo-linguistico: tra teoria e intervento*  
Barni C., Galli G., *La verifica di una psicoterapia cognitivo-costruttivista sui generis*  
Luccio R., Salvadori E., Bachmann C., *La verifica della significatività dell'ipotesi nulla in psicologia*

## SOCIOLOGIA

Alacevich F., *Promuovere il dialogo sociale. Le conseguenze dell'Europa sulla regolazione del lavoro*  
Bettin Lattes G., *Giovani Jeunes Jovenes. Rapporto di ricerca sulle nuove generazioni e la politica nell'Europa del sud*  
Bettin Lattes G. (a cura di), *Per leggere la società*  
Bettin Lattes G., Turi P. (a cura di), *La sociologia di Luciano Cavalli*  
Catarsi E. (a cura di), *Autobiografie scolastiche e scelta universitaria*  
Leonardi L. (a cura di), *Opening the European Box. Towards a New Sociology of Europe*  
Nuvolati G., *Mobilità quotidiana e complessità urbana*  
Ramella F., Trigilia C. (a cura di), *Reti sociali e innovazione. I sistemi locali dell'informatica*  
Rondinone A., *Donne mancanti. Un'analisi geografica del disequilibrio di genere in India*

## STORIA E SOCIOLOGIA DELLA SCIENZA

Cabras P.L., Chiti S., Lippi D. (a cura di), *Joseph Guillaume Desmaisons Dupallans. La Francia alla ricerca del modello e l'Italia dei manicomi nel 1840*  
Cartocci A., *La matematica degli Egizi. I papiri matematici del Medio Regno*  
Guatelli F. (a cura di), *Scienza e opinione pubblica. Una relazione da ridefinire*  
Lippi D., *Illacrimate sepolture. Curiosità e ricerca scientifica nella storia delle riesumazioni dei Medici*  
Meurig T. J., *Michael Faraday. La storia romantica di un genio*  
Massai V., *Angelo Gatti (1724-1798)*

## STUDI DI BIOETICA

Baldini G., Soldano M. (a cura di), *Tecnologie riproduttive e tutela della persona. Verso un comune diritto europeo per la bioetica*  
Bucelli A. (a cura di), *Produrre uomini. Procreazione assistita: un'indagine multidisciplinare*  
Costa G., *Scelte procreative e responsabilità. Genetica, giustizia, obblighi verso le generazioni future*  
Galletti M., Zullo S. (a cura di), *La vita prima della fine*

Finito da stampare presso  
la tipografia editrice Polistampa