

*Prima parte*  
Il gesto teorico

## Note critiche sull'enunciazione: la questione del presente nel discorso<sup>1</sup>

*In omaggio a Émile Benveniste*

Questo lavoro è costituito da alcune riflessioni generali sull'“apparato formale dell'enunciazione”, per riprendere il titolo di un importante articolo che Émile Benveniste (1985b) ha dedicato a questo argomento. Ciò che esporrò è doppiamente circoscritto: innanzitutto nel contenuto, perché riguarda solo un aspetto particolare della teoria del linguaggio, e in secondo luogo nel percorso, perché mi limiterò a evocare allusivamente alcuni testi senza poterli veramente analizzare.

Prima di entrare nel vivo della questione vorrei però precisarne l'orizzonte. Una volta, Hjelmslev ha scritto che non esiste filosofia senza linguistica; o, detto altrimenti, che ogni costruzione filosofica implica o sottintende una linguistica. Il mio intento sarà, al contrario, di mostrare che ogni linguistica implica o sottintende una filosofia, e che la teoria scientifica in generale, nelle scienze umane in particolare e soprattutto in linguistica, vi trova al contempo il suo fondamento, il suo centro e la sua massima capacità di interrogazione. Prendendo in esame alcuni testi in cui Benveniste ha elaborato il programma di una semantica dell'enunciazione, intendo dunque estrarre e esplicitare la filosofica implicita che essi includono. Intendo anche riconoscere, in un secondo tempo, che questi presupposti filosofici, che fondano e alimentano al tempo stesso la teoria scientifica del linguaggio nel suo uso parlato o scritto, sono stati riconosciuti in quanto tali e sotto diverse forme in quella pro-

blematica della metafisica chiamata, nel discorso contemporaneo, della *presenza*. Dico espressamente problematica e non evidenza fondamentale e originaria. Voglio dire che questa metafisica non trova in tale problematica il fondamento delle proprie certezze, l'origine delle proprie evidenze, se non in un punto cieco che autorizza e compromette, al tempo stesso, i diversi discorsi filosofici che ne derivano. Che il discorso filosofico stesso non è altro che il tentativo sempre rinnovato nei diversi momenti della storia d'occupare il luogo del suo fondamento e della sua origine, tentativo che si esaurisce nel momento stesso in cui si realizza.

Interrogheremo quindi la semantica dell'enunciazione a proposito delle sue due categorie fondamentali, la persona e il tempo, allo scopo di mostrare che nella produzione discorsiva esse rinviano al gesto supplementare dell'ostensione, dell'indicazione, il qui-ora silenzioso del "*meinen*", del "far mio", in cui il discorso stesso al contempo si produce e si annulla.

Il fatto che i diversi testi di Benveniste coniughino immancabilmente le categorie della persona e del tempo significa senza alcun dubbio che nel discorso c'è *come* una sintesi o una costituzione del soggetto che è temporale e, reciprocamente, *come* una sintesi o una costituzione del tempo che è soggettiva – duplice rinvio in cui avrete riconosciuto la critica kantiana del *cogito*. Nella coscienza che ho di me stesso con il puro pensiero, io sono l'essere stesso. È vero che a questo stadio non mi è ancora dato niente da pensare: in che modo l'indeterminato, l'essere, è determinabile dalla determinazione "io penso"? La differenza interna, la forma attraverso la quale l'indeterminato risulta determinabile dall'"io penso", è la forma del tempo. Benveniste ci insegna che la posizione del soggetto come io è il "riflesso" di una struttura universale di opposizioni inerenti al discorso, di cui gli atti di linguaggio costituiscono la realizzazione

in situazioni di locuzione particolari. Il soggetto come io, riflesso, immagine o prodotto di forme universali di discorso: ciò significa, come sapete, che colui che parla si riferisce sempre per mezzo dello stesso *indicatore* “io” a se stesso che parla. Ma forse non si è riflettuto abbastanza sulla ragione del fascino che esercita, sullo studioso di semantica, quest’atto così quotidiano, così ingenuo, così immediato. In altre parole, forse non è stata posta – dal punto di vista della semantica – la questione propriamente filosofica sollevata dalla familiare estraneità dell’atto di linguaggio. In effetti, è difficile non vedere – ed è in questo senso che la prossimità stessa, la familiarità dell’atto di linguaggio sono accecanti – che nell’“io” proferito si coniugano la più massiccia, la più ridondante delle identità, l’identità *stessa* – lo stesso indicatore “io” – e la più estrema, la più singolare delle differenze, la differenza *stessa*. Poiché l’atto di dire “io”, per colui che lo dice, è ogni volta nuovo, perché realizza ogni volta – volta per volta, singolarmente – l’inserzione del locutore in un momento nuovo del tempo e in una testura diversa di circostanze e di discorso. In quanto identità sistematica, l’“io” come forma di lingua non si distingue dalle altre forme, parti componibili del sistema, paradigmi grammaticali che coesistono in modo rigorosamente coerente. E tuttavia, nella fenomenologia dell’esperienza parlante, “io” è questa unità semantica singolare, unica, in ogni istante altra: in breve, l’atto *stesso* della differenza *stessa*.

Ma non è tutto – non finiremo mai di riconoscere l’estraneità di questa familiarità –, perché questa congiunzione dello stesso e dell’altro tra il sistema della lingua e l’atto di parola, congiunzione operata a livello del discorso e che lo definisce, si effettua *dialogicamente*. Non si tratta di un *fatto* di linguaggio riconoscibile come identificazione semplice, monologica, dello stesso e dell’altro. Si tratta di una relazione che si costituisce al prezzo della

separazione tra i “soggetti” parlanti “io-tu” nella correlazione di soggettività, poiché “questo atto di discorso che enuncia *io* apparirà, ogni volta che viene riprodotto, come *lo stesso atto per colui che lo ascolta*, ma per colui che l'enuncia si tratta ogni volta di un atto nuovo” (Benveniste 1985b, p. 83). È dunque l'altro come “tu” a riempire l'identità vuota della forma “io”, a farne uno stesso atto identico pieno, a convertire la differenza fenomenologica degli “io” in identità. In altre parole, è l'altro come “tu” a costituire, nell'immediatezza mediata dallo scambio linguistico, l'“io” come Io. Dirò perciò, per compendiare in una formula non hegeliana la struttura familiare e estranea dell'atto di parlare, che l'identità ontica di *Io* è la differenza – e in ciò risiede la struttura dialogica della sua costituzione – tra l'identità sistematica possibile e la differenza fenomenologica reale. L'essere dell'Io è l'essere della differenza: non l'identità della non-identità e dell'identità dello stesso, bensì la non-identità dell'identità e della non-identità dell'altro.

La deduzione linguistico-semanticamente della temporalità è direttamente legata a quella del soggetto, *ego*, nel senso che simultaneamente essa la ripete e la sposta su un altro piano. In effetti, c'è un *presente permanente* che è quello del discorso stesso nella sua effettuazione come parola. Cito Benveniste: “Questo presente si sposta con il progredire del discorso, *restando sempre presente*” (Benveniste 1985b, p. 90).<sup>2</sup> Presente permanente che è il presente o la permanenza della struttura dialogica dell'enunciazione, presente permanente che è il discorso stesso. Ma nello stesso tempo, c'è un *presente “ora”* che è invece reinventato ogni volta che un uomo parla, poiché è un momento nuovo, non ancora vissuto, un *istante originario* “segnalato dalla coincidenza dell'avvenimento e del discorso (*Ibid.*, p. 90-91)”, in cui sorge, direi, l'avvenimento dell'atto di discorso. È questa la strana struttura temporale dell'enunciazione.

Ora, ci spiega lo studioso di semantica, questa relazione fondamentale del permanente e dell'“ora” che è propriamente costitutiva della presenza presente dell'*ego*, questa relazione, ci dice Benveniste, è implicita o, se viene esplicitata formalmente, “ciò avviene per una di quelle ridondanze frequenti nell'uso quotidiano (*Ibid.*, p. 91)” e, aggiungerei, per una presa di posizione metadiscorsiva dell'*ego* rispetto al proprio discorso, che però non lo sottrae all'implicitazione del presente propria al discorso. Ciò significa che la presenza del presente dell'*ego* non si manifesta nel discorso, che nessun significante l'esprime in proprio. Solo i “progressi” del discorso, per dirla con Benveniste, la *indicano* immediatamente, poiché un discorso viene proferito invece del silenzio. Sottolineo, e vi ritornerò, questo scarto nella catena discorsiva, nella concatenazione delle parole, tra significazione (o espressione) e segnalazione (o indicazione). Al contrario, il passato e l'avvenire vengono espressi, manifestati nel discorso e attraverso di esso, ma “la lingua”, scrive Benveniste:

non li situa nel tempo secondo la posizione loro propria, né in virtù di un rapporto che dovrebbe allora essere diverso da quello della coincidenza fra l'avvenimento e il discorso, ma solamente come punti visti all'indietro o in avanti *partendo dal presente* (*Ibid.*, p. 91).

Sono dunque i significanti del passato e del futuro a circoscrivere e delimitare, nel discorso, il *significato mancante* del presente, del permanente e dell'“ora”.

Il teorico della semantica dell'enunciazione pone dunque, nel luogo fondamentale della teoria, il paradosso che tutto il discorso e i suoi atti di parola si esprimono attraverso dei significanti che significano ciò che esso non è (significano la non-coincidenza tra l'avvenimento e il discorso, il passato e il futuro). Questi significanti del passato e del futuro possono operare la loro significanza solo a partire da ciò che il discorso non significa, solo a partire

da questo luogo in cui il discorso non *si* significa, e che però *indica*, in cui *si indica* per assenza (il presente). Detto altrimenti, il presente d'enunciazione è una *mancanza* di linguaggio, coestensiva alla totalità del discorso e a ciascuno dei suoi enunciati, una mancanza nella sua superficie e in ogni punto di questa superficie, mancanza attraverso la quale, tuttavia, esso si costituisce come discorso significante. Benveniste nota inoltre che i due riferimenti temporali del passato e del futuro, dal momento che vengono necessariamente esplicitati in un significante, indicano il presente come pura linea di separazione tra ciò che non è più presente e ciò che non lo è ancora.

Quindi, se l'identità ontica dell'*ego* è la differenza stessa, nel discorso, tra l'identificazione da parte dell'altro di una forma possibile e la differenza istantanea di un atto di parola, questa stessa differenza si trova come raddoppiata dalla differenza tra il permanente del discorso e l'istante della parola e dalla differenza tra la sua autoindicazione muta e la sua significanza del non-presente. Ora, tutto questo gioco di differenze e di scarti non è forse costitutivo di ciò Husserl ha chiamato "il Presente Vivente della monade fenomenologica"? Presente Vivente, immanenza della vita stessa, che è già sempre ciò che Aristotele chiamava apostasi dell'"ora", allontanamento del presente da se stesso, e che Platone scopriva da parte sua come la rottura della continuità del tempo dovuta alla subitanità del presente che piomba bruscamente su di esso. Ciò che ritroviamo anche in Hegel – alla fine del primo capitolo della *Fenomenologia dello spirito* – per il quale la significazione non scaturisce che dell'evanescenza del qui-ora dell'indicazione, o in Freud, con il presente non temporale e il qui non spaziale del processo primario inconscio inconoscibile o, meglio ancora, inesistente – poiché non vi è esistenza se non nel tempo e nello spazio –, o nelle *Confessioni* di Agostino, con il presente dell'anima, la sua presenza presente concepita come la sua essenziale "dis-ten-

sione”. Presente Vivente la cui pienezza è sempre già “intaccata”, al tempo stesso – come significa equivocamente il termine – a partire da uno scarto e attraverso di esso. Tutto questo gioco della differenza nel luogo dell’origine, nel “punto-sorgente”, lo ritroviamo costitutivo del pensiero metafisico, il che significa che quest’ultimo si elabora a partire dalla differenza e che questa differenza mette in questione la sua elaborazione stessa.

Tre punti di riferimento, che evocherò rapidamente, per pensare questi presupposti filosofici impliciti della semantica dell’enunciazione. Innanzitutto Platone, che pone la questione del presente a proposito del cambiamento e del passaggio da un contrario a un altro, presente che è il solo a condividere con l’eternità il privilegio dell’“è”. Riservando il presente all’eternità, in opposizione al passato e al futuro che si applicano al tempo propriamente detto, Platone sarebbe arrivato a una separazione radicale del tempo e dell’eternità – visto che il tempo sarebbe soltanto una massa informe di passato e di futuro in quanto staccati dal presente che solo dà loro senso – se non avesse concepito l’istante presente come la doppia soglia, orizzontale e verticale, tra passato e futuro e tra tempo e eternità. Sempre già dato nell’eternità, questo istante presente è, nel tempo, l’irriducibile sul quale passato e futuro vengono a morire e nascere. Ora, Platone chiama questo istante presente “l’attimo”, l’“istante subitaneo”. È rottura, discontinuità, fessura del tempo a partire dalla quale si dispiega il presente, luogo di un salto, luogo della differenza. Se il tempo implica prima “questo”, poi “quello”, il presente è la differenza tra “né questo né quello” e “questo e quello”. Tra “faceva caldo” e “fa freddo”, il presente stesso “fa freddo” si apre sulla differenza tra “non fa né caldo né freddo” (che è l’attimo, la subitanità del discontinuo) e “fa caldo e freddo”, che è il presente della coesistenza dei contrari possibili, della loro permanenza nel sistema, nel



mondo delle forme intelligibili eterne. In altri termini, vi sono due presenti, il primo – l'adesso – che è contemporaneamente questo *e* quello, il secondo – l'attimo – che non è *né* questo *né* quello. L'eternità è l'assoluto adesso in cui il questo e il quello coesistono, fondamento o condizione di possibilità del presente istantaneo che non è *né* questo *né* quello, a partire dal quale si dispiega il tempo come prima questo, poi quello, cambiamento, passaggio da un contrario all'altro. Metafisica del presente della presenza, è evidente in che senso la filosofia platonica si costituisce come tale, poiché l'eternità come assoluto adesso permette il dispiegarsi del tempo. Ma nel momento stesso in cui questa presenza, questo presente originario viene posto come fondamento, si disfa, poiché, sul piano della temporalità stessa, è il “*né* questo *né* quello”, il neutro dell’“attimo”, la pura differenza che è la condizione di possibilità dell’“ora questo, ora quello” che caratterizza il tempo. Il presente opera una doppia articolazione: nel medesimo gesto filosofico il presente – e il soggetto che gli è legato – viene costruito come l’“adesso” che struttura il cambiamento nell'identità di un modello a-cronico, e decostruito come il neutro della differenza che tuttavia lo consente.

Troviamo lo stesso movimento costruttivo-decostruttivo in Aristotele. Anche qui il problema del tempo e del presente viene posto rispetto alla problematica del movimento e del cambiamento. È il problema stesso dell'essere in movimento. Ora, il movimento è per Aristotele questa affezione essenziale che impedisce radicalmente all'essere di coincidere con ciò che è. Come scrive Aubenque, “non è un accidente tra gli altri. È ciò fa sì che l'essere in generale comporti degli accidenti”. Di conseguenza, la presenza del presente non può essere né la presenza immutabile dell'eterno, né la puntualità inescabibile dell'istante. La modificazione, l'alterità, la diversificazione sono iscritte in questa presenza, aprendola al-

la novità della contingenza dell'evento. Nella sua analisi dell'ora', Aristotele scrive enigmaticamente: "L'ora' divide [...] in potenza, e in quanto tale, è sempre diverso (Aristotele 1973, vol. 2, p. 110)" e, un po' dopo, nota in un'ammirevole formula: "Nel punto [...] nel quale l'ora' è, sarà anche la distanza a partire dall'ora' (*Ibid.*, vol. IV, p. 112)", una distanza, uno scarto, che l'ora' porta in se stesso, che lo costituisce come de-costituente. Lo scarto è là ove è l'ora'. Lungi dal costituire un nucleo inescababile di essere e di presenza, il *nûn* porta ciò che lo fa esplodere fuori da sé. Unificante, l'ora' lega sì il passato al futuro, ma attraverso un movimento di scarto e di divisione che ne è l'indizio.

Arriviamo infine ad Agostino, che, nella seconda parte delle *Confessioni*, cercando di elaborare le condizioni di possibilità della scrittura di un racconto autobiografico, ritrova e articola lo scarto caratteristico dell'ora' aristotelico e dell'"attimo" platonico nei problemi posti dalla costituzione del soggetto *ego*, essere temporale, attraverso il testo autobiografico come discorso della memoria. In effetti, nel momento stesso in cui Agostino si chiede: "Chi sono, io, ora?", non ha cessato di sdoppiare quest'interrogativo in due domande: "Chi sono, finora?", in cui il momento presente appare come il risultato di una storia passata di cui la memoria si sforza di padroneggiare la scomparsa negli enunciati del suo discorso, e "Chi sono, io, nell'istante presente?" che è la domanda stessa in cui il presente dell'enunciazione tenta di esprimersi attraverso l'interpretazione del testo scritto dall'Altro per antonomasia, Dio, ossia la Bibbia e più precisamente il suo inizio, in cui viene narrato il racconto della "creazione" del tempo. Agostino tenterà di concettualizzare lo scarto dell'ora' e la discontinuità dell'"attimo" con la nozione di *distensio animi*, di dis-tensione del presente, nozione che Husserl, all'inizio delle sue *Lezioni sulla fenomenologia della coscienza interna del tempo*,

chiede al lettore di meditare instancabilmente perché in essa si riassume il problema della filosofia.

Il presente, il mio presente, è sì ciò che mi è più vicino, ciò che è immediatamente me stesso, qui-ora, nella mia più intima familiarità, e tuttavia esso si sottrae non meno immediatamente al quesito stesso che pongo su di lui *e* su di me. Agostino l'ha scritto in una celebre formula di cui non si è abbastanza sottolineato l'enigma che è la filosofia stessa: "Cos'è dunque il tempo? Se nessuno me lo chiede, lo so; se voglio spiegarlo a qualcuno che me lo chiede, non lo so più (Vigini 1993, vol. 2, p. 321)". Ernst Bloch, in *Spüren*, descrive questa strana familiarità del presente con l'inquietante immagine della caduta permanente nella trappola, nel buco del presente. È giunto il momento di riprendere questa stessa questione del presente cercando di elaborarla diversamente; bisogna cercare di far funzionare la trappola del presente e, per far questo, prendere in considerazione ciò che annunciavo all'inizio come il rinvio del soggetto e del tempo al gesto dell'indicazione.

Il proferimento del termine "questo" sembra coincidere con tale gesto. Cito:

Della stessa natura e relativi alla stessa struttura di enunciazione sono gli indici numerosi dell'*ostensione* [...] termini che implicano un gesto indicante l'oggetto nello stesso momento in cui è pronunciata l'istanza del termine (Benveniste 1985b, p. 100).

Il mio commento, si sarà capito, rovescia "filosoficamente" l'ordine dell'analisi semantica dell'enunciazione: la sua struttura si rapporta, filosoficamente, al gesto designante l'oggetto. Ci si pone, di conseguenza, quest'interrogativo: cosa "significa" l'implicazione di cui parla lo studioso di semantica, il raddoppiamento del gesto attraverso il termine, un raddoppiamento in cui si denuncia la supplementarietà della parola? Che cosa signi-

fica filosoficamente, se non che la parola, nel punto stesso, nel luogo originario in cui si forma e si enuncia, in quel medesimo momento ammutolisce nel gesto del corpo verso il corpo: perfettamente supplementare. Riprendiamo: da un lato, abbiamo la singolarità elementare della cosa qui-ora; dall'altro, la singolarità non meno elementare dell'atto di linguaggio. Alla frontiera, l'evento singolare del gesto-parola, un evento "semel-nativo" scrive Benveniste: generato, di nuovo, ogni volta che un'enunciazione viene proferita, e che ogni volta indica *ex novo*, varca la frontiera, il dito puntato verso..., che "questo" dice in sovrappiù. Perché allora non compiere un ulteriore movimento sulla frontiera tra linguaggio e corpo? Perché non dire, con l'arcaica filosofia sempre censurata dalla filosofia stessa, che nell'atto di linguaggio i nomi sono come i rappresentanti istantanei, nel qui-ora in cui vengono proferiti, di tutti i "questo" supplementari? Gesti di indicazione negli atti stessi in cui hanno la funzione di nominare?

Riassumo: tutto il sistema semiotico della lingua precipita nella semantica dell'enunciazione. La semantica dell'enunciazione, analisi del presente della presenza a se stesso dell'*ego* parlante, precipita, a sua volta, nel buco-trappola del presente, scoprendo nella parola stessa il gesto di indicazione e di autoindicazione: "ora" silenzioso che non significa ma fa segno. La denominazione stessa – il concetto generale del nome nel suo uso – apparirà allora anche come questo gesto in cui ogni discorso viene neutralizzato, nel senso che l'unico discorso filosofico è quello che, per ogni ragionamento, per ogni giudizio attributivo, opera il triplice movimento che ne riconduce gli elementi al gesto elementare dell'indicazione in cui ogni metalinguaggio viene istantaneamente dissolto.

Occorre spingersi un po' più avanti in queste riflessioni sul qui-ora e l'indicazione e, come ha visto Hegel all'inizio della *Fenomenologia dello spirito*, riconoscere

nel gesto immediato dell'indicazione, in cui ogni enunciato si forma e si annulla, l'espressione del desiderio immediato, del possibile "consumare". Lo nota anche Freud, in un testo estremamente denso che verte direttamente sulla questione dell'enunciazione che ci ha occupato. Freud analizza il processo di denegazione che investe la struttura stessa dell'enunciazione dal momento che la persona o il soggetto, nel presente stesso in cui pone un enunciato passato, ne rifiuta l'appartenenza a se stesso, si rifiuta espressamente come enunciante del proprio enunciato; rende così manifesta la doppia articolazione del presente enunciativo, o del soggetto d'enunciazione, che abbiamo già incontrato in Platone, Aristotele o Agostino. Ma l'immenso interesse della sua analisi, la sua portata decostruttiva radicale, anche laddove i riferimenti alla teoria filosofica classica sono più espliciti, risiedono nel fatto che egli la formula in termini di forza e di potere. Cito quel che mi pare il passaggio chiave, ai fini del mio discorso, dell'articolo "La negazione" (1989, vol. 10, pp. 193-201). L'argomento è il giudizio, la proposizione, la frase, cioè l'unità semantica minimale (nel senso di Benveniste): "La funzione del giudizio ha in sostanza due *decisioni* da prendere" (*Ibid.*, p. 199)<sup>3</sup>. Sottolineo il termine decisione: il giudizio, come diceva già Cartesio, è decisione, atto, modalità del desiderio. Ma in Cartesio quest'atto è *uno*, e tutto il chiasmo, tutto lo scambio, il gioco di prestigio tra il linguaggio e le cose nel discorso filosofico della rappresentazione, si effettua grazie a questa unità. In Freud, il giudizio ha due decisioni da prendere: "Deve concedere o rifiutare una qualità a una cosa e deve accordare o contestare l'esistenza nella realtà a una rappresentazione" – duplice decisione in cui si riconoscerà la duplice funzione dell'"è", copula logica nel discorso, atto enunciativo, e affermazione ontologica nella realtà, enunciato del linguaggio delle cose. Freud continua:

“La qualità sulla quale ci si deve pronunciare potrebbe essere stata in origine buona o cattiva, utile o dannosa”. Sottolineo questo ricorso all’origine chiedendomi al contempo se il discorso filosofico decostruttivo non debba costituire anch’esso un movimento di regressione, non come *spiegazione* genetica attraverso l’origine, ma effettuando questo movimento *in* ogni discorso che si dia come discorso vero. Freud stesso scrive:

*Espresso nel linguaggio* dei più antichi moti pulsionali orali: questo lo voglio mangiare o lo voglio sputare e, in una versione successiva: questo lo voglio introdurre in me e questo escluderlo da me. Cioè: questo ha da essere dentro di me o fuori di me. L’originario Io-piacere vuole [...] introiettare in sé tutto il bene e rigettare da sé tutto il male. [...]. La seconda decisione della funzione del giudizio, quella che concerne l’esistenza reale di una cosa rappresentata, interessa l’Io-reale definitivo, sviluppatosi dall’iniziale Io-piacere. (Esame di realtà.) (*Ibid.*, p. 200)<sup>4</sup>.

La funzione ontologica del giudizio non è primaria. È un risultato, un effetto. In altre parole, come dimostra il seguito del testo di Freud, la verità come *adequatio rei et intellectus*, la decisione costitutiva della verità della rappresentazione, cioè il fatto che ciò che esiste nell’Io come rappresentazione possa essere anche ritrovato nella percezione, è lo sviluppo di una decisione più primitiva, formulabile nei termini del principio di *piacere*: “quello voglio mangiarlo, quello voglio sputarlo”. Di ciò il gesto dell’indicazione è la traccia o, più precisamente, poiché il gesto di indicazione è qui ora – nella sua differenza interna rispetto all’espressione, come scarto costitutivo dell’enunciazione e del discorso – ciò che è presente in ogni discorso e che tutto il discorso rimuove, è il presente del gesto come possibile “consumare”, presente a-temporale, come dice anche Freud, del desiderio *nel* discorso, presente inassegnabile cen-

surato secondo le forme e le categorie del tempo e dello spazio grazie alle quali il discorso articola la sua *dictio*.

È sicuramente tempo, qui ora, di far funzionare il buco-trappola del presente, il buco-trappola del desiderio – gesto di indicazione nella semantica dell'enunciazione. Porrò il problema del discorso critico in generale, di cui il discorso della critica della letteratura o dell'arte non è che una variante, nella forma seguente: cosa accade *nel* discorso filosofico stesso, quando *un* discorso filosofico “regredisce” fino a mangiare o risputare le parole? Quando questa regressione è una decisione filosofica? L'enunciazione della parola filosofica è allora parola nel desiderio, parola di desiderio, puro supplemento del gesto, singolare, istantanea, a-temporale, sempre presente: affermazione. Se scritta, essa diventa racconto, aneddoto, finzione, e abbandona la pretesa di occupare le posizioni sicure del metalinguaggio del sapere vero, la posizione della teoria, per praticare il suo inassegnabile presente.

Ma poiché siamo obbligati e dal luogo e dal momento in cui parliamo a delle osservazioni generali, dirò, a titolo programmatico, che un compito della cosiddetta critica letteraria mi pare sia quello di mostrare in che modo, secondo quale processo, il discorso nell'organizzazione scritta della sua *dictio*, cioè nelle forme e nelle categorie spazio-temporali della scrittura e della lettura, *deneghi* la posizione enunciativa, l'adesso e il qui a partire dai quali esso si enuncia, ed *eluda* il presente occupando incessantemente – attraverso la rappresentazione – lo scarto, la differenza in cui si manifesta. Una denegazione dell'enunciazione che è costitutiva di ogni rappresentazione, poiché essa opera lo scambio tra il linguaggio e le cose *al posto* dell'indicazione del desiderio, scambio al termine del quale il discorso si dà come l'equivalente dell'essere, discorso vero, discorso che si impongono come vero. L'analisi metasemantica della rappresentazione discorsiva, mostrando come nel discorso il

desiderio inconscio presente o a-temporale venga simultaneamente posto e rimosso secondo le categorie del tempo-spazio, dovrebbe permettere di reperire come si iscrive o permane, in forme storicamente diverse della rappresentazione, il desiderio nel soggetto teorico e – ciò che è forse più essenziale – dovrebbe permettere di iscrivere, in questa stessa analisi, il desiderio “critico”. Il nostro lavoro sulla scrittura della storia come rappresentazione narrativa a narratore escluso è un esempio di quest’operazione di disinvestimento teorico e di reinvestimento critico effettuabile dall’analisi.

Un altro compito essenziale della “critica letteraria” sarebbe, inversamente, mostrare come certi testi, certe forme di scrittura, cerchino e rivelino – per l’impossibilità stessa di riuscirci – l’*espressione* (dico proprio l’espressione) del qui-ora del desiderio che ho cercato di circoscrivere con queste riflessioni filosofiche sull’enunciazione. È quanto accade, ad esempio, in quella che ho chiamato altrove la struttura “utopica” di testi figurativi o letterari che sembrano elaborare la loro rappresentazione proprio come uno spazio o una scena in cui saetta l’istante presente, a-temporale, del desiderio, in cui tempo e spazio si condensano e si annullano, al di fuori del discorso, nell’intensità immediata e singolare della lettura o della visione.

Erotica critica, o critica erotica, se quest’espressione ha un senso: testo-corpo di piacere in cui, letteralmente, la lettura è scrittura, cioè consumazione del testo, maniera di mangiarlo, e in cui ogni metadiscorso, ogni metalinguaggio, viene neutralizzato in quanto potere e istituzione di potere, di verità al potere, viene assorbito dalla lettura-scrittura, diventa finzione.

Forse una delle forme più sovversive di questa scrittura-lettura, di questa erotica critica, sarebbe quella di costruire quelle piccole trappole, tendere quei brevi e intensi agguati testuali che hanno caratterizzato, per molto tempo, il “discorso filosofico” delle favole e degli



emarginati, in cui il potere della verità istituzionale – quella del sapere – viene ritorto contro di essa e sottomesso alla propria influenza, al proprio volere, e cade in quello che Ernst Bloch ha chiamato il buco-trappola del presente. Trappole, agguati, di cui ho imparato i meccanismi in Pascal o nei sofisti greci, in cui la parola filosofica diventa parodia umoristica della rappresentazione: racconto di un gesto, aneddoto di una consumazione.

Ecco, per finire, un aneddoto di questo genere raccontato da Diogene Laerzio:

[Stilpone] diceva che quando uno afferma l'uomo (come concetto generale), non intende nessun uomo particolare, né questo né quello; perché infatti dovrebbe intendere l'uno piuttosto che l'altro? Dunque non intende neppure quest'uomo particolare. Così pure la verdura (come concetto generale) non è questa verdura particolare, perché la verdura esisteva già da diecimila anni; dunque questa non è la verdura. Una volta Cratete gli offrì un fico e insieme gli propose una questione; Stilpone accettò il fico e lo mangiò. "Per Eracle, – disse allora Cratete – ho perduto il fico". "Non solo – ribatté Stilpone – ma anche la questione di cui il fico era pegno" (Diogene Laerzio 1991, pp. 88-89).

Cratete tende a Stilpone una trappola dialettica tendendogli un fico: "Come puoi pretendere, Stilpone, che la parola 'fico' non significhi niente, dato che nel momento in cui dico 'fico' ti porgo questo fico qui, della migliore varietà, quella d'Attica? Come puoi dire che 'fico' non è questo che ti porgo col pretesto che esisteva prima che dicessi 'fico' mostrandotelo?" Stilpone mangia il fico: il fico non esiste più – disperazione di Cratete che, ponendo la questione, tendendo la trappola e il fico, realizza "l'annientamento [della] cosa sensibile e [la] vede realizzare [il proprio] annientamento (Hegel 1963, 234)". Risposta di Stilpone, risposta semplicissima: gesto silenzioso, discorso fuori del discorso.

“Fico” sussisterebbe dunque universalmente nell’atemporalità del concetto nominale, come pensa Hegel nel frammento citato, e la trappola di Cratete si rinchioderebbe, automaticamente, sulla trappola stessa di Stilpone? No. Perché Cratete aveva *voglia* di mangiare il fico, una volta conclusa a suo vantaggio la scaramuccia verbale con Stilpone. Di qui la sua collera: “Ho perduto il mio fico!” Spetta allora a quel bravo diavolo di Stilpone, parlare: ma parla solo per dire ciò che Cratete avrebbe dovuto già sapere se non avesse avuto talmente voglia di mangiarsi il fico, se non fosse stato così in collera per esser rimasto a bocca asciutta. “Tu hai perduto anche, e nello stesso tempo, la tua questione, la trappola che mi tendevi: la risposta che t’avrei dato a tuo vantaggio è ora già data. La mia soddisfazione me la sono già presa”. L’anticipazione (futura) è già passata (non esiste più). Il risultato futuro (rispondere a vantaggio di Cratete) è incluso nella decisione attuale (mangiare il fico) che è ora, fin d’ora, la risposta futura (ma a vantaggio di Stilpone) poiché fa scomparire, annienta, la domanda stessa di Cratete. “La mia soddisfazione me la sono già presa prendendomi gioco di te”.

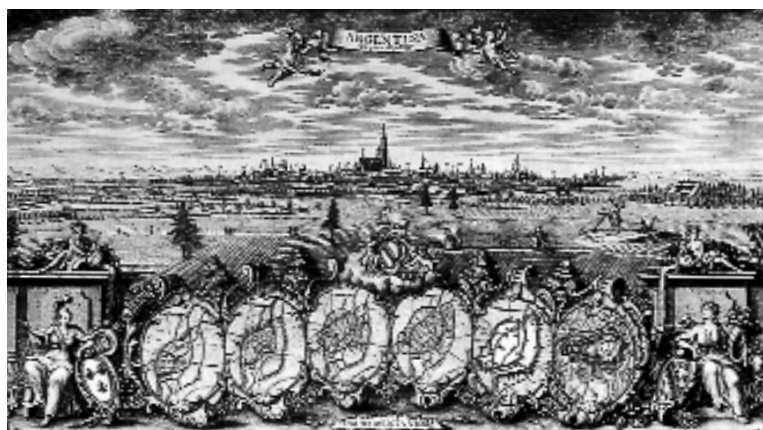
Buco del presente, trappola della bocca aperta che inghiotte il fico e tutta la questione del linguaggio, della sua verità rappresentativa e del tempo come diacronia. I denti che lacerano e spappolano il fico di Cratete masticano anche il metalinguaggio nel silenzio del piacere: enunciazione istantanea del corpo.

<sup>1</sup> *Remarques critiques sur l'énonciation: la question du présent dans le discours*, “Modern Language Notes” (The Johns Hopkins University Press), 91 (5), ott. 1976, pp. 939-951. Una versione di questo articolo è stata presentata nel dicembre 1975 in un seminario intitolato “Sign/Percept/Trace”, nell’ambito delle conferenze della Modern Language Association.

<sup>2</sup> Corsivo nostro.

<sup>3</sup> Corsivo nostro.

<sup>4</sup> Corsivo nostro.



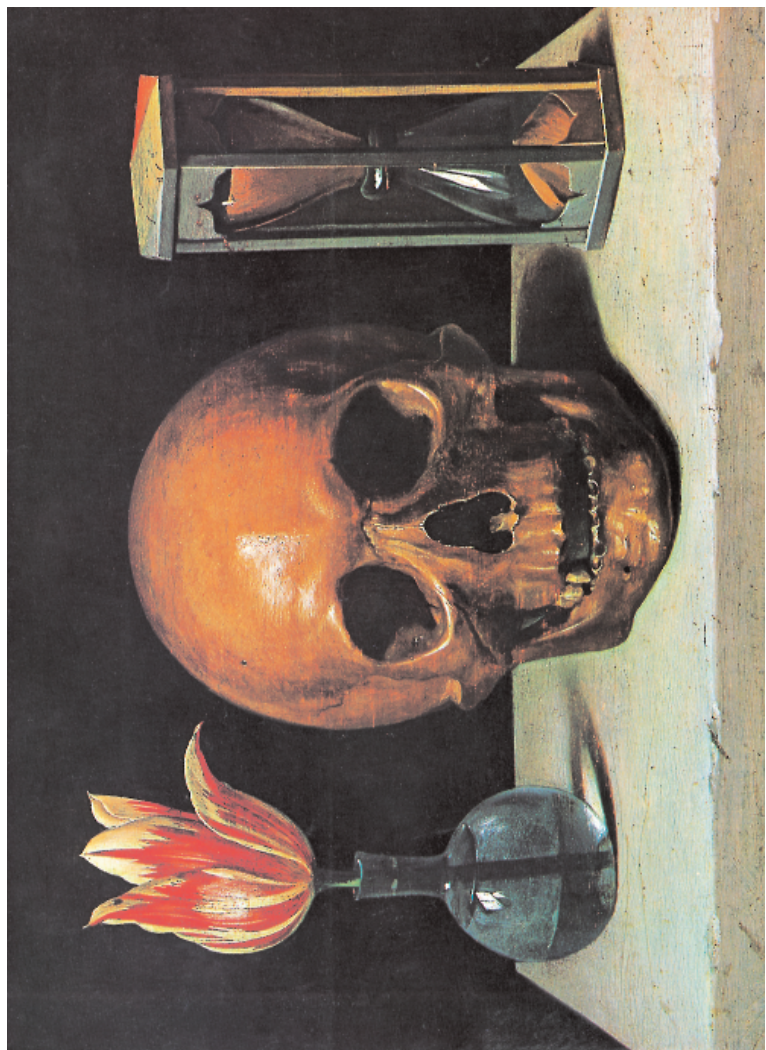
tav. I - Barbier & Striedbeck, *Argentina versus Septentrion...*, 1761-1763, Parigi, Biblioteca Nazionale.

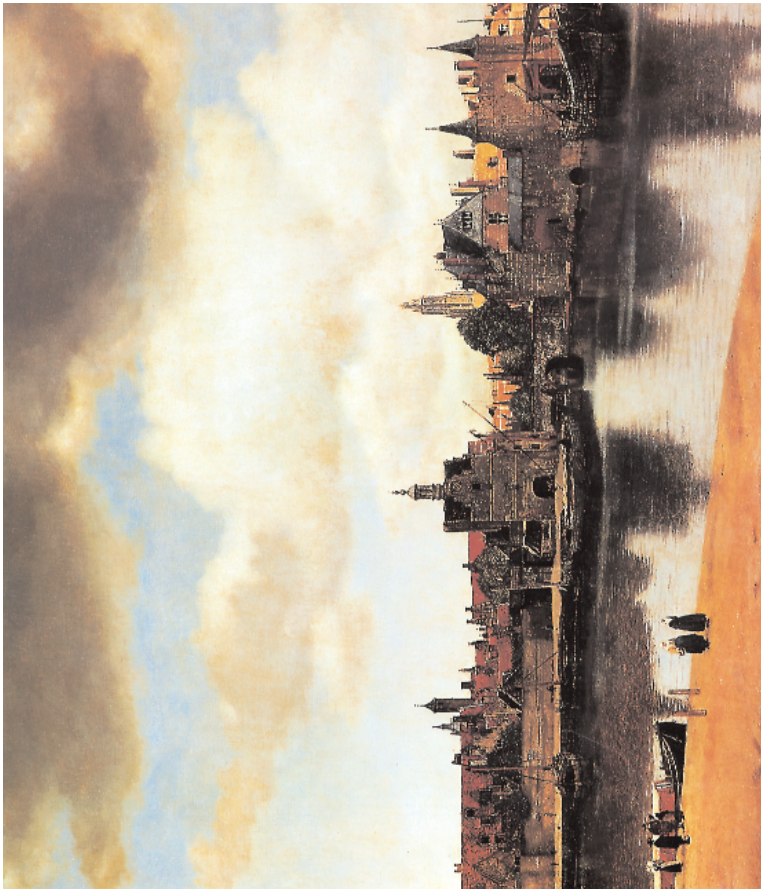


tav. II - G. Braun & A. Hogenberg, *Argentoratum cujus ob Antiquitatem...*, 1572. Strasburgo, Gabinetto delle stampe.



tav. III - *Pianta di Strasburgo*, colorata da C. Morant, 1548. Strasburgo, Archivio Municipale.





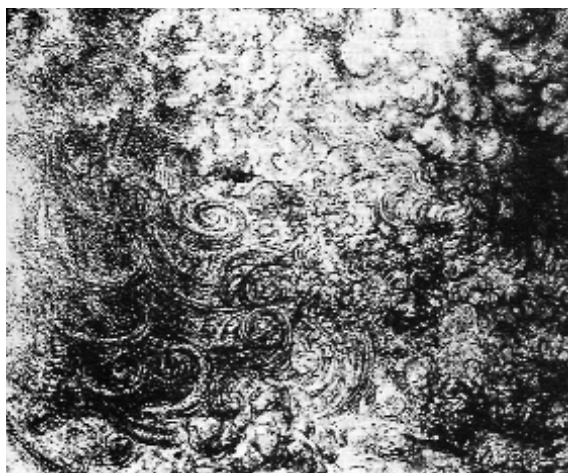
tav. IV - Philippe de Champaigne, *Memento mori*. Le Mans, Museo di Tessé.

tav. V - Jan Veermer, *Veduta di Delft*, 1658 circa. l'Aja, Mauritshuis.



tav. VI - Leonardo da Vinci, *Ritratto di Ginevra Benci*, Washington, National Gallery.





tav. VII - Leonardo da Vinci, *Ritratto di Ginevra Benci*, particolare. Washington, National Gallery.

tav. VIII - Leonardo da Vinci, *Diluvio*, 1512-16 circa. Windsor, Royal Library.



tav. IX - Carlo Crivelli, *Annunciazione*, Londra, National Gallery.



tav. x - Carlo Crivelli, *Annunciazione*, particolare, Londra, National Gallery.



tav. XI - Nicolas Poussin, *La caduta della manna*, Parigi, Museo del Louvre.



tav. XII - Nicolas Poussin, *La caduta della manna*, particolare, Parigi, Museo del Louvre.



tav. XIII - Charles Le Brun, *L'incontro dei Pirenei*, Versailles, Castello.



tav. XIV - Charles Le Brun, *L'ingresso del re a Dunkerque*, Versailles, Castello.



tav. XV - Charles Le Brun, *L'udienza del conte Fuentes*, Versailles, Castello.





tav. XVI - Philippe de Champaigne, *Ex-voto*, Parigi, Museo del Louvre.



tav. XVII - J. Gomboust, *Pianta di Parigi*, particolare dell'angolo superiore destro, Parigi, Biblioteca Nazionale.



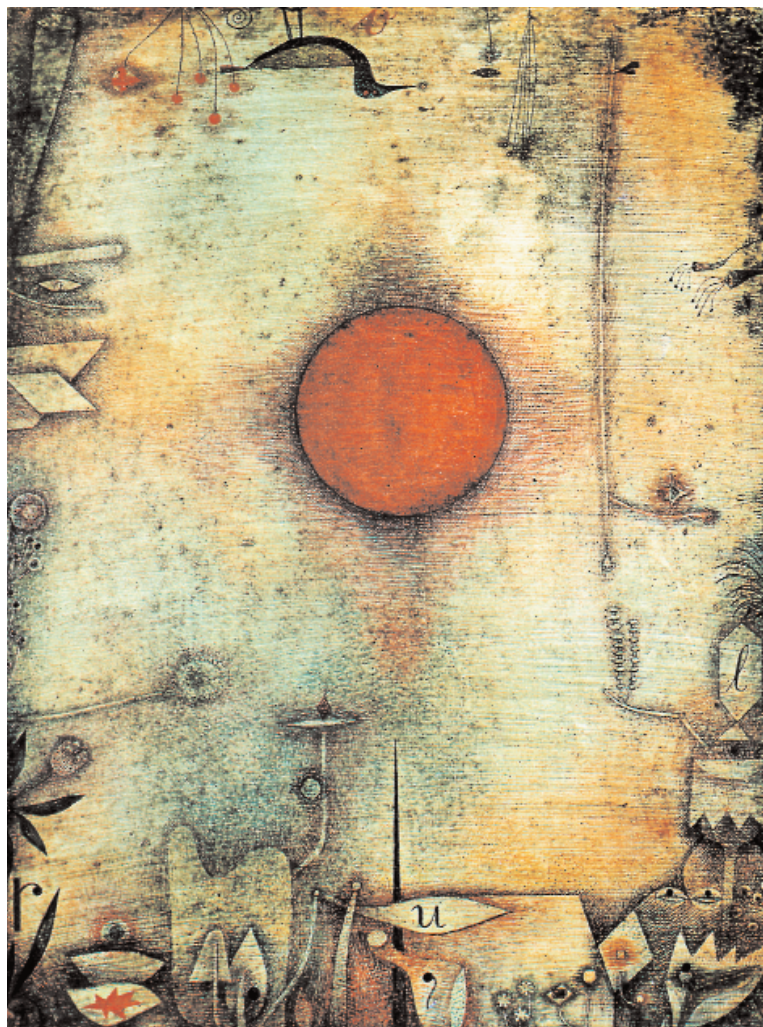
tav. XVIII - J. Gomboust, *Pianta di Parigi*, particolare dell'angolo superiore sinistro, Parigi, Biblioteca Nazionale.



tav. XIX - Frontespizio dell' *Utopia*, di Tommaso Moro.



tav. XX - Nicolas Poussin, *Autoritratto*, Parigi, Museo del Louvre.



tav. XXI - Paul Klee, *Ad Marginem*, Basilea, Kunstmuseum.



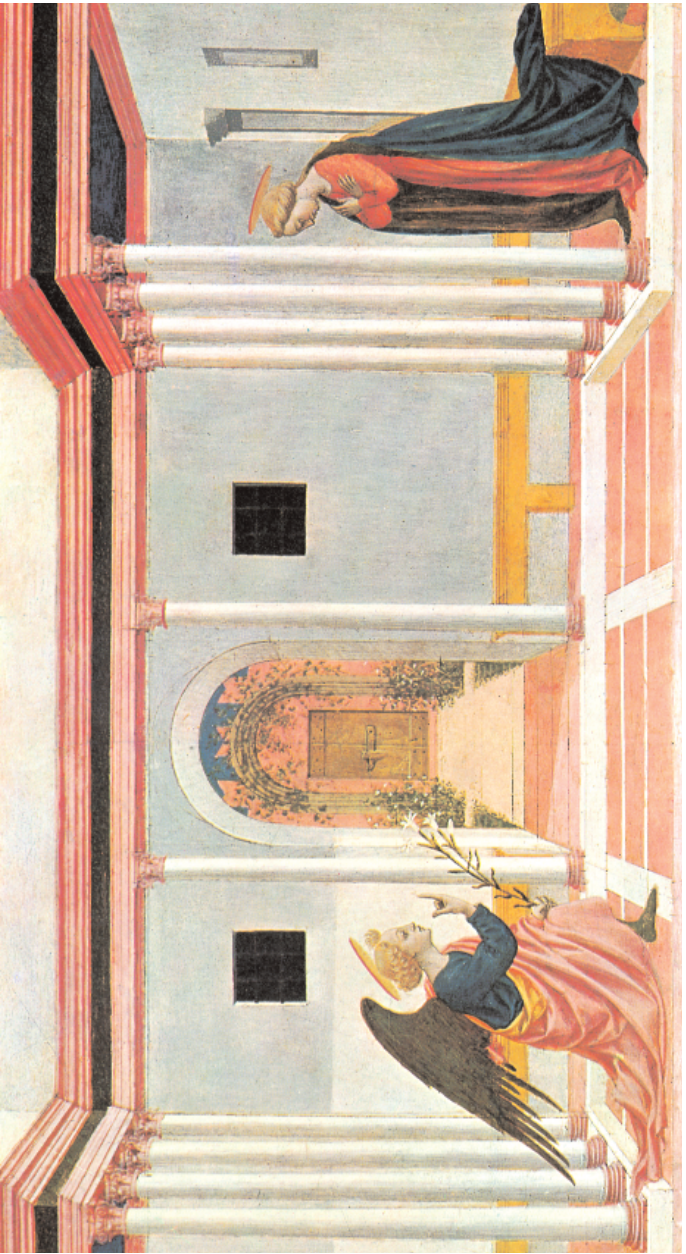
tav. XXII - Leonardo Cremonini, *Le guet-apens*, 1972-1973, Parigi, collezione privata.



tav. XXIII- Frank Stella, *Gran Cairo*, New York, Whitney Museum of American Art.

tav. XXIV - Domenico Veneziano, *Annunciazione*, Cambridge, Fitzwilliam Museum.







tav. XXV - Sodoma, *Crocifissione*, Siena, Pinacoteca Nazionale.

*Seconda parte*  
Le forme della visibilità