

Prima parte

Linguaggio e fenomenologia

Perché scrivi? Te lo dirò. Innanzitutto perché è un bisogno come un altro, come lavare i piatti o fare le pulizie. In più, è una specie di obbligo che senti, di mettere su carta quello che hai nella mente, come quando metti ordine nell'armadio.¹

Le istanze enuncianti

Spesso si chiama in causa la fenomenologia del linguaggio, ma i linguisti lo fanno poco. Ecco perché dovremmo cominciare a occuparcene. Innanzitutto è necessario ricordare il modo in cui è stata usata. E Husserl ne è, per così dire, il colpevole. È lui il punto di riferimento moderno, almeno per noi; un riferimento non privo di ambiguità. Con le *Ricerche logiche* (1901), Husserl ha inaugurato la fondazione di una grammatica generale e ragionata, ipotizzando che fosse possibile accedere a una forma ideale del linguaggio. Ha tratto il modello dalla *Grammatica generale e ragionata* di Port-Royal, così come dalle *Meditazioni* di Cartesio. A queste ultime si ispireranno quattro conferenze in tedesco tenute alla Sorbona, più tardi pubblicate in Francia con il titolo di *Meditazioni cartesiane*. A questo proposito, J.-C. Chevalier (1994, pp. 57, 59) nota giustamente che nella prospettiva di una “logicizzazione” dei fatti di grammatica, prospettiva scelta da Port-Royal, il linguaggio viene considerato un «essere razionale». Formula felice ed emblematica, che definisce la via seguita unanimemente dai linguisti della corrente strutturalista. R. Jakobson accolse favorevolmente il fatto che il giovanissimo Circolo linguistico di Copenhagen, fondato nel 1931, rendesse omaggio – attraverso le parole di V. Brøndal nel primo numero della nuova rivista “Acta linguistica” (1939) – alle «penetranti riflessioni di Husserl sulla fenomenologia». Queste rappresentavano, sostiene Brøndal alla fine di un articolo intitolato “Linguistica strutturale”, «la fonte d’ispirazione per ogni

¹ Cixous 2001, p. 193.

logico del linguaggio». ² Così, la prospettiva è chiaramente definita. L. Hjelmslev, riflettendo su “La nozione di reggenza” all’interno dello stesso numero, si soffermava a sua volta su una teoria della dipendenza che traeva – secondo P. Diderichsen – dalle *Ricerche logiche*, probabilmente dalla *Terza*, “Della teoria degli interi e delle parti”.

L’importanza epistemologica di Husserl è dunque evidente. Ciò che si è detto per i linguisti di Copenaghen è altrettanto vero sia per quelli di Praga – che d’altronde avevano dato l’esempio, fondando il *Circolo* nel 1926 – sia, risalendo ancora un po’ nel tempo, per quelli del *Circolo linguistico di Mosca*, il cui geniale promotore e presidente – dal 1915 al 1920 – era stato Jakobson. È noto che, stabilitosi a Praga, Jakobson partecipò attivamente alla creazione del *Circolo*, del quale divenne vice-presidente. Tra Mosca e Praga non c’era soluzione di continuità. In entrambi i casi, nota M. Dennes, «non si trattava soltanto di privilegiare il carattere di scientificità, ma di denunciare i presupposti dello psicologismo e dello storicismo, e pertanto di rendere le regioni del sapere, all’interno del campo delle scienze umane, indipendenti le une dalle altre». È la sfida lanciata anche dallo «strutturalismo fenomenologico» di Jakobson, secondo E. Holenstein, o dalla semiotica generale di A. J. Greimas, qualche decennio più tardi. «I soli elementi suscettibili di collegare [le diverse discipline delle scienze umane] dovevano essere metodologici e inerenti a quella logica pura e trascendentale che Husserl aveva sistematizzato in *Logische Untersuchungen* e in *Ideen*». ³

Quando Jakobson pubblica, nel 1941 (a Uppsala, in Svezia, dove si era rifugiato per sfuggire ai nazisti), il suo breve lavoro sul linguaggio dei bambini, sull’afasia e le leggi generali della struttura fonica, *Kindersprache, Aphasie und allgemeine Lautgesetze*, è sempre dalle *Ricerche logiche* che trae questa epigrafe: «In realtà, a unire ogni cosa sono i rapporti di fondazione». ⁴

1. Un paradigma: Pos, Benveniste, Merleau-Ponty

È però in un altro membro del Circolo, H. J. Pos, che si trova la giusta risonanza degli insegnamenti del secondo Husserl, quello degli anni Trenta. Pare che Husserl fosse venuto a Praga per tenere una conferenza sulla fenomenologia del linguaggio, e che Jakobson avesse l’onore d’introdurlo. La conferenza fu «di grande rilievo», dice Jakobson, ma

² Jakobson 1973, p. 13.

³ Cfr. Dennes 1997, p. 5.

⁴ Cfr. Holenstein 1975, trad. fr., p. 8.

non aggiunge altro.⁵ Holenstein (*op. cit.*, p. 65) precisa tuttavia che i due «ebbero l'occasione di discutere dell'aspetto intersoggettivo del linguaggio». Su questo punto, il discepolo di Husserl riporta alcune informazioni. Jakobson cita due articoli di quello che era divenuto «un eminente teorico olandese del linguaggio» (1898-1955). Per Jakobson (*op. cit.*, pp. 13, 138), Pos aveva svolto «un ruolo di primo piano nella creazione di una fenomenologia del linguaggio e della teoria della linguistica strutturale». Entrambi gli scritti sono datati 1939. Il primo, pubblicato nella “Revue internationale de Philosophie”, porta il titolo di “Phénoménologie et linguistique”; il secondo, pubblicato nei *Travaux du Cercle linguistique de Prague*, è intitolato “Perspective du structuralisme”. Nel primo articolo, Jakobson non trova nulla che sia direttamente connesso con l'intersoggettività; nota però che la prospettiva fenomenologica consente di mettere in luce il ruolo «dell'intuizione del soggetto parlante»; «ruolo decisivo» precisa «per lo stato attuale della linguistica strutturale dei diversi paesi». ⁶ Tale ruolo viene preso in considerazione da Pos ogni volta che stabilisce una gerarchia tra l'intuizione immediata che l'uomo, «soggetto parlante», ha della «sua propria realtà» – fenomeno di base – e il successivo processo dell'oggettivazione scientifica. I «dati intuitivi», scrive Pos nel passaggio citato da Jakobson, «rendono possibile l'oggettivazione», che rimane però infondata se intesa in modo assoluto. È un punto essenziale, su cui ritorneremo. Jakobson non si sofferma sulla differenza di piano che permette a Pos di distinguere l'ambito dell'esperienza – primo cronologicamente e ontologicamente, sebbene egli non impieghi il termine – dall'ambito del pensiero, secondo cronologicamente ma logicamente primo. Nella prospettiva dell'analisi strutturale, preferirà sottolineare l'importanza della relazione d'opposizione binaria, e della priorità dell'opposizione sui termini opposti. Mentre Pos (1939b, pp. 75-76) rende conto della differenza primaria operata dall'intuizione, *Anschauung* (per esempio, nel caso dell'«intuizione sensibile», il nero e il bianco appaiono «distinti, semplicemente diversi»), e della relazione d'opposizione («quando passo dall'intuizione al pensiero, dirò non solamente che il nero e il bianco sono diversi, ma che sono opposti»), Jakobson, preso dal suo lavoro di ricerca, tiene conto solo dell'operazione logica. Ai fini della sua dimostrazione, non ha forse ritenuto necessario – dato che in quel momento si occupava del “concetto linguistico dei tratti distintivi” – approfondire la lettura di Pos, tanto più che i molti punti in comune dovevano apparirgli evidenti. Come Pos, anche i membri della *Scuola di Praga* (denomi-

⁵ Jakobson, loc. cit.

⁶ Id., *op. cit.*, p. 14. Vedi anche Pos 1939a, pp. 362-363, 365.

nazione del 1932) portavano avanti l'ipotesi di un «sistema fonologico ideale» e di una «struttura [organizzatrice] tracciata dal pensiero». ⁷ Tale «logicizzazione» ci rimanda all'eidetica di Husserl, e più in generale, nonostante i differenti punti di vista, a G. Ch. Lichtenberg e a E. Mach, che prende spunto da lui per affermare: «si dovrebbe poter dire “pen-sa” come si dice della luce, “brilla”». ⁸ È una concezione vicina a quella dei grammatici e dei logici del XVII secolo, i quali accordano al linguaggio, per riduzione, lo statuto di «essere razionale», e vicina anche alle posizioni di Saussure, che ci invita a «riconsiderare il [nostro] rapporto col mondo, con la conoscenza e con il pensiero» e, così facendo, a sposare «una filosofia della mente» fondata sull'analisi della lingua (e non del linguaggio), la quale è un'«astrazione materiale fondata solo su se stessa». ⁹

Come nel ritorno del pendolo, dove i poli opposti devono essere pensati contemporaneamente («coesistono», dice Pos) così torna ora in primo piano la questione dell'intersoggettività. Si sa che per Jakobson, fedele in questo alla corrente pragmatista della *Scuola di Praga*, definita da Dennes (*op. cit.*, p. 53) «la svolta sociologica dei Praghensi negli anni Trenta», la nozione di comunicazione diventa dominante. Lo sostiene in un cruciale articolo del 1970. In primis, da una prospettiva generale: se la semiotica (la semiologia di Saussure) ingloba la linguistica, è perché la prima «studia e mette a confronto la comunicazione di qualunque tipo di messaggio», mentre la seconda «si limita alla comunicazione dei messaggi verbali». ¹⁰ Poi elabora la nozione da un punto di vista specifico: come voleva Pos (1939b, pp. 74-75), occuparsi della relazione intersoggettiva porta a esaminare le diverse componenti dell'«intesa umana». Il termine «intesa» utilizzato da Pos si collega alle funzioni linguistiche messe in campo da Jakobson. Il fatto che «i soggetti s'intendano, svela una realtà che oltrepassa il mondo isolato del soggetto individuale». ¹¹ L'«intesa intersoggettiva» permette gli scambi tra individui di una stessa società sottoposti a una «finalità inconscia»; scambi, in primo luogo, di parole, e in generale, per Jakobson, di oggetti culturali. Per C. Lévi-Strauss, con lo stesso spirito ma qualche decennio più tardi, nel 1968, si tratta di quello scambio generalizzato che permette di comprendere ciò che può essere una società: «un vasto sistema di comunicazione tra gli individui e i gruppi». ¹²

⁷ Pos, *op. cit.*, p. 78.

⁸ G. C. Lichtenberg, citato da Mach [1885] 1998, p. 315.

⁹ Cfr. Normand 2003, p. 130.

¹⁰ Cfr. Jakobson 1973, p. 32.

¹¹ Pos, *op. cit.*, pp. 74-75.

¹² Cfr. Lévi-Strauss 1973, trad. it., p. 84.

Pos (*op. cit.*, p. 75) procedeva già nella stessa maniera, per estensione, quando riconosceva nel sistema fonologico un modello «per la scienza della realtà intersoggettiva», a riprova di quanto fosse grande, agli occhi dei Praghesi, la «fertilità della fonologia». A partire da tale modello di struttura elementare, se è possibile sostenere che la vita di una lingua è comparabile a quella di un «organo all'interno del grande organismo della società umana», restano ancora da scoprirne le regole. A questo risponde la nozione di “funzione”, che non deriva dalla fisiologia o dalle matematiche, come in Hjelmslev, ma è mutuata dalla sociologia. Una funzione, per i Praghesi, è un'intenzione e un compito, conformemente a una «concezione teleologica del linguaggio in quanto mezzo di comunicazione». ¹³ Così, sulla base della funzione impiegata, il “messaggio” comunicato cambia di significazione, mentre l'obiettivo – «l'intesa umana», per riprendere la formula di Pos – resta identico. Ecco l'“oggetto”, questo “qualcosa” verso cui sembra orientarsi la comunità. Infatti, ci dice ancora Pos, questa volta in *Phénoménologie et linguistique*, occorre tener conto della nostra «tendenza all'intesa». ¹⁴

In ogni caso, analizzare l'atto di comunicazione induce a porre delle semplici questioni. Ad esempio, “comunicare” equivale a “significare”? Chi comunica? Che cosa comunica? A chi? Come? Perché? Il ricorso alle funzioni, alla loro convertibilità, ossia al passaggio da una funzione a un'altra (*code-switching*), evita di ridurre la comunicazione a un mero trasferimento d'informazioni. Informare – «l'aspetto cognitivo del linguaggio», per Jakobson – e comunicare sono modalità della significazione. È questa l'attività linguistica principale, che ingloba e determina le funzioni d'informazione o di comunicazione. Tra i Praghesi c'è un certo consenso: «la prima funzione di un segno è significare», affermava Jakobson nel 1949. ¹⁵ Detto altrimenti, i piani vanno gerarchizzati: in primo luogo, l'atto di significare; secondariamente, da un lato, l'orientamento pragmatista che porta a privilegiare informazione e comunicazione, dall'altro, le relazioni strutturali. Ricordiamo la posizione di Pos (1939b, p. 75) sul sistema fonologico: il sistema forma «un tutto le cui parti sono legate come se l'insieme fosse il prodotto della ragione». Manifestato, l'oggetto dipende dall'osservazione. Al contrario, se si mira a individuarne i «fondamenti», l'atto di significare diventa un'«attività originaria», compiuta da quell'istanza che i Praghesi chiamano «soggetto», soggetto parlante o anche «soggetto linguistico». Pos (*op. cit.*, p. 357) – come, più tardi, É. Benveniste – precisa che «enuncia la sua realtà vissuta, senza osservarla in veste di spettatore».

¹³ Holenstein, *op. cit.*, trad. fr., p. 23.

¹⁴ Pos 1939a, p. 357.

¹⁵ Jakobson, in Holenstein, *op. cit.*, trad. fr., p. 143.

Eccoci di fronte a due orientamenti fenomenologici concorrenti. Non sono contraddittori, ma richiedono di essere messi in prospettiva. È a questo che mirano i criteri finora esposti: da un lato, le operazioni di enunciazione e di partecipazione (va da sé che non è il “pensiero” a enunciare una realtà vissuta; il campo di azione del “pensiero” si situa su un altro piano); dall’altro, le operazioni di osservazione e di oggettivazione, usuali in logica. Husserl – nota Merleau-Ponty (1960, trad. it., p. 141) – si proponeva, nella prima fase della sua carriera, come il «maestro dei possibili», pronto a «separarsi dalla propria lingua per ritrovare, fuori di ogni autorità, le forme ideali di una lingua universale». Ora, l’appropriazione della lingua nel suo funzionamento «attuale» (la mia lingua, ossia la mia *parole*, secondo l’opposizione saussuriana, o il mio «discorso», se si seguono Guillaume e Benveniste) dipende da un «soggetto». «La linguistica esiste perché l’uomo è un soggetto parlante e si conosce in quanto tale», sottolinea Pos (*op. cit.*, p. 357). Al contrario, la logica ha una prospettiva che induce a privilegiare il principio d’immanenza, principio secondo il quale l’oggetto posto a distanza diventa adatto all’analisi concettuale e si definisce attraverso un gioco di relazioni intrinseche. Il metalinguaggio di Hjelmslev e Greimas risponde a questa definizione. Dunque, non ci sorprende vedere che Greimas accorda uno statuto di scientificità alla teoria del linguaggio di Hjelmslev – sottolineiamo la preposizione determinativa “alla” – e nel 1979, in collaborazione con J. Courtés, compone il ragguardevole e finora ineguagliato *Dizionario ragionato della teoria del linguaggio*, opera simmetrica ai *Fondamenti della teoria del linguaggio* di Hjelmslev.¹⁶ Uno dei meriti di Pos è giustamente quello di aver aiutato a tracciare il confine tra i due Husserl, definendo la «fenomenologia del linguaggio non come un tentativo di collocare le lingue esistenti nel quadro di un’eidetica di ogni linguaggio possibile, cioè di obiettarle davanti a una coscienza costituentemente universale e atemporale, bensì come un ritorno al soggetto parlante, al mio contatto con la lingua che parlo».¹⁷

2. Il soggetto. Due operazioni diverse, l’asserzione e l’assunzione

A detta di Merleau-Ponty, Husserl, con le *Ideen I* del 1913, abbandona la riflessione puramente formale. Se si vuole «chiarire l’essenza della formazione logica», spiega infatti Husserl, bisogna prendere in considerazione il «giudizio predicativo» e rilevarne la differenza rispetto al

¹⁶ Pubblicato in Danimarca nel 1943, è stato impropriamente tradotto nel 1968 con il titolo *Prolegomena a una teoria del linguaggio*. Cfr. Arrivé 1985, p. 196.

¹⁷ Cfr. Merleau-Ponty, *op. cit.*, trad. it., p. 118.

«giudizio copulativo», o rifiutarsi d'identificare la proposizione verbale (quella che linguisti della scuola di Praga come L. Tesnière e Benveniste chiamano la «frase») con la proposizione logica propriamente detta, proposizione copulativa, di tradizione aristotelica.¹⁸ Il giudizio predicativo ci fa ritornare, per forza di cose, all'operazione di enunciazione, benché questa, in quanto rapportata a un'istanza individuale, sia inaccettabile per un logico. Non mancano, tuttavia, dei contro-esempi. Così, un altro discepolo di Husserl, A. Pfander (*Logik*, 1921), fa della funzione assertiva (*Behauptungsfunktion*) – che presuppone un «soggetto parlante» – il perno dell'attività linguistica.¹⁹ Nella prospettiva fenomenologica di Pfander e Pos, è possibile affermare che l'enunciazione ha come tratto pertinente l'asserzione (*Behauptung*). Un soggetto diventa allora, per definizione, un operatore di asserzione. «Il soggetto che giudica» – scrive Husserl nella prima e nella seconda *Meditazione*, è un «essere di per sé». È portatore di un'«intenzione» riflessiva, di un'«intenzione esistenziale» (*Seinmeinung*).²⁰ Pertanto, anche in una prospettiva «logica», non sembra necessario escludere forme come quelle della prima e della seconda persona («il giudizio: “io sono...”, “tu sei...”», precisa Husserl), con il pretesto che non corrispondono allo schema tradizionale della terza persona.²¹ Sul concetto di giudizio che presuppone un'istanza-soggetto aveva insistito anche G. Frege, il quale – nella sua *Begriffsschrift* (1879), Husserl aveva allora vent'anni – affermava che non esistono «proposizioni» – noi diremmo «frasi» – senza un prefisso d'asserzione (*Urteilsstrich*). Respingeva così la proposizione copulativa, a favore di una logica dei giudizi, come più tardi farà Husserl. Il «segno d'affermazione», un tratto verticale (|), ha aperto una breccia nel dispositivo logico tradizionale: nascono da qui la critica di Wittgenstein, del tutto fondata, secondo cui il tratto di giudizio è «logicamente privo di significazione», e la ritrattazione dello stesso Frege. Questo segno spiana la strada a un analista del discorso come Benveniste, o a un pragmatico come J. Searle, che nel presentare la classe dei suoi verbi «assertivi» ricupera il prefisso d'asserzione. Si veda la notazione:

“| Piero afferma”, da leggersi come: “l'istanza-soggetto asserisce che Piero afferma”.²²

Ma la fenomenologia del linguaggio, per come la conosciamo, ha le sue costrizioni, soprattutto di forma. È in questa direzione che hanno guar-

¹⁸ *Ibidem*, p. 143. Cfr. anche Husserl [1954] 1970, trad. it., pp. 37, 42.

¹⁹ Cfr. Ruprecht 1987, pp. 73-74.

²⁰ Husserl [1929-1931], trad. it., p. 46 e p. 73.

²¹ Husserl [1954] 1970, p. 42.

²² Wittgenstein [1921], 1961, 4.442, trad. it., p. 60.

dato i linguisti della Scuola di Praga, Tesnière e Benveniste. Entrambi hanno studiato la frase, mettendo a fuoco in particolare le «connessioni» (Tesnière) e le «funzioni» (Benveniste) che ne fanno un'organizzazione significativa. Una lunga tradizione ci invita a ricordare il ruolo giocato – nella frase – dal verbo, o più precisamente dalla forma verbale, anche se priva di contenuto, una forma in qualche modo vuota. Prendiamo, per esempio, W. von Humboldt. La frase – afferma lo studioso all'inizio del XIX secolo – o il discorso (*Rede*), è il parlare vivo (*das lebendige Sprechen*). Questa “vita” la deve al verbo: «il verbo, in sé, è il punto centrale che racchiude e diffonde la vita [...], tutti gli altri termini della frase sono, per così dire, materia morta, in attesa di collegamenti». Direi che Humboldt, introducendo le nozioni di vita e di morte, illustra a suo modo quello che H. Meschonnic definisce il «primato antropologico del discorso». Il verbo, infatti, gioca il ruolo di termine mediatore tra la “mente” e il mondo (la realtà): «se ci è concesso esprimerci in maniera figurata, il pensiero, con il verbo, lascia la sua dimora interiore ed entra nell'effettività del reale». ²³

Di fatto, in Humboldt la “mente” (*der Geist*) è posta su un piano più profondo di quelli del pensiero (*das Denken*) e della sensibilità (*das Empfinden*), ed è paragonata a una forza “naturale” («l'ispirazione di Humboldt è molto “fisica”», nota D. Thouard in un articolo sul tema della “mente”). Una forza di vita che è all'opera anche nella lingua, nella sua «forma interiore» (*innere Sprachform*), la quale condivide «la natura di tutto ciò che è organico» (*die Sprache teilt die Natur alles Organische*). ²⁴ In apparenza, voltiamo così le spalle alla presa di posizione dei linguisti della Scuola di Kazan, altrettanto interessati alla nozione di “forza”. Secondo gli insegnamenti di J. Baudouin de Courtenay, trasmessi nella lezione inaugurale tenuta all'Università di San Pietroburgo nel 1870, nella lingua operano forze che dipendono da «processi inconsci». ²⁵ Si tratta, però, di forze “mentali”, cioè di forze della logica, non naturali. D'altra parte, malgrado il carattere “vitale” di questa forma interiore, non si fa appello a nessuna istanza discorsiva, come potrebbe essere un “soggetto”, operatore d'asserzione determinato, certo, ma anche – come abbiamo visto – «essere di per sé».

Il tentativo di Tesnière va nella medesima direzione. Il punto di vista che assume – ci dice J. Petitot (1985) – è infatti «dinamico, “vitalista” e “gestaltista”», ma le strutture sintattiche che presenta hanno il carattere quasi universale di «organizzazioni autoregolate, analoghe a quelle

²³ W. von Humboldt, citato da Dastur 2002, pp. 124-125. Cfr. anche Meschonnic 1985, pp. 142-144.

²⁴ W. von Humboldt [1822] 2000, trad. fr. pp. 68-69, 173.

²⁵ In Jakobson 1973, p. 14, pp. 209, 240.

degli organismi biologici». Si tratta di spazi di gravidanza. Qui Humboldt e Tesnière si distinguono da Benveniste e da N. Trubekoj (altro vecchio compagno di Jakobson a Mosca e a Praga, «la testa migliore della linguistica», sosteneva A. Meillet) perché entrambi puntano all'attualizzazione del discorso.²⁶ Nell'anno 1939, come Pos, e sempre nei *Travaux du Cercle Linguistique de Prague*, Trubekoj pubblica i *Principi di fonologia* (*Grundzüge der Phonologie*), in cui riconosce, seguendo K. Bühler, tre piani di organizzazione della «manifestazione della parola». Il primo, quello che m'interessa in questa sede, riguarda il soggetto parlante, che si presenta attraverso un atto riflessivo: il «piano dell'espressione», afferma, mira a «caratterizzare» il soggetto parlante.²⁷ Dal piano riflessivo ne derivano altri due, l'appellativo e il rappresentativo. Toccherà a Benveniste rendere esplicite le procedure di caratterizzazione. Non ci si può certo accontentare della relazione metaforica presentata da Humboldt: nella frase, il verbo è l'elemento «vivente», federativo, e le altre parole, in sua assenza, sono come morte. Ma l'orientamento è chiaro. Lo riprenderà, ad esempio, Tesnière (1959, p. 9), per il quale «costruire una frase è immettere la vita in una massa amorfa di parole». E lo si ritrova generalmente in certe prese di posizione del gestaltismo, e in quella che è stata chiamata «bio-linguistica», difesa, tra gli altri, da Ch. Bally e – di recente – da Th. Givón (*Is Linguistics a Natural Science?*) e anche da un esperto di geometrie sicuramente sostanzialista, qual è R. Thom: per lui, lo spazio-tempo è il «supporto» concreto del verbo.²⁸

C'è – nel linguaggio – un “vuoto” che la descrizione formale non può colmare e sul quale non smette d'interrogarsi. Sottolineare, come fanno Pos e Merleau-Ponty, che riflettere sul linguaggio (operazione seconda) non può sostituire l'esperienza prima, perché immediata, di «vivere il linguaggio»,²⁹ porta a scegliere un approccio duplice, forse il solo praticabile. In effetti, «immettere la vita in una massa amorfa di parole» è un'operazione complessa, che corrisponde a quello che chiamiamo traduzione frastica (oggi diremmo “discorsiva”), traduzione dell'esperienza ordinaria, quotidiana, svolta da un'istanza enunciante.

Ebbene, solo la “mente”, dice Tesnière (*op. cit.*, p. 11), «percepisce» le connessioni strutturali, dato che «nulla le indica». Il ruolo della “mente”, istanza giudicante, è quello di sondare il vuoto, il nulla, insomma il segno zero dell'esperienza vissuta. Torniamo così al processo di asser-

²⁶ Jakobson, *op. cit.*, p. 45.

²⁷ Trubekoj [1939] 1974.

²⁸ Ch. Bally, citato in Chiss e Puech 1997, pp. 160-161; Givón 2002; Thom 1973, p. 237.

²⁹ Merleau-Ponty 1969, trad. it., p. 49: «vivere il linguaggio» prima di «riflettere sul linguaggio».

zione che Benveniste integra alla funzione verbale, ma che è indipendente da essa. «Ogni lingua», dice, «qualunque sia la sua struttura, è capace di produrre delle asserzioni finite». ³⁰ A essere pertinente non è allora la forma verbale, un osservabile, ma la funzione verbale, o piuttosto la funzione detta “verbale”: il piano della sola morfologia risulta insufficiente. Ciò che appare chiaro, comunque, è che la tradizione, da Aristotele a Port-Royal, dedica allo studio quasi esclusivo delle lingue indoeuropee, è stata tesa a privilegiare il ruolo svolto dal verbo nella costituzione della frase.

La formula aristotelica del Περὶ Ἑρμηνείας (*Dell'interpretazione*, 1,3) è riportata fedelmente nella *Grammatica generale e ragionata* del 1660. Riprendiamo innanzitutto alcuni punti del testo di Aristotele in 16-b. Il significato specifico del verbo è l'affermazione: «il verbo indica sempre qualcosa che afferma qualche altra cosa» (σημαίνειν, *significare*), a cui aggiunge (πρός, *ad*, in più) un rapporto alla realtà presente, un “questo è ora” che presuppone un giudizio di esistenza [ρηῖα προσημαίνει (*ad-significat*)] τὸ νῦν ὑπάρχειν].

Rimane questa proposizione fondamentale: il verbo isolato, ψιλόν, è una forma vuota, non ancora significante, οὐδέν, ma la presenza di questa forma, la sua aggiunta, è necessaria perché una combinazione di termini (σύν, *con*) si trasformi in un insieme discorsivo significante. Il verbo dà senso (πρός) a un dispositivo combinatorio (σύν): ρηῖα προσημαίνει (*ad-significat*) συνθεοῖν τινα. Così la forma svolge il ruolo di un segno zero, la cui funzione – forma e funzione sono dunque ben distinte – è produrre (πρός) un discorso la cui espressione primaria (πρωτος) è l'affermazione (*judicium*, λόγος ἀποφαντικός). ³¹

«Il giudizio che diamo sulle cose», dichiara a sua volta Port-Royal, implica evidentemente un'istanza giudicante, quel che chiamo un “soggetto”, la cui marca formale è un indicatore di persona, qui il plurale “noi” e, negli esempi che seguono, il singolare “io” o l'indefinito “si”. Consideriamo questa “proposizione” della *Grammatica*: “quando dico *la terra è rotonda*”, il nostro giudizio verte su “due termini”. Nella tradizione scolastica il primo si chiama *soggetto*, un soggetto logico-grammaticale, “che è ciò di cui si afferma, *terra*; il secondo è chiamato *attributo*, ed è ciò che si afferma, *rotonda*”. Ora, il terzo elemento, che ha la proprietà intrinseca di enunciare il giudizio di cui siamo gli autori, cioè di affermare, è il verbo, la forma vuota di Aristotele, che, una volta aggiunto (πρός, in più), dà senso ai due termini combinati (σύν, *con*). «In più, il legame tra questi due termini è», dichiara Port-Royal. Così, se l'anali-

³⁰ É. Benveniste, “La frase nominale” [1950], in Benveniste 1966, trad. it., p. 183.

³¹ Aristotele, *Dell'interpretazione*, 16b et 17a.

sta si rifà al principio d'immanenza, regolatore del dispositivo combinatorio, la relazione del tipo *σύν*, rintracciabile nella lingua, è necessaria e sufficiente. Dipende invece dalla relazione *πρός* se l'analista ha di mira il fondamento dell'attività significante, cioè se si posiziona al livello del linguaggio e della sua espressione, il discorso, conformemente al principio di realtà, sul quale ritornerò.³²

L'importante è ricordare che l'operazione di enunciazione – o di produzione del discorso, che poi è la stessa cosa – viene correlata, tanto da Port-Royal quanto da Aristotele, alla presenza di una forma che chiamiamo “verbo”; è la forma *essere*, che di per sé non significa nulla, «by itself it is nothing», si legge nella traduzione di J.L. Ackrill pubblicata da Clarendon Press (*αὐτὸ καθ' ἑαυτὸ [...] οὐδὲν ἐστί*). Oltre al ricorso al verbo, possono essere impiegati altri procedimenti, quali variazioni prosodiche o particolari combinatorie: l'inversione dei termini, ad esempio, che differenzia la “frase” dal gruppo nominale. La costante, nota Benveniste, rimane però la distinzione di principio tra funzione e forma. Così, si può avanzare la strana affermazione – ma «la stranezza è nei fatti», e in questo Benveniste si distingue sia da Aristotele sia da Port-Royal – che «il verbo d'esistenza abbia, tra tutti i verbi, il privilegio di essere presente in un enunciato in cui non appare». La forma può non esserci, ma la funzione sussiste. «Alla relazione grammaticale che unisce i membri dell'enunciato [la funzione verbale coesiva (funzione *σύν*)] si aggiunge implicitamente un “questo è”, che lega l'apparato linguistico al sistema della realtà [la funzione verbale assertiva (funzione *πρός*)]. Insomma, l'impronta di Aristotele è evidente: l'aggiunta apportata dalla funzione verbale (e non più la forma verbale) è proprio tale asserzione: così è, ora! (*οἷηα προσσημαίνει τὸ νῦν ὑπάρχειν*). In breve, la funzione coesiva (*σύν*) è regolata dal principio di immanenza, la funzione assertiva (*πρός*) dal principio di realtà.³³

Dai tempi di Aristotele, dunque, l'universo del linguaggio non è dissociato dalla realtà. È solo quando il linguaggio viene oggettivato per proiezione che diventa uno strumento logico, e allora è necessario introdurre la nozione di “referenza” logica con il suo correlato, il vero e il falso. Per Benveniste, nel 1950, l'anno dell'articolo su “La frase nominale”, la “realtà” è una *grandezza integrata* costitutiva del linguaggio. Nello stesso saggio, lo studioso tiene conto, inoltre, di un «ordine di realtà» o di un «campo posizionale» in cui s'installa il soggetto «che asserisce la realtà»: egli si enuncia tramite essa e dota ogni frase del suo discorso di un «predicato di realtà». Introducendo la nozione di «campo» nell'analisi linguistica, Benveniste prende partito per un modo di

³² Arnaud e Lancelot [1660] 1969.

³³ Benveniste, *op. cit.*, trad. it., pp. 180, 182.

pensare proprio del metodo fenomenologico e della *Gestalttheorie*. Pos lo faceva già notare: la fenomenologia mira a ciò che egli chiama la «realtà concreta». Allo stesso modo Merleau-Ponty (1945, p. III; 1964a: p. 23) vuole «andare» e «ritornare alle cose stesse», «immergersi completamente nel mondo», progetto dinamico che trova il suo impatto e la sua realizzazione in questo universo dalle frontiere mobili chiamato, da M. Heidegger [1922 (1992, p. 17)], «campo di realtà» (*Sachfeld*). Una definizione di «soggetto» che non tenga conto del suo «campo fenomenico» (è il titolo di un capitolo della *Fenomenologia della percezione* di Merleau-Ponty), cioè dell'inglobante che lo determina, è impensabile. L'incontro con il mondo permette d'identificarlo. Occorre, allora, precisare le coordinate spazio-temporali del soggetto, localizzare gli oggetti in rapporto alla posizione centrale ch'egli occupa, circoscrivere e valutare l'incontro con l'altro, con il partner. È questa esperienza, prima di tutto sensibile, che il soggetto si sforza di portare alla luce, enunciandola al presente, «il presente incessante dell'enunciazione», precisa Benveniste.³⁴

Situando su due livelli diversi la forma linguistica e la funzione semantica, Benveniste si ripropone di distinguere il «soggetto», soggetto grammaticale, dalla «persona». Nella stessa pagina, lo chiama anche l'«individuo» o, più generalmente, l'«uomo». Il «soggetto» è dunque «la persona [l'individuo, l'uomo] che enuncia la presente istanza del discorso che contiene *io*», o ancora, «è dentro e attraverso il linguaggio che l'uomo si costituisce in quanto soggetto».³⁵ Da un lato, nell'ordine della realtà, abbiamo a che fare con l'essere (e con una realtà presente, «la *presente* istanza del discorso»), che integra le nozioni di persona, d'individuo e di uomo. Dall'altro, ci misuriamo con una forma, detta anche «istanza linguistica» o «indicatore di persona», la forma *io*. Benveniste usa la stessa suddivisione per il tempo. Accanto alla *forma* temporale, quella della coniugazione, troviamo infatti la *funzione* temporale, quella del tempo «inerente all'enunciazione». S'impone, ancora una volta, la nozione di essere. Per completare la citazione inserita prima: «il presente incessante dell'enunciazione» – e l'enunciazione, ricordiamolo, implica la persona – «è il presente dell'essere stesso». La metterei a confronto con questo bell'aforisma di Merleau-Ponty (1945): «il tempo è una relazione dell'essere», tanto mi pare chiaro che Benveniste fondi la sua teoria del linguaggio in accordo diretto con le tesi sviluppate dalla fenomenologia del secondo Husserl, di Pos e di Merleau-Ponty. Do-

³⁴ Benveniste, «L'apparato formale dell'enunciazione» [1970], in Benveniste 1974, trad. it., p. 101.

³⁵ Benveniste, «La natura dei pronomi» [1956], «Della soggettività nel linguaggio» [1958]. In Benveniste, *op. cit.*, trad. it., pp. 302, 312.

vremmo forse ritornare sulle osservazioni di Pos e di Merleau-Ponty rispetto a quel fenomeno di base, costitutivo di una fenomenologia del linguaggio, che è il contatto con il mondo. Occorre infatti liberarsi dell'idea che il discorso riguardi solo la "persona". In questo ci aiuterà l'indagine compiuta da un grammatico del XVIII secolo, F.U. Domergue, giustamente soprannominato "il giudice". Si tratta di un esame approfondito del campo dell'istanza giudicante. Tale istanza, essendo più che una forma una funzione, può essere considerata anzitutto l'analogon del πρὸς aristotelico, un analogon il cui statuto ha suscitato, per secoli, accesi dibattiti. Ma il soggetto può anche caratterizzarsi senza che sia abolita la nozione di giudizio. Tramite l'operazione di asserzione, l'istanza si enuncia in quanto soggetto, come produttore di un discorso che gli è proprio. E può assumere il discorso che ha enunciato. I due modi non appartengono alla stessa fase. L'asserzione fonda e precede il discorso; l'assunzione lo chiude. Il cambiamento di posizione può essere rappresentato da uno spostamento all'indietro del segno fregeano:

- l— operazione d'asserzione
- l operazione d'assunzione.

Nel caso dell'asserzione, il mio intento si fonda su quel che sono. L'operazione di asserzione è un'operazione originaria; quindi, ignora ciò che l'ha preceduta. All'inverso, nel caso dell'assunzione, il mio intento fonda quel che sono. Però, asserzione e assunzione possono anche sostenersi reciprocamente. Per spiegare la differenza di forma nell'espressione del futuro, Benveniste osserva che il futuro védico, *dātāsmi* (io darò), è costruito per enunciare una predestinazione. Non si tratta di un futuro narrativo, ma di una forma che, «nel discorso, serve a constatare o a predire una necessità». Tale futuro, «fa un'affermazione di certezza la cui autorità deve essere assunta da una persona». ³⁶ L'istanza che «fa un'affermazione di certezza» è sul registro dell'asserzione; ma tale istanza, dotata per definizione o per delega di trascendenza, ha acquistato l'autorità per parlare e assumere ciò che proferisce. ³⁷ In questo caso, l'assunzione autorizza l'asserzione. O, per meglio dire, una volta che ho compiuto e assunto (o ricevuto dalla divinità, per esempio, e assunto) il

³⁶ Benveniste [1948] 1975, p. 18. La distinzione tra «racconto» e «discorso» anticipa l'articolazione, presentata da Benveniste nel 1959, dei due piani dell'enunciazione, lo storico e il discorsivo, utili a descrivere «le relazioni di tempo nel verbo francese». Cfr. Benveniste 1966.

³⁷ Benveniste segue qui la tradizione classica, quella di Port-Royal o di D. de Tracy, per la quale il termine di «asserzione» era un raro sinonimo di «affermazione». Nel 1970 dirà però: «L'asserzione tende a comunicare una certezza». Cfr. Benveniste 1974, trad. it., p. 102.

percorso identitario, posso mostrare la mia competenza, “asserirla”. Che si trovi in una situazione di autonomia o di eteronomia (che sia l’autore della propria regola o dipenda da una forza – trascendente o immanente – sulla quale non ha alcun potere), il soggetto si pone in quanto tale: asserisce o assume la propria identità. Quella che abbiamo individuato è proprio l’istanza giudicante (colui che è giustamente definito il “giudicante”).

Anche se per tradizione, da Saussure a Benveniste, si preferisce imbastire il sistema linguistico – generalmente detto “lingua” – a partire dall’esercizio del “discorso” («lì comincia il linguaggio», ricorda Benveniste),³⁸ è pur vero che l’analista tende a moltiplicare gli esempi della relazione d’assunzione, sebbene questa venga per seconda. È così che l’assunzione risulta un atto di appropriazione necessario per caratterizzare sia il discorso sia il suo autore, il soggetto, definito da Benveniste «persona», «locutore» o «individuo». Il discorso non è altro che «la lingua in quanto assunta dal parlante e in quella condizione d’intersoggettività che, sola, rende possibile la comunicazione linguistica».³⁹ L’assunzione funziona dunque nel vasto campo della lingua convertita in discorso. Entra in gioco per esplicitare i modi di esistenza di storie molto singolari, dato che per il locutore si tratta di raccontarsi. L’«assunzione, da parte del soggetto, della sua storia» – scrive J. Lacan nel primo numero della rivista *La Psycanalyse* (1956) – è «a fondamento del nuovo metodo che Freud chiama psicoanalisi [...] nel 1895».⁴⁰ Ispirandosi a questo testo e nello stesso fascicolo, Benveniste, quasi avesse voluto dare il suo appoggio di linguista all’impresa lacaniana, riprende la nozione di assunzione e la lega a sua volta all’atto di discorso e al soggetto. «Il soggetto si dà» una biografia. Nel farlo, la verbalizza «e così» l’assume.⁴¹ Non si dà discorso senza assunzione. Andiamo avanti.

Siamo passati, per l’intermediazione dell’assunzione, dalla lingua al discorso, poi dal discorso alla sua “biografia” analitica, e di qui al “soggetto”. Resta da mettere a fuoco il tratto pertinente del soggetto, il giudizio. Il processo dell’assunzione s’innesca proprio nel determinarlo. È qui che si fonda il rapporto, «difficile da stabilire» – nota Benveniste – tra un predicato d’autorità come «comandare» e un predicato cognitivo come «pensare», ricoperti dalla stessa forma verbale, ἡγείσθαι. «La linea dello sviluppo semantico», “modale”, porta a uno slittamento dalla

³⁸ Benveniste, “I livelli dell’analisi linguistica” [1962] in Benveniste 1966, trad. it., p. 155.

³⁹ Benveniste, “Della soggettività nel linguaggio” [1958], in Benveniste, *op. cit.*, trad. it., p. 319.

⁴⁰ Cfr. Lacan 1966, trad. it., p. 250.

⁴¹ Benveniste, “Note sulla funzione del linguaggio nella scoperta freudiana”, in Benveniste, *op. cit.*, trad. it., p. 96.

categoria del *potere*, da cui deriva il comando, a quella del *volere*, che abbraccia tutte le forme dell'affermazione e dunque del pensiero. A questo titolo, per riprendere la formula di M. de Certeau (1982, p. 232), il potere è «quel tratto del discorso» (quel prefisso d'asserzione) che il soggetto pone «alla base di ogni parola». “Pensare”, per un greco, non riguarda allora e in prima istanza il piano cognitivo: l'atto non è concepibile ai suoi occhi se non è compiuto da una persona (da un soggetto) che, dopo aver asserito, «assume la piena responsabilità del suo giudizio». ⁴² «In principio è il verbo *volere*», la modalità fattitiva di ogni discorso intrapreso da un soggetto. ⁴³

Tuttavia, l'assunzione – o meglio, la coppia asserzione-assunzione che include necessariamente la persona – non è il presupposto di ogni atto di linguaggio, come potrebbero far credere queste ultime analisi. Aristotele si preoccupa di rilevarlo. Si può dire (*λέγειν*) senza sostenere quel che si dice (*ὑπολαμβάνειν*), si può parlare per parlare (*λέγειν λόγου χάριν*), o accontentarsi di una coerenza discorsiva meramente formale (*λόγον ὑπέχειν*). «Non è necessario che uno sostenga quel che dice». ⁴⁴ L'assunzione consiste invece nel non separare la verità dalla realtà, il dire dall'essere. Colui che tiene un discorso su niente, non tiene alcun discorso; è simile a una pianta (*μηθένα ἔχει λόγον ὁμοιος γὰρ φυτόν*), fa un «*logos* da pianta». Anche coloro che raccontano delle storie «coerenti, sostenibili, convincenti», non producono altro che «parole, finzioni che non hanno alcuna presa sulla realtà», sofismi insomma. ⁴⁵

Qui inizia la critica della nozione di linguaggio, anche se si dovrebbe sempre ricordare che la forma linguistica è la traccia d'un “senso” in continua ridefinizione. Tornando all'esempio del futuro vèdico, occorre far attenzione alla forma perifrastica che gli è propria. Tale forma mostra fino a che punto una data società, necessariamente conservatrice della lingua costruita a partire dal discorso, considera essenziali le dimensioni dell'eteronomia e dell'autonomia, tra le quali è costretta a scegliere. Il soggetto dell'una non ha lo stesso statuto del soggetto dell'altra. Una forma di futuro detta “semplice”, regime dell'autonomia, non implica lo stesso tipo di soggetto che ha la sua complementare, detta “perifrastica”, regime dell'eteronomia. Associando il linguaggio al giudizio del soggetto, dobbiamo riesaminare gli stessi criteri che abbiamo considerato determinanti, come l'asserzione o l'assunzione. L'analisi condotta da Aristotele insegna che le parole che scambiamo per il piacere di parlare (e questo piacere non è da nulla: anzi è al cuore dell'«intesa in-

⁴² Benveniste 1969, trad. it., pp. 5, 113-115.

⁴³ De Certeau, *op. cit.*, trad. it., pp. 238-240.

⁴⁴ Aristotele, *Metafisica*, libro Γ, 1005b, 25-26. Vedi anche Cassin e Narcy 1989, p. 124.

⁴⁵ Ivi, p. 49, 59, 126.

tersoggettiva» evocata da Pos, così come della «comunione fática», fenomeno linguistico riconosciuto in primis da B. Malinowski, quando rende conto dell'esperienza conversazionale degli indigeni delle isole Trobriand) o le storie che inventiamo, dette «di finzione», non hanno a che fare col «soggetto», per definizione.⁴⁶ In sostanza, si può predicare (λέγειν, ὑπέχειν) senza asserire né assumere quel che si dice (ὑπολαμβάνειν). La nozione e il termine di «soggetto» – un soggetto fedele al principio di realtà – risultano quindi inadeguati. È ora possibile chiarire le due operazioni che caratterizzano lo statuto del «soggetto», l'asserzione e l'assunzione. Che ne è, infatti, dell'istanza capace di produrre un discorso scollegato dal principio di realtà, e dunque «senza ontologia»? «L'ὑπέχειν è un ὑπολαμβάνειν senza ontologia, che produce coerenza anziché verità, e pertanto una logica puramente formale»; un universo finzionale coestensivo allo «spazio retorico».⁴⁷ Si tratta ancora di un «soggetto», di un essere razionale, ma spogliato della sua dimensione di realtà, insomma di un'istanza che s'integra nel dispositivo regolato dal solo principio d'immanenza. Questa terza operazione, e quella che segue, possono essere considerate elementari rispetto alle precedenti. Entrambe mettono in scena un tipo d'istanza che chiamerò, per distinguerla, «non-soggetto», e richiedono solo la predicazione:

(1) |–, l'asserzione, prima operazione: πρὸς (σύν), ossia il segno dell'enunciato (σύν) dipendente dall'istanza enunciativa (πρὸς);

(2) –|, l'assunzione, seconda operazione: ὑπολαμβάνειν. Presuppone l'asserzione;

(3) ∅ (σύν), la predicazione ὑπέχειν: tanto il discorso logico quanto quello finzionale escludono la referenza all'istanza enunciativa (πρὸς).

(4) ∅ (σύν), la predicazione λέγειν. È il supporto del discorso fatico, del «parlare per parlare», come lo chiamava Aristotele.

Negli ultimi due casi, il simbolo ∅ marca l'assenza di ogni rapporto con il principio di realtà. È in questo vuoto che si situano il soggetto dell'immanenza (3) e quel tipo di «non-soggetto» che definirei «funzionale» (4).

Molte critiche formulate dai linguisti nel corso degli anni Sessanta mostrano tuttavia un certo imbarazzo. Per cominciare, va notata la loro re-

⁴⁶ La *comunione fática* non può essere separata dall'empatia. Si tratta infatti di «un tipo di discorso nel quale i rapporti di unione sono creati da un semplice scambio di parole», scrive Malinowski. Vedi Benveniste 1974, trad. it., p. 87. Fedele all'orientamento sociologico della Scuola di Praga, Jakobson opera un cambiamento di piano traducendo «comunione fática» con «funzione fática». Cfr. Jakobson «Linguistica e poetica» [1960], in Jakobson 1963, trad. it., p. 188.

⁴⁷ Cassin e Nancy, *op. cit.*, pp. 49, 59.

ticità rispetto alle affermazioni di Aristotele e di Port-Royal. È un fatto che può, a buon diritto, sorprendere. A parte Benveniste, gli altri trascurano in generale la prima operazione, si limitano all'assunzione e introducono dei gradienti; come se il locutore, nel suo atto di discorso, potesse essere "più o meno" soggetto. «Il soggetto dell'enunciazione» (dove "enunciazione" è assimilabile a "parola"), o il soggetto parlante, «aderisce» più o meno a quel che dice, nota a questo proposito J. Dubois in un saggio fondamentale: «egli assume più o meno il contenuto del suo enunciato». ⁴⁸ Il ricorso a una graduazione nell'assunzione, nell'adesione o nel «controllo» indica quanto sia fragile lo statuto del soggetto (o del "partecipante" al processo). Che ne è dell'istanza «dotata di un certo controllo sul processo»? Se si legge C. Hagège, si scopre che una lingua amerinda come il comox, parlata nella Colombia britannica, può, con l'uso dello stesso radicale verbale, utilizzare dei suffissi per marcare la responsabilità dell'agente, mentre altre lingue, come il francese e l'italiano, fanno ricorso al lessico. «Secondo il grado dell'intenzione di uccidere», ad esempio, l'atto commesso è, come minimo, un omicidio involontario e, al più alto livello della scala di valutazione, un assassinio. In comox, la differenza è codificata morfologicamente. Perciò, che si tratti di gradi di assunzione, di adesione, di controllo o di volontà, bisogna far riferimento a degli «stati di coscienza», scrive Hagège. ⁴⁹ Il linguista, anche se ricorre al principio d'immanenza, e dunque all'idea che la lingua (e non il linguaggio) sia un oggetto astratto in cui contano solamente le relazioni tra i termini, fa appello allo stato di coscienza. Il soggetto è comunque in causa. Ricordiamoci che per Saussure anche un'alternanza vocalica come *Nacht/Nächte* (singolare-plurale di "notte", in tedesco), ad esempio, implica dei «gradi di coscienza» in un «soggetto parlante» capace di distinguere e d'interpretare delle marche differenziali: «C'è una significanza legata a questa differenza». ⁵⁰ Questo punto di vista mi sembra largamente condiviso dai linguisti. Alcuni arrivano a parlare – ma si rendono conto del pleonaso? – di «soggetto di coscienza», mentre altri, che non temono il paradosso, parlano di «soggetto dell'inconscio».

Gli scopi del presente lavoro si stanno chiarendo. Se ammettiamo, seguendo Merleau-Ponty [1942 (1992, p. 177)], che «la coscienza è una fonte di giudizi», gioverà, elaborando una teoria del linguaggio, ammettere come "soggetto" la sola istanza giudicante. Sarà invece "non-soggetto" l'istanza produttrice di un discorso nel quale il giudizio non interviene: ad esempio, l'istanza pre-giudicante del fenomenologo. Ma può

⁴⁸ Dubois 1969, pp. 103-106.

⁴⁹ Cfr. Hagège 1982, pp. 46-50; Hagège 1985a, pp. 214, 244; Hagège 1985b, p. 304.

⁵⁰ Godel 1957, pp. 211, 233.

anche trattarsi di un'istanza non necessariamente prossima al soggetto, qualcuno o qualcosa senz'altra identità se non quella conferita dal suo ruolo sociale: un "quasi-soggetto", un'«istanza-frontiera», secondo la felice espressione di S. Dambrine (2001), caratterizzata da un indebolimento reversibile del giudizio. Tale istanza intermedia rende conto di quello che le osservazioni sui "gradi" di coscienza tentano di dirci. Ecco una tipologia elementare a tre livelli:

1. Presenza del giudizio: soggetto
2. Quasi-presenza del giudizio: quasi-soggetto
3. Assenza di giudizio: non-soggetto

I linguisti non sono molto inclini a disfarsi della categoria onnipresente del "soggetto", anche quando nella pratica arrivano a scartarlo (senza farne la necessaria disamina) o a restringerne l'uso alla morfo-sintassi, come per la coppia soggetto-predicato. Quest'ultima presa di posizione è troppo riduttiva per chi vuole abbracciare il punto di vista, necessariamente inglobante, di una fenomenologia del linguaggio. Si ricordi la formula di Pos: «il soggetto linguistico enuncia la sua realtà vissuta». È chiaro che «linguistico» non si riferisce alla lingua ma al linguaggio che la fonda, e alla sua messa in forma, il discorso. Siamo giunti alle istanze enuncianti.

Due criteri tra loro collegati servono a definire il soggetto in quanto fonte unica del discorso. Leggendo i testi di Merleau-Ponty, ci si può interrogare sul ruolo della coppia asserzione-assunzione (in generale, della "coscienza") e sul posto accordato al corpo in tutto il processo di significazione. Merleau-Ponty – che ci ha fatto conoscere l'articolo di Pos, "Phénoménologie et Linguistique" (1951), prima di Jakobson – nel 1946, in una relazione sul primato della percezione, associa il corpo al soggetto. Una sintesi percettiva, osserva, non è una sintesi intellettiva. Non mette in campo – direi – l'istanza giudicante. Forse il soggetto assume «un punto di vista». Ma «questo soggetto è il mio corpo in quanto campo percettivo e pragmatico, dal momento che i miei gesti hanno una certa portata e circoscrivono come mia spettanza l'insieme degli oggetti a me familiari». ⁵¹ Si tratta proprio della funzione anaforica dell'assunzione, ma Merleau-Ponty dota il corpo, un "corpo-soggetto", il *Subjekt-leib* di Husserl, di un'attività di giudizio che, fino ad allora, spettava al "soggetto" propriamente detto. Ora, il predicato d'assunzione coincide col processo di riconoscimento dell'identità. *Ego*, la persona che dice "io", si riconosce nell'enunciato e negli atti che l'enunciato descrive. È

⁵¹ Merleau-Ponty 1946, trad. it., p. 25; e Merleau-Ponty 1951, trad. it., p. 118; Jakobson 1973, p. 13.

proprio attraverso questa strategia discorsiva che si costituisce come “soggetto”. Merleau-Ponty nota che il corpo investe e si appropria dello spazio e degli oggetti che lo occupano. Mi sembra che non ci sia alcun vantaggio ad appiattire la seconda fase, quella dell’assunzione, sulla prima, dell’esplorazione del mondo, o – in altri termini – il modo di esistenza del soggetto su quello del non-soggetto. L’istanza giudicante elabora le informazioni che l’istanza corporea gli fornisce. Il corpo (questa forma di non-soggetto) ha la propria attività significante: rivela il suo statuto d’istanza percependo, parlando, operando, tracciando abbozzi di sapere ecc. Il suo privilegio, e anche la sua funzione, è di enunciare per primo il suo rapporto con il mondo.

Torniamo ora alla coppia asserzione-assunzione, per individuare delle occorrenze che mettano in luce il ruolo specifico dell’asserzione. Operazione fondamentale rispetto all’assunzione, la quale, invece, è anaforica. Con l’asserzione mi enuncio in quanto “io”, dice Benveniste. È questo l’atto di discorso proprio del soggetto, preliminare alla trasmissione di ciò che intende far conoscere. Per riprendere la tesi di un altro membro della scuola di Praga, A. Martinet, «mi affermo ai miei occhi e a quelli degli altri senza avere realmente il desiderio di comunicare qualcosa». ⁵² «Affermarsi» – è il verbo utilizzato da Port-Royal – equivale a «enunciarsi». I linguisti ritrovano qui la critica della nozione di “coscienza” condotta da Merleau-Ponty. Si tratta di un’“intenzionalità non oggettivante”, di un’“intenzionalità senza atti”, insomma di una pura asserzione. Il che «porta a rigettare la nozione di soggetto», dice Merleau-Ponty, «o a definire il soggetto come un campo, come un sistema gerarchizzato di strutture aperte da un *c’è* inaugurale». «Inaugurale» è il termine giusto. Se ne deduce la necessità, aggiunge Merleau-Ponty (1964a), di una «riforma della “coscienza”».

Forse l’ipotesi dell’articolazione in tre istanze enuncianti – soggetto, quasi-soggetto, non-soggetto – può andare incontro a questa esigenza. Essa permette anche di sottolineare come siano differenti i punti di vista di una descrizione oggettivante e di una ricerca che tenti di stabilire (o di ristabilire) il legame tra l’universo sensibile e l’universo razionale, tra *physis* e *logos*. Ricordiamoci che le analisi condotte secondo la prospettiva strutturale classica escludevano il ricorso alle istanze enuncianti. Impiegare la nozione di enunciazione significherebbe infatti tradire il principio d’immanenza. “Enunciarsi” ed “enunciare” sarebbero dunque predicati da mettere al bando. Il soggetto e il quasi-soggetto, così come li intendiamo nella fenomenologia del linguaggio, andrebbero esclusi. Stesso destino per il non-soggetto, a loro complementare: nella prospet-

⁵² Cfr. Martinet 1961, trad. it., p. 17.

tiva immanentista, il corpo non “enuncia”, non può enunciare. Infatti, la coppia generica “enunciarsi/enunciare”, è utile solo se l’analisi viene condotta conformemente al principio di realtà:

“enunciarsi” – istanza giudicante (soggetto/quasi-soggetto)

“enunciare” – istanza corporea (non-soggetto).

3. Il “*si pensa*” dell’immanenza e i due livelli del principio di realtà

L’istanza *a quo* presupposta dall’immanenza ha i suoi propri indicatori: l’“egli” o meglio il “si”. Non il “si” di G. Groddeck – autore, nel 1923, di *Das Buch vom Es (Il libro del “si”)*, al quale fa riferimento Freud – ma quello di Ch. S. Peirce. *Si pensa* – dice Peirce, con un sintagma che denota un’attività di pensiero unificata, governata da un “meta-soggetto” – mentre l’attività del linguaggio («attività significante per eccellenza») va ricondotta a una o a più istanze enuncianti.⁵³ Così l’attività del pensiero rinvia a una filosofia del linguaggio (a una fenomenologia linguistica, diceva Austin) e l’attività del linguaggio (o, più precisamente, l’attività delle istanze enuncianti) a una fenomenologia del linguaggio.

Non saremo sorpresi nel constatare che i linguisti degli anni Sessanta, almeno quelli interessati a un’epistemologia delle scienze umane – a una «filosofia della linguistica», secondo l’espressione di Saussure – abbiano privilegiato la prima opzione.⁵⁴ Il maggior esponente è stato senza dubbio L. Hjelmslev. Sulla base del postulato di Saussure «la lingua è una forma e non una sostanza», Hjelmslev stabilisce il legame tra la linguistica strutturale, la sua, una «linguistica *immanente*», e le tesi del Circolo di Vienna. Una forma si auto-organizza in struttura, si potrebbe dire. O anche, seguendo il postulato di Hjelmslev, «esiste un principio universale di organizzazione» che, messo all’opera, genera degli enunciati di relazione. Questo principio è proprio l’istanza *a quo* di cui ha bisogno l’analisi concettuale. Esiste un principio universale di organizzazione, tale per cui per ogni *x* (un enunciato) si dimostra *f*:

$$\forall (x) f(x)$$

Hjelmslev, per il quale la teoria del linguaggio «si propone di costituire [un’]algebra immanente delle lingue», sottolinea con soddisfazione i

⁵³ Benveniste, “La forma e il significato nel linguaggio” [1966-1967], in Benveniste 1974, trad. it., p. 249: «Si può essere certi che il linguaggio sia l’attività significante per eccellenza, l’immagine stessa di ciò che può essere la significazione».

⁵⁴ Cfr. Bouquet 1997, p. 81.

punti d'accordo con Carnap. Approva in pieno, ad esempio, la definizione di «struttura» come «un fatto puramente formale e puramente relazionale». «Per Carnap, tutti gli enunciati scientifici devono essere enunciati strutturali, nel senso vero del termine. E un enunciato scientifico deve sempre essere un enunciato di relazione, senza che ciò implichi una conoscenza o una descrizione dei relata». Sempre considerando garante di scientificità il libro di Carnap dal titolo audace *Der logische Aufbau der Welt* (La struttura logica del mondo), pubblicato nel 1928, Hjelmslev conclude: «l'opinione di Carnap che un enunciato scientifico debba sempre essere un enunciato di relazioni conferma appieno i risultati ottenuti in questi ultimi anni nella linguistica propriamente detta», quella che egli teorizza e chiama «glossematica».⁵⁵

In questa prospettiva, il linguaggio non è accessibile se non prende la forma di una struttura concettuale. È la tesi sostenuta da A.-J. Greimas – forse il miglior rappresentante del pensiero hjelmsleviano tra i sostenitori dello strutturalismo francese – nella “Prefazione” al *Linguaggio di Hjelmslev* (*Sproget*). Hjelmslev non solo porta a termine un percorso – la sua teoria del linguaggio «sussume le precedenti acquisizioni della linguistica» – ma fonda anche «un'epistemologia delle scienze umane, rivolta, attraverso il linguaggio, a tutte le manifestazioni dell'uomo».

L'universo concettuale (il λόγος) è separato dall'universo sensibile (la φύσις). «Ogni linguaggio [...] è ridicibile a una struttura, fatta di relazioni, che non ha più bisogno del suo supporto materiale». È immanente al suo oggetto d'analisi e «si giustifica solo attraverso la maniera d'essere e di funzionare» del suo oggetto. Questo lavoro teorico e descrittivo, «tale concezione della forma», permette al modello linguistico di garantire alla ricerca scientifica il livello di rigore ritenuto necessario: «forse per la prima volta, il termine “scientifico”, attribuito al campo delle scienze umane, perde il suo uso metaforico».⁵⁶

Per riprendere il criterio di Frege – la presenza o assenza del tratto di giudizio (*Urteilsstrich*) – ci troviamo di fronte a un universo di linguaggio senza “discorso”, a dei contenuti concettuali non asseriti. Si perde il legame con quell'istanza, la persona, che per costituirsi ha bisogno di essere, secondo la felice espressione di Hagège (1985a, p. 8), un uomo *di parole, homo loquens*. Abbiamo perduto appunto la “parola”: «Wirm verloren die Sprache», scrive Wittgenstein facendo eco all'insegnamento del celebre fisico e filosofo della fine del XIX secolo, E. Mach, secondo cui l'“Io” è condannato. «Das Ich ist unrettbar, bewies uns Mach», si legge nelle *Lezioni* di Wittgenstein. Dell'affermazione «l'Io è insalvabile (*unrettbar*)» Mach ci ha fornito la prova: *beweisen*, un termine for-

⁵⁵ Cfr. Hjelmslev 1959, trad. it., pp. 200, 208-209; Hjelmslev 1943, trad. it., pp. 88, 91-92.

⁵⁶ Greimas 1963, pp. 10-12, 15.

te.⁵⁷ Come avevamo già notato, lo stesso Mach fa riferimento alle riflessioni filosofiche di un altro fisico, G. Ch. Lichtenberg, che un secolo prima scrive: «Si dovrebbe poter dire [si] “*pensa*” come si dice della luce “*brilla*”». In questo modo prende forma una specie di consenso (dall'Illuminismo?) tra scienziati e filosofi, tra Lichtenberg, Mach, Peirce (suo contemporaneo) e poi, più tardi, Wittgenstein ecc., per fermarci al periodo precedente all'ultima guerra.

Resta aperta la questione formulata negli anni Trenta: «Come ritornare dall'oggettivazione all'esistente, all'esistenza?». ⁵⁸ È un problema costante. Lo riprende Merleau-Ponty in un saggio dedicato all'antropologia sociale, “Da Mauss à Claude Lévi-Strauss”.⁵⁹

Le sorprendenti operazioni logiche che la struttura formale delle società attesta devono pur essere compiute, in un modo o nell'altro, dalle popolazioni che vivono quei sistemi di parentela. [...] Il riscontro dell'analisi oggettiva nel vissuto è forse il compito più specifico dell'antropologia.

La riflessione di Merleau-Ponty si pone tuttavia sulla stessa linea di quella di Lévi-Strauss: Mauss legava l'obiettività alla soggettività, ossia all'esperienziale o, in fin dei conti, al corpo. Allora, la verità non dipende dalla parola o dalla convenzione, ma dalla persona: «Veritieri non sono la preghiera o il diritto, ma il malinesiano di tale o tal'altra isola, di Roma o di Atene». E Lévi-Strauss aggiunge: il tutto ha valore soltanto nella singolarità; il «fatto totale» invocato da Mauss deve «incarnarsi in un'esperienza individuale». ⁶⁰

Al processo oggettivante si somma così un processo esperienziale (l'“esperienziale” include l'istanza corporea, il non-soggetto) e soggettivante (il “soggettivante” prende in conto solo l'istanza giudicante, il soggetto). Non era forse Lévi-Strauss a notare, nel 1972, che «il modello dell'analisi strutturale [era] già nel corpo» e che il corpo stesso, sebbene «oscuramente», «enuncia[va] delle verità più profonde» di quelle assunte dalla «coscienza», ossia dall'istanza giudicante? ⁶¹ Se il campo dell'oggettività si “racorda” con quello dell'esperienza (e della soggettività), si ha il diritto d'immaginare il movimento inverso, quindi un doppio movimento del processo, dall'oggettivato verso l'esperienziale (o il soggettivato) e viceversa. Movimenti di “discesa”, da un lato, e di “sali-

⁵⁷ L. Wittgenstein, *Lezioni del 1930-1932*, citato da Chauviré 1989, pp. 98, 254; Mach [1885] citato da Le Rider 1998, pp. 307, 315.

⁵⁸ Berdiaeff 1936, p. 65.

⁵⁹ Cfr. Merleau-Ponty 1960, trad. it., p. 160.

⁶⁰ C. Lévi-Strauss, “Introduzione all'opera di Mauss”, in Mauss 1950, trad. it, p. xxvii.

⁶¹ Lévi-Strauss, “Strutturalismo ed ecologia” [1972], in Lévi-Strauss 1983, trad. it., p.

ta”, dall’altro, che sono complementari. La metafora spaziale è comune, e proporrò solamente due esempi.

Nel fondamentale contributo del 1951, Merleau-Ponty espone la tesi di Husserl secondo cui «la parola realizza la “spazializzazione” e la “temporalizzazione” di un senso ideale che, “secondo il suo senso d’essere”, non è né spaziale né temporale». Commenta poi l’osservazione sui due movimenti complementari, e avanza questa ipotesi: «con un primo movimento, l’esistenza ideale discende nella spazialità e nella temporalità; con un movimento inverso, l’atto di parola fonda qui e ora l’idealità del vero». ⁶² Senza allontanarmi dalla fenomenologia del linguaggio, citerò, in aggiunta, quest’affermazione di Ricœur (1975, trad. it., p. 361), che dichiara, con Heidegger: «la poesia [...] risale la china che il linguaggio scende quando la metafora morta si deposita nell’erbario».

Accogliendo l’idea di Benveniste che un’esperienza data non è «descritta», l’analisi del discorso permetterà d’illustrare il passaggio da un piano all’altro. A essere in causa è lo statuto della descrizione, che sta là, «inerente alla forma che la trasmette». ⁶³ Si dirà – per esempio – che “l’esperienza umana” del tempo informa in sincronia il sistema temporale di una lingua; allo stesso modo, quella del dialogo informa la ripartizione delle marche della soggettività e dell’intersoggettività. Che accompagni o meno la datazione di un avvenimento, l’uso, in francese moderno, dell’aoristo o del perfetto (riprendendo la terminologia di Benveniste, noi diremmo del passato remoto o del passato prossimo), come anche la scelta di un indicatore di persona, sono alcune delle tracce formali, ossia linguistiche, delle esperienze fondamentali. Quando H. Cixous (1997, p. 68) scrive:

Io non sono colei che perse mio padre nel 1948

dovrebbe essere chiaro ad ogni lettore che si trova di fronte a un’intersezione tra il piano dell’oggettività

Io non sono colei che perse suo padre nel 1948

e quello della soggettività (non dell’esperienziale, che implicherebbe la partecipazione dell’istanza corporea):

Ho perso mio padre nel 1948.

⁶² Merleau-Ponty 1951, trad. it., p. 131.

⁶³ E. Benveniste, “Il linguaggio e l’esperienza umana” [1965], in Benveniste 1974, trad. it., p. 84.

Rispetto al passaggio da un sistema temporale all'altro, Benveniste affermava: «è una caratteristica del linguaggio permettere questi transfert istantanei». ⁶⁴ È un'osservazione valida anche per il gioco degli indicatori. Il processo soggettivante evidenzia, nel discorso, la presa sull'esperienza dell'evento, in questo caso la perdita del padre. Tale evento (*Er-eignis*) è la «cosa stessa» che l'istanza giudicante è chiamata a pensare, ossia «la co-appartenenza dell'uomo e dell'essere», direbbe Heidegger (1943), la cosa stessa che rinvia alla *physis* e il pensiero della cosa che appartiene al *logos*.

Ma oggi chi si ricorda più, non è più lo stesso, non è lei, non è lui, non erano né lui né lei oggi non sono quella che perse mio padre nel 1948, è da quarantacinque anni che ci siamo allontanati gli uni dagli altri il 12 febbraio 1948 e da allora raccontiamo il seguito.

La fenomenologia del linguaggio invita a riflettere sulle marche formali sia del processo soggettivante sia del processo esperienziale. Allora, è lecito formulare questo secondo interrogativo: quali sono le tracce dell'esperienza sensibile inscritte nel discorso? La fenomenologia del linguaggio sviluppata da Pos, Merleau-Ponty, Benveniste, e anche la semiotica delle istanze, cercano una risposta. La semiotica delle istanze, ad esempio, ricorda che la rigida osservanza del principio d'immanenza porta a invalidare tale questione. Per l'immanentista, infatti, c'è una frontiera invalicabile tra l'universo sensibile e l'universo intelligibile, ma non è possibile negare l'esistenza del primo. La sua posizione consiste allora nel ridurlo alla misura del letto di Procuste che si è costruito. L'universo sensibile e l'esperienza che se ne può avere diventano, una volta sottoposti alla «pertinenza dello sguardo» dell'analista, una «forma cognitiva», razionale, «il luogo omogeneo delle nostre esplorazioni». ⁶⁵

Il linguista fenomenologo non si accontenta neanche di un approccio sistemico che combini “forme dinamiche in trasformazione”, che si presentino come una «risalita» verso l'«idealità del senso». Ci viene detto che il linguaggio, ridotto in definitiva al “simbolico”, non è altro che la risultante ultima del gioco tra due strutture soggiacenti auto-organizzate (l'una – la più profonda – fisica, l'altra morfologica), due «strati dell'essere» che apparterrebbero alla stessa ontologia regionale. ⁶⁶ Dal punto di vista fenomenologico, che io sostengo, lo statuto del linguaggio è

⁶⁴ E. Benveniste, “Le relazioni di tempo nel verbo francese” [1959], in Benveniste 1966, trad. it., p. 288.

⁶⁵ Cfr. Greimas e Fontanille 1991, trad. it., p. 324. È la posizione dello strutturalismo formalista. Ma, come nota Petitot (1985b: 300), l'integrazione forzata della dimensione cognitiva è piuttosto l'indizio di una «carenza della teoria».

⁶⁶ Petitot 1992, p. 319; Petitot 2004, p. 14.

tutt'altra cosa. Un linguista fenomenologo come Pos si preoccupa, in primo luogo, del processo detto "originario", dell'attività del linguaggio implicato nel "c'è" del mondo, del dire e non del detto, dell'enunciazione, insomma, e non delle strutture. Tentando di esplicitare questo percorso, la semiotica delle istanze si concentra sul "c'è" del mondo, registrato dall'istanza corporea (istanza *a quo*) prima che i predicati del sensibile lo traducano e ne rendano testimonianza. Per questa semiotica, "l'idealità del senso" non è il compimento di una "risalita", ma un processo oggettivante secondario, una proiezione dovuta a un'istanza giudicante.

Torniamo nuovamente alla tesi discussa da Aristotele nell'*Organon*, e poi ripresa e sviluppata da Benveniste (vedi sopra, p. 17): «c'è» qualcosa, un «questo è ora!». Affermazione che a lungo è stata data per scontata: il linguaggio, per sua natura, non avrebbe accesso al "c'è" del mondo, perché il mondo è assimilato al "referente" della logica tradizionale. La divisione è sempre stata chiara: da un lato il linguistico, dall'altro l'extra-linguistico. Se anche il mondo potesse entrare nel linguaggio, ciò avverrebbe indirettamente, sotto forma di un oggetto di pensiero.⁶⁷

Ora, la semiotica delle istanze considera infondata la differenza tra il linguistico e l'extra-linguistico, e respinge il privilegio accordato alla dimensione cognitiva. Linguaggio e mondo sono legati da un doppio processo di "salita" e di "discesa". In altre parole, il mondo naturale (*physis*) prima, e il mondo cognitivo e sociale (*logos*) poi, lasciano nel linguaggio delle tracce che l'analista è chiamato a leggere.

L'esperienza percettiva è «come un terreno primigenio e irrinunciabile». ⁶⁸ Tocca proprio all'istanza corporea, un non-soggetto, instaurare questo tipo di esperienza. È suo compito stabilire e poi mantenere il contatto con il mondo, «un mondo fatto di forme, colori, texture, sapori e odori...». ⁶⁹ Posto in questi termini, l'esercizio della funzione corporea obbedisce a costrizioni spazio-temporali precise, come la prossimità e l'immediatezza, nel campo del presente. «Si gratta la notte con le ciglia», scrive Cixous, ⁷⁰ che condivide il parere di P. Klee, per cui bisogna che l'occhio "bruchi" la superficie del quadro e l'assorba mano a mano. "Grattare", "brucare" sono predicati che implicano la prossimità. Segnalano operazioni del corpo che precedono l'emergenza del senso. All'analista il compito di distinguere con minuzia le operazioni intellettive

⁶⁷ «La referenza non è condotta su un oggetto reale ma su un oggetto del pensiero», ci dice il Larousse (1973, p. 414). La semiotica delle istanze pone il problema in termini diversi: il corpo (il corpo proprio, istanza di base) sta alla «cosa stessa» come lo spirito (istanza giudicante) sta all'«oggetto del pensiero».

⁶⁸ Cfr. Merleau-Ponty 1946, trad. it., p. 73.

⁶⁹ Lévi-Strauss 1983, trad. it., p. 145.

⁷⁰ Cfr. Calle-Gruber e Cixous 1994, p. 63.

che le mettono in forma. Nell'ordine, materia e forma, per la precisione. Si tratta di una lezione classica: ὕλη καὶ μορφή, diceva Platone. La prossimità è una posizione naturale e necessaria per chi vuole «trattenere la linea fuggevole e tanto vicina delle cose». È il punto di vista dei pittori: di Cézanne, secondo J. Gasquet [(1921) 2002, p. 99], e poi di Bonnard, secondo L. Janvier (1998, pp. 19-21, 65):

L'oro di mezzogiorno incipria lo sguardo, è convoglio di fiori, braciere di fieno, polvere bionda. Tutti i gialli sono lì in mandria, uno sprazzo di rosso qua e là, a scopo di grido o di scampanio, pronti per un inizio nella luce, vicinissimi all'occhio, lì, al cospetto di una presenza, ai bordi del viaggio immobile, ai bordi della stagione.

La topologia fenomenica che il pittore fa valere è esemplare. Raffigura la topologia dell'istanza enunciante inscritta nel suo campo di realtà. Enunciandosi, l'istanza ci informa infatti di ciò che è per lei il mondo che la circonda. Fa l'esperienza di uno spazio fenomenologico che sfugge a ogni misurazione. Le cose si ordinano in funzione della distanza variabile, mutevole, che le separa dal mio corpo: qui, là, più vicino, più lontano, eccetera.⁷¹ Le cose sono «ai bordi di...», «al cospetto», «vicinissimo». Janvier dice, più avanti: «si deve toccare con l'occhio» o, in altre parole, il mio corpo, istanza "originaria", il corpo proprio, il non-soggetto, «tocca con lo sguardo» gli oggetti del mondo disposti attorno a lui. Li seleziona per comporre il suo spazio, il mio spazio. Quando dico: io sono qui e non laggiù, è prima di tutto il mio corpo (*Leib*) a essere in questione. Questa posizione è quella dell'«autore», dell'istanza di origine. Il corpo sofferente di Lol V. Stein, che M. Duras mette in scena nel *Rapimento*, è il luogo di una «sofferenza senza soggetto»:

Lo ha portato a passeggio per la città. Ma non basta più. Si domanda ancora dove dovrebbe stare il suo stesso corpo, dove metterlo esattamente, perché smetta di lamentarsi. – Sono meno lontana di prima dal saperlo. Ho perso tanto tempo a situarlo altrove, invece che là dove avrebbe dovuto essere. Ora credo che sto per arrivare dove sarebbe felice.⁷²

Come riunire ciò che è stato separato? Come fare perché l'istanza corporea, denotata linguisticamente dall'"egli", indicatore di distanza, trovi il giusto posto, la smetta di soffrire, di «gridare senza tregua», concluda il suo «spostamento meccanico»? La soluzione, per Lol, è in questo caso tentare di stabilire la giunzione dell'"egli" con l'"io" e, così fa-

⁷¹ Sulla «buona distanza», cfr. Coquet 1984, p. 76 e Coquet 1997, p. 201. Come si è capito, è sull'attività del linguaggio, campo della linguistica, che possono fondarsi gli «atti di linguaggio» inventariati dalla filosofia del linguaggio e dalla pragmatica.

⁷² Cfr. Duras 1964, trad. it., pp. 8, 15-18, 142-143.

cendo, manifestare la sua presenza al mondo, l'“essere là”. Le si diceva, quando era piccola – nota Lacan (1979, pp. 133, 136) – che lei non era mai davvero “là”. Infatti, a scuola, come ricorda una sua amica d'infanzia, «mancava già qualche cosa a Lol per essere, dice lei, “là”. Questa giunzione risolverebbe tutto. Osserviamo, in primis, la correlazione formale tra l'“io” e l'“egli”, e il difficile ed esitante processo di avvicinamento che dovrebbe metter fine alla separazione tra l'agente, l'“io” (sintatticamente, il “soggetto”) e il corpo, l'“egli” (sintatticamente, l'“oggetto”), il mondo per metonimia:

J'ai été longtemps à le mettre ailleurs que là où il aurait dû être. Maintenant je crois que je me rapproche de là où il serait heureux.

In questo scenario, pur trovandoci nel registro della verità, poiché – agginge Lacan – stando a quel che ci viene riferito, bisogna prendere questa storia “per una storia vera”, l'istanza giudicante non può essere assimilata istantaneamente a un soggetto, a un operatore di asserzione che sia al di sopra dell'evento che controlla e commenta. Ci troviamo di fronte a quella che Husserl chiama – nella *Seconda Meditazione* – una «quasi esperienza» («eine Erfahrung als ob»), un modo di essere e di fare proprio del quasi-soggetto, partecipe dell'esperienza che conduce o crede di condurre.

Gli universi passionali conoscono situazioni analoghe, in cui la separazione, figura spaziale della mancanza da colmare, lascia progressivamente posto al contatto e poi alla riunificazione. Penso ad alcuni passi di un'opera di H. Cixous (1995, pp. 217-218). Anche qui è in gioco un quasi-soggetto, un “io” che tenta di mettere fine a una «lontananza senza accesso», di stabilire una giunzione con un “egli” il cui territorio è «in alcuni punti senza speranza, a due metri dallo stesso tavolo, almeno in apparenza» («qui comincia il mondo che vive davanti a lei, che scorre proprio vicino a lei, che scorre con lei»):

Eravamo seduti a un tavolo rotondo, ma dagli innumerevoli angoli, partecipavamo a una riunione, lui era di fronte a me. Era un lui, non un tu. A poco a poco quel giorno si faceva un problema per me. Durante la riunione io pensavo tu, volevo dire che ti amavo, te lo dicevo, ma come potevo dirtelo, di fronte a me tu eri un lui, ecco perché è stato così difficile, tu eri un lui, e io mi ingannavo, era possibile tradurci, e io non lo facevo, non avevo colto il momento. Di fronte a me c'era lui.

La lettura del testo ci guida: il tavolo è rotondo nello spazio continuo (fenomenologico) dell'“io-tu”, ma presenta «innumerevoli angoli» nello spazio discontinuo (euclideo) dell'“egli/lui”. Risuonano nella mente le prime pagine di *Combray*. Ricordiamole: il bambino è in camera sua,

lontano dalla madre. Lei cena in sala da pranzo. L'ora inesorabile, l'ora di andare a dormire, è arrivata. I gradini della scala che ha dovuto salire l'uno dopo l'altro, controvoglia, rappresentano perfettamente il frammentato spazio euclideo, il discontinuo, spazio della separazione. Con lo stratagemma della lettera che redige, e che chiede alla servitù di trasmettere, spera di metter fine alla crudele disgiunzione. Il «piccolo messaggio» è chiamato a giocare il ruolo dell'istanza corporea. Entrando «invisibile e raggianti nella stanza dove c'è anche lei», ristabilisce il contatto perduto: andrà «a parlarle all'orecchio». La distanza è stata percorsa, e la vicinanza ristabilita. Nello spazio topologico (continuo), i corpi si toccano di nuovo, legati da «un filo delizioso»:

Ora non ero più diviso da lei; le barriere erano cadute, un filo delizioso ci congiungeva.

È proprio grazie a questo filo che si apre il territorio edenico che ingloba il “lei” e l’“io”, lo spazio felice del “noi”. La lettera ha dunque lo stesso effetto del filo della bobina con cui giocava il nipotino di Freud: riportare accanto a sé la madre. Quando la bobina è vicino a lui, il *wiederkommen* è marcato da un “gioioso *da*, da un “ecco!”: lei sta tornando!⁷³ Il bambino ha risolto il problema. La madre è nelle sue mani, a portata di mano: *vorhanden*, dice il fenomenologo.⁷⁴ Ma per le altre istanze, quella del *Rapimento*, di *Combray* o di *Beethoven à jamais*, ciò che conta è vederci giusto, situare il corpo “là dove” dev'essere, toccare l'orecchio dell'altro perché si raggiunga l'accordo carnale, musicale, tanto desiderato (la lettera, infatti, non ha alcun contenuto), perché s'intenda ciò che il corpo “pensa”. Pensa “in altro modo”, forse, ma da non-soggetto “pensa” e va “molto più lontano” dell’“anima”, istanza giudicante.

Ancora una volta, la *physis* ha scavalcato il *logos*:

Scrivevo anima mia, non dicevo nulla, dicevo soltanto tu, dicevo soltanto tamo, non potevo fare altrimenti, sei tu che mi dai il volere, tamo io non te lo dico, io non ho niente da dirti – Niente da comunicarti, tamo è la parola, te la offero, io non ti offero niente, è il grido, in verità bastava che glielo dicessi, a rifletterci la passione è questo, se ci si riflette, bastava solamente che io gli dessi questa parola cioè che lui la ricevesse, l'essenziale era che lui la ottenesse e, ricevendola, che me la accordasse e si accordasse alla mia nota.⁷⁵

⁷³ Freud 1920, trad. it., pp. 200-201.

⁷⁴ Il «carattere di presenza», dice Husserl («charakter “da”, “vorhanden”»). Vedi Dastur 2002, p. 91.

⁷⁵ Cixous, *op.cit.*, pp. 86 e p. 219.

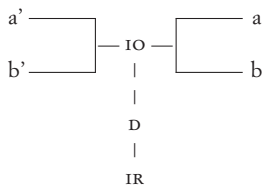
L'istanza corporea, il non soggetto, pensa e parla, anche. A dire il vero, in queste circostanze, il corpo urla. Grida "tamo". La parola è sconosciuta al lessico. È come un nome proprio: «questo tamò è il suo nome, volevo gettarlo». Un nome e un oggetto destinati all'altro. Anche Omero attribuiva agli dèi un linguaggio specifico, di cui ci offre alcuni termini. Hermès regala a Ulisse un talismano, il succo contenuto nella pianta che gli dèi chiamano μῶλυ – «erba della vita», traduce Bérard (τόδε φάρμακον ἔσθλόν) – che gli permetterà di unirsi a Circe e di rispondere al suo invito: diventare amanti. Compiere l'impossibile è appunto un prodigio riservato solo alla "natura divina", alla *physis*, questo terzo immanente, «la forza che abita le cose», «gli esseri». ⁷⁶ Allo stesso modo, in *Beethoven à jamais*, è stato gettato un «filo», «un filo di sangue di saliva d'alito». È la chiave per la soluzione. La passione ha la virtù della forza insopprimibile che ci abita. Come il talismano, come la parola degli dèi, ha un potere magico. Non può mancare il suo scopo: la trasformazione dell'"egli" in "tu" avrà dunque luogo. Ma, per il momento, non si tratta ancora di un dialogo, di una «soggettiva a due», secondo una formula felice. ⁷⁷ Non è ancora il momento del faccia a faccia tra le persone. «Questo tamò», questo «grido», non appartiene al linguaggio della comunicazione (non c'è niente da dire), ma al discorso della passione. Con esso, siamo invitati ad entrare in un altro universo: quello, appunto, in cui il corpo pensa e parla e si rivolge a un altro corpo che pensa e parla: «la passione è questo, se ci si riflette». L'inter-corporeità non è l'interlocuzione. L'istanza giudicante è fuori luogo. Al tempo dell'esperienza carnale, la sola che è in causa, tempo che fa presa sulla "carne", dell'immediatezza consustanzialmente legata alla prossimità, subentrerà il tempo della ripresa («se ci si riflette»), effettuata dall'istanza giudicante.

Prima di affrontare nel dettaglio l'immediatezza, cioè il ruolo giocato dal presente, mi sembra utile abbozzare lo schema delle principali istanze, se non altro per esplicitare visivamente il percorso svolto finora. Nel testo della Cixous, tre istanze producono il discorso. Attraverso il discorso (D) si definisce l'istanza di origine (IO), quella che chiamiamo l'"autore". L'iniziativa è lasciata all'istanza di base, l'istanza *a quo*, il non-soggetto corporeo, un corpo enunciante (a). Questo è subordinato a un terzo immanente (a'), la cui figura costante è la Natura (la *physis*), sede della passione. L'istanza giudicante (b) si sforza di proporre una traduzione dell'evento (a, a'). Se, caso ideale o immaginario, l'istanza di ricezione (IR), il "tu" del testo, è dotato della stessa base discorsiva, ossia se

⁷⁶ Cfr. Bollack e Wismann 1972, p. 337.

⁷⁷ J. Damourette e E. Pichon, citati da Green 1979, p. 139.

riproduce lo stesso discorso fondato sulle istanze a, a', b, allora si realizza uno scambio del medesimo tenore. L'altro, il "tu", «si accorda alla mia nota»:



La ricerca dei predicati di prossimità non si conclude con il reperimento del verbo, degli avverbi o delle preposizioni, come in latino. Ricordiamoci, ancora una volta, che nella fenomenologia del linguaggio non esistono, come in filosofia analitica, delle liste da redigere. I fatti sono evidentemente molteplici. Per rimanere nel campo del latino, si noterà, ad esempio, che anche la metrica, al pari della sintassi, ha il potere di marcare la prossimità. Un esametro dell'*Eneide* (I, 405), molto commentato, offre una buona occasione per verificare questa tesi:

Et vera incessu patuit dea. Ille ubi matrem
 Agnovit [...]

La pausa dello iato tra *dea* e *ille*, che il punto sintattico trascrive come può, mette in scena l'incontro tra la madre e il figlio, tra la dea Venere ed Enea. La traccia del loro fronteggiarsi (la marca formale) è sotto i nostri occhi, nella relazione di contiguità.

Fra i tratti dell'universo sensibile che permettono a Enea di riconoscere (*agnovit*) la *vera dea*, c'è il portamento (*incessu*), in cui sembrano riunirsi e rivelarsi tutti gli altri tratti. Quando Venere appare (i grammatici analizzano il perfetto, *patuit*, non come un passato ma come un "perfetto d'esperienza" e lo traducono con un presente), è grazie al suo incedere che il figlio la riconosce. Se il testo si apre sviluppando le differenti fasi dell'esperienza percettiva (versi 402-404) – dopo aver parlato, volta le spalle, *avertens*, e così mette in luce il suo incarnato, mentre lascia vedere, e ammirare, l'ondeggiare delle pieghe della veste e sentire il profumo d'ambrosia che l'avvolge –, l'andatura porta a compimento i segni della divinità radiosa (*signa divini decoris*, v, verso 467). Al suo fianco (aspetto che indicano formalmente, lo ricordiamo, sia la pausa sia lo iato *dea/ille*), il corpo di Enea percepisce le proprietà dell'altro corpo, di Venere in quanto dea, anche se in veste di cacciatrice. Solo successivamente (verso 406), il soggetto, l'istanza giudicante, prende il posto del

non-soggetto, dell'istanza corporea. Ha bisogno, infatti, di formulare il proprio giudizio: con tutta evidenza, è sua madre a trovarlisi di fronte, anche se, evitando ogni contatto fisico, gli impedisce di prenderla per mano («Cur dextrae jungere dextram / Non datur?», versi 408-409). Nonostante ciò, apprendendogli (*patuit*), rivela al figlio la sua doppia natura. Come insegna Eraclito, Enea è anche quello che non è: un dio. Lui, mortale, s'identifica con l'altra, che gli appare per quello che è, un'im-mortale.⁷⁸

Il regime dell'apparire è singolare. Ha innanzitutto una funzione di risveglio, che sollecita l'attenzione dell'istanza percettiva, propria del non-soggetto. Valéry ha messo a fuoco questo «risveglio della percezione».⁷⁹ Eccone una testimonianza in cui, come al solito, prossimità e immediatezza si legano. La traggo ancora una volta dall'omaggio “virgiliano” consacrato a Bonnard da Janvier (1998, pp. 77-79):

Ed era lei, davanti a voi, di fronte a voi, lontana da voi, la messaggera più vicina all'immediato. Immediata, l'altra voce del mondo e la sua carnagione, pelle, profumo, sguardo. Lei, irradiata dalla luce che irradiano i fiori. Indolente, distesa nuda sul suo letto in penombra o in piedi contro la tovaglia chiara color ocra. Figura malva che sporge per un istante da sotto gli alberi. Figura notturna che si accorda con i rossi del tavolo. Dormiente caduta nell'oblio per la stanchezza di un pomeriggio. Sognatrice seduta di fronte a voi, quasi fosse un gesto dell'aria. Sparirà così come è sempre apparsa, venuta dal colore, andata via con il profumo, ombra eloquente e chiaro enigma.

Quello che «stupisce il corpo» deve essere colto per tempo. La «messaggera» di cui parla Janvier è di passaggio. Situata «davanti», «di fronte», «vicinissima all'immediato», la sua posizione e il suo tempo («si sporge al bordo dell'istante») fanno di lei una figura equivalente a quella della madre che appare al figlio. Entrambe vivono la durata dell'evento, hanno le stesse “lievi” caratteristiche, la voce, l'incarnato, il profumo, che l'istanza percettiva si sforza di raccogliere, perché ciò che appare all'improvviso rischia di scomparire. Di qui il ruolo attribuito ai predicati d'immediatezza, quelli che M. Deguy (1996, p. 211) chiamerebbe forse dell'«abbaglio epifanico», che marciano fenomeni effimeri, come l'ondeggiare (*defluxit*) delle pieghe della veste ai piedi della dea in Virgilio («pedes vestis defluxit ad imos», *op. cit.*, verso 404) o il “leggero movimento della bocca e degli occhi”, perifrasi con cui i dizionari definiscono il sorriso. Così, nel ricordo di un incontro, ci dice Janvier,

⁷⁸ Bollack e Wismann, *op. cit.*, p. 329: «L'essenza dell'uomo è ciò che egli non è, il divino», frammento 119.

⁷⁹ «Alla fine, ci si ferma soltanto a quello che stupisce il corpo», scrive Valéry (1929), citato da Ouzounova-Maspero 2003, pp. 125, 133.

[...] su una passante, si ritorna stupefatti
d'improvviso da quel sorriso imprevedibile
sorto dall'infanzia come ricordo di non si sa chi
un sorriso affiorato e rimasto come un'ombra
offerta e ritirata per tutti i viandanti.

Nella prospettiva dell'immediatezza, quello che conta è cogliere l'essere nel momento migliore, quello in cui si rivela la sua identità, nel breve ma luminoso (o tenebroso) momento del suo compimento. Riprenderò qui il celebre esempio della rosa che sboccia (cito il distico di Angelus Silesius): «Una rosa è senza un perché (*ohne warum*), fiorisce perché fiorisce, non si cura di se stessa, non ama farsi vedere». ⁸⁰ Si potrebbe dire, allo stesso modo, che Venere si rivela nel portamento (*incessu*). Sempre nel portamento, oltre che per l'«affiorare del sorriso», si rivela

l'angelo dimenticato l'angelo spuntato di bocca in bocca
la cifra dei volti amati la cui carezza
dalla musica dolorosa è bruscamente apparsa
e ripartita si perde per sempre nell'andatura
dopo aver citato un misterioso sorriso d'altri tempi. ⁸¹

Un ultimo esempio illustra il fatto che «viviamo d'incontri, non abbiamo al-di-là» (Deguy, *op. cit.*) Aggiungerei: siamo in un presente condiviso, dato che formiamo una comunità di presenze. Nel commentare *Il Rapimento di Lol V. Stein*, Lacan (1979, p. 131) osserva che è nell'esercizio della sua funzione (il ratto), nella sua funzione identitaria, che si fa conoscere «colei che ha dovuto soltanto apparire» perché Lol, l'eroina, perdesse per sempre il fidanzato. Ai predicati dell'immediatezza si associano allora le modalità dell'apparire e della sequenza apparire/scompare: il «d'improvviso», il «sorgere», l'«angelo dimenticato l'angelo spuntato», il «bruscamente apparso e ripartito» e, infine, il «rapimento» o il «ratto» e l'ineluttabile perdita.

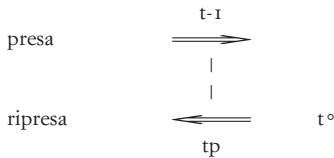
La precarietà dell'epifania e la preoccupazione di coglierne al massimo le manifestazioni vanno di pari passo. «Il vostro imbarazzo», sosteneva un antico filosofo cinese le cui tematiche erano simili a quelle della fenomenologia occidentale – l'imbarazzo dell'analista, direi io – «svanisce se ci si tiene vicini all'insorgere dei fenomeni e se si trattano le cose in quanto cose, invece di lasciarsi trattare come cose dalle cose». ⁸²

⁸⁰ Cfr. Lacoste 2000: «Una rosa è senza un perché, e tutto ciò che fiorisce con lei, gemmiglia, cresce». In sostanza tutto quello che riguarda la *physis* nel regime dell'autonomia, p. 123.

⁸¹ Janvier 1992, p. 29.

⁸² Cfr. Billeter 2002, p. 108.

L'insegnamento della fenomenologia del linguaggio è dello stesso ordine: è necessario distinguere due momenti, che vanno in due direzioni opposte, quello dell'esperienza (e in particolare dell'epifania, il più instabile) e quello – riflessivo – del pensiero sull'esperienza. Il corpo ha avuto presa sull'evento, poi si assiste alla ripresa da parte del soggetto, sotto la forma del riconoscimento. Mettendosi in linea con l'evento per proiezione (tp), il soggetto che parla o scrive si pone il più vicino possibile alla cosa così com'è stata percepita dal non-soggetto (in t-1):



Tale processo, che comporta la concomitanza, ha una portata generale. Nell'esempio tratto dall'*Eneide*, il personaggio, istanza proiettata, "riconosce" il suo *alter ego* solo rivivendo l'esperienza della percezione, la meravigliosa epifania della madre ($t^\circ \rightarrow tp \rightarrow t-1$). Si dirà altrettanto, per estensione, dell'autore, istanza di origine (10). Il fenomeno è specifico dell'attività di linguaggio. Mi servirò di un'osservazione fatta da M. Duras (1993) nel corso di un'intervista su *Rapimento*:

Un evento non può accadere due volte, dice lei a proposito del ballo con cui si apre il romanzo, una nella realtà e una dentro una storia di finzione [...]. L'evento stesso è distrutto dal libro [ma] il libro compie il miracolo che assai rapidamente ciò che è stato scritto è stato vissuto.

4. Il rapporto tra linguaggio ed essere

È tempo di tornare a quel che dimostra un linguista fenomenologo, qual è Benveniste, in un famoso articolo del 1963.⁸³ Quando apparve, non se ne colse tutta l'originalità. È cambiato qualcosa oggi? Le opzioni formaliste di quegli anni ci portavano ad affermare il principio d'immanenza e a negare, almeno implicitamente, quello che ho chiamato il principio di realtà. Si tratta di riconoscere che il linguaggio non è il metalinguaggio o, per la precisione, che l'attività di linguaggio e la realtà sono collegate:

⁸³ É. Benveniste, "Sguardo sullo sviluppo della linguistica" [1963], in Benveniste 1966, trad. it., p. 34.

Chi parla fa rinascere, con il suo discorso, l'evento e la sua esperienza dell'evento.

Il produttore del discorso, l'istanza di origine, il cosiddetto "autore" (IO), si rivolge all'altro, all'istanza di ricezione (IR):

Chi lo ascolta coglie prima di tutto il discorso e, attraverso questo discorso, l'evento riprodotto.

Tra l'evento, l'esperienza dell'evento (come l'esperienza vissuta del rapimento, *Erlebnis*) e l'espressione dell'evento, o discorso, non c'è soluzione di continuità. L'uno integra l'altro, ci dicono lo scrittore (M. Duras), il linguista (Benveniste) e anche il fenomenologo (Merleau-Ponty). Forse cambia il livello, come denota il prefisso *ri-*: se adottiamo la terminologia della semiotica delle istanze, abbiamo anzitutto una realtà primaria percepita dall'istanza di base; e poi una realtà seconda, elaborata dall'istanza giudicante. Benveniste insiste su questo doppio processo: nella prima fase emergono l'evento e l'esperienza dell'evento, vissute a suo dire dal "soggetto" (dall'istanza di base, dal "non-soggetto", per la semiotica delle istanze); nella seconda, questa stessa realtà (*physis*) viene assunta dal discorso (*logos*), «prodotta *di nuovo*»:

Il linguaggio *ri-produce* la realtà. Questo va inteso nella maniera più letterale: la realtà è prodotta *ex novo* mediante il linguaggio.

Merleau-Ponty fa un'osservazione simile, il che non stupisce se si considera la vicinanza intellettuale tra il linguista e il filosofo. Condividono le stesse opinioni sulla priorità del discorso, sullo spazio topologico, sul tempo e la durata, infine sull'essere e sui due piani del linguaggio (la sua singolare «architettonica», dice il filosofo).⁸⁴ Così Merleau-Ponty distingue il linguaggio «proferito», il *λόγος προφορικός*, dal linguaggio «silenzioso della percezione», il *λόγος ἐνδιάθετος*, che «parla in noi e che non siamo noi a parlare». Il "mondo sensibile" o "naturale", considerato nelle sue strutture, ha dunque il suo doppio nell'ordine del discorso: «la vita del linguaggio [il linguaggio proferito] riproduce a un altro livello le strutture percettive». La funzione del linguaggio è analizzata da entrambi come un'operazione di «riproduzione» (di nuova produzione) o di «ripresa» (di una nuova presa) delle strutture percettive «in un'architettonica altra».⁸⁵ Che si tratti di "altra architettonica" o di

⁸⁴ J.C. Coquet, "Note sur Benveniste et la phénoménologie" [1992] in Coquet 1997, pp. 73-79.

⁸⁵ Merleau-Ponty 1959-1960, trad. it., pp. 309, 320. Questa «ripresa» non ha niente a che vedere con la ri-apprensione del senso per l'ermeneuta.

“intermediazione del linguaggio” («la realtà è prodotta *ex novo* mediante il linguaggio»), è chiaro che il secondo livello non riproduce il primo in maniera identica; sarebbe meglio, allora, parlare di “traduzione” di un livello nell’altro. Qualunque sia il termine scelto, “riproduzione”, “ripresa” o “traduzione”, la realtà del linguaggio non è in causa. Riprendiamo i termini dell’analisi di Benveniste: il “soggetto parlante” (l’istanza di origine, IO nella semiotica delle istanze) fa *ri*-nascere, con il suo discorso, l’evento e l’esperienza dell’evento; *ri*-presenta la realtà (la presenta una seconda volta); il suo interlocutore (l’istanza di ricezione, IR) coglie l’evento *ri*-prodotto; *ri*-crea questa realtà (la crea una seconda volta). In sintesi, è possibile dire che si ha una realtà di primo livello (il mondo sensibile), “tradotta” in un secondo livello di realtà dal discorso e dalla sua istanza. Questo è il punto fondamentale di una fenomenologia del linguaggio.

Non è certo che l’articolazione tra due realtà dallo statuto diverso sia stata compresa dagli analisti, sebbene si trattasse di studiosi del calibro di Benveniste o di Ricœur, il quale ha seguito i lavori del linguista meglio di chiunque altro, e fin dal 1967.⁸⁶ Va aggiunto che la maggior parte dei ricercatori, potremmo dire tutti, aveva l’abitudine (o ha ancora l’abitudine) di assimilare i fenomeni della realtà alla nozione di referenza, cioè di passare al mondo intelligibile senza considerare il mondo sensibile. Inoltre, sottovalutando il ruolo svolto dal corpo nell’attività del linguaggio – un corpo, ricordiamolo, percipiente, ma anche pulsionale, che parla, conosce, agisce, soffre, gioisce ecc. – si finiva per ritenere infondato ogni tentativo di stabilire un rapporto tra il linguaggio e l’essere, temendo di «sospendere l’evidenza del mondo». È un buon metodo?⁸⁷ L’interrogativo sul ruolo del corpo, corpo proprio o corpo funzionale (sul non-soggetto della semiotica delle istanze), ci invita, invece, a riconsiderare lo statuto del «soggetto parlante», del «soggetto linguistico che enuncia la realtà vissuta», diceva Pos nel 1939 (vedi p. 9).

Farò ora riferimento al dibattito aperto da una conferenza di Benveniste a Ginevra, nel 1966, davanti a un auditorio di filosofi francofoni. Ricœur si sofferma innanzitutto sulla «presa che il nostro linguaggio ha sul reale», quindi su una «mira del reale». ⁸⁸ “Mira” rinvia alla “referenza” tradizionale, d’ispirazione logica, e più in generale a una costruzione della realtà, all’esercizio di un *logos* separato dalla sua istanza di base; invece, “presa” è una nozione che traduce efficacemente la relazione di contatto che il linguaggio intrattiene con il reale, con la *physis*. Qua-

⁸⁶ Cfr. Ricœur 1967, pp. 808-812.

⁸⁷ Cfr. Merleau-Ponty 1964a, trad. it., p. 118.

⁸⁸ É. Benveniste, “La forma e il senso nel linguaggio” [1966]; e Ricœur, “Discussione”, in Benveniste 1974, trad. it., p. 268.

le frontiera si supera passando dalla “referenza” alla “presa”? Consideriamo simultaneamente i due punti di vista. Nel campo della psicoanalisi, si sostiene che «l’io è anzitutto corporeo» (Freud) e che «il linguaggio non è immateriale. È un corpo sottile, ma è corpo» (Lacan).⁸⁹ La tesi di un linguista come Saussure non è poi troppo lontana da questa posizione. «Il linguaggio è un fenomeno», ci dice, e non un’astrazione. Mediante la parola, entra nel campo dei fatti. Al contrario, «la lingua» non è che «l’insieme delle forme di concordanza che prende il fenomeno». Secondo l’insegnamento dato dalla scuola di F. Bopp all’inizio del XIX secolo («la prima scuola di linguistica», ricorda Saussure), il linguaggio dipende dalla lingua, «lingua in quanto istituita, delimitata» e s’ignora l’«atto di linguaggio». Dal punto di vista della semiotica delle istanze, ci sarebbe un regime di eteronomia, in cui regna sovrano il terzo trascendente (b’); ad esempio, nel caso della lingua («lingua in quanto istituita», «essere sociale»), le istituzioni o la società. Un regime del genere non lascerebbe alcuno spazio al «fatto di *linguaggio*» e alle sue istanze autonome, per esempio alla coppia non-soggetto/soggetto (a, b), rivestita dall’«essere umano», che è inseparabile dall’«atto di linguaggio».

La prima generazione di linguisti non considerava il linguaggio per il suo carattere fenomenico. In più ignorava il fatto di *linguaggio*, si applicava direttamente alla *lingua* [...]. La conquista di questi ultimi anni è quella di avere finalmente dato il giusto spazio a tutto ciò che è il linguaggio per il soggetto parlante, sia in quanto essere umano, sia in quanto essere sociale.⁹⁰

Il “soggetto parlante”, “il parlante”, come lo chiama Benveniste, ma anche lo scrittore, enunciano la loro esistenza “come esseri umani o come esseri sociali”. Ricordiamo, in primis, alcune affermazioni dei linguisti fenomenologi sull’essere. La realtà, ad esempio, non rimanda all’extralinguistico. Secondo Pos, il soggetto parlante stabilisce la “propria realtà”, ossia la sua “realtà vissuta”, la “enuncia”. E se enuncia ciò che gli è proprio (non si tratta della realtà in generale, ma della “sua” realtà), è perché il linguaggio è un’attività significante indissociabile dalla sua istanza enunciante. Così, si distingue nettamente dalla lingua, che ne è il prodotto. Dal canto suo, Benveniste si preoccupa di precisare che un’istanza di discorso si ancora a un indicatore, dunque a una marca formale, a un «io». Ma questo «io» testimonia della presenza di un altro «io» che lo proferisce.

⁸⁹ S. Freud, “L’io e l’es” [1922], in Freud 1985, trad. it., p. 488; J. Lacan, “Funzione e campo della parola e del linguaggio” [1956], in Lacan 1966, trad. it., p. 294.

⁹⁰ F. de Saussure, in Bouquet ed Engler (a c. di), 2002, pp. 129-130.

«Io» è una persona; è colui che «enuncia la presente istanza di discorso che contiene l'istanza linguistica "io"». ⁹¹ Ne risulta che ogni «istanza di discorso» attualizzata necessita di una presenza, quella dell'istanza che si enuncia enunciandola. Il locutore, sempre secondo Benveniste, è presente «alla» o «nella» sua enunciazione. ⁹² Si può dire altrettanto dello «scrittore che si enuncia scrivendo e che, all'interno della sua scrittura, fa sì che gli individui si enuncino» (*op. cit.*, p. 88). Detto altrimenti, e siamo ormai nel territorio dell'ontologia, il linguaggio è l'essere che si enuncia al presente.

D'altronde, questa incorporazione del linguaggio da parte dell'essere appartiene alla tradizione presocratica. L'affermazione di Benveniste che «la realtà del linguaggio è quella dell'essere», fa eco alla «"decisione" che è a fondamento della tesi di Parmenide: parlare dice l'essere». ⁹³ Non c'è soluzione di continuità tra la realtà (le cose stesse), il linguaggio (l'enunciato dell'«esperienza dell'evento», dice Benveniste) e il parlante o lo scrittore (l'istanza enunciante). Una fenomenologia del linguaggio implica, analiticamente, questo tipo di *continuum*: il linguaggio, *physis* e *logos* (primo termine), partecipa al mondo (secondo termine) come il mondo partecipa all'essere (terzo termine). ⁹⁴

Si noterà che questo punto di vista focalizza l'attenzione sull'istanza individuale associata al "soggetto" o – più esattamente, in Pos come in Benveniste – ai partner del dialogo, al locutore e all'interlocutore, all'"io" e al "tu", quindi al "noi" dell'"intesa intersoggettiva". Noteremo anche che ci siamo spostati dal lato della sostanza, «inseparabile dal soggetto vivente e dal mondo della sua esperienza». ⁹⁵ «Qualche cosa è ora» diceva Aristotele (τὸ νῦν ὑπάρχειν). Benveniste prosegue: «questo è!» (vedi p. 14). Ci fa sapere, servendosi della sottolineatura del corsivo e dell'esclamativo (questi due procedimenti, l'uno grafico, l'altro prosodico, si congiungono per meglio esprimere la certezza), che mette tra parentesi il valore copulativo del verbo "essere". Pertanto gli dà la portata ontologica che il linguaggio e le sue istanze hanno il potere di esplicitare. Tra queste vi è, in particolare, l'operatore di asserzione, l'istanza

⁹¹ É. Benveniste, "La natura dei pronomi" [1956], in Benveniste 1966, trad. it., p. 302.

⁹² É. Benveniste, "L'apparato formale dell'enunciazione" [1970], in Benveniste 1974, trad. it., p. 99 e p. 101.

⁹³ É. Benveniste, "La soggettività nel linguaggio" [1958], in Benveniste 1966, trad. it., p. 312, ora in Fabbri e Marrone (a c. di), 2001, p. 22. Cfr. anche P. Aubenque, citato in Cassin 1992, pp. 77-78.

⁹⁴ La sottovalutazione di questo continuum porta inevitabilmente a rifiutare la nozione di "essere" e a riscontrare nelle analisi del linguista fenomenologo, in questo caso Benveniste, un discorso «intricato», del quale bisogna subito denunciare «le cadute incontrollate» e «le derive curiose». Cfr. Culioli 1984, pp. 83-84.

⁹⁵ Cfr. Normand 2003, p. 130.

giudicante che chiamiamo “soggetto”. Insistiamo su questo punto, che è di grande interesse per la semiotica delle istanze: non si può lasciare in sospenso la presenza del mondo o quella delle istanze enuncianti senza abbandonare il principio di realtà. I linguisti contemporanei potrebbero trovarsi d'accordo nel dire che l'istanza enunciante “soggetto” ha come testimone della sua esistenza una traccia formale. È l'affermazione di J.-P. Desclés (1993, p. 49), che condividiamo: un «“io” testimonia l'esistenza di colui che enuncia». Possiamo estendere una constatazione di questo tipo, per cui forma e sostanza sono legati, ad altri sistemi linguistici, come il cinese. La forma grafica *wu*, per esempio, è l'indice della presenza di una persona. Quando Confucio, nelle sue *Conversazioni*, dice “io” (è il primo autore cinese a enunciarsi con l'“io”), il *wu* del soggetto grammaticale è indissociabile dalla persona stessa di Confucio: «A quindici anni ho deciso d'imparare» (*wu shi you wu er zhi yu xue*). È la prospettiva di Benveniste sulla doppia istanza all'opera nel discorso: un indicatore linguistico e il locutore di cui esso è la traccia. Un'altra osservazione, che rafforza la precedente (e un altro esempio della doppia istanza): per parlare del senso, Confucio utilizza il segno *yi*. Questo implica – dice A. Cheng (1997, pp. 64, 76) – «l'elemento *me, io*» e «rappresenta l'investimento personale di senso che ognuno apporta al suo modo di stare al mondo e nella comunità umana». Nel vocabolario usato dalla Cheng troviamo alcune nozioni a noi familiari: «l'investimento personale di senso» rimanda alla coppia asserzione/assunzione, mentre «lo stare al mondo» e «la comunità umana» rinviano alle consuete formulazioni del linguista fenomenologo. Un'istanza enunciante di questo genere, pur col nome di “soggetto”, non rientra nel paradigma riduzionista del “rappresentazionale”. Infatti, presuppone un rapporto carnale con il mondo che solo il corpo può stabilire. Forse Benveniste (come Pos e Merleau-Ponty) non ha sentito il bisogno d'introdurre la nozione di “non-soggetto”, l'istanza corporea. Tuttavia, quando l'analisi lo induce a trattare del $\pi\acute{\alpha}\theta\omicron\varsigma$, campo della “passione”, il primato del corpo s'impone. Un esempio: basta seguire – dice – i movimenti del corpo nello spazio che esso abita per comprendere che raggiungere l'estremo limite del suo territorio equivale, per lui, a provare il culmine dell'affetto.⁹⁶

L'esperienza è inerente alla forma che la traduce; in questo caso, a un elemento sub-frastico, una preposizione: la preposizione latina *prae*, segno di un passo in avanti (esiste «un movimento *prae*», spiega Benveniste), che ha il compito di codificare l'espressione dell'emozione più viva. Al culmine della gioia, le lacrime mi salgono agli occhi: *prae laetitiae lacrimae prosiliunt mihi*. *Prae* «marca un punto limite, un eccesso, che

⁹⁶ É. Benveniste, “Il sistema sublogico delle preposizioni latine”, in Benveniste 1966, trad. it., p. 164.

ha per conseguenza una certa disposizione [ossia un πάθος] del soggetto». Il corpo è il campo di localizzazione del sentire; o meglio, è il luogo in cui comincia ciò che non conosco. Benveniste impiega, in mancanza di meglio (?), il termine “soggetto”, al quale si potrebbe sostituire utilmente – mi sembra – quello di “non-soggetto”. Dal canto suo, nel 1946, Merleau-Ponty chiama senza esitazioni il corpo «il mio corpo», il «soggetto che assume un punto di vista», dal momento che compie una «sintesi percettiva». Nel corso del 1956-57, forse cercando termini più appropriati per i fenomeni che vuole descrivere, utilizza un sintagma come «soggetto incarnato» o, tra virgolette, «“corpo-soggetto”» (vedi p. 23). In entrambi i casi, si tratta di tradurre la parola composta *Subjekt Leib* e di avvicinarsi alle ricerche di Husserl sull'«incarnazione linguistica» (*die sprachliche Verleiblichung*), pubblicate nel 1939 nello stesso numero della *Revue Internationale de Philosophie* in cui appariva l'articolo di Pos “Phénoménologie et linguistique”.⁹⁷

Il principio di realtà presuppone che l'istanza corporea sia accoppiata all'istanza giudicante, il non-soggetto al soggetto. Spostandomi senza timore in un altro universo linguistico e culturale, dirò che si tratta della medesima operazione compiuta dal taoismo quando considera il corpo, da un lato, come «sede del vuoto», capace di registrare quel che avviene attorno a lui, essendo dunque ricettivo a ciò che appare, a ciò che gli si presenta come «parte di se stesso» (*ziran*); dall'altro, come organo di un potere sul mondo. «È lasciandolo agire» (impedendo all'istanza giudicante di fare da schermo) «che possiamo preservare la nostra autonomia». Insomma, «abbiamo la facoltà di attribuire significazioni, di *significare*» attraverso il corpo, il corpo proprio, votato al «digiuno della mente» (*sin-tchai*). Nella prospettiva della semiotica delle istanze, si sospende il giudizio per percepire, al momento giusto – nota Billeter (2002, p. 97) – «l'infinitamente semplice, l'infinitamente vicino, il presoché immediato». Ho già dato esempi di questo processo spazio-temporale (vedi pp. 32-40).

5. La produzione del discorso.

5.1 Autonomia ed eteronomia

«Assicurare la nostra autonomia», questo è il programma di base che Tchouang-tseu assegna al corpo, dice Billeter. Ed è anche la funzione primaria che la semiotica delle istanze attribuisce all'istanza corporea.

⁹⁷ Cfr. Merleau-Ponty 1946, trad. it., p. 25; Merleau-Ponty 1956-1957, trad. it., pp. 110-111; Merleau-Ponty 1951, trad. it., p. 118.

Il corpo proprio (*Leib*), ricordiamolo, possiede la capacità di percepire, agire, conoscere, provare piacere e soffrire. È lui a stabilire il contatto con il fenomeno. H. Cixous, con cui concordo, parla di «lettura»: ognuno, «con il suo corpo, legge il libro del mondo». ⁹⁸ A questo titolo, il corpo proprio dipende dalla *physis*.

Ora, va detto che anche all'interno del sistema politico è possibile preservare i diritti dell'autonomia del terzo trascendente, che regola l'Istituzione. Infatti, per continuare a riferirci al principio di realtà, anche una certa «fenomenologia politica» è suscettibile d'integrare l'istanza corporea. ⁹⁹ È quello che mette in luce la costruzione della nozione di *civitas* a Roma, nella misura in cui si fonda su quell'«intesa intersoggettiva» di cui parla Pos. Il cittadino è prima di tutto un concittadino. «È *civis* per me [“per me” è una relazione tipicamente fenomenologica] colui per il quale io sono *civis*. Quindi *civis meus*», mio concittadino, scrive Benveniste. Dunque, per i romani la relazione politica non può essere astratta. Implica la mutualità, se priviamo il termine di ogni connotazione logica. Il *civis* è anzitutto un compagno che «condivide dei diritti politici». Vivere la condizione di *civis* permette a ciascuno di sperimentare con l'altro una «stretta associazione» e «fa nascere relazioni di amicizia». Come il suo corrispondente sanscrito *sveva* (“caro”), *civis* trasporta «il sentimento di comunità in termini affettivi».

Perché allora non mettere in parallelo, come fa Hobbes nel *Leviatano* (1651), la città romana con quell'insieme di cittadini che costituisce lo “Stato”? «La moltitudine», scrive «unita in un'unica persona, è chiamata Stato; in latino, *civitas*». Ricœur, che lo cita, riconosce in queste due forme politiche l'applicazione di un medesimo modello, che definisce «orizzontale». Entrambi presuppongono in effetti “un vivere insieme”, mentre nella città greca domina un modello “verticale”, come in Hegel, dove prevalgono «le forme logiche della reciprocità». La città greca, per riprendere un'osservazione di Benveniste che Ricœur non menziona, è un “corpo astratto”, una forma giuridica presupposta, a cui spetta stabilire doveri e diritti dei cittadini. Ad Atene, il cittadino ignora il comunitarismo; fa parte di un'«entità primaria» che lo dota di un «ruolo pubblico» e gli assegna oneri e privilegi. Queste analisi confortano la pretesa che ogni società si semiotizzi secondo la prospettiva che le è propria. Accordando all'istanza corporea un ruolo determinante, conforme alla «fenomenologia della mutualità», Roma adotta un modello «orizzontale» fondato sull'affetto. La città romana, malgrado il peso dell'Istituzione, si apre all'autonomia. Invece, la città greca, assu-

⁹⁸ Cfr. Calle-Gruber e Cixous 1994, p. 64.

⁹⁹ Benveniste 1969. Bisognerebbe svolgere «uno studio comparato della terminologia e della fenomenologia politica in Grecia e a Roma».

mendo un regime di esclusiva eteronomia, sceglie di obbedire a un unico terzo trascendente, la Ragione o la Legge, al fine di concepire e mettere in pratica una «logica della reciprocità».¹⁰⁰

Tornando al metodo della fenomenologia del linguaggio e riprendendo il confronto di Benveniste tra i due modelli di società, greco e latino, possiamo constatare una “carezza” teorica. Conformemente alle abitudini intellettuali dell’epoca strutturalista, in cui era pertinente solo la dimensione cognitiva, il linguista stabilisce un «movimento concettuale» da cui «procede» l’istituzione dei due modelli, come se un’analisi metalinguistica fosse sufficiente a rendere conto del fenomeno politico, così eterogeneo. È evidente, invece, che la priorità del *logos* è smentita dal ricorso alle passioni. L’insistenza sui «valori affettivi», sull’intersoggettività (è *civis il civis meus*), ossia sull’intercorporeità (l’analogia tra *civis* e *sveva* invita ad associare le relazioni d’amicizia alle relazioni politiche, a «trasporre il sentimento della comunità in termini affettivi»), sottolinea proprio un’incompatibilità tra il cosiddetto «movimento concettuale», applicabile a una «struttura formale» relativa all’istanza giudicante, e quest’altro tipo di movimento, timico.

Benveniste ne riconosce l’importanza in un articolo sulle preposizioni latine, dove osserva lo spostamento in avanti che chiama «movimento *prae*».¹⁰¹ È attraverso il «movimento *prae*», dice, specifico dell’istanza corporea, che si realizza la capacità del corpo di giungere, «senza soluzione di continuità col ritorno», fino al limite del proprio spazio e, metaforicamente, di provare il grado massimo della passione (vedi p. 49). I due movimenti non possono essere confusi. Dal punto di vista modale, l’uno dipende dal *sapere* (e dal soggetto), l’altro dal *potere* (e dal non-soggetto).¹⁰² Cronologicamente, il primo è secondo (il suo campo è quello del *logos*) e il secondo è primo (il suo supporto è la *physis*). Si tratta di una lezione di fenomenologia del linguaggio che Benveniste non ha sufficientemente compreso.¹⁰³

Una società che adotti il regime dell’autonomia, come nel caso della città romana, si dà la regola di fondarsi sulla mutualità. Il “noi” inclusivo, il “noi” condiviso, un “noi” reciproco, simbolizza correttamente il processo relazionale. Per Lévi-Strauss, che prendiamo come guida, J.-J.

¹⁰⁰ Cfr. Benveniste 1969, trad. it., p. 25; Benveniste, “Due modelli linguistici della città” [1970], in Benveniste 1974, trad. it., pp. 309, 314-315; Ricœur 2004.

¹⁰¹ Benveniste 1969, p. 335, e Benveniste “Due modelli linguistici della città” [1970], in Benveniste 1974, p. 278.

¹⁰² Deriva da qui l’importanza accordata dal fenomenologo all’«io posso». L’indicatore «io» lo induce in errore perché gli manca il concetto di «non-soggetto». Il *potere* in questione non è quello di un «soggetto», ma dell’istanza corporea. Un campo ben diverso.

¹⁰³ É. Benveniste, “Il sistema sublogico delle preposizioni in latino” [1949], in Benveniste 1966, trad. it., p. 158.

Rousseau è il «fondatore delle scienze dell'uomo». ¹⁰⁴ Gli altri, e il mondo che ci circonda, assicurano il nostro fondamento. Dipendiamo da quello che Rousseau chiama «il sistema degli esseri». Per assumere la propria identità, occorre, seguendo la riflessione di Lévi-Strauss, «mettere l'altro davanti all'io» e identificarsi con lui. Prima di sottomettersi a qualche terzo istituzionale, com'è d'uso nei regimi dell'eteronomia, è importante riconoscere nell'altro «un simile esposto alla sofferenza».

Infatti l'unica speranza, per ognuno di noi, è di non essere trattato da bestia dai suoi simili, e che tutti i simili, lui per primo, si colgano immediatamente come esseri sofferenti, e coltivino nell'intimo quell'attitudine alla pietà che, nello stato di natura, fa «da legge, da costumi, e da virtù» e senza il cui esercizio cominciamo a capire che, nello stato di società, non possono esserci né legge, né costumi, né virtù.

In tal caso, l'io e l'altro si congiungono in un noi, un «noi» capace di levarsi «contro il *lui*», ossia contro «una società nemica», che diffida degli uomini perché non immagina che essi possano «percepirsi immediatamente come essere sofferenti» e che, per capirli, sia necessario avvicinarsi a loro. Ora, «quando si vogliono studiare gli uomini», si legge in Lévi-Strauss (1973), «è necessario guardare vicino a sé». ¹⁰⁵ *Immediatezza e prossimità*: sono questi i tratti che caratterizzano il funzionamento dell'istanza corporea, perno di una fenomenologia della mutualità.

La società oggettivata, se non “nemica” – nella quale, per riprendere la distinzione saussuriana tra «essere umano» ed «essere sociale», i partecipanti al dialogo, gli esseri umani, l'“io”, il “tu”, il “noi”, scompaiono a favore dell'“egli”, della non-persona – è messa in scena attraverso istanze tanto collettive quanto individuali. Il rischio che corre l'essere sociale, se ci collochiamo dal punto di vista del “soggetto”, è di proseguire la via dell'oggettivazione fino a trasformarsi in un essere funzionale. Seguendo Benveniste, ci si può richiamare per un primo esempio alla lingua greca. Questa, infatti, tramite un suffisso diverso, distingue l'autore dell'azione dall'agente. Il non-soggetto (l'agente) porta la traccia morfologica della messa a distanza del “soggetto”, autore e responsabile dell'azione. Si direbbe che la società abbia bisogno d'individui programmati, assorbiti dall'azione che li definisce. «Imprigionato nella sua funzione», questo non-soggetto, questo «agente», dice Benveniste, è puramente strumentale. Un δωτήρ, suffisso -τήρ, è in assoluto un «donato-

¹⁰⁴ C. Lévi-Strauss, “Jean-Jacques Rousseau, fondatore delle scienze dell'uomo” [1962], in Lévi-Strauss 1973.

¹⁰⁵ C. Lévi-Strauss, “Saggio sull'origine delle lingue”, in Lévi-Strauss 1973, trad. it., pp. 47, 49, 52, 54, 55, 70-71, 73, 77, 78, 79.

re»; è «“destinato a dare”», per funzione, attitudine o predestinazione”. È lo stesso principio che, sempre secondo Benveniste, presiede alla distinzione morfologica tra due futuri in indo-iraniano. Il futuro perifrastico ha lo scopo d’indicare che l’azione è conforme a quanto stabilito da un terzo trascendente. L’“io” del *dātāsmi*, “sono destinato a donare”, non è l’autore dell’atto (un “soggetto”, istanza giudicante), ma solo un esecutore (un “non-soggetto” funzionale). Il futuro perifrastico «enuncia una predestinazione» il cui agente è il non-soggetto funzionale. È un tipo di distinzione che si ritrova facilmente anche in discorsi prodotti da istanze collettive o individuali di altre culture, altre lingue, altre epoche rispetto a quelle a cui generalmente si riferisce Benveniste. Sempre nell’ambito della morfologia, si noti che in francese il suffisso *-eur* è comparabile al suffisso indo-europeo **-tor*: «un *sauveur* [salvatore] è tale perché ha *sauvé* [salvato]» così come un «**dōtor* è “colui che ha donato o dona”». Il suffisso *-teur* è invece comparabile al suffisso **-tér* e denomina un agente: un *sauveteur* (salvatore) è colui la cui funzione è di salvare gli altri o, come aggettivo, uno strumento di salvataggio: un *canot sauveteur* (un canotto salvagente).¹⁰⁶ Consideriamo il livello testuale. Ecco un altro esempio. Nel racconto di un’esperienza percettiva, intitolata *Il ponte di Londra*, Valéry distingue quello che la semiotica delle istanze chiamerebbe il soggetto (l’istanza giudicante) dal non-soggetto funzionale e dal non-soggetto corporeo. Il soggetto analizza infatti *a posteriori* l’azione del non-soggetto funzionale e l’enunciato del non-soggetto corporeo, laddove, come abbiamo visto, il corpo enuncia le sue verità. Riprenderò solo il caso del non-soggetto funzionale. Il «mondo che ci circonda», dice Valéry, è prevalentemente composto di «un popolo invisibile di ciechi eternamente concentrati sull’oggetto immediato della loro esistenza», di automi che svolgono le funzioni per le quali sono stati concepiti e che si muovono per la città come comandano loro «i simboli e i segnali». Si tratta di un universo la cui popolazione è stata disumanizzata. In questa «società nemica» trionfa il terzo trascendente (b’), che muove, anziché lasciarli vivere, i non-soggetti funzionali da lui creati. Spetta al soggetto (b), o piuttosto al quasi-soggetto, tanto è fragile ai suoi occhi la conoscenza, trasmetterci questo tipo di esperienza:

Mi sembrava che questa folla non fosse affatto composta di esseri singolari, ognuno con la propria storia, il proprio unico dio, i suoi tesori e le sue tare, un monologo e un destino; ne facevo piuttosto, a mia insaputa, all’ombra del mio corpo, al riparo dai miei occhi, un flusso di particelle tutte identiche,

¹⁰⁶ Benveniste [1948] 1975, pp. 17, 61-62.

identicamente aspirate da non so quale vuoto, e di cui percepivo la corrente sorda e precipitosa attraversare monotona il ponte.¹⁰⁷

Nel seguire il discorso prodotto dall'istanza di origine, l'IO, passiamo, leggendolo o ascoltandolo, e in qualche modo rispondendo al suo invito, da un regime all'altro. L'accezione di *civitas* che avevano i Romani ne è un esempio: c'è autonomia quando prevale l'istanza corporea (a), che assicura il contatto con l'altro e con il mondo (tra il corpo e il mondo «c'è non una frontiera, ma una superficie di contatto», dice il fenomenologo);¹⁰⁸ c'è eteronomia quando s'impone l'organizzazione sociale (b'). Per quanto i due regimi coesistono, bisogna tener presente, se si vuole condurre un'analisi rigorosa, che è sempre possibile uno slittamento da una fase all'altra (in sincronia, come nel caso di Valéry) o da un'epoca all'altra (in diacronia). Le testimonianze abbondano. Presso i greci, e più in generale presso le popolazioni indoeuropee, la concezione del tempo e dell'eternità si fonda sul regime dell'autonomia, e poi passa al regime dell'eteronomia. «I primi pensatori dell'India e della Grecia», spiega Benveniste, «concepirono l'“Eternità” (la maiuscola è la traccia dell'ingresso nell'eteronomia) attraverso un'esperienza vitale e immediata». Qui l'istanza corporea (a) ha un ruolo determinante. L'«attraverso» traduce, sul piano dell'espressione, sia il ricorso al «primo suolo», per riprendere la metafora cara a Merleau-Ponty, sia la dipendenza dell'eteronomia dall'autonomia. L'esperienza in questione è anzitutto esperienza dell'essere, di ciò che «ci mantiene nella freschezza del sempre nuovo», grazie alla quale tutto *ricomincia*.¹⁰⁹ Da questa prospettiva, e siamo già nel territorio dell'eteronomia, il tempo, l'*αἰών*, è «la forza che anima l'essere e lo fa vivere». Forza interna e irreversibile, che nella semiotica delle istanze rimanda alla categoria del terzo immanente (a'). Infatti, se l'esperienza, mettendoci in presenza delle «cose stesse», ci tiene ancorati all'autonomia, «forza di vita» che «implica la *rinascita* incessante del principio che la nutre», «il principio immanente all'uomo» e che «lo mantiene in vita» ci spinge – precisa Benveniste – dal lato dell'eteronomia. Si dà poi un altro slittamento, intrinseco questa volta all'eteronomia: il terzo immanente (a') cede il posto al terzo trascendente (b'). «Da principio immanente all'uomo, l'*αἰών* diventa principio trascendente il tempo e l'universo». Appoggiandosi inizialmente all'esperienza temporale condotta nel campo dell'autonomia, l'*αἰών* con-

¹⁰⁷ Cfr. Valéry 1930, pp. 513-514.

¹⁰⁸ Cfr. Merleau-Ponty 1964a, trad. it., p. 282.

¹⁰⁹ Sottolineo il prefisso *ri-*, qui e più avanti. Cfr. É. Benveniste, “Sguardo sullo sviluppo della linguistica” [1963], in Benveniste 1966, trad. it., p. 38: è sufficiente «dire» l'esperienza, *ri*prenderla verbalmente (presa e *ri*presa), perché «l'avvenimento si dispieghi» e «il mondo *ri*cominci».

duce dall'immanenza alla trascendenza. Allora, al termine del proprio percorso, acquista «il senso filosofico e astratto dell'eternità, diviene la trasposizione nominale dell'ἀεὶ, del “per sempre”»:

Ritornando circolarmente su se stesso [e il circolo è quello della «proiezione sensibile» dell'αἰών], il tempo si modella sull'eternità, che a sua volta riproduce il circolo infinito delle trasformazioni umane. Da un'intuizione vitale è nata una delle categorie della comprensione.¹¹⁰

Quest'ultimo esempio ci consente di esplicitare il processo di produzione del discorso. Parafrasando Benveniste, spetta all'istanza di origine (l'IO, l'“autore”) dispiegare l'evento. La messa in forma verbale è assicurata dal soggetto, componente giudicante (b), istanza prima sul piano del *logos*, indipendentemente dall'istanza *a quo* che trascrive: il non-soggetto (a), il suo complementare, il terzo immanente (a'), o il complementare di (b), il terzo trascendente (b'). Queste quattro componenti dell'istanza di origine, cioè dell'autore per come si mostra nella sua attività di linguaggio, scritta o orale, sono articolazioni che discendono dai regimi dell'autonomia (a, b) o dell'eteronomia (a', b') i quali a loro volta dipendono, sull'altro lato dall'asse, dai regimi della *physis* (a, a') e del *logos* (b, b').

	eteronomia - autonomia	
physis	a'	a
logos	b'	b

Per illustrare ancora una volta la plasticità e il percorso delle istanze, prenderò ad esempio il procedimento usato da Freud (1919) al fine di chiarire il complicato meccanismo del “perturbante”. Nell'«analisi dei casi di perturbante», spiega, siamo ricondotti «all'antica concezione del mondo *animista*, caratterizzato dalla tendenza a popolare il mondo di spiriti antropomorfi», ossia di figure del terzo trascendente (b'). *L'unheimlich* ci pone di fronte al divino o alla sua altra faccia, il demoniaco. «In arabo e in ebraico, *unheimlich* coincide con il demoniaco», nota Freud. Lo si può solo constatare, e il *Faust* di Goethe rafforza la sua convinzione: siamo sottomessi a «forze occulte», *Geheimkräfte*:

È il presentimento di tali forze occulte che rende Mefistofele così stranamente inquietante agli occhi della pia Gretchen: “Ella intuisce che sono senza dubbio un genio / E, perché no, forse il diavolo”.

¹¹⁰ Benveniste 1937, pp. 109-112. Indica un punto anatomico preciso: «l'αἰών è una forza vitale che risiede in quella regione del corpo chiamata “midollo spinale”».

Queste forze, pur non essendo familiari (*Heim*) – commenta J.-B. Pontalis – ma estranee, come estranee sono le figure antropomorfe del terzo trascendente (b') – e il Mefisto di Goethe ne è un esempio – si sono installate in noi (a'). Si trasformano da terzo esterno, un osservabile insomma, in «occulte». Sebbene non siano familiari, da cui la loro esteriorità, ci abitano – aggiunge Pontalis – quindi sono interne. Per un verso fuori, per l'altro dentro: ecco il doppio aspetto della definizione del perturbante, dell'*unheimlich*. Tale forza doppia, trascendente, “divina” o “demoniaca”, è percepibile solo in quanto è immanente in noi (a'), solo per il fatto che, vivendo in noi, ci priva del giudizio (b) a favore dell'istanza corporea (a) e provoca in essa, come effetto indotto, almeno un «brivido», ma più spesso la paura (per esempio, dell'occhio malvagio, *der böse Blick*) o, peggio, una crisi di «angoscia spaventosa». Il fenomeno ha colpito «i nostri antenati primitivi», ma coglie ancor oggi tutti noi. Potremmo descrivere il cambiamento di livello osservato da Freud sia in termini di sostituzione dell'istanza individuale (io, tu) con l'istanza collettiva (egli), sia come lo sviluppo di un processo evolutivo che la biologia della fine del XIX secolo formulava così: l'ontogenesi ricapitola la filogenesi.

Sembra che, nel corso della nostra evoluzione individuale, abbiamo tutti attraversato una fase corrispondente all'animismo dei primitivi, e che ciò non sia accaduto in noi senza lasciare dei resti e delle tracce da esprimere. Tutto ciò che oggi ci appare “perturbante” risponde dunque al bisogno di attingere a questi resti di attività psichica animista e di incitarli a manifestarsi.

L'argomentazione di Freud mostra chiaramente che esistono dei resti e delle tracce non ancora in grado di esprimersi. Ammettiamo – così Freud chiude il suo articolo – che «l'angoscia infantile non si risolve mai completamente» (pensiamo al complesso del seno materno, *Mutterleib*), e poniamo anche, per un rovesciamento di prospettiva (l'ontogenesi modella dunque la filogenesi), che «le convinzioni primitive trovino le loro radici nei complessi infantili». Il potere di controllo della coscienza (l'istanza giudicante, b) non può comunque essere scartato. Felice conseguenza dell'evoluzione? Chiunque ha la possibilità di «stornare con il giudizio» il perturbante prodotto da terribili forze occulte, ovvero di «liquidarle radicalmente e definitivamente». In questa prospettiva teleologica, il soggetto (b) dovrebbe, in fin dei conti, vincere le forze occulte (a') e far succedere l'autonomia all'eteronomia, come se questa fosse solo un vestigio, testimonianza di una fase dell'evoluzione.¹¹¹

¹¹¹ Cfr. Freud 1919, trad. it., pp. 81-114.

5.2 Istanza di origine e istanza proiettata

Giunti a questo punto, si potrebbe credere che l'istanza di origine (10) abbia uno statuto diverso a seconda che mantenga il legame con il principio di realtà, che lo metta tra parentesi o lo escluda, scegliendo così di conformarsi al principio d'immanenza. Qui mi avvarrò dei concetti operativi elaborati da Benveniste per distinguere la «persona» dalla «non-persona» e dall'«assenza di persona». In un regime di autonomia, la persona si dissocia in «due figure in posizione di partner», l'«io» e il «tu», in un tempo e in un luogo dati. Se l'istanza di origine innesca un processo di oggettivazione, esce dall'universo dialogico. Ora, è in questo altrove e nel tempo proprio dell'assenza, tempo non più «coestensivo alla nostra propria presenza», che si situa la non-persona, l'«egli». Al termine del processo di oggettivazione, resta solo un'astrazione, il «*si*», figura dell'assenza della persona, il *si* del «*si pensa*» di Peirce.¹¹²

Nell'ottica di una fenomenologia del linguaggio, l'istanza di origine è una proiezione dell'essere umano e dell'essere sociale, secondo l'utile distinzione di Saussure. È un «al posto di», direbbe forse H. Cixous. La si conosce solo attraverso il discorso che essa sostiene. Le sue quattro componenti servono allora da punti di riferimento; una definizione della persona, per esempio, obbedisce al principio di realtà. Rende conto della relazione tra l'istanza corporea e l'istanza giudicante, nel regime dell'autonomia (a, b) e della sua dipendenza dal terzo immanente (a'), ossia (a', a, b), o nel regime dell'eteronomia e della sua dipendenza dal terzo trascendente (b'), ossia (b', b, a). La persona allea così la *physis* (a', a), il corpo, e il *logos* (b', b), il giudizio. Quanto alla non-persona e all'assenza di persona, esse si situano unicamente al livello del *logos*. Afferiscono al regime dell'eteronomia, (b', b) per la non-persona e (b') per l'assenza di persona. Tramite esse entriamo, in accordo con il principio d'immanenza, nel mondo della rappresentazione (del metalinguaggio). Insomma, l'istanza di origine, proiezione dell'essere umano e dell'essere sociale, ha la funzione di farci conoscere quello che dicono o scrivono le sue componenti, la persona, la non-persona e l'assenza di persona.

Una lettera di C. Simon all'amico J. Dubuffet illustra con chiarezza il meccanismo che permette d'identificare l'istanza di origine.

All'uscita da un corso sui miei romanzi, tenuto al Collège de France, in cui si erano sollevate questioni sul tempo e lo spazio che avevo seguito a fatica, dis-

¹¹² É. Benveniste, «Le relazioni di tempo nel verbo francese» [1959], in Benveniste 1966, trad. it., p. 288 e «L'apparato formale dell'enunciazione» [1970], in Benveniste 1974, trad. it., pp. 100, 102.

si a Merleau-Ponty: “Questo Claude Simon di cui avete parlato, dev’essere proprio intelligente!”. Al che lui rispose: “Sì, ma non si tratta di lei: è un personaggio che evochiamo solo per motivi di lavoro...”¹¹³

Questo «personaggio» corrisponde esattamente all’istanza di origine. Si possono rintracciare, senza troppa difficoltà, altre testimonianze che, come in questo caso, fanno appello a una realtà primaria – «Claude Simon» – e poi alla sua traduzione in una realtà seconda, il «personaggio». Per citare Cézanne: il mestiere di pittore consiste nel «tradurre il testo» della natura nel testo della tela; «due testi paralleli», a suo avviso:

Il paesaggio si riflette, si umanizza, si pensa in me. Io lo oggettivo, lo proietto, lo fisso sulla mia tela [...] La mia tela, il paesaggio, entrambi fuori di me, ma l’uno [il paesaggio] caotico, sfuggente, confuso, senza logica, al di là di ogni razionalità; l’altra [la tela] stabile, tangibile, classificata [...].¹¹⁴

Da un lato il pittore, la realtà primaria; dall’altro, il paesaggio fissato sulla tela, la realtà seconda. Nel suo studio sul linguaggio (sull’attività di linguaggio), Benveniste propone un’analisi simile.

Nel discorso – dice – si coniuga una «doppia istanza», quella di un «io referente» e quella di un «io riferito». La somiglianza degli indicatori non deve trarre in inganno. Il primo «io» rinvia alla realtà primaria (la «persona»), il secondo alla sua proiezione, una forma «io»: «*io* significa “la persona che enuncia la presente istanza di discorso contenente *io*”». Quest’altro «io» è sì un’istanza proiettata, ma poiché non può apparire nell’atto di discorso se non in relazione al primo, partecipa a sua volta della realtà, di una realtà seconda forse, ma che è pur sempre una realtà. L’«io» della realtà primaria si enuncia nell’«io» della realtà seconda.

Quest’affermazione del 1956 non è stata presa troppo sul serio dalla comunità dei linguisti, che a quel tempo – mancando di un apparato concettuale adeguato – respingeva l’idea di un’istanza enunciante dal doppio statuto, al contempo sostanziale e formale. Peraltro, Benveniste lo ha ribadito, ma senza buoni risultati, nel 1963, sostenendo che la proprietà fondamentale del linguaggio è quella di «riprodurre» la realtà. Parallelamente alla *forma* linguistica, è necessario considerare la *funzione* del linguaggio, «che è quella di produrre *ex novo* la realtà». Il linguaggio è pertanto una realtà di second’ordine. Infine, nel 1970, lo studioso ha ripreso per l’ultima volta il doppio dispositivo, senza tuttavia sentire il bisogno di distinguere chiaramente la “persona” (il parlante, lo

¹¹³ Cfr. Dubuffet e Simon 1970-1984 1994, p. 44.

¹¹⁴ Cfr. Gasquet, *op. cit.*, pp. 238-239.

scrivente) dall'autore ("lo scrittore"), che innanzitutto è istanza proiettata, e poi istanza di origine:

lo scrittore si enuncia scrivendo e, all'interno della sua scrittura, fa sì che i personaggi si enuncino.¹¹⁵

«Lo scrittore» (l'autore, istanza di origine), «enunciandosi», atto fondamentale del processo di significazione, presenta la «persona», realtà primaria. In seguito, dà la parola a degli «individui», istanze proiettate, che *ri-producono* il medesimo schema: divenuti a loro volta delle istanze di origine, «si enunciano» e fanno sì che altri «si enuncino». Così, si avvicendano «narratori» e «personaggi». Il lettore, istanza di ricezione, apprende questo insieme, comunemente chiamato «l'opera».¹¹⁶

5.3 *L'asse della physis*

Finché il linguaggio è ancorato all'asse della *physis*, il principio di realtà si conserva, e noi restiamo nell'universo del discorso. È questo, presumibilmente, il suo tratto distintivo. Riprendiamo la descrizione virgiliana dell'incontro tra la madre e il figlio (Venere ed Enea, libro I, versi 402-405; vedi p. 38). Qui si presuppone che l'istanza di ricezione (il lettore) colga l'avvertenza dell'autore: percepire non è ridicibile al "pensiero di percepire"; leggere e scrivere devono rispettare le medesime regole. Si rende necessaria un'operazione di traduzione. Per l'istanza di discorso, si tratta dunque d'imparare a

tradurre in significati disponibili un senso dapprima prigioniero nella cosa e nel mondo stesso.¹¹⁷

Bisogna evitare di confondere l'atto di traduzione, che è di competenza dell'istanza giudicante, con l'esperienza della cosa in sé, che dipende dall'istanza corporea, ovvero la ripresa (in t°) con la presa (in t⁻¹). I soli segni che ha Enea della presenza della madre, quando lei si volta (*avertens*), sono qualità del mondo, come il colorito rosa della nuca (*rosea*

¹¹⁵ É. Benveniste, "La natura dei pronomi" [1956], in Benveniste 1966, trad. it., p. 302; É. Benveniste, "Sguardo sullo sviluppo della linguistica" [1963], in Benveniste 1966, trad. it., pp. 33-34; É. Benveniste, "L'apparato formale dell'enunciazione" [1970], in Benveniste 1974, trad. it., p. 99.

¹¹⁶ L'articolazione delle istanze – istanza di origine, istanza proiettata, istanza di ricezione – è illustrata attraverso un diagramma a piramide.

¹¹⁷ Merleau-Ponty 1964a, trad. it., p. 61. H. Meschonnic nota giustamente che «la più grande difficoltà consiste nel sapere cosa resti del corpo nella scrittura». Cfr. Meschonnic 1982, p. 654.

cervice), il cui brillio è pari a quello dei fenomeni luminosi del cielo (*refulsit*), il profumo d'ambrosia che esala dalla sua capigliatura ondulata (*vertice*), l'aspetto cangiante (l'«ondeggiare»)¹¹⁸ dell'abito lungo fino ai piedi (*pedes vestis defluxit ad imos*) e infine il movimento del corpo (*incessu*). Una luce, un colore, un profumo, l'ondeggiare di un tessuto, un modo di muoversi, sono proprietà distintive della divinità che si mostra. Ecco come «enuncia» la propria identità:

[...] et avertens rosea cervice refulsit
Ambrosiaequae comae divinum vertice odorem
Spiravere; pedes vestis defluxit ad imos
Et vera incessu patuit dea [...].¹¹⁹

Ora la direzione di lettura è chiara: saremo fedeli al principio di realtà se – attraverso la traduzione – ritroveremo l'esperienza somatica del riconoscimento della madre da parte del figlio. Tenendo uniti *physis* e *logos*, sapremo *ri-produrre* nei nostri discorsi, alla stregua di Virgilio, esperienze particolari. Benveniste – lo ribadiamo – si è impegnato a mettere in evidenza questa funzione del linguaggio: l'istanza enunciante condivide, di fatto, un'esperienza che ogni volta «s'instaura di nuovo e svela lo strumento linguistico che la fonda».¹²⁰ All'opposto, se leggeremo i versi di Virgilio sottovalutando il livello della *physis*, seguiremo il principio d'immanenza. Di fronte a noi è apparso qualcosa che l'istanza giudicante ha tentato di tradurre; in questa fase, il nostro orizzonte è il «sembrare» e l'istanza corporea non ha più ragion d'essere. Il divario è netto: da un lato – con la fenomenologia del linguaggio e la semiotica delle istanze – l'«apparire»; dall'altro – negli anni Sessanta con l'analisi strutturale del racconto e la semiotica narrativa e oggettuale, e oggi con le opzioni cognitive che mandano in cortocircuito il ruolo del corpo, a tutto profitto del cervello – il «sembrare» (il simulacro, la finzione).¹²¹ Però, qualunque sia il grado di astrazione progressivamente raggiunto, il cambiamento di rotta è sempre possibile. Dal momento che il continu-

¹¹⁸ Benveniste ricorda che a partire da Eraclito, con i filosofi ionic, il ritmo (*ῥυθμός*) è un «modo particolare di fluire» e che «le specifiche configurazioni di ciò che è in movimento si definiscono «ondulazioni»». Cfr. «La nozione di «ritmo» nella sua espressione linguistica» [1951], in Benveniste 1966, trad. it., p. 397. Quanto alla parola *vertex* (testa): la tradizione latina la riconduceva alla quasi omonima *vortex* (vortice), a causa del movimento ondulatorio dei capelli (*propter flexum capillorum*).

¹¹⁹ *Eneide*, I, vv. 402-405.

¹²⁰ É. Benveniste, «Il linguaggio e l'esperienza umana» [1965], in Benveniste 1974, trad. it., p. 84.

¹²¹ Come accade negli studi sui meccanismi percettivi delle emozioni. Cfr. Damasio 1994, p. 202.

um è accertato, almeno secondo la fenomenologia del linguaggio (il linguaggio è per il mondo ciò che il mondo è per l'essere), possiamo ancora trarre giovamento dall'osservazione di Lévi-Strauss sullo statuto del soggetto nella sociologia di Mauss: «il soggetto [l'istanza giudicante] è capace di oggettivarsi indefinitamente; senza mai arrivare ad abolirsi come soggetto, può cioè proiettare all'esterno delle porzioni sempre più piccole di sé...».¹²² L'astrazione ha un limite che non va superato, altrimenti si trasforma in artefatto. Ora, quel che è vero per una delle istanze del discorso lo è a maggior ragione per le altre, in particolare per l'istanza corporea, istanza di base, e per il linguaggio stesso. La lezione che vorrei trarre dalla citazione di un testo ormai datato di Lévi-Strauss ha un portata generale: l'ostinato tentativo di trattare il linguaggio come se fosse un problema di metalinguaggio urta contro tutto il resto. Il linguaggio, infatti, integra la realtà; è privo di un fuori, è senza referenza, se si considera il termine nella sua accezione logica. Ecco perché, anche nel caso estremo della «finzione narrativa, il linguaggio dice ancora l'essere». Esso permette di trascrivere e poi di «rendere condivisibile con altri un'esperienza», uno «stato di cose», nel quale consiste, secondo Ricœur – che la pensa come Wittgenstein, Husserl e Benveniste – la stessa «referenza»:

Nel linguaggio di Wittgenstein, in questo vicino a quello di Husserl, il referente della frase è uno “stato di cose” [...]; in un senso assai simile, Benveniste chiama referente della parola “l'oggetto particolare al quale corrisponde la parola nella concretezza della circostanza e dell'uso”.¹²³

Benveniste fonda dunque l'analisi della referenza su due predicati relativi a due fasi successive, «provocare» e «rapportarsi a». Per Benveniste, l'espressione verbale (la “frase”) è in qualche modo la proiezione di uno stato di cose, della situazione, della referenza insomma, realtà di prim'ordine. A questo titolo, la frase assurge a una realtà di second'ordine. Una riflessione analoga aveva indotto Benveniste a distinguere – nell'«istanza di discorso» – un “io” referente, quello dello stato di cose, e un “io” riferito, istanza linguistica. È il cosiddetto fenomeno della «doppia istanza congiunta»: «*io* significa “la persona che enuncia la presente istanza di discorso contenente *io*”». Il referente (lo stato di cose) ha con la frase lo stesso rapporto che l'«io» referente ha con l'«io» riferito. La frase – doppio significante dello stato di cose che la produce (la «pro-

¹²² Lévi-Strauss 1950, trad. it., p. xxv.

¹²³ Cfr. Ricœur 1975, trad. it., p. 172; Ricœur 1983, trad. it., p. 126; Ricœur 1990, trad. it., p. 440; É. Benveniste, “La forma e il senso nel linguaggio” [1966], in Benveniste 1974, trad. it., p. 257.

voca») e che così si mette in scena o che, una volta prodotta, gli si «rapporta» – ha un'esistenza correlativa:

Ogni forma verbale, senza eccezione e in qualsiasi idioma, è sempre collegata a un certo presente, e perciò a un insieme ogni volta unico di circostanze che la lingua enuncia in una morfologia specifica.¹²⁴

Conformemente al continuum nel quale prende posto, «la lingua enuncia» degli stati di cose (o piuttosto degli stati di cose «si enunciano» nel linguaggio): per «enunciare» la sua identità, l'«io» referente ha bisogno dell'«io» riferito; a un altro livello, «il corpo enuncia» delle verità (degli stati di cose); a un altro livello ancora, «lo scrittore si enuncia e, all'interno della sua scrittura, fa sì che gli individui si enuncino». Però, se si esce dal campo della realtà, il linguaggio conosce solo il regime dell'eteronomia e lo zoccolo duro delle rappresentazioni mentali. Mentre per Benveniste «rappresentazione» ha un significato «nella situazione inerente all'esercizio del linguaggio, che è quella dello scambio e del dialogo», come nuova presentazione della realtà, *ri*-presentazione, la rappresentazione (senza trattino) secondo il principio d'immanenza che sostituisce al linguaggio il metalinguaggio è solo «la trasformazione simbolica degli elementi della realtà o dell'esperienza in *concetti*, processo grazie al quale si realizza il potere razionalizzante della mente».¹²⁵

Senza rendercene conto, tanto sono pregnanti le abitudini cognitive, siamo passati dall'asse della *physis* (a, a'), insieme con quello del *logos* (b, b'), al solo asse del *logos* (b, b') o, per totale riduzione, a b' (che rappresenta il «*si pensa*»). Quest'ultimo, inoltre, è messo in parallelo con a' quando la scelta epistemologica è quella di naturalizzare il linguaggio.¹²⁶

Tale soluzione, la razionalizzazione, adottata così facilmente dai linguisti da sembrare senza alternative, illustra bene la definizione della lingua come «modo di pensare» (Damourette e Pichon) o «modo in cui la mente si osserva pensare» (Guillaume).¹²⁷ Che cos'è un sistema fonologico – dicevano al Circolo linguistico di Praga – se non «una struttura intelligibile che sembra tracciata dal pensiero»?¹²⁸

¹²⁴ *Ibidem*. Il lettore avrà avuto modo di notare che Benveniste non si cura di distinguere rigorosamente «lingua» e «linguaggio», fatto che è stato spesso sottolineato (vedi Hagege e Lyons 1984, pp. 108, 132).

¹²⁵ É. Benveniste, «Sguardo sullo sviluppo della linguistica» [1963], in Benveniste 1966, trad. it., pp. 34, 38.

¹²⁶ Cfr. Petitot 1994, p. 6: «La naturalizzazione della mente e del senso apre gli orizzonti dell'unificazione metodologica dei programmi di ricerca sui *Geisteswissenschaften*».

¹²⁷ È lo stesso per il guillaumiano R.-L. Wagner, che dà il suo apporto con affermazioni come «Il pensare si esprime nella lingua» [1948]. Cfr. Wagner 1980, pp. 28-29.

¹²⁸ Cfr. Pos 1939a, p. 4.

5.4 L'asse del logos

5.4.1 La non-persona

Anche se optiamo per il principio d'immanenza, con il suo corollario – l'esclusione del principio di realtà e della sua base (a, a') – si pone ugualmente la questione: “chi pensa?” o, secondo la semiotica delle istanze, “quali sono le componenti dell'istanza di origine?”. Gli “immanentisti” (compresi Pos e Benveniste in parte delle loro riflessioni) tentano di rispondere facendo leva sulle rappresentazioni che il pensiero ha costruito e sulle quali opera. Il pensiero pensa o, volendo evitare la tautologia, un x pensa; un'istanza giudicante rende noto il proprio pensiero nel quadro dell'eteronomia (b, b'). Piaget (1968) chiama questo x «soggetto epistemico» o soggetto «qualsiasi», ridotto allo statuto di «nucleo cognitivo comune a tutti i soggetti dello stesso livello». Benveniste spiega che nella lingua l'indicatore abituale del soggetto qualsiasi è l'“egli” – che indica la non-persona – un «“egli” prototipico che introduce una classe d'indicatori come il “si” e il “noi”». Il fenomeno è noto. Il soggetto epistemico (b), guidato dalla Ragione (forma del terzo trascendente, b'), questo «*ego* “ragionevole” (*animale razionale*)», compie esperienze di pensiero.¹²⁹

Qualche esempio: come produciamo la significazione?, si chiede Benveniste. Operazione fondamentale: «congiungiamo» degli elementi che, isolati, non significano nulla. Aristotele diceva lo stesso. Un'operazione di «sintesi» (di congiunzione), marcata dall'operatore σύν, «con» (σύν-θεσις), viene compiuta da un'istanza giudicante nella forma del «noi» (b). Se non è in relazione con la *physis* (l'asse a, a'), il «noi» appartiene al metalinguaggio, e viene detto soggetto dell'immanenza. Aristotele ha dotato tale soggetto della capacità di costruire dei discorsi coerenti nella forma e privi di referenza con l'essere, con la *physis*. Questo vale anche per B. Russell: «non si deve necessariamente presupporre la presenza di una persona [in carne ed ossa] per spiegare quello che accade». Non abbiamo accesso alla realtà se non attraverso il pensiero. Per Wittgenstein anche «la proposizione [unità metalinguistica, a differenza della frase, che è un'unità discorsiva, il riferito di uno stato di cose] è una trasposizione della realtà così come la pensiamo».¹³⁰ È sempre il soggetto dell'immanenza, il soggetto epistemico, a costruire le proprie rappresentazioni dei meccanismi linguistici. M. Barbut, riflettendo sul significato di “struttura” in matematica negli anni Sessanta, prende a modello (e il modello è per definizione un oggetto su cui possiamo ragionare) un

¹²⁹ Cfr. Husserl [1929-1931], trad. it., p. 52.

¹³⁰ Cfr. Russell 1921, trad. it., p. 19; Wittgenstein 1921, 4.01.

gruppo astratto, il quadrato di Klein. Questo modello a quattro termini è stato impiegato nell'analisi del discorso per rappresentare le trasformazioni ritenute necessarie e sufficienti all'identificazione formale di un "soggetto" in movimento. Barbut riassume così gli insegnamenti di Klein: «una rappresentazione di questo gruppo è un significato dato a ogni elemento del gruppo; vuol dire farne oggetti "concreti" che si combinano come elementi del gruppo "astratto"». ¹³¹

Nella costruzione dei modelli cognitivi, di ordine metalinguistico (da Aristotele a Wittgenstein) o logico-matematico (Klein e il suo gruppo di trasformazioni), la non-persona è forse qualcosa di più d'un semplice «nucleo cognitivo», dato che è agente di operazioni mentali. La non-persona, soggetto epistemico, è modellizzante. Viene modellizzata nel momento in cui dipende da un insieme testuale, e trova la sua forma come soggetto narrativo. Ricœur teorizza questa costruzione quando richiama la nozione di «messa in intreccio» (μῦθος) concepita da Aristotele nella sua *Poetica*. A mio avviso, la messa in intreccio spetta all'istanza di origine (IO), che essa sia di primo (l' "autore"), di secondo (il "narratore") o di terzo livello (il "personaggio"). La non-persona racconta, «dice chi ha fatto cosa, come e perché, e dispiega nel tempo la connessione tra questi punti di vista». ¹³² L'atto di raccontare e di raccontarsi – afferma Ricœur – mira a stabilire un'«identità narrativa» immanente (b, b'), mentre l'atto di enunciare e di enunciarsi ha come scopo quello di stabilire un'«identità personale» che è, di diritto, conforme al principio di realtà (a, a', b, b'). La persona enuncia e si enuncia (Pos, Benveniste); il soggetto narrativo racconta e si racconta (Ricœur e i narratologi).

5.4.2 *L'assenza di persona*

Ma se si segue fino in fondo la logica dell'immanenza, il soggetto narrativo continua a essere necessario? Conserva ancora la funzione di ponte con il terzo trascendente? Ritorniamo alla formula astratta proposta da Piaget, quella del «nucleo cognitivo». Sembra la più appropriata, nel momento in cui l'istanza di origine si limita a una sola componente, il terzo trascendente (b') e dunque fa economia del soggetto narrativo (b). Alla non-persona si sostituisce, allora, l'assenza di persona. Qui vale la pena di riprendere la distinzione, operata da Benveniste, tra il regime dell'assenza di persona, che caratterizza il racconto storico, e quello della persona (io/tu), specifico del discorso: «dato che il narratore non interviene, la terza persona non si oppone a nessun'altra, quindi è un'as-

¹³¹ Cfr. Barbut 1966, p. 800. In riferimento al gruppo di Klein, vedi Lacan 1967-1968, pp. 189 ss.; Coquet 1989, pp. 39, 100.

¹³² Cfr. Ricœur 1990, trad. it., p. 238.

senza di persona». ¹³³ Abbandoniamo il “discorso”, attività significativa per eccellenza, alla quale concorrono le istanze corporea (a) e giudicante (b), per impegnarci nel “testo”, luogo in cui si costruisce e si sviluppa il “racconto”. Il testo – il testo “tela”, diceva Cézanne – è il prodotto del “mio” processo di oggettivazione (b). Su questo “testo” “proietto” il paesaggio (vedi p. 75). Con il “racconto”, le cose cambiano. Si può dire che anche se è un oggetto costruito, e dunque caratterizzato da proprietà razionali di coerenza e di chiusura, resta il prodotto di un terzo trascendente (b’). «Il pensiero si compie testualizzandosi», nota F. Jacques. Il pensiero di un terzo, innanzitutto, quel terzo che il discorso religioso chiama “Dio”. È lui, o meglio Lui, a rivelarsi attraverso l’intermediazione del «Libro» di cui è il «Supremo Autore». Con Lui è possibile aprire un «dialogismo originario», a patto, ovviamente, di rispettare la gerarchia: l’uno, il lettore, è «sotto lo sguardo dell’Altro», l’Autore, che è anche la «Persona» per eccellenza, la «Prima». I ruoli sono stati attribuiti una volta per tutte e le maiuscole sono lì a testimoniarlo. «Il pensiero che interroga» si confronta con l’assenza. Dio è giustamente «l’Assente universale», il terzo escluso, una pura «illeità» (il concetto è di Levinas), ed «è compito dell’indagine dire da quale assenza un testo sta nascendo». Una volta entrati nell’universo dell’eteronomia, l’istanza giudicante, rappresentata qui dall’*homo religiosus*, è risolutamente invitata ad aderire alle proposizioni del Testo e a rispondere alla Chiamata che esso implica: sottoposto a una «trasformazione progressiva e faticosa [...], l’essere che interroga s’inserisce nella trama di un’economia che lo sovrasta, quella delle grandi decisioni creatrici di Dio». ¹³⁴ Messo a confronto con la forza esterna e irreversibile del terzo trascendente, l’uomo è costretto ad adeguarsi, dato che non può opporsi. Nel suo spazio vitale «fa irruzione una Chiamata di pura grazia»: «Qualcuno chiama» e attende una risposta, un’apertura; o meglio, un’adesione. ¹³⁵

Qualunque sia la figura che riveste il ruolo di terzo trascendente – Dio, la Ragione, la Scienza, la Società ecc. – il “testo”, “testo narrativo” (Jacques) o “racconto” (Greimas, Ricœur), nasce da qui. L’indicatore *si*, il *si* di «*si pensa*», denoterebbe allora perfettamente l’assenza di persona, ossia il terzo trascendente (b’) che, da solo, assume il ruolo d’istanza di origine. Assenza, tuttavia, non significa tanto “un niente” quanto

¹³³ É. Benveniste, “Le relazioni di tempo nel verbo francese” [1959], in Benveniste 1966, trad. it., p. 288.

¹³⁴ Cfr. Jacques 1993, pp. 351, 362, 364-365, 372; Jacques 1998, p. 1768; Levinas 1967, p. 199. Sull’«adesione» come criterio del discorso religioso, cfr. Coquet 1985, p. 211: il terzo trascendente «s’impone e il soggetto aderisce; per lui non si tratta più di accettare o rifiutare», come potrebbe fare in regime d’autonomia.

¹³⁵ Sullo «strano regime» Chiamata/Risposta, vedi Jacques 1999, pp. 142, 149, 159.

piuttosto “una presenza mancante”. Insomma, il terzo si nasconde, ma lascia tracce che ne permettono l’individuazione, coinvolgendoci così in una sorta di caccia agli indizi. La regola generale è offerta da questo aforisma: «lo riconosco proprio perché non lo conosco». ¹³⁶ Basta lasciarsi guidare dai segni che lascia. Ne è un esempio quello che Jacques chiama il «discorso teleologico»: «se la verità dell’essere si è enunciata una volta per tutte, bisogna solo esplicitarla». Il terzo trascendente, sebbene la forma pronominale non lo dica, “enuncia” il giudizio (infatti corrisponde, nel suo ordine, all’istanza giudicante) e il “testo” è la forma evoluta con cui esso viene comunicato. Siamo facilitati nell’interpretazione per il fatto che nei testi “sacri”, la Bibbia per gli ebrei, il Vangelo per i cristiani, le Chiamate abbondano. Il Verbo è ripetitivo. Il tappeto si srotola a *principio*, e siccome il testo è assai ricco di segnali, il lettore, condotto per mano, non ha difficoltà nel risalire alla fonte. ¹³⁷ Ricorrendo ancora una volta al predicato generico del racconto, “raccontare/raccontarsi”, diremo che il terzo racconta (ha raccontato), e il lettore che vuole cogliere il messaggio a lui indirizzato dovrà compiere il cammino a ritroso e “ri-raccontare” (*wiedererzählen*). L’operazione di ripresa è necessaria perché si costituisca il soggetto dell’adesione.

Va sottolineato che il soggetto eteronomo (di tipo b’, b, contro il soggetto epistemico, che è di tipo b, b’) non svolge alcuna funzione nella produzione del discorso: presupposto dal «discorso teleologico», obbedisce ai “segni” che una divinità benevola pone sul suo cammino. Possiamo però andare oltre, e passare dall’obbedienza alla programmazione. Ritroviamo allora il non-soggetto funzionale (quello della relazione b’, a), l’automa descritto da Valéry, che reagisce ai “segnali” inviati dalla Società, il doppio laico di Dio. Il terzo trascendente non è più il «Supremo Autore» di un «Testo» di salvezza, ma il Regolatore delle forme sociali, di cui fanno parte la lingua e il racconto (o piuttosto le strutture narrative). Si comporta come una forza razionale, paragonabile «a un inconscio categoriale, combinatorio», secondo la formula proposta a Lévi-Strauss da Ricœur. La Società e la sua proiezione, la lingua, acquistano, logicamente, lo statuto di entità autonome. Affermare l’autonomia delle proprie discipline: era questo, all’inizio del xx secolo, il progetto scientifico comune a sociologi e linguisti. La lingua, così come «il pensiero collettivo», va studiata in se stessa e per se stessa – αὐτὸ καθ’ αὐτὸ, diceva Aristotele nell’*Organon* – salvaguardando la specificità di ogni

¹³⁶ Cfr. Claudel 1967.

¹³⁷ «La Bibbia non è che una serie di Chiamate, il Vangelo di Cristo una lunga Chiamata. La questione religiosa va da una Chiamata a una Risposta che coinvolge tutto l’essere: la sua struttura non è più del tipo domanda/risposta, ma è quella chiamata/risposta». Cfr. Jacques, *op. cit.*, pp. 137-138.

termine della proposizione; «senza referenza a un soggetto pensante», precisa Ricœur.¹³⁸ Per quanto il terzo sia logico e, per definizione, universalista, la “disincarnazione” è stata un rischio tanto per la sociologia quanto per la linguistica. Mauss e Lévi-Strauss hanno saputo evitarlo, ma non la sociologia durkheimiana né la linguistica hjelmsleviana o la semiotica narrativa e oggettuale di Greimas, e tanto meno la narratologia.¹³⁹ Vanno ricordati i legami che, tradizionalmente, hanno connesso la riflessione linguistica con la riflessione sociologica. Greimas (1956, pp. 16-17) sostiene che «la linguistica francese si considera, da mezzo secolo, come una scienza sociologica», e che Saussure partiva da «postulati durkheimiani». In entrambi i casi prevalgono relazioni logiche. Saussure (1916, trad. it., p. 126) dota la «coscienza collettiva» del potere di «studiare i rapporti logici [...] che legano termini coesistenti che fanno sistema». Durkheim, dal canto suo, constata con stupore che in alcune popolazioni dell’Australia il «pensiero» è in grado di «costruire, grazie a un semplice calcolo, il sistema delle classi di una tribù». Un «quadro sociale» è anzitutto un «quadro logico», aggiunge, «una logica speciale, diversa dalla nostra, ma che ha comunque le sue regole definite».¹⁴⁰ Questo tipo di ricerche è regolato dal principio d’immanenza, fatto che Lévi-Strauss (*op. cit.*, trad. it., p. 14) sottolinea quando ricorda il suo debito verso la sociologia di Durkheim: «per ogni forma di pensiero e di attività umane» s’impose una procedura preventiva, «identificare e analizzare i fenomeni, e scoprire in quale misura le relazioni che li uniscono siano sufficienti a spiegarli».

Non abbandoniamo l’universo immanentista e il suo spazio logico neanche passando all’ambito narrativo, sede preposta alla rivelazione e all’esplicitazione delle «forme universali dell’umanità». Così, dopo aver riconosciuto la «dimensione sociale» del linguaggio, «anteriore all’individuo», Greimas (1984, p. 3) assume senza difficoltà una prospettiva olistica e riduce in blocco

le tremila società etno-culturali che compongono l’umanità. Esse possiedono, *mutatis mutandis*, le stesse forme narrative. In più ci sono formule, proverbi, rituali, forme discorsive che sottendono schemi di pensiero generalizzabili.

¹³⁸ «Il pensiero collettivo deve essere studiato in se stesso, per se stesso», si legge nella “Prefazione” a Durkheim 1895. Il *Corso di linguistica generale* di Saussure editato da Bally e Sechehaye nel 1916 dice lo stesso: «bisogna inquadrare la lingua in se stessa per se stessa». Cfr. anche Ricœur 1963, p. 600. «Il “*ça pense*” è sufficiente: il pensiero strutturale resta un pensiero che non si pensa», p. 617.

¹³⁹ «La disincarnazione è stata uno dei pericoli che hanno minacciato la sociologia durkheimiana». C. Lévi-Strauss, “Il campo dell’antropologia” [1960], in Lévi-Strauss 1973, trad. it., p. 39.

¹⁴⁰ É. Durkheim, citato da Goudineau 2004, p. 175.

Tali forme non possono essere spiegate né ricorrendo al concetto d'influenza né considerandole modi di produzione spontanei. Diciamo che sono le forme universali dell'umanità.

Da questo punto di vista, nonostante l'eterogeneità dei componenti, abbiamo a che fare con degli insiemi testuali ordinati, coerenti. Nella *Poetica* di Aristotele, si legge che la "storia" (μῦθος) – chiamo qui "storia" il sistema dei fatti (50a, 4-5) o la «messa in intreccio», secondo la traduzione di Ricoeur – implica un'operazione cognitiva e la sua traduzione in racconto. Preoccupato di configurare gli avvenimenti in una unità razionale (σύνθεσις), il terzo trascendente racconta e si fa conoscere.¹⁴¹

Propp (1928) usa una delle sue figure, il concetto di «struttura», per sottolinearne, con una metonimia, il carattere autoritario: «la struttura della fiaba vuole che [...]». Perciò il lettore non si sorprenderà nello scoprire che Propp, e dopo di lui Greimas, segmentano la fiaba o il racconto, più generalmente il testo, in sequenze predeterminate. Uno «schema narrativo canonico» prevede, spiega Greimas, l'iterazione di tre sintagmi, chiamate prove; a una prova «qualificante» segue una prova «decisiva», e alla prova «decisiva» una prova «glorificante». È il modo progressivo in cui si manifesta la significazione. Così, una serie d'istruzioni fa passare l'«eroe» (un non-soggetto funzionale, un automa) da un luogo iniziale («la struttura della fiaba vuole, comunque, che l'eroe parta da casa sua», *loc. cit.*) fino al luogo di destinazione, dove trova la sua ricompensa o la sua punizione.¹⁴² Si noti che, essendo votata alla rappresentazione degli atti di un non-soggetto funzionale (b', a), la semiotica greimasiana si accontenta di rappresentazioni logico-semantiche, di una razionalità narratologica insomma (b'). Del soggetto (b) non sa che farsene.¹⁴³

La fenomenologia del linguaggio è interessata a un altro tentativo, per quanto sia limitato al solo universo dell'eteronomia. Più ambizioso, esso postula l'identità delle leggi del pensiero e delle leggi della natura, ribattendo quelle su queste, il «si pensa» sul «si vive», l'asse del *logos* su quello della *physis*. Un aforisma di Piaget (1968) può servire a guidare la riflessione: «la vita è geometria». Evocava il contributo di un naturalista scozzese, W. D'Arcy Thompson, i cui studi sulla morfogenesi han-

¹⁴¹ «L'intreccio è l'unità narrativa di base che compone ingredienti eterogenei (degli agenti, delle finalità, delle circostanze, delle interazioni e dei risultati voluti e non voluti) in una totalità intelligibile». Ricoeur 1986, p. 230.

¹⁴² Greimas, nella sua vocazione alla scientificità, ricorre metaforicamente alla nozione di «algoritmo di trasformazione». Vedi le voci «algoritmo», «automa» e «narrativo (schema)» in Greimas e Courtés 1979.

¹⁴³ Cfr. la voce «soggetto» in Greimas e Courtés 1979. Ricoeur 1975, trad. it., p. 400.

no attirato l'attenzione di un antropologo, Lévi-Strauss, e di un matematico, Thom. Thompson D'Arcy s'interessa, ad esempio, ai processi messi in atto da microrganismi marini unicellulari, i radiolari, che fabbricano un tessuto protettivo paragonabile, per noi, a una rete. La particolare architettura di questi fenomeni naturali è attribuita a un dinamismo soggiacente, a una forza che è la marca – direbbe la semiotica delle istanze – del terzo immanente (a').¹⁴⁴ Un'illustrazione del potere della *physis* sugli oggetti del mondo è fornita da Valéry nel celebre testo *L'uomo e la conchiglia*. Il lavoro di questo corpo molle che con il suo ritmo si costruisce un habitat secondo il «motivo fondamentale dell'elica a spirale», dice Valéry, mostra il «legame indissolubile e reciproco» che «la figura», la geometria, intrattiene con «la materia», la fisica. Lo statuto delle due istanze associate mi sembra ben definito: da un lato, «questa necessità di origine interiore», questo «si» che «crea in noi» e che «non ha nome», il terzo immanente (a'); dall'altro lato, un esecutore, il mollusco, un «essere che conosce solo il suo mestiere», un automa, il non-sogetto funzionale (a', a): «una conchiglia emana da un mollusco».¹⁴⁵ Avvalendomi della concezione dello strutturalismo sostanzialista esposta da Petitot (1996), dirò che la materia occupa una posizione *a quo*: è uno «strato oggettale», il primo «*strato dell'essere*». L'espressione è di Husserl. Ma la materia rende possibile «la costruzione geometrica delle forme», secondo strato dell'essere, che appartiene a un mondo intermedio, qualitativamente strutturato (fenomenologico). Siamo vicini alla *Metafisica* di Aristotele. «La materia è catturata dalla forma», dice Thom.¹⁴⁶ Le stesse forme narrative che prima derivavano da un terzo trascendente (b') sono, in questa prospettiva, «radicate nella regolazione biologica», e quindi generate da un terzo immanente (a'). Questo secondo strato è il campo della biolinguistica thomiana. A un terzo livello si situano le strutture linguistiche, «emanate», avrebbe forse detto Valéry, dal piano morfologico. Per Petitot, le strutture sintattiche, come quelle narrative, «descrivono delle interazioni tra pregnanze», quali si vedono all'opera esaminando, per esempio, il funzionamento della «pregnanza predazione» o della «pregnanza sessualità». In questo caso, è importante «sta-

¹⁴⁴ W. D'Arcy Thompson, *On Growth and Form* [1917], citato nel *Dictionnaire d'histoire et philosophie des sciences*, PUF, Paris 1999, p. 428: «La morfologia ha un aspetto dinamico, grazie al quale riconosciamo l'interpretazione, in termini di forze, di operazioni energiche».

¹⁴⁵ Valéry [1937] 1965, pp. 888, 892, 898, 900, 905. Vedi anche J. C. Coquet, «La bonne distance selon 'L'Homme et la coquille' de Paul Valéry», [1983], in Coquet 1997.

¹⁴⁶ Cfr. Thom 1991, p. 492, citato nel *Dictionnaire d'histoire et philosophie des sciences*, *op. cit.*, p. 429. Questa eredità del pensiero aristotelico si ritrova in Merleau-Ponty, quando scrive: «La materia è pregnante della sua forma». Cfr. Merleau-Ponty 1964a, trad. it., p. 24.

bilire la giunzione, se non l'equivalenza, tra Morfologie della Natura e Strutture del Senso» e marcare così un'unità, quella del *logos*, che presiede all'«unità della natura». ¹⁴⁷ Il *logos* domina a qualsiasi livello; agisce come una forza che lascia tracce in una forma. Il terzo trascendente regolatore (b') si sovrappone al terzo immanente (a').

Nel prendere forma, la materia prende senso. Per Eraclito (frammento 50), il *logos*, «istanza sovrana», esprime l'unità delle cose: «ogni cosa ha il suo *logos*, e il *logos* di ogni cosa è il principio della sua stabilità», afferma Thom (1988, p. 37). In questa tradizione s'inscrive Merleau-Ponty, «tra i filosofi del xx secolo» – sostiene Petitot – «sicuramente colui il quale, seguendo Husserl, meglio ha compreso che, prima di accedere alla significazione semantica, *il senso è uno strato dell'essere che si edifica sullo strato dell'essere della forma*». In breve, se il *logos* ha “due facce” è perché da un lato abita il “mondo” (i sostrati materiali, fisici e neuronali), e dall'altro il “linguaggio” (le sue strutture fonologiche, sintattiche e narrative). Di fronte a questo terzo determinante (b') – riprendendo la terminologia di Petitot – c'è un «meta-soggetto operatore», esecutore fedele dei programmi definiti dal *logos*. Il suo compito è di assicurare l'«organizzazione oggettiva del mondo». Ritroviamo la posizione di Piaget, che considera il soggetto alla stregua non di un'istanza giudicante autonoma (b), ma di una struttura concettuale, un «nucleo cognitivo» comune a un insieme dello stesso livello, ossia alla stregua di un automa, di un non-soggetto funzionale (a), integrato nell'ormai nota relazione di eteronomia, cioè nella relazione (b', a). ¹⁴⁸

Questa è la regola. Dovunque si guardi, il *logos* trionfa. In definitiva, è come se non costruissimo e non sapessimo costruire altro che una «totalità intelligibile», per riprendere una citazione di Ricœur. Ma ad alcuni questa sottomissione della *physis* al *logos*, ovvero la negazione della *physis*, apparirà bizzarra. Porta a ribattere sull'asse del *logos* quello che per noi appartiene, di diritto, all'asse della *physis*. In questa prospettiva, il corpo proprio (*Leib*) è solo un concetto – («il concetto husserliano fondamentale di “carne”», dice Petitot – e non l'istanza di base che assicura la prima presa sul “mondo” (se stesso, l'altro, i nostri oggetti). La pulsione e la passione, nella loro specificità, risultano accantonate. Il vero problema è quello di coglierle non nel momento in cui esse s'inscrivono di forza nel corpo proprio, come fa la semiótica delle istanze, ma

¹⁴⁷ È la questione posta da Valéry a Einstein: «Quanto è alta la probabilità che la natura sia unita? Mi ha risposto: è un atto di fede». Cfr. Valéry [1929] 1974, p. 876.

¹⁴⁸ Cfr. Petitot 1992, p. xxv, pp. 270, 319, 356; Petitot 1993, pp. 307, 311. A proposito del «linguaggio», ricordo che Petitot presenta L. Tesnière come il linguista per il quale «le strutture sintattiche sono delle organizzazioni autoregolate, analoghe agli organismi biologici». Cfr. Petitot 1985, p. 45.

soltanto quando si manifestano «attraverso le strutture antropologiche dell'immaginario», e già razionalizzate, poste sotto l'influenza del terzo trascendente (b').¹⁴⁹ Valga da avvertimento la seguente osservazione di Varela (2008): «non potremmo avere alcuna idea di quel che sono il mentale o il cognitivo, se li separassimo dalla nostra esperienza», ossia dal campo della *physis*.¹⁵⁰

5.5 L'istanza di ricezione

Rispetto al “discorso” sviluppato dall'istanza di origine, a quell'insieme significativo rapportato, cioè, a una o a più istanze enuncianti che chiamiamo discorso, l'istanza di ricezione può scegliere tra due alternative: installarsi, secondo il principio di immanenza, sull'asse del *logos* o risalire, in conformità con le esigenze del principio di realtà, fino al campo inglobante della *physis*. Inteso in questi termini, il “discorso” è la nostra unica via d'accesso all'“autore”, istanza di produzione originaria. Sia la sequenza reversibile:

IR → IP → IO.

In questo schema ideale, l'istanza di ricezione (IR), dotata a priori delle stesse componenti dell'istanza di origine primaria (IO), risale (traduce), passo passo, dall'istanza proiettata fino all'istanza d'origine, l'“autore”. A ciò che dice del suo mondo (come lo presenta e come si presenta, *Darstellung*; come lo rappresenta e se lo rappresenta, *Vorstellung*), a seconda che faccia riferimento all'asse inglobante della *physis* o al solo asse del *logos*. L'istanza di ricezione si lascia dunque guidare dal discorso e cerca nelle sue costrizioni, dato che si compone di determinazioni concatenate, le componenti delle istanze.

Il corpo, ad esempio. Componente primaria dell'istanza di origine, il corpo è infatti l'istanza produttrice di base (a), se è vero che il testo (il mio testo) è elaborato (b) «a partire dal mio corpo», come nota H. Cixous. Dal suo punto di vista, esso è persino istanza di ricezione, dato che

si scrive con le orecchie. È assolutamente *fondamentale*. L'orecchio non percepisce isolatamente le note: percepisce composizioni musicali, ritmi, scansioni. La scrittura è una musica che passa, che almeno in parte si spegne, perché

¹⁴⁹ Cfr. Petitot 1985b, p. 284. Cfr. Greimas & Courtés 1979, voce “Pregnanza”.

¹⁵⁰ Varela 2008.

quello che resta non sono note musicali, sono parole. Ciò che resta invece della musica, e che esiste anche nella musica, è il ritmo, una scansione che agisce anche sul corpo del lettore.¹⁵¹

Il corpo (a) partecipa tanto alla lettura quanto alla scrittura. Non solo «scrivo e mi scrivo» (Cixous), ritrovando così l'idea di Benveniste che «lo scrittore si enuncia scrivendo», ma «scrivo per risonanza – e voglio che *si* sentano le vibrazioni» (sottolineatura mia). Dunque la scrittura non è dissociabile dalla voce, «questo inter-corpo che *tocca* l'orecchio», come felicemente la definisce H. Parret.¹⁵² La testimonianza recata dal discorso in regime di autonomia è che l'atto di «enunciarsi» congiunge l'istanza corporea (a) e l'istanza giudicante (b), il non-soggetto e il soggetto. Inscritto nell'asse primario e determinante della *pbysis* e nell'asse secondo del *logos*, il discorso «significa» con un doppio significato. Torniamo nuovamente al testo esemplare di H. Cixous. Il principio è noto alla fenomenologia del linguaggio. Bisogna «far entrare nella definizione di “reale” il contatto tra l'osservatore e l'osservato».¹⁵³ Qui il discorso mette a fuoco esattamente la persona dell'altro, con cui l'istanza di origine vorrebbe stabilire un rapporto di intimità; ma non ci riuscirà se le sue parole silenziose (il suo richiamo, e un richiamo può essere muto) non lo faranno passare dallo spazio dell'altrove a quello della prossimità e dell'immediatezza. Colui che si tiene a distanza nella stessa stanza, alla stessa tavola, è ancora un «egli», una non-persona. Come portarlo a diventare un «tu»? Rivediamo questa scena (*Darstellung*):

Io lo guardavo. Non pensavo che a catturare la sua attenzione, i suoi occhi [...] non dicevo niente, dicevo soltanto tu, dicevo soltanto tamo [...] bastava solamente che io gli dessi questa parola cioè che lui la ricevesse, l'essenziale era che lui la ottenesse e, ricevendola, che me la accordasse e si accordasse alla mia nota.¹⁵⁴

Riprendendo un'espressione di Pos, potremmo dire che «l'intesa intersoggettiva», un'intesa passionale nel testo della Cixous, implica l'intercorporeità, un fondamento per così dire musicale: accordarsi alla nota dell'altro che ci sta di fronte e che partecipa alla medesima tonalità fondamentale (*Grundstimmung*).

È vero che non ci troviamo in una situazione di dialogo interpersona-

¹⁵¹ Cfr. Calle-Gruber e Cixous 1994, pp. 73, 110; e Cixous 1986, p. 63: «La vita fa testo a partire dal mio corpo. Io sono già testo».

¹⁵² «La voce è questo pezzo di corpo che scorre, un pezzo di corpo che si sta staccando, corpo in evanescenza. La voce è inoltre, a causa del suo tempo di dispiegamento, un inter-corpo che tocca l'orecchio». Cfr. Parret 1992, p. 43.

¹⁵³ Cfr. Merleau-Ponty 1964a, trad. it., p. 43.

¹⁵⁴ Cixous 1995, p. 219.

le, eppure il testo si rivela una sorta di interlocutore. È lui a giocare il ruolo dell'altro ed è in rapporto a lui che si stabiliscono le identità reciproche dell'istanza di origine e dell'istanza di ricezione. «Io sono già testo», afferma H. Cixous. Quindi, va da sé che non è previsto alcun «lettore esterno» («non credo di aver mai scritto per qualcuno in particolare»), almeno a una prima analisi (le dediche potrebbero servire da controesempio). «La scrittura si scrive», offrendo i suoi testi da decifrare, cosa che l'istanza giudicante fa più o meno bene (b), nella forma del soggetto o del quasi-soggetto. La scrittura è una proiezione; «non si rivolge prima a un lettore esterno, perché comincia da me». ¹⁵⁵ La si conosce scrivendola e ricevendola. Mi serve per rivelare la mia identità. È una partita che si gioca in tre: l'autore, il lettore (il suo doppio) e il testo, oggetto materiale di riferimento. Ecco perché alcuni filologi possono pretendere che «questa vita nelle lettere», questa proiezione in uno scritto, questa «ri-produzione», direbbe Benveniste, sia «più vera dell'esperienza vissuta» dall'istanza di origine, nella misura in cui «ha saputo trasferirla in un altro ordine, che ne è libero». ¹⁵⁶ Il testo ha sul dialogo il vantaggio di convocare non solo il lettore originario ma l'insieme dei lettori potenziali, e di costituire una comunità stabile e omogenea in cui ciascuno trae la sua esistenza dall'ascolto dell'altro. Ripenso al «si» del «voglio che s'intendano le vibrazioni». C'è un'esperienza sensibile da condividere, di cui il testo reca testimonianza malgrado il suo carattere oggettivante, se rimane subordinato al principio di realtà. «Lo si sente», dice M. de Certeau (1982, p. 402), «come si entra in una danza. Il corpo è "informato" (riceve la forma) di quel che gli accade [...] molto prima che l'intelligenza ne abbia conoscenza». Qualunque sia il discorso assunto (b) dall'istanza di ricezione (rr), orale (il dialogo) o scritto (il testo), è sul corpo, il non-soggetto (a), che si fonda «l'intesa intersoggettiva».

La comunità politica può e dovrebbe essere basata su rapporti di questo tipo. L'analisi della *civitas* romana ne ha fornito una rappresentazione. Il *civis* è *civis meus*: il cittadino è *mio* concittadino. «Il sentimento di comunità», scrive Benveniste, è trasposto «in termini affettivi» (vedi pp. 65-66). Un'affermazione del genere implica l'esistenza di quelli che Merleau-Ponty (1964b) chiamava «corpi associati, gli "altri"». Nel riconoscere a Rousseau il merito di aver «scoperto, grazie all'identificazione [con l'altro, con «la natura intera»] il vero principio delle scienze umane e il solo possibile fondamento della morale», ¹⁵⁷ Lévi-Strauss indica la strada, se così si può dire, a Pos. Per quest'ultimo, la comunità

¹⁵⁵ Calle-Gruber e Cixous 1994, p. 75, pp. 109, 132.

¹⁵⁶ Cfr. Bollack 2000, p. 214.

¹⁵⁷ C. Lévi-Strauss, «Jean-Jacques Rousseau, fondatore delle scienze dell'uomo», cit.

linguistica, quella degli uomini, «il contatto con l'altro», presuppone l'intesa («l'intesa umana è indispensabile alle scienze morali»),¹⁵⁸ un'intesa inscritta sull'asse della *physis*, e dunque fondata sull'esperienza di una relazione carnale con l'altro, l'empatia (l'*Einfühlung* di Husserl):

Il senso di una *comunità di uomini*, il senso del termine “uomo” che, in quanto individuo, è già essenzialmente membro di una società (cosa che vale anche per le società animali), implica *un'esistenza reciproca dell'uno per l'altro*. Questo innesca un'assimilazione oggettivante che pone sullo stesso piano il mio essere e quello di tutti gli altri.¹⁵⁹

L'identità sociale si costruisce in maniera analoga: delle esperienze singolari, poi un'«assimilazione oggettivante». Gli uomini provano (o sono capaci di provare) «quei sentimenti specifici che costituiscono la gregarietà conviviale» perché stanno tutti sullo stesso piano. Lo sostiene l'antropologo polacco-britannico B. Malinowski in un articolo di cui Benveniste ha sottolineato l'interesse generale. A volte, «le persone chiacchierano insieme senza scopo». Nei suoi studi sulla comunicazione, Malinowski analizza quella proprietà del linguaggio che fa sì che uomini appartenenti alla stessa comunità linguistica e culturale si riuniscano e parlino senza avere alcun interesse intellettuale da condividere.¹⁶⁰ Non c'è niente da dire, nulla che possa definirsi un'informazione, eppure la parola è necessaria a stabilire un legame sociale:

There is in all human beings the well-know tendency to congregate, to be together, to enjoy each other's company.¹⁶¹

Questa osservazione sull'affetto vale come un'istruzione. L'osservatore non può tenersi a distanza dallo stato di cose. Il piacere di stare in compagnia dell'altro (*enjoy each other's company*), la «tendenza all'intesa» tra i soggetti parlanti, secondo Pos, implica nell'estraneo, che è necessariamente un osservatore, un cambiamento di attitudine. Se vuole comprendere la situazione, deve adottare il metodo che Malinowski chiamava dell'«osservazione partecipante».¹⁶² Diventato un compagno, un *ci-vis* insomma, farà a sua volta l'esperienza della condivisione, di quella

¹⁵⁸ Cfr. Pos 1939a, p. 357; Pos 1939b, p. 78.

¹⁵⁹ Cfr. Husserl [1929-1931] 1992, trad. it., p. 124.

¹⁶⁰ É. Benveniste, che cita B. Malinowski, “The Problem of Meaning in Primitive Languages”, in Ogden e Richards (a. c. di), 1923. Cfr. Benveniste 1974, trad. it., pp. 104-105.

¹⁶¹ Malinowski, *op. cit.*, citato da Mounin 1968, p. 27.

¹⁶² «L'estraneo è il nostro obiettivo», nota Berdiaeff. «Sull'oggetto possiamo formarci dei concetti, ma non entrarvi in comunione, o – come dice Lévy-Bruhl – in “partecipazione”». Cfr. Berdiaeff 1936, trad. it., p. 64.

«comunione fática» che lega affettivamente lui, ascoltatore-testimone (IR), al locutore, al gruppo sociale (IO). Il passo successivo dell'antropologo è trasmettere l'esperienza che ha vissuto senza tradirla. Come sottolineano alcuni commentatori di Malinowski, la partecipazione non va a buon fine se l'osservatore-partecipante non sa coinvolgere il lettore. Con lui ha firmato (implicitamente) un "patto", nel quale s'impegna (merito non da poco) a far sì che il suo racconto resti «"affar nostro"», affare del gruppo sociale, dell'osservatore-partecipante e, infine, del lettore.¹⁶³ Il "noi", un "noi" inclusivo, dimostra, a suo modo, che il campo inglobante della *physis* non è stato abbandonato. Si tratta sempre del «punto di vista di qualcuno che *ci sta*».¹⁶⁴

La retorica delle passioni potrebbe dare man forte a questa tesi. In un passo del *De Oratore*, Cicerone, da avvocato, rifiuta l'identità strettamente sociale, quella di un non-soggetto funzionale (b', a), di un abile oratore dal comportamento gestuale e verbale codificato, e rivendica l'identità personale (a, b), che è propria del soggetto:

Neque actor sum alienae, sed auctor meae.

«Non sono un attore che interpreta un personaggio che gli è estraneo», commenta G. Mathieu-Castellani, «ma l'autore del mio ruolo». Anzi, perché la "partecipazione" sia piena, la mia persona (IO) si appropria del personaggio che io stesso proietto (IP). I due «si fondono in me. In tribunale, *attore* e *autore* sono un tutt'uno». Come la persona s'identifica con il proprio personaggio per essere più persuasiva, per sedurre (*capienti causa*) il suo pubblico e il tribunale, così, visto che «la scena retorica è una scena teatrale», lo spettatore a teatro è invitato a diventare attore; o meglio, come vuole Aubigné (sempre secondo Mathieu-Castellani), a trasformarsi in «personaggio impegnato in una tragedia che si svolge sul pubblico patibolo»:

Vedete che tragedia, scoraggiatevi.

Non siete spettatori, siete personaggi.

Di regola, perché s'instauri la comunione, «conviene che il discorso giunga "scottante" all'auditorio».¹⁶⁵ Il che dimostra quanto l'identità personale – e la sua componente corporea (a) – sia costitutiva dell'identità sociale.

Benché il processo di oggettivazione non abbia soluzione di continui-

¹⁶³ Cfr. Adam, Borel, Calame, Kilani 1990, pp. 85, 287.

¹⁶⁴ Cfr. Merleau-Ponty 1964a, p. 237.

¹⁶⁵ Cfr. Mathieu-Castellani 2000, pp. 4, 88-89, 142, 145.

tà con l'asse della *physis*, il potere di attrazione del *logos* è evidente. Mi riferisco all'«assimilazione oggettivante» o al carattere oggettivante del testo. Per chi riconosca la sola autorità del *logos*, il meccanismo è chiaro; l'istanza di origine (IO) riduce o scarta l'istanza corporea, sia nella versione (a) sia nella versione (a', a), e – quanto all'istanza di ricezione (IR) – ammette solo l'istanza giudicante sotto la forma (b) o (b', b). Un percorso di esclusione che porta a sostituire al riconoscimento della persona quello della non-persona o dell'assenza di persona. Anche un avveduto fenomenologo come J. Patočka (1985, p. 46) fa prevalere la terza persona, l'«egli», sulla prima, forse perché influenzato dall'opinione diffusa che per i greci non esista il «soggetto»: «la filosofia antica è una filosofia della terza persona». È questa convinzione a fargli ritenere il frammento 101 di Eraclito, «ἐδὲξήσάμην ἐμεώνυτον» «un'idea oggettiva», mentre per Bollack e Wismann (1972, p. 289) la stessa frase, traducibile come «io mi cerco»,

combatte i motivi che la ragione trova per conservare l'identità che s'impone dall'esterno. L'individuo si determina dall'interno. Il *me* (ossia la prima persona) s'identifica come un essere in cerca della propria identità. Il sentimento inalienabile, legato alla sua persona, dell'alterità fa di lui ciò che è. Il mortale *salva il suo pensiero* scoprendo l'insondabile che lo ricongiunge all'immortale che c'è anche in lui. L'uomo è quel che di lui resta sconosciuto.

Contro l'idea di un'unità razionale riduttrice, che «s'impone dall'esterno» (b', b), Eraclito tenta di stabilire i diritti dell'identità personale, sia del lettore o dell'interlocutore (IR) sia quella, simmetrica, dell'autore (IO). Non dissociare la *physis* dal *logos* è compito tutt'altro che facile. Lo dimostrano le reticenze suscitate da questo genere di operazioni. Al centro resta tuttavia l'obiettivo specifico di una fenomenologia del linguaggio che usa gli strumenti concettuali della semiotica delle istanze.

A questo proposito, ritornerei sul «postulato» della Cixous (p. 68), che mi pare in grado di orientare la nostra riflessione: tutti noi leggiamo con il nostro corpo il libro del mondo, cioè un testo. Prima di leggerlo, come può fare un'istanza di ricezione autonoma, si è dovuto tradurlo; poi, grazie a questa traduzione, farlo conoscere. Perciò, l'istanza di origine primaria è il mondo. Si offre a noi, e anzitutto all'istanza corporea (a), come un «libro». Il mondo è muto, ma attende di essere trascritto e trasmesso. A questa operazione di presa, compiuta dal corpo percipiente, segue un movimento riflessivo (b), un movimento di ripresa, che permette all'autore, divenuto la seconda istanza produttrice del discorso, di dire al lettore che cos'è, per lui, l'essere del mondo:¹⁶⁶

¹⁶⁶ Gli fa eco Merleau-Ponty, quando scrive: «quindi una cosa non è effettivamente *data* nella percezione, ma è ripresa interiormente da noi, ricostruita e vissuta da noi in quan-

IO_1 (il mondo) \rightarrow IO_2 [il produttore (a, b) del discorso sul mondo] \rightarrow IR (il lettore del discorso).

Viceversa, la subordinazione razionalizzante della *physis* al *logos* (se ne considerano esclusivamente le *strutture*) porta, alla fine dell'analisi, a riconoscere solo il *logos* come oggetto del mondo. I fautori della "naturalizzazione della mente e del senso" procedono così. Il vantaggio, ai loro occhi, è notevole: tale naturalizzazione, favorendo il processo di «unificazione metodologica dei programmi di ricerca sui *Geisteswissenschaften*», si definisce come un'«ascesa» della forma sensibile verso l'idealità del senso e implica, secondo la prospettiva classica della fenomenologia husserliana, una semantizzazione della forma.¹⁶⁷

La subordinazione non è l'ultima delle questioni. Possiamo separare ancora *physis* e *logos* ed entrare così nel campo dell'eteronomia univoca, quella del terzo trascendente (b'). Il nostro linguaggio, Δ , orale e scritto (con il simbolo Δ , intendo insieme "dialogo" e "testo"), si riduce allora a una sola componente di produzione della significazione. Basterà rievocare il «si pensa» della Scuola linguistica di Kazan o dei filosofi del Circolo di Vienna o della semiotica oggettale, di Peirce o di Greimas. Esso resta strutturalmente dominante, per quanto modificato dal processo in cui s'inscrive, anche nel caso in cui diventa l'esito del «si vive», ossia nel «si vive \rightarrow si pensa», proprio dell'opzione naturalista. Tale movimento, innescato dal terzo trascendente, passa attraverso un termine oggettale d'intermediazione, uno spazio mentale chiamato – a seconda delle discipline – "cervello", "testo" o anche "struttura narrativa". Nelle sue esperienze del mondo, dunque, l'osservatore (questa volta non partecipante, e figura del terzo trascendente) incontra solo simulacri, modelli sui quali ragionare. Per costituirsi in comunità, l'istanza di ricezione (IR) dovrà pervenire a un certo grado di generalità. E allora potrà integrare le informazioni che l'istanza di origine gli trasmette, sullo stesso piano cognitivo.

Damásio (1994) mostra, ad esempio, che è possibile mettere a punto dei «meccanismi di simulazione» della passione: «il cervello impara a configurare l'immagine indebolita di uno stato "emotivo" del corpo, senza poi riprodurlo nel corpo propriamente detto». L'espressione «immagine indebolita» chiarisce che è «come se» fosse una percezione, e fa dubitare che «sia la stessa di quella che nasce da uno stato reale del corpo». Il «processo ciclico della simulazione», che «corto-circuita completamente il corpo», ha il vantaggio di non oltrepassare i limiti del ter-

to legata a un mondo di cui portiamo con noi le strutture fondamentali, e di cui essa non è altro che una delle concrezioni possibili». Cfr. Merleau-Ponty 1945, trad. it., p. 425.

¹⁶⁷ Per Petitot, il compito di una semiogenesi è «edificare, a partire da una base morfologica, una "risalita" semiotica della forma verso il significato». Cfr. Petitot 2004, p. 7.

ritorio del *logos*, e dunque di restare pienamente intelligibile. L'osservatore dovrà però accontentarsi di una conoscenza approssimativa dei «meccanismi di percezione delle passioni» e soprattutto continuerà a ignorare le tracce che l'esperienza passionale ha lasciato nel linguaggio.

Su uno schema di questo tipo si basa l'esperimento di pensiero (*Gedankenexperiment*), che ha avuto successo nella fisica moderna, a partire da Galileo. L'istanza ordinatrice (b'), sola istanza di origine (IO), compie un montaggio concettuale senza neanche ricorrere all'osservazione. Proietta, nella configurazione, dei "robot", come il *malin génie* cartesiano, dei non-soggetti funzionali (b', a), capaci di realizzare le azioni previste in una sceneggiatura immaginaria. Questi non-soggetti trascrivono il resoconto dell'esperienza di pensiero alla quale hanno partecipato come agenti virtuali. Una comunità scientifica "in ascolto" (IR) raccoglie quella che viene presentata come informazione. Il discorso scientifico abbonda di esempi di questo genere. R. Boyle, noto scienziato irlandese del XVII secolo,

era considerato un testimone affidabile: ha stilato perciò un resoconto della pompa ad aria, al fine di dimostrare le sue idee sull'etere. Ma leggendo i suoi testi, tutto quello che ci resta è una sorta di *Gedankenexperiment* del tipo "Immaginate una bottiglia in cui è stata pompata dell'aria, vi accorgete subito che...". In questi casi, sono gli strumenti e le pratiche di manipolazione in laboratorio a giocare il ruolo di agente.

Per convincere la comunità, il non-soggetto narratore fa leva sulla presupposizione di un'evidenza: «vi accorgete subito che...»].¹⁶⁸ Nelle scienze umane, ad esempio nella semiotica di Greimas, è frequente il ricorso a formule di questo tipo, basate sul predicato prototipico "vedere" a cui si accompagna un indicatore di genericità, come il "si": "si vede che...", "osservando da vicino, ci si accorge che..."; e ancora: "allora si è potuto constatare...", "ci si è resi conto fin da subito...", "si è constatato in seguito...".¹⁶⁹ Il lettore esperto in letteratura scientifica non farà fatica a moltiplicare gli esempi.

Anche il "testo" può essere considerato uno spazio mentale, un «laboratorio» all'interno del quale – come afferma a più riprese Ricœur – «la letteratura, il racconto, compiono "esperimenti di pensiero"». Le stesse strutture narrative sono esperimenti di pensiero.¹⁷⁰ Nella pro-

¹⁶⁸ Cfr. Depraz, Varela, Vermersch 2003, 13.

¹⁶⁹ Cfr., per esempio, Greimas e Courtés 1979, trad. it, p. 234, «si vede bene che»; e p. 235, «a guardare da vicino». Per la terza citazione, vedi Greimas 1983, p. 15. Queste formule ripetitive hanno il valore di parole-chiave per entrare nell'universo semiotico concettuale di Greimas.

¹⁷⁰ Cfr. Ricœur 1995, trad. it., p. 379; Ricœur 1986, p. 231.

spettiva ermeneutica (quella di Ricœur) o della filosofia del linguaggio (quella di Jacques) o della semiotica greimasiana, il testo viene amputato – dirà la semiotica delle istanze – del rapporto con la *physis*. Affidandola a un universo di proiezioni, se ne fa economia, e il testo ottiene “autonomia semantica”. Che si tratti di ermeneutica, di filosofia del linguaggio o di semiotica standard, il presupposto più importante è «la scelta del senso [e dunque della dimensione simbolica]». La posizione epistemologica di Ricœur mi sembra esemplare:

La questione essenziale non è più quella di ritrovare, dietro il testo, l'intenzione [soggettiva del suo autore], ma di dispiegare, in un certo modo davanti al testo, il mondo che esso apre e scopre.

Insomma, il testo è in contatto col mondo, agisce sul mondo: «lo apre» e, reciprocamente, riceve da esso la sua messa in forma. È il suo «al-di-là mondano», per Ricœur. Ottiene significato dalla sua referenza, il mondo. Un mondo di rappresentazioni, beninteso: quello del *logos*, e non quello sensibile della *physis*. Le rappresentazioni hanno infatti il merito, secondo Ricœur, di rendere più intelligibile «il rapporto con la nostra collettività e con noi stessi [...]». È grazie alle rappresentazioni, cioè alle ideologie, alle utopie, che ci realizziamo». Situato tra una fonte impersonale (il contrario dell'«al-di-qua personale» dell'articolo del 1967) e una istanza di ricezione (il lettore), il testo funge da intermediario, da «mediatore scritto». L'istanza di ricezione (b), posta «dinanzi» al testo, impara, leggendolo, quello che l'istanza trascendente (b') pensa e vuole:

Comprendersi, per il lettore, significa comprendersi di fronte al testo e ricevere da lui le condizioni d'emergenza di un sé diverso dal me, suscitato dalla lettura.¹⁷¹

Un testo così concepito ha lo statuto di un'istanza proiettata dall'istanza di origine, dal terzo trascendente. Il lettore, un “sé”, “riceve da Lui”, ossia dalla coppia narratore-personaggi che il testo mette in scena, l'informazione che il terzo intende trasmettergli:

IO (il terzo) → LP (il testo) → IR (il lettore)

Se l'al-di-qua non è personale, è perché, nella tradizione di F. Schleiermacher, «l'origine sfugge ad ogni riappropriazione della ragione». ¹⁷² Il terzo è allora assimilabile a un'assenza di persona, (b'), a un “si”.

¹⁷¹ Cfr. Ricœur 1967, p. 812; Ricœur 1988, p. 311; Ricœur 1995, trad. it., pp. 62-65.

¹⁷² Cfr. Dosse 1997, p. 397, nota 10.

In qualità di filosofo della religione, Jacques vi riconosce un assente, anzi «l'Assente universale». L'istanza di ricezione si affida a Lui perché Lui le parla e le permette, in cambio, d'interrogarlo, senza creare, però, le condizioni di un dialogo:

Ciò di cui *si tratta*, ciò di cui il testo *tratta* – le cose e gli stati di cose a cui fa riferimento – è dibattuto, messo in discussione. In breve, i termini della questione sono *messi in questione* nel e dal testo.

Il terzo, *logos* per definizione, è una ragione che parla, direbbero i teologi (il Vangelo di Giovanni comincia proprio con l'affermazione che Dio è *logos*, Θεὸς ἦν ὁ Λόγος). Si serve del testo come *medium* per parlare all'uomo, istanza di ricezione. La relazione che si stabilisce tra Lui, fonte testuale (b'/IO) – «Dio, questo qualcosa», scrive Jacques – e l'ascoltatore-lettore (IR), impone a quest'ultimo un cambiamento d'identità: uscire dal suo campo di autonomia. È a questo prezzo che «Dio comunica e l'uomo lo accoglie». ¹⁷³

Ricœur ha in mente un'operazione molto simile, quando distingue l'«io» dal «sé», l'identità personale dall'identità narrativa, doverosamente oggettivante. La frase: «cambio l'io, padrone di se stesso, con il sé, discepolo del testo» fa capire lo statuto del terzo trascendente. I due poli sono correlati. ¹⁷⁴ Il cambiamento d'identità in gioco («lo scambio dell'io con il sé») è rivelatore di quel che vuole il terzo. L'istanza di ricezione, il «sé», è il «discepolo» del terzo, non invitato ma costretto ad aderire al suo progetto, inscritto nel testo che riceve. Gli basta leggere. La sua esperienza individuale viene cancellata. Con la sua nuova identità, definita da Ricœur «narrativa», prende posto in una storia collettiva. Il principio è semplice: «individuo e comunità costituiscono la loro identità attraverso la ricezione di racconti che diventano per entrambi la loro storia effettiva». È così che «l'antico Israele, attraverso il racconto delle storie dell'Esodo [...], si costituisce ricordando». Però occorre chiarire se «la comunità storicamente chiamata «popolo ebraico» tragga la sua identità anche dalla *ricezione* dei testi che ha *prodotto*». Dal nostro punto di vista, che è quello della relazione (b', b), la «produzione» è interamente attribuibile al terzo trascendente (b'). ¹⁷⁵

In sintesi, se il testo è il luogo delle rappresentazioni, della messa in forma concettuale del mondo, è perché il terzo trascendente (la Società, quando il terzo è «profano»; Dio, quando è «sacro») lo ha manifestato così. Allora, l'istanza di ricezione (b) è obbligata a porsi sull'asse del

¹⁷³ Cfr. Jacques 1993, pp. 351, 360; Jacques 1999, p. 137.

¹⁷⁴ Ricœur 1995, trad. it., p. 72.

¹⁷⁵ Ricœur 1985, trad. it., pp. 377-378.

logos, scelto dal terzo (b'). Uno comunica, l'altra accoglie. È esattamente quello che diceva Jacques:

IO (b', si) → LP (il testo) → IR (b, sé)

Forse non siamo troppo lontani dai postulati della filosofia della mente, per la quale la comunicazione (e «ogni cognizione è comunicazione») ¹⁷⁶ implica la scelta esclusiva della “terza persona”. Qui, beninteso, non c'è traccia della distinzione tra non-persona e assenza di persona, il cui quadro epistemologico è diverso. Il “sé” è un primo indizio di questo tentativo di oggettivazione. La storia e la cultura, ossia il mondo della “referenza”, mi rendono un altro. Così trasformato, lontano da me stesso, a un passo dal diventare l'elemento di un insieme, sono l'“essere sociale” che Saussure opponeva all'“essere umano”, un individuo più che una persona. Uso il linguaggio come una «forma di attività rappresentazionale e cooperativa», che fonda un'istanza collettiva, un “noi” oggettivato (un noi “esclusivo”, dicono i linguisti). ¹⁷⁷ Nell'universo chiuso della cognizione è la rappresentazione (il linguaggio del pensiero) a fungere da anello di collegamento tra il mondo della referenza e il “sé”/“noi” (l'istanza individuale e l'istanza collettiva). Il mondo, così definito, è fonte (IO) di un linguaggio (IP) ricevuto da un “sé” o da un “noi” (IR):

IO (b', si) → LP (il linguaggio del pensiero) → IR (b, sé/noi)

L'analisi della nozione di “rappresentazione” è utile a marcare il confine tra filosofia del linguaggio e fenomenologia del linguaggio. Se la rappresentazione è intesa come il prodotto della «trasformazione simbolica degli elementi della realtà o dell'esperienza in *concetti*», siamo nell'ambito della filosofia del linguaggio. ¹⁷⁸ Ammettiamo che questa “realtà” sia l'istanza *a quo* (IO). Quello che sappiamo di essa (dato che restiamo nella sfera del pensiero), lo dobbiamo alla sua proiezione (IP), cioè al linguaggio. Come dice Wittgenstein, «la proposizione [e «la totalità delle proposizioni costituisce il linguaggio»] è una trasposizione della realtà così come noi la pensiamo». ¹⁷⁹ Questo “noi” ingloba i partecipanti a una comunità linguistica (IR) in cui si distribuisce il “si pensa” (IO). Sia pure come metafora, il “si pensa” appartiene al mondo della referenza, cioè alla “realtà”. «Qualcosa d'immateriale» (un «soffio», dice

¹⁷⁶ Cfr. Moscovici 1992, p. 106.

¹⁷⁷ Cfr. Putnam 1988, trad. it., p. 44.

¹⁷⁸ É. Benveniste, “Sguardo sullo sviluppo della linguistica” [1963], in Benveniste 1966, trad. it., p. 38.

¹⁷⁹ Cfr. Wittgenstein [1921] 1961, 4.001 e 4.01.

C. Chauviré), un principio, da «aggiungere ai segni morti per rendere viva una proposizione». ¹⁸⁰ Con il “si pensa” – e qui ritorno alla formula di Benveniste – occupiamo infatti il luogo di origine del «processo con cui si compie il potere razionalizzante dello spirito». ¹⁸¹

Anche la fenomenologia del linguaggio fa del *logos* la base dell'elaborazione e della trasmissione delle informazioni. Qui, però, la realtà non è immediatamente concettuale; dipende, prima di tutto, da ciò che il corpo impara del mondo nel suo contatto con esso. Il “c'è” della referenza è un primo livello di “realtà”. Ma ne esiste un secondo, quello del *logos*. Wittgenstein ha differenziato i due campi: una frontiera (*Grenze*) separa il primo, quello del pensiero o del linguaggio (che è la stessa cosa), dal secondo, che è il campo di ciò che non può essere né pensato né detto, ma c'è. La realtà viene mostrata (*gezeigt*), il pensiero viene detto (*gesagt*). Negli anni Sessanta, questa è ancora l'unica prospettiva ritenuta pertinente. Riprendiamo Wittgenstein: «una proposizione [il linguaggio] può dire di una cosa solo come essa è, non che cosa è». ¹⁸² Tra il “come”, *wie* (la forma), e il “cosa”, *was* (ciò che è), c'è un salto che la logica impedisce di compiere. La semiotica concettuale di Greimas porrà dei limiti simili a questi. Si rilegga Greimas e Fontanille (1991, trad. it., p. 290): «resta tuttavia, per lo sguardo semiotico, un orizzonte insormontabile, quello che separa il “mondo del senso” [il *wie*] dal “mondo dell'essere” [il *was*]». L'operazione cognitiva (il termine “sguardo” è significativo) ha la virtù quasi catartica di negare l'accesso alla *physis*.

L'insegnamento di Benveniste è completamente diverso e una fenomenologia del linguaggio dovrebbe valersene. Benveniste chiama “ciò che è” “evento” e lo associa all'esperienza dell'evento. Il “come” rinvia alla messa in forma dell'evento e dell'esperienza. Tra i due campi, tuttavia, non c'è distanza, ma solo una differenza di livello e un passaggio dall'uno all'altro grazie a un processo di discesa, dal “cosa” al “come”, oppure di risalita, dal “come” al “cosa”. A una realtà di prim'ordine, quella dell'evento e dell'esperienza che ne abbiamo – nei limiti in cui abbiamo presa su di esso (regime dell'autonomia) o esso ha presa su di noi (regime dell'eteronomia) – fa seguito una realtà di second'ordine, che elaboriamo a partire dalla realtà del primo. La fase di ripresa lascia apparire tracce dell'evento, attraverso l'esperienza avuta. Notiamo, di passaggio, che Wittgenstein riconosceva l'esistenza di questo fenomeno, ma il suo scopo, all'epoca del *Trattato*, lo distoglieva dal proseguire nell'analisi. Si limitava a far valere questo tipo di aporia: «L'inesprimibile

¹⁸⁰ Wittgenstein 1933-1934, trad. it., p. 10; Chauviré 1989, p. 89. Questo «qualche cosa che si aggiunge» è analogo al $\pi\rho\acute{o}\varsigma$ di Aristotele.

¹⁸¹ Benveniste, *op. cit.*

¹⁸² Wittgenstein [1921] 1961, 3.221.

[il *was*] sarà *contenuto* – inesprimibilmente – nell'espresso [il *wie*]].¹⁸³ Sul processo presa/ripresa ci invita a riflettere anche Benveniste (1963), quando tenta di mettere in luce la “*funzione*” del linguaggio che instaura lo scambio e il dialogo: «il linguaggio *ri-produce* la realtà». Il soggetto del linguaggio, il parlante o lo scrivente (secondo livello), ha per supporto la realtà (primo livello). Dato che la realtà ha un potere di duplicazione («la realtà è prodotta *di nuovo*», dice Benveniste), il soggetto, «incluso» nel suo proprio linguaggio, è capace di presentarla *di nuovo*. In scena non va più la «rappresentazione» (*Vorstellung*), ma una nuova presentazione (*Darstellung*), una «ri-presentazione». «Colui che parla», così come colui che scrive, «fa rinascere attraverso il suo discorso», con il suo testo, «l'evento e la sua esperienza dell'evento».

Dal punto di vista di una semiotica delle istanze, l'istanza di origine (IO), soggetto del linguaggio (b, b'), è provvista di due componenti della *physis* (a, a'). L'istanza di ricezione (IR), dal canto suo, si sforza – esempio didattico, lo ammettiamo! – di omologarsi all'istanza di origine. Se «per il locutore l'atto di discorso rappresenta la realtà, per l'ascoltatore, ricrea questa realtà». Le operazioni che illustrano la «doppia funzione» del linguaggio e che mettono in scena l'istanza di origine e l'istanza di ricezione, possono così essere classificate sotto due predicati archetipici, «*ri-produrre*» e «*ri-creare*». ¹⁸⁴

La filosofia del linguaggio (prendo a testimone Ricœur) può anche ricorrere a formule forti del tipo «il posto ontologico del lettore». Sta di fatto che per lui la realtà è un al-di-là del linguaggio, un'implicazione del discorso. È vero che «una concezione meramente immanentista del linguaggio» non sa che farsene di una dimensione ontologica, e Ricœur fa bene a ricordarlo. Però la sua analisi è condotta sul piano retorico e privilegia la prospettiva dell'istanza di ricezione, per cui «il reale appartiene al mondo del lettore» che lo «ridescrive» o lo «ri-figura» (anche Ricœur compie la separazione, alla maniera di Benveniste). Ora, la realtà, per la fenomenologia del linguaggio, “rinascere”, si fa presente una seconda volta. Occupandosi dell’“essere-detto della realtà”, Ricœur si iscrive sull'asse del *logos* e si ancora alla sola relazione (b, b'), come se la dimensione cognitiva coprisse la totalità del linguaggio. Ricœur, mantenendo la distanza tra linguaggio ed essere, sceglie il «sapere riflessivo» («il linguaggio si conosce nell'essere»); invece, Benveniste va oltre, e pone l'equivalenza tra linguaggio ed essere: la realtà del linguaggio è quel-

¹⁸³ L. Wittgenstein, lettera del 1917 all'architetto Paul Engelmann, citata in Chauviré 1989, p. 68.

¹⁸⁴ E. Benveniste, “Sguardo sullo sviluppo della linguistica” [1963], in Benveniste 1966, trad. it., p. 34; “Struttura della lingua e struttura della società” [1968-1970], in Benveniste 1974, trad. it., p. 114.

la dell'essere; si tratta della "sua" realtà, insiste l'autore, in grado, poi, di prevedere e integrare lo spazio proiettato dell'immanenza. Per lui il punto di partenza è il linguaggio, per Ricœur il metalinguaggio.¹⁸⁵

Grazie all'atto di linguaggio, inscritto, di fatto, sull'asse della *physis*, mantengo il contatto con la realtà, la "mia" realtà – afferma il linguista fenomenologo. Momento fondativo. Il ricorso al *logos* viene dopo. Dunque, l'esperienza dell'evento non va né «descritta» né «ri-figurata»; «è là, presente, inerente alla forma che la trasmette». Per citare Wittgenstein, la forma del linguaggio (il *wie*, il come) e l'essere (il *was*, il cosa) si danno insieme. A ogni atto di linguaggio, l'evento e l'esperienza che ne abbiamo «s'instaurano di nuovo e manifestano lo strumento linguistico che li fonda». *Physis* e *logos* sono legati. «In ogni momento il mondo ricomincia», «rinasce». ¹⁸⁶ Appare così com'è. Come Venere a suo figlio. Ricordiamo per l'ultima volta l'esempio di Virgilio: «vera incessu patuit dea». Enea riconosce la madre (*vera dea*), nell'istante in cui la vede vederla voltarsi (*avertens*) e scomparire, grazie alla sua andatura (*incessu*), ma anche grazie al movimento della veste, alla capigliatura, al profumo che l'avvolge, alla luce che splende intorno alla sua nuca. L'esperienza sensibile è là, sfuggente, «inerente» ai predicati che la traducono.

Certo della necessità pratica della fenomenologia, appresa da Pos, da Benveniste, da Merleau-Ponty (il nostro primo paradigma), l'analista si preoccupa costantemente di articolare il *logos* con la *physis*. Inoltre, è convinto della preminenza dal principio di realtà. Si tratta quindi di non perdere, secondo la bella espressione di Benveniste, «la freschezza del sempre nuovo» (vedi p. 70). «Giochiamo con cose che spariscono, e, quando sono scomparse, è impossibile farle rivivere». ¹⁸⁷ Come non prendere sul serio questo monito di H. Cartier-Bresson?

¹⁸⁵ Cfr. Ricœur 1975, trad. it., pp. 402-403; Ricœur 1995, trad. it., p. 75.

¹⁸⁶ É. Benveniste, "Il linguaggio e l'esperienza umana" [1965], in Benveniste 1974, trad. it., p. 84; É. Benveniste, "Sguardo sullo sviluppo della linguistica" [1963], in Benveniste 1966, trad. it., p. 38.

¹⁸⁷ Cfr. Cartier-Bresson e Giacometti 2005, p. 82.