

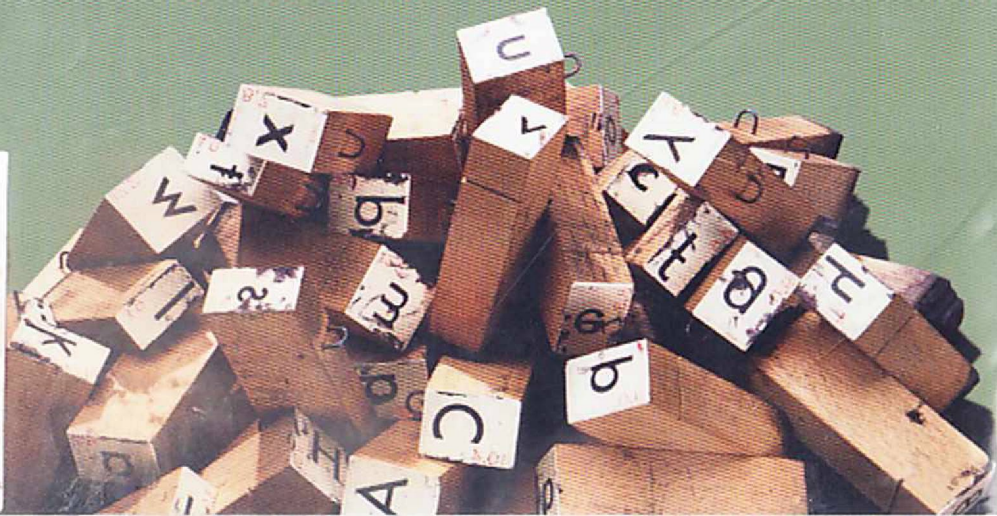
Émile Benveniste

Essere di parola

Semantica, soggettività, cultura

a cura di Paolo Fabbri

Bruno Mondadori



IL METODO SEMIOTICO

Serie di saggi e ricerche diretta da Paolo Fabbri

Questo volume propone, in una nuova traduzione, i saggi più significativi dei *Problemi di linguistica generale* (1966-1974) di Benveniste. Sfornata dalle analisi di grammatica francese, la selezione sottolinea la ricerca sui segni e sui linguaggi, dagli studi antropologici del lessico culturale indoeuropeo fino a una originale definizione dell'istanza della enunciazione, che pone al centro dell'attività linguistica l'esperienza del soggetto parlante e le modalità con cui esso si appropria della lingua in un rapporto dialogico.

Il volume si articola in tre sezioni. La prima, "Comunicazione", è dedicata alla teoria dei segni e dei linguaggi, alla loro funzione e forma, alle categorie e ai livelli di senso; la seconda, "L'uomo nella lingua", esplora la componente soggettiva e intersoggettiva del linguaggio e le condizioni generali della discorsività; la terza comprende alcuni termini rilevanti del nostro "lessico culturale" ("città", "dono", "ritmo", "presagio", "blasfemia", "scientifico" ecc.).

Émile Benveniste (1902-1976), erede di de Saussure, fu figura di prua della semiotica e della linguistica del XX secolo. La sua opera maggiore, *Problemi di linguistica generale* (1966-1974), da tempo non più disponibile sul mercato italiano, viene qui riproposta in una selezione dei suoi saggi più attuali.

Paolo Fabbri insegna Semiotica e Semiotica delle Arti nella Facoltà di Design e Arti dello IUAV (Istituto Universitario di Architettura) a Venezia, ed è direttore del LISaV (Laboratorio Internazionale di Semiotica a Venezia). Per Bruno Mondadori ha curato i volumi *Semiotica. Dizionario ragionato della teoria del linguaggio* di A.J. Greimas e J. Courtés (2007) e Jean-Claude Coquet, *Le istanze enuncianti. Fenomenologia e semiotica* (2008).

Biblioteca Sala Borsa - Bologna



€ 22,00

BSB 127258

Il metodo semiotico

Serie di saggi e ricerche diretta da Paolo Fabbri

Comitato scientifico: Jean-Marie Klinkenberg,

Eliseo Verón, Gianfranco Marrone,

Jacques Fontanille, Jorge Lozano

Coordinamento editoriale: Tiziana Migliore

Altri volumi della stessa collana

Algirdas Julien Greimas, Joseph Courtés

Semiotica

Dizionario ragionato della teoria del linguaggio

A cura di Paolo Fabbri

Gruppo μ

Trattato del segno visivo

Per una retorica dell'immagine

A cura di Tiziana Migliore

Jean-Claude Coquet

Le istanze enuncianti

Fenomenologia e semiotica

A cura di Paolo Fabbri

Émile Benveniste

Essere di parola

Semantica, soggettività, cultura

a cura di Paolo Fabbri



Questo volume è stato realizzato anche grazie
a un contributo del LISaV, Laboratorio
Internazionale di Semiotica a Venezia

© 1966, 1974 Éditions Gallimard

Per “Le vocabulaire latin des signes et des présages”

© Les Éditions de Minuit, 1969

Traduzione dal francese di Tiziana Migliore

Tutti i diritti riservati

© 2009 Pearson Paravia Bruno Mondadori

Prima edizione: ottobre 2009

Per i passi antologici, per le citazioni, per le riproduzioni grafiche, cartografiche e fotografiche appartenenti alla proprietà di terzi, inseriti in quest'opera, l'editore è a disposizione degli aventi diritto non potuti reperire nonché per eventuali non volute omissioni e/o errori di attribuzione nei riferimenti.

È vietata la riproduzione, anche parziale o ad uso interno didattico, con qualsiasi mezzo, non autorizzata.

Le fotocopie per uso personale del lettore possono essere effettuate nei limiti del 15% di ciascun volume dietro pagamento alla SIAE del compenso previsto dall'art. 68, commi 4 e 5, della legge 22 aprile 1941 n. 633. Le riproduzioni effettuate per finalità di carattere professionale, economico o commerciale o comunque per uso diverso da quello personale possono essere effettuate a seguito di specifica autorizzazione rilasciata da AIDRO, corso di Porta Romana n. 108, 20122 Milano, e-mail segreteria@aidro.org e sito web www.aidro.org

Impaginazione: Fotoincisione Varesina

www.brunomondadori.com

Indice

- VII Introduzione
di Paolo Fabbri

PRIMA PARTE Comunicazione

- 3 Semiologia della lingua
22 Natura del segno linguistico
29 Comunicazione animale e linguaggio umano
36 Il linguaggio e l'esperienza umana
46 I livelli dell'analisi linguistica
57 La forma e il senso nel linguaggio
76 Categorie di pensiero e categorie di lingua
87 Osservazioni sulla funzione del linguaggio
nella scoperta freudiana
99 Struttura della lingua e struttura della società

SECONDA PARTE L'uomo nella lingua

- 111 Della soggettività nel linguaggio
119 L'apparato formale dell'enunciazione
128 Struttura delle relazioni di persona nel verbo
138 La natura dei pronomi

TERZA PARTE

Lessico e cultura

- 147 Due modelli linguistici della città
- 155 Dono e scambio nel vocabolario indoeuropeo
- 166 La nozione di “ritmo” nella sua espressione linguistica
- 174 Il vocabolario latino dei segni e dei presagi
- 181 Diffusione di un termine di cultura: il latino *orarium*
- 187 Eufemismi antichi e moderni
- 194 La blasfemia e l'eufemia
- 198 Genesi del termine “scientifico”
- 205 Bibliografia generale
- 209 Elenco delle abbreviazioni
- 211 Indice dei nomi

Introduzione

di Paolo Fabbri

1. Ritorni: esperienza e aspettative

Il tempo non è sempre di buon consiglio e la storia dei paradigmi linguistici è là per dimostrarlo. Una diacronia imperativa colloca, negli anni trenta, il superamento della semantica storico-filologica da parte di quella strutturale, che avrebbe ceduto il posto, nel 1975, al paradigma pragmatico e cognitivo. Avremmo allora assistito alla sostituzione del paradigma relativista della semiotica con il cognitivismo, e la sua critica naturalistica e riduzionista delle rappresentazioni simboliche e culturali.

È lecito e forse debito, dissentire. Tra i semiotici, infatti, non manca chi rivendica “il fallimento teorico e pratico del chomskysmo, la debolezza descrittiva del cognitivismo, l’aneddotismo della pragmatica ordinaria” (Rastier). E chi constata *cum ira et studio* che, mentre le ricerca sul senso si chiude nei laboratori di biologia, l’atteggiamento verso il segno e la lingua ha raggiunto un nuovo livello di “asimbolia” (Barthes). Nella vulgata pervasiva della pubblicità, nella propaganda politica fino al *politically correct*, i linguaggi sono trattati come sovrastrutture, manipolabili *ad libitum*, e con effetti immediati sulle disposizioni cognitive.

Nella riflessione sul senso e sui modelli della significazione sono quindi autorizzati rottamazioni teoriche e sgravi metodologici. Liberi da imbastiture teoriche e da esigenze di definizione, è lecito avanzare, a passo di gambero (Eco, 2006), verso la lessicografia e la stilistica. Intanto la semantica cognitiva, ad esempio, ha scoperto la valenza efficace delle metafore e la loro collocazione cerebrale! (Lakoff).

Questo ripiegamento della semiotica va spiegato e se possibile ri-dispiegato. C’è una divaricazione crescente tra le strutture dell’esperienza teorica e l’orizzonte delle aspettative. Mancano i dispositivi concettuali condivisi che permettono di stabilizzare le acquisizioni e assicurare gli orientamenti. Per la tenace resistenza disciplinare della filosofia e delle altre scienze dell’uomo. Per una rara duplicità epistemologica: il

co-occorrenza, nello stesso paradigma, della tradizione saussuriana e peirciana. E per la unilaterale dieta delle applicazioni: esempi per lo più mediatici, non troppo recalcitranti e di scarsa pertinenza discorsiva e multimediale. Il moltiplicarsi dei prontuari storici e dei sillabari terminologici è il sintomo, non la soluzione delle difficoltà.

Poiché un paradigma è un progetto e le pretese di validità si fondano sulla sua condivisione, si può fare di necessità virtù. Senza risalire alla medicina greca o a Locke e retrocedendo a passo di gambero, si finisce per ricadere, di spalle, su alcuni personaggi concettuali immediatamente rilevanti e rivisitare, con loro, i centri storici della teoria.

Il primo episodio è stato il “ritorno a Saussure”, ripensato nella sua intera costellazione testuale (De Mauro, a c. di, 2005). Da questa ripresa emergono i tratti teorici di una nuova linguistica e semiologia, contro le distorsioni dei redattori del *Corso di linguistica generale*: 1) la “nuova oggettività” dei segni, che la caratterizzazione differenziale svuota della sostanza ontologica soggiacente alla tradizione logico-grammaticale; 2) l’approccio risolutamente non cognitivo della teoria della conoscenza, che consegue allo scioglimento del rapporto metafisico tra parole e cose; 3) l’inserzione, tra scienze naturali e scienze storiche, di una disciplina originale del senso e della cultura (Rastier). Nel Saussure “originale” è ridefinita la stessa opposizione tra *langue* e *parole*: la *langue* è vista come «deposito passivo», la *parole* invece come «forza attiva e autentica origine dei fenomeni che poi si riscontrano, mano a mano» nella *langue*.

Nello spazio di duplicità tra *langue* e *parole* si iscrive anche il contributo di Émile Benveniste – d’ora in poi EB – l’altra figura iniziatrice della semiotica – il primo presidente della IASS, International Association of Semiotic Studies – di cui proponiamo qui la rilettura.

La sua rilevanza negli studi sui sistemi e processi di significazione è fuori discussione. Un esempio per tutti. Nel 1966, agli inizi della sua “avventura semiologica” – quando si proponeva di «scoprire la lingua così come si scopre lo spazio» – Roland Barthes riscontrava, nell’«inesauribile chiarezza» dei *Problemi di linguistica generale*, il progetto di una «vera scienza della cultura», da raggiungere attraverso una nuova configurazione comunicativa della scienze umane. Per Barthes lo strumento con cui EB rinnovava l’eredità saussuriana era «l’iscrizione della persona nel linguaggio» attraverso l’istanza di discorso, in grado di andare oltre la «vecchia antinomia tra soggettivo e oggettivo, individuo e società». Una nuova obbiettività dunque, che emergeva dalla natura simbolica dei fenomeni culturali. E ancora, nel ’74, all’uscita dei *Problemi di linguistica generale II* – «il libro dell’enunciazione» – Barthes insisteva

che per EB, linguista non del linguaggio ma delle lingue, queste erano indistinguibili dalla socialità. Con la nuova dimensione enunciativa e interlocutiva, la linguistica di EB diventava allora una «sociologia universale»: lo studio del linguaggio col lavoro, con la storia, la cultura, le istituzioni, insomma, con tutto quel c'è di reale nell'uomo. Al di là delle paratoie disciplinari, era «la scienza della società che parla, che è società precisamente perché parla». Sempre per Barthes, EB offriva – con i suoi modelli di integrazione dei livelli linguistici, dal fonema al discorso, fino ai linguaggi non verbali - «uno statuto descrittivo dei limiti del sistema, designando in termini semiologici (ecco l'*importante* per noi), il momento in cui il sistema si integra alla prassi sociale e storica».¹

Il legato concettuale di EB, linguista e semiologo, interprete autentico della grammatica storica (con il *Vocabolario delle istituzioni indoeuropee*) e dello strutturalismo francese (con George Dumézil e Claude Lévi-Strauss), non è stato accettato senza benefici d'inventario. Alcuni studiosi hanno proseguito e approfondito le sue ricerche etimologiche e linguistiche, ma non ne hanno colto gli svolgimenti semiotici. Altri hanno discusso in lui la coerenza dell'eredità saussuriana. Altri ancora hanno ricollocato i contributi allo studio della sintassi nel quadro più generale della linguistica post-strutturalista. Altri hanno ripreso la riflessione sull'istanza d'enunciazione nell'ambito di una teoria discorsiva e di un percorso generativo del senso; altri, infine, l'hanno posizionata nei termini più ampi di una fenomenologia dei linguaggi.²

2. Il passatore

La distanza da percorrere è meno importante della direzione verso cui orientarsi (Benveniste)

La novità teorica della ricerca di EB lo ha esposto a una lettura schizoide. È comprensibile e forse scusabile che la sua doppia competenza – di «gram-

¹ Barthes non ha mai abbandonato il riferimento a EB. Dalle figure etimologiche alla intransitività della scrittura; dalle diatesi grammaticali alla deissi storica; dai livelli gerarchizzati della linguistica del discorso alle modalità temporali dell'haiku e della fotografia (Marrone).

² Con qualche eccezione: Umberto Eco. EB non figura neppure nelle accurate bibliografie de *I limiti dell'interpretazione* (1990), *Kant e l'ornitorinco* (1997), *Dire quasi la stessa cosa* (2003) e *Dall'albero al labirinto* (2007).

matico di primo piano tra gli indoeuropeisti senza rinunciare a essere un etimologista ispirato» – abbia condotto a singolari divergenze di giudizio.³

Per chi lo apprezza soprattutto per la sua “semio-etimologia”, «è possibile conoscere e stimare EB come un etimologista immerso nella storia culturale, senza sospettare che egli è anche un linguista generale di osservanza saussuriana e viceversa» (Malkiel).

Il progetto radicale di trasformazione – dalla grammatica comparata alla semantica discorsiva – è quindi esposto, come ogni mutazione di paradigma, a una doppia riduzione. Mantenere EB nell’ambito della tradizione linguistica o farne il portatore sano di un pensiero unico, quello sull’enunciazione, supporto del discorso e di «una riforma della soggettività» (Coquet).

Ma EB è un passatore, una figura di prua che travalica reversibilmente le due rive. Tra i fondatori della semiotica nel xx secolo – con il circolo di Praga, Roman Jakobson e Karl Bühler, Louis Hjelmslev e Algirdas J. Greimas – ha prolungato il gesto inaugurale di Saussure che, dalla grammatica comparata, ha condotto alla linguistica generale d’impronta strutturalista, poi all’analisi semiotica della narrazione e del discorso.

³ È il senso del lavoro di Giorgio Agamben, che si serve delle etimologie del *Vocabolario* per un proprio progetto filosofico di antropogenesi. Lo svolgimento semiotico del pensiero di Benveniste e il fondamento saussuriano del metodo gli è deliberatamente estraneo. Tenuto conto delle distinzioni di EB tra enunciato ed enunciazione e tra semiotica e semantica, non suona davvero sorprendente l’affermazione che «il giuramento non concerne l’enunciato come tale...» e che «in questione in esso non è la funzione cognitiva e semiotica del linguaggio come tale...» (Agamben, 2008, p. 7).

Benveniste è l’onorato ostaggio di una riflessione poetica e filosofica – o meglio la pedina di un gioco di linguaggio – in cui la dimostrazione linguistica è priva di valore. Un esempio probante è il trattamento heideggeriano delle etimologie. «Heidegger ha detto e poi scritto che la parola *polis* viene da *polein*, una forma antica del verbo essere. Etimologia del tutto gratuita: *polis* non ha nessun “vero senso” plausibile o verificabile. Ma queste informazioni elementari non riescono a ritardare lo slancio del pensiero: la città, la *polis* fondata sul verbo essere, proprio questo verbo, anzi, designa chiaramente il luogo dello svelamento totale dell’essere» (Cfr. Detienne, 1994, p. 20-21, trad. nostra).

Per Agamben, d’altronde, anche il pensiero semiotico di Lévi-Strauss – un’eccedenza del significante sul significato, che EB vede invece come rapporto di necessità – non sarebbe che una variante su Max Müller, le cui etimologie hanno nutrito la speculazione heideggeriana. Questa filosofia predilige i vulcani spenti. Vedi, per contro, l’ermeneutica di Paul Ricœur in rapporto costante con la semiotica di EB e di Greimas (più avanti, 4.2.2.).

Nell'apertura del nuovo paradigma, la carriera di EB è, più di ogni altra, esemplare del percorso che va dalla grammatica storica alla linguistica sincronica e teorica. Successore di Antoine Meillet alla cattedra di grammatica comparata – prima all'École Pratique des Hautes Etudes, poi al Collège de France – EB ha compiuto studi memorabili di morfologia sull'iraniano, poi sull'indoeuropeo (con Jerzy Kurylowicz), prima di intraprendere le sue ricerche sulla significazione.⁴

Nella prospettiva semiotica che è la nostra, è opportuno ricordare l'avanzamento di metodo rappresentato dalle ricerche ricostruttive sull'indoeuropeo. Per EB esse non postulavano alcuna sostanza primitiva e/o privilegiata e andavano ricondotte al concetto generale della lingua definita da Saussure: una rete regolata di corrispondenze con cui formulare congetture e ragionare algebricamente su forme astratte. Le vocali dell'indoeuropeo, memorabilmente descritte dal fondatore della semiologia, sono configurazioni differenziali (*emic*, diremmo oggi) e suscettibili di calcoli combinatori proprio perché non hanno esistenza fonica attestata (*etic*)! Nel suo definitivo contributo alla teoria delle radici, EB ipotizza infatti regole di corrispondenza e formula diagrammi da sottoporre a manipolazioni di scrittura. Un insegnamento di metodo che introdurrà alle ricerche fonologiche sui significanti espressivi e alla possibile generalizzazione sul piano del significato. Qui EB tiene ferma la sua strategia di dedurre «la completa differenza dalla completa somiglianza, violando così il principio leibniziano degli indiscernibili» (Milner, 2002). Gli esseri linguistici, composti di significante e significato in rapporto di presupposizione reciproca, sono definibili soltanto per posizione, quindi la somiglianza assoluta su un piano del segno può essere il principio di differenza assoluta sull'altro piano. Dal livello lessicale a quello grammaticale fino a quello discorsivo vige lo stesso criterio di opposizione binaria. La declinazione regolare dei pronomi di persona nasconde la differenza tra le categorie semantiche della personalità (io-tu *vs* egli) e della soggettività (io *vs* tu). La frase si articola poi in

⁴ Per una ricostruzione accurata e a volte fantasiosa della biografia di EB, cfr. in particolare Bader, 1999. Anche Milner (2002) legge i testi teorici di EB per tratteggiare una storia intellettuale: da un primo approccio marxista a un recupero e a una valorizzazione della propria identità ebraica. La distribuzione dei contenuti del *Vocabolario* potrebbe incoraggiare la prima ipotesi: si comincia con l'economia e la società per terminare con le "sovrastrutture": politica, diritto e religione. Qui l'osservazione di Malamoud (1971) è però decisiva: per EB si trattava soltanto di piani e strutture di significato.

enunciato ed enunciazione: i testi in storia e discorso e la semiologia in semiotica e semantica.

Il passo successivo porterà EB alla ricostruzione semantica delle istituzioni linguistiche indoeuropee, con il rigoroso principio di metodo che è stato quello di Fustel de Coulanges (*La città antica*), poi di Dumézil: ipotizzare sistemi di rappresentazioni simboliche (ideologemi) e non determinazioni naturali e materiali. Tuttavia, già nel *Vocabolario*, che fondeva i risultati più generali e fermi della ricerca precedente insieme alle ricerche personali di EB, si riscontra la doppia direzione che caratterizzerà il suo percorso successivo. Sotto l'influenza di Sapir, le categorie linguistiche esercitano una "presa" sul pensiero e, in seguito, il discorso gioca un ruolo attivo di "interpretante" della cultura (Malinowski, Mauss, Lévi-Strauss). In questo senso vanno intese le ricerche etnolinguistiche di EB sulle lingue del Nord America e dell'Alaska (Redard, 1975) e la fondazione, con Lévi-Strauss, Pierre Gourou e Jean Pouillon, della rivista *L'Homme* (1961).⁵ La riflessione linguistica prende posto negli orizzonti d'attesa di una scienza della cultura.

È quindi chiaro che l'attualità di EB non è dovuta a ragioni di scuola, come l'applicazione di una teoria omogenea a oggetti d'analisi chiaramente delimitati. È una postura epistemica che investe oggetti di senso specifici e positivi, al fine di formulare "problemi semiotici" che marciano le scienze dell'uomo. Così facendo, EB oltrepassa i confini disciplinari del paradigma della ricerca e ne sposta i riferimenti.

3. Nuova edizione, nuova traduzione

La svolta impressa da EB alla linguistica e alla semiologia, verso una teoria del discorso, richiede uno sguardo retrospettivo. *Semiologia della lingua* (1970) ha dato un assetto articolato a un percorso intrapreso con *La natura dei pronomi* (1956), quando lo studioso si è trovato, nel corso della sua ricerca "normale", a eccedere il paradigma dell'enunciato che opponeva la *langue* alla *parole* e a proporre un'anello mancante: l'enunciazione.

Il progetto generale di EB si intravede attraverso il prisma di ricerche

⁵ Lévi-Strauss, nella commemorazione di EB, riconosce l'importanza antropologica del *Vocabolario* e del lavoro etnografico condotto sulle lingue africane e dell'Alaska nel 1952; in particolare sul comune terreno delle tribù della Colombia Britannica: Haida e Tlingit. EB era inoltre membro della commissione della tesi di stato sulle strutture elementari della parentela. Cfr. Lévi-Strauss, 1976.

frammentate – e per alcuni confuse (Culioli, 1983; Ono, 2007) – e non si è mai tradotto, come in Hjelmlev ad esempio, in un trattato.

La raccolta dei *Problemi I e II*, con la sua suddivisione tematica – I, “Trasformazioni della linguistica”; II, “La comunicazione”; III, “Strutture e analisi”; IV, “Funzioni sintattiche”; V, “L’uomo nella lingua”; VI, “Lessico e cultura” – maschera la radicalità di questo gesto innovativo.

Questa antologia, *Essere di parola*, vuole spostare l’accento di insistenza e introdurre un’intonazione interrogativa, contro quella assertiva delle molte divulgazioni. Una ripresa compatta dei *Problemi* prende il suo senso e il possibile impatto di fronte al moltiplicarsi di introduzioni abbreviate alla semiotica discorsiva e alle esecuzioni sommarie del pensiero di EB. Le versioni correnti, di seconda o terza mano, non hanno certo lo scopo di problematizzare la ricerca e farla avanzare.⁶

Ecco il motivo, rispetto alla edizione originale, del diverso raggruppamento delle sezioni e dei contributi che vi si raccolgono – I, “Comunicazione”; II, “L’uomo nella lingua”; III, “Lessico e cultura”. Sono state omesse le due sezioni “Trasformazioni della linguistica”, che tracciava panorami non più attuali della ricerca, e “Funzioni sintattiche”, che, per EB, era «una serie distinta», consacrata al riconoscimento di costanti sintattiche e di modelli universali di frasi: nominali, relative ecc.

Il compito del traduttore è reso arduo dalla 1) redazione originale dei testi di EB e dalle 2) versioni italiane, sciatte e inesatte, fortunatamente scomparse dalla circolazione commerciale:

1) EB ha scritto 18 libri e quasi 300 articoli, tutti in punta di penna; inoltre la sua partecipazione ai volumi che li raccolgono è assai diseguale. I due volumi de *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee* sono l’esito di lezioni tenute al Collège de France, trascritte, raccolte e integrate da studi già pubblicati separatamente. Sommari, riquadri e indici sono di Jean Lallot. Il risultato finale, come ha puntigliosamente osservato Charles Malamoud, non è privo di pecche.⁷ Quanto alla raccolta dei *Problemi*, il secondo tomo è stato composto da Mohammad Djafar Moïnfar dopo l’ictus che nel ‘69 lasciò EB paralizzato e privo di parola

⁶ Ringraziamo Jean-Claude Coquet per i suoi preziosi consigli.

⁷ Piuttosto severo, Malamoud rileva, nell’edizione originale del *Vocabulaire*, numerosi errori di stampa, in particolare per quanto riguarda i termini sanscriti, la trascrizione dei termini slavi e quelle latine dei termini greci. Lo specialista sottolinea, inoltre, inesattezze semantiche che riguardano termini latini come *fors* o greci come *polis* e soprattutto il «più trascurato dei settori indoeuropei, quello indiano». Cfr. Malamoud, 1971.

fino alla morte. I 20 articoli che lo compongono, pubblicati fra il 1965 e il 1970, sono artificiosamente costretti nel modulo che raggruppava i 28 articoli del primo volume, scritti fra il 1939 e il 1964.⁸

2) Viva è l'esigenza di scampare questi testi cruciali della semiotica di tradizione saussuriana dall'ingrata sorte degli errori grammaticali e dei quiproquo lessicali che costellano le traduzioni italiane. Un accanimento ironico di controsensi sui testi di un impareggiabile studioso della significazione. Rinviamo ai rilievi di Giulio C. Lepschy sulle mende della resa italiana del secondo volume dei *Problèmes*, seppure il meglio tradotto.

A parte i banali errori di stampa e quelli ereditati dal testo originale (parole greche in -ois, per -sis, p. 196; "convivis" per "concivis", p. 310), si trovano nomi conservati nella forma francese ("Elien" per "Eliano", p. 301), sviste ("greco" per "gotico", p. 277), e curiosi errori di traduzione: per esempio "in quell'epoca?" per "in quale epoca?" (p. 26), "qualsiasi cosa implichi lo strutturalismo" per "sebbene sia implicato dallo strutturalismo" (p. 49), "tale è l'immagine che se ne riceve" per "tale è l'immagine tradizionale" (p. 87), "intendersi, essere inteso" per "estendersi, essere esteso" (p. 157), "corre" per "piove", in una citazione inglese (p. 157), e, a quanto pare con una interferenza dell'inglese, "benedirlo" al posto di "ferirlo" ("le blesser", p. 288).

Altri esempi di lana non caprina si trovano in Manetti (2008). Aggiungiamo "coattazione" per *contrainte* e "limitatezza" per *clôture* e coattiamoci solo a questa limitatezza!

Tra le molte elisioni concettuali ed elusioni terminologiche particolarmente infelice è la resa del termine *instance* con "situazione". In EB *instance* è un termine tecnico caratterizzante, interdefinito e frequen-

⁸ Nell'ambito di un programma di ricerche sulla genesi delle teorie linguistiche, Irène Fenoglio (EHES), in collaborazione con Coquet, procede allo studio genetico dell'articolo *Semiologia della lingua*. Émilie Brunet è invece incaricata, dal dipartimento dei manoscritti della Bibliothèque de France, di redigere un inventario del fondo EB, per renderne accessibili archivi e manoscritti nel catalogo *on line* della stessa Biblioteca. Già nel 2001 il Collège de France ha depositato all'IMEC (Institut Mémoires de l'Édition Contemporaine) tre corsi di EB: *Problèmes de syntaxe générale* (1949-1950), *Syntaxe des cas*, *La flexion dans les langues indo-européennes* (1954-1955) e *Les pronoms* (1955-1956). Si tratta di note del suo allievo Georges Redard. Non è quindi soltanto per acribia filologica che presso l'ITEM (Institut de Textes et Manuscrits Modernes), un'Équipe de Génétique et Théories Linguistiques ha intrapreso lo studio degli archivi e dei manoscritti di EB, sulla scorta delle fruttuose ricerche del corpus di F. de Saussure.

te, che indica la presenza, il manifestarsi dell'enunciazione. «Ricorrere a "situazione" – nota Lepschy – può provocare l'inintelligibilità, per esempio nella definizione di "io" come l'individuo che enuncia la presente situazione di discorso contenente la situazione linguistica "io" (p. 303): non si tratta di enunciare o produrre un evento discorsivo, una manifestazione linguistica che contiene una replica, un esemplare, una ricorrenza, cioè appunto una istanza, in questo senso, della parola "io". Traducendo con "situazione" si oscura un punto centrale nei saggi del primo volume sulla natura dei pronomi e sulla soggettività».

A dispetto della traduzione con "istanza" in *Problemi II* – sul modello tedesco, freudiano e lacaniano? – l'errore ha contagiato gli impieghi e le citazioni italiane del termine (v. anche Manetti, 2008; Fabbri e Marro-ne, 2001), oscurando e ostacolando gli sviluppi teorici seguenti per cui "istanza" è termine decisivo per caratterizzare l'attività enunciazionale e discorsiva (Coquet, 2008).

Ritradurre, come si è fatto, è quindi concettualmente doveroso ed editorialmente caritatevole.

4. Sezione I, "Comunicazione": precisazioni e osservazioni

4.1. Precisazioni

Nella sezione "Comunicazione" sono riuniti contributi teorici sulla consistenza e l'impiego dei concetti semio- e socio-linguistici. Insieme ai saggi ivi presenti, nei due volumi dei *Problemi* troviamo ora *I livelli dell'analisi linguistica*, già in "Strutture e analisi" (*Problemi I*), *La forma e il senso nel linguaggio*, già in "L'uomo nella lingua" (*Problemi II*), e *Struttura della lingua e struttura dalla società*, già in "Strutture e analisi" (*Problemi II*). *L'apparato formale dell'enunciazione*, previsto nella parte "Comunicazione" dei *Problemi II*, sta ora in "L'uomo nella lingua".

A margine di questa sezione, e nella prospettiva della presente raccolta, alcune osservazioni riguardano gli "attrattori" nella semiotica contemporanea: il carattere biforcuto del paradigma semiotico – le relazioni della coppia di fatto 1) Peirce e 2) Saussure e 3) la traducibilità tra sistemi semiotici di diversa sostanza espressiva.

4.2. Osservazioni

4.2.1.

Semiologia della lingua permette una rilettura a ritroso del percorso di EB. Fin dalla prima pagina viene affrontata l'anomalia epistemologi-

ca del co-occorrimto di Saussure e Peirce all'interno del paradigma semiotico. Per EB i padri fondatori della semiotica moderna si trovano agli antipodi: «Saussure appare subito, nella metodologia come nella pratica, l'esatto opposto di Peirce».

Per il filosofo americano, logico e pragmatista, tutto è segno: l'edificio semiotico è incluso nella definizione che se ne dà. Viceversa, per EB, «è inammissibile che il segno sia elemento di definizione di ogni elemento e principio di spiegazione per tutti gli insiemi astratti e concreti». Bisogna invece costituire diversi sistemi di segni e rendere espliciti i rapporti di differenza e di analogia che intercorrono tra loro. Operazione impossibile nell'impianto peirciano, dove la tripartizione in simbolo, icona e indice è troppo generica per essere operante sul piano descrittivo. La ragione, per EB, sta tutta nell'assenza, in Peirce, della differenza tra segno e significato e del principio di "sistema segnico", che è poi la condizione saussuriana della significazione.

Questa incapacità di differenziare i sistemi semiotici – tipica della semiotica di osservanza peirciana – è lampante rispetto alla lingua, che in Peirce non avrebbe alcuna autonomia né specificità («ammesso che vi abbia mai pensato»). Mentre per EB tutto «il fatto linguistico è prima di tutto semiologico», per Peirce la lingua sarebbe riducibile al lessico e priva di categorie distinte e costanti. Le parole sarebbero genericamente "simboli". Sotto la categoria "indici" si troverebbero

i pronomi dimostrativi, e a questo titolo vengono classificate con i gesti corrispondenti, ad esempio il gesto di indicare. Peirce, dunque, non si interroga minimamente sul fatto che un tale gesto è compreso universalmente, mentre il dimostrativo fa parte di un sistema particolare di segni orali, la lingua, e di un sistema particolare di lingua.

C'è chi fa Peirce un semiologo «vittima del peso dell'autorità linguistica» e ripropone una pragmatica degli indessicali (Réthoré, 1986). In effetti, gli studi di antropologia linguistica riconoscono il ruolo centrale degli operatori indessicali e della co-testualizzazione. Ma se iscrivono i pronomi e i deittici nella tripartizione – «l'indice e quello per cui esso sta sono in un certo senso compresenti nel contesto dell'enunciato», per connessione reale o coesistenza dinamica – è per moltiplicare i *caveat*. Centrali e comparabili in tutte le lingue umane, i fenomeni di fissazione indessicale sono di una complessità che sfugge alla categorizzazione peirciana; la contiguità su cui si fondano rinvia infatti a standard cultu-

ralmente e linguisticamente diversissimi di compresenza fisica e pertinenza discorsiva (Hanks).⁹

4.2.2.

Le osservazioni critiche su Peirce non sono l'indice di una mera osservanza saussuriana. EB ha notoriamente criticato la definizione di segno nel *Corso di linguistica generale* e proposto di muovere «al di là del punto in cui Saussure si è fermato nell'analisi della lingua come sistema significante».

Nella *Natura del segno linguistico*, EB aveva rimesso in causa la nozione dell'arbitrario segnico, affermando la relazione di necessità tra le facce del segno. Proprio la «consustanzialità del significante e del significato» – formula impiegata per la prima volta da Saussure il 19 maggio 1911 – fonderebbe invece l'unità strutturale del segno e la sua definizione in termini di valori in costante opposizione.

Qui, tuttavia, la rilettura del *Corso* e di altri materiali originali ha condotto a precisazioni rilevanti rispetto alla anamorfosi subita dall'insegnamento saussuriano nella redazione di Bally e Sechehaye (Bouquet, 1997b). Approfondimenti che convergono tutti nella direzione di una maggiore pregnanza del piano semantico.

Saussure aveva già sostenuto l'arbitrarietà del significante, rispetto al significato e non alla realtà extralinguistica, e assegnato una priorità di principio alla dimensione concettuale, al significato. Quanto all'arbitrarietà del valore, questa varrebbe per entrambe le facce del segno e giu-

⁹ «La nozione di “funzione” del linguaggio ancora utilizzabile è frutto di un approccio semiotico all'argomento, basato sul concetto di segno. L'antropologia del linguaggio, perciò, studia le strutture segniche chiamate testi (e le loro parti) per come emergono progressivamente nel tempo. E in rapporto ai “contesti” di occorrenza, comprese le più ampie strutture “cotestuali” di cui questi testi costituiscono un aspetto. Le funzioni di contestualizzazione vengono studiate come realizzazioni in varie forme della proprietà generale detta indessicalità – vale a dire del modo in cui una cosa segnala la compresenza spaziale, temporale o causale di un'altra. Il ruolo della funzione sociale del linguaggio nella vita sociale è interamente basato sul fatto che i testi linguistici – e di conseguenza quelli culturali – proiettano (indicano) i i contesti che metaforicamente li “circondano” e all'interno dei quali si realizzano in maniera più o meno appropriata, oltre a proiettare (indicare) i contesti che, con la loro occorrenza, essi hanno posto effettivamente in essere». Cfr. Silverstein, 2001.

Si noti la convergenza con la nozione della lingua come “interpretante” sociale in EB.

stificherebbe la proposizione originale per cui «due valori arbitrari, il valore fonologico e il valore concettuale, sono articolati tra loro dal nesso arbitrario che collega il significante al significato» (Bouquet, 1997b). Anche EB parla di consustanzialità e Saussure già diceva: «il concetto diventa qualità della sostanza acustica come la sonorità diventa qualità della sostanza concettuale». Estendere al trattamento del senso gli stessi strumenti impiegati nella caratterizzazione del suono – categorie e tratti distintivi, come faranno Hjelmslev e Greimas – risulta quindi teoricamente fondato.

Quanto alle osservazioni di EB, queste si riferiscono, in termini filosoficamente tradizionali (Normand, 2003), all'arbitrario del segno rispetto al mondo esterno, mentre il Saussure "originale" avrebbe escluso a priori ogni relazione diretta tra lingua e sostanza naturale – il linguaggio come nomenclatura! – ipotizzando un'inedita relazione a nodo borromaico fra tre elementi tenuti insieme due a due: lingua e mondo collegati dalla messa in forma di una sostanza psichica intermedia, cioè dalla significazione.

4.2.3.

EB prende invece risolutamente la via segnalata da Saussure nella comparazione con i linguaggi non verbali. «Per capire la vera natura della lingua bisogna prenderla per quel che ha di comune con gli altri sistemi segnici». Si tratta di estendere il principio di arbitrarietà ai vari repertori di segni, visivi, uditivi ecc., per individuarne poi i caratteri sistemici e le caratteristiche combinatorie. EB propone di diversificare i sistemi semiotici secondo il modo operatorio, il campo di validità, la natura e il numero dei segni, i tipi di funzionamento. Insiste soprattutto sul fatto, ovvio quanto complesso, che «le relazioni tra sistemi semiotici devono essere esse stesse semiotiche» e ne offre una tipologia: rapporti di generazione, di omologia e di interpretanza (quest'ultima, applicata al rapporto tra lingua e sistema sociale, opera all'opposto di quella sociologica, che si basa su una relazione di inclusione). Una via in cui pochi, tra linguisti e semiologi, hanno voluto seguirlo.

Come l'ipotesi stratificazionale dei piani linguistici – che procede per integrazione di senso dalle differenze fonologiche fino a quelle discorsive – ha suggerito ai semiologi di procedere fino alle strategie e alle forme di vita (Fontanille, 2006), così la tipologia delle relazioni tra sistemi segnici nutre oggi le ricerche sulla traduzione interlinguistica e la transduzione intersemiotica (Mechonnic, 1995; Fabbri, 1998). Ferme, intanto, un vivace dibattito sulla specificità semiotica e sui livelli di relativa trasducibilità tra sistemi artistici quali la musica e soprattutto l'im-

magine – pittura, cinema, video – e un'indagine sulla valenza estetica dell'opera di EB per il discorso poetico (Coquet, 1997; Dessons, 1993).

Per una risposta pertinente ai problemi posti nella sezione “Comunicazione”, decisiva è la seconda sezione, “L'uomo nella lingua”: la teoria dell'enunciazione, la distinzione, tutta benvenistiana, tra semiotica e semantica e le controverse implicazioni filosofiche sulla soggettività e la realtà.

5. Sezione II, “L'uomo nella lingua”: precisazioni e osservazioni

5.1. Precisazioni

Questa sezione raccoglie il contributo più originale e pregnante di EB alla fondazione e allo sviluppo della linguistica discorsiva e della testualità semiotica. Nella ricezione disciplinare, il suo lascito sembra anzi limitarsi a questa unica dimensione.

Dal saggio del '56, *La natura dei pronomi*, si è affermata e progressivamente svolta la nozione di istanza di enunciazione, intermedia tra *langue* e *parole*, che occupa un ruolo centrale nella ricerca semiotica di matrice europea. L'estensione delle sue applicazioni analitiche e le implicazioni teoriche per l'intera economia del paradigma semiotico sono in corso.

Rispetto al dossier completo dei due volumi, l'articolo *La forma e il senso nel linguaggio*, incluso nei *Problemi II*, appare ora nella prima sezione; al suo posto sta *L'apparato formale dell'enunciazione*, già incongruamente situato in “Comunicazione”, sempre all'interno dei *Problemi II*. Sono stati omessi invece, per principio di generalità translinguistica, *Le relazioni di tempo nel verbo francese (Problemi I)*, *L'antonimo e il pronome nel francese moderno (Problemi II)*, *I verbi delocutivi (Problemi I)*.¹⁰

Più rilevante, almeno in apparenza, è la deliberata scomparsa de *La filosofia analitica e il linguaggio (Problemi I)*, un articolo del 1963 dedicato alla sola scuola di Oxford, a James Urmson e John Austin. Contributo ampiamente esplorato, con l'eclatante eccezione della filosofia analitica e della linguistica cognitiva anglosassone. Davanti all'indefnizione crescente del termine, che è il prezzo del successo, è opportuno qui segnalare che l'interesse di EB per i performativi non era affatto prag-

¹⁰ Gli antonimi sono segni autotoreferenziali e metalinguistici, mentre i verbi delocutivi sono derivati di “locuzioni” – come “salutare” da “salute” ecc. – il cui semantismo sta nell'enunciare la locuzione sulla quale vengono formati.

matico. EB non era filosofo e studiava i problemi di contenuto collocandoli sempre in un quadro formale. Sono performative, per lui, le classi dei verbi sui-referenziali, se pronunciati alla prima persona del presente da chi ha il peso sociale utile a servirsene. «Non bisogna però prendere l'implicazione extralinguistica come l'equivalente di una realizzazione linguistica» avverte EB. Questa ha luogo soltanto se nella forma del verbo si riscontra l'auto-designazione dell'atto. L'imperativo, ad esempio, va nettamente distinto dal tratto autotelico del performativo: il primo intende generare un comportamento, «mentre l'atto performativo è l'atto stesso che nomina e che nomina chi lo "performa"».

5.2. Osservazioni

5.2.1.

È presto detto. Le introduzioni alla teoria dell'enunciazione e le loro applicazioni a sistemi di segni diversi dal linguaggio sono legione (Bertrand, 2002; Manetti, 2008). Una vera effusione enunciativa. Più che in linguistica, i concetti fondamentali – semiotica e semantica, soggettività e personalità, discorso e storia – sono al centro delle preoccupazioni semiotiche nello spazio frattale che le separa dalla filosofia.

Dagli articoli scelti emerge un percorso che, per Kuhn (1969), è proprio alla "attività straordinaria" di ridurre l'anomalia che l'enunciazione rappresenta nel paradigma linguistico. Il "volto di Medusa" al centro della lingua, delimitato dalla grammatica storica (Brugmann, 1904) e dalla sematologia (Bühler, 1934). Dalle ricerche sulla natura dei pronomi – così omogenei morfologicamente e semanticamente divergenti – si va fino all'ipotesi fondante di una istanza dell'enunciazione; dall'analisi frastica si giunge alla discorsività. Per arrivare, infine, a una biforcazione della linguistica diversa da quella saussuriana *langue/parole*. EB oppone infatti una semiotica, il tesoro di segni di un linguaggio, e una semantica discorsiva, che «mette in funzione la lingua con un atto individuale di utilizzazione» e in condizioni di interlocuzione. Differenza cruciale per la significazione, in quanto il segno viene riconosciuto, mentre il discorso va compreso. Così, la ricerca linguistica di EB è andata oltre il segno.

Lo studio delle istanze enuncianti presenta i tratti distintivi del mutamento di paradigma: ha modificato il modello dei problemi e delle soluzioni accettabili: ha moltiplicato gli incontri, fecondi e/o equivoci (Ivanov, 1973) e le controversie. Si è perfino parlato di *obscure clarté* dell'enunciazione, la cui "semantica" sarebbe priva di teoria e di metodi (Normand, 1989; 2003)!

Per orientarsi è necessario mantenere la rotta fissata da Saussure e da

EB: la dimensione non extralinguistica della significazione. Occorre distinguersi, cioè, dalle ricerche dell'*analyse du discours* in Francia, che traspongono l'istanza enunciativa in condizioni sociologiche di produzione, e dalle ricerche logiche sugli indessicali, le quali portano sulle condizioni di verità degli enunciati e sui loro contesti di situazione (Kaplan, 1989).

Quanto alle indicazioni semiotiche di Peirce (Fumagalli, 2004), è difficile riscontrarvi quella problematica operativa della soggettività che è implicata nel campo dimostrativo di EB, come già in Bühler (Cattaruzza, 2008). Ci sembra più appropriato il confronto tra le operazioni enunciative di EB – mobilitazione, appropriazione, allocuzione e referenza – e altri programmi (Culioli, 1983), come quelli di *shifting*, previsti da Jakobson e sviluppati da Greimas e la sua scuola (Fontanille, Zilberberg). Per Greimas l'enunciazione si articola in tre programmi di base: *débrayage*, *embrayage*, convocazione.¹¹ Il primo costruisce un enunciato obbiettivato, il secondo risale, per così dire, verso la sua istanza generativa. Ripresa asintotica, perché non può agire se non all'interno dell'enunciato già debraiato: l'enunciazione è enunciata. Il confronto con EB conduce a risultati comparabili sul piano operativo e permette di distinguere, nei discorsi storico, letterario, informativo, tra "referenzializzazione" interna al testo – gli effetti di coerenza dell'enunciazione – e "referenziazione" – gli effetti "impressivi" di soggettività e di oggettività (Bertrand, 2000).

Resta una differenza di fondo. L'istanza enunciante di EB è fin dall'inizio dialogica, mentre in Greimas gli aspetti di intersoggettività – programmazione, tattica e strategia – si presentano dopo l'operazione di *débrayage*. Come interazione contrattuale e conflittuale sul livello narrativo prima, poi retorico-discorsivo. In effetti il modello greimasiano emerge come una risposta alla biforcazione "catastrofica" tra semiotica e semantica; l'istanza di enunciazione dovrebbe fare da mediatrice, anello mancante tra la duplice significanza: la segnica e la discorsiva.

Mentre EB considera la frase, e in seguito il discorso, come un "*evento transeunte*", la cui realizzazione è compresa nella virtualità del codice, la scuola greimasiana prova a render conto del senso durevole e "trans-evenemenziale" dei testi; articola quindi, nel percorso generativo del senso, le costruzioni enunciate attraverso il bricolage complesso della enunciazione e ne ricostruisce i modi di convocazione. Per altri, invece, è la stabilizzazione del discorso in norme di genere a servire da mediazione tra *langue* e *parole* (Rastier).

¹¹ Cfr. la voce "débrayage" ecc. in Greimas e Courtés, 2007.

Per quanto frattale nei suoi nuovi bordi, lo spazio discorsivo aperto e intravisto da EB è pieno di promesse: come la ripresa della stilistica e della retorica da parte di una linguistica testuale.¹²

5.2.2.

EB, teorico dell'istanza, non si è mai servito del frequentato sintagma "soggetto dell'enunciazione". A suo avviso formazione del senso e soggettivazione si effettuano nella simultaneità dell'atto discorsivo e si trovano implicate nell'atto di appropriazione del linguaggio.

Difficile aderire, quindi, alla critica di Rastier, per cui EB passerebbe dalla "persona", nell'accezione grammaticale, all'individuo empirico, dalla menzione linguistica al concetto ontologico. Per Rastier, che propugna una ermeneutica materiale, non introspettiva e capace di modelli operativi, l'io non è altro che l'enunciatore «momentaneamente rappresentato nel testo in una zona identitaria». Si introdurrebbe altrimenti una confusione tra soggetto parlante, enunciatore e locutore, passibile di prestare il fianco a malintesi analitici, pragmatici e soprattutto ontologici. Come la proposta di EB di fondare la differenza tra i generi del discorso e della storia sulla sola istanza pronominale.

Ma i quesiti filosofici si evitano a fatica, quando la soggettività e la temporalità entrano a far parte del minimo epistemologico di una teoria. È il caso del «coefficiente filosofico supplementare» richiesto a EB da Ricœur, il quale ha tentato di reinterpretare l'opposizione benvenistiana in termini di immanenza semiotica e di trascendenza semantica (Ono, 2008). Al pari della parola, mediatrice tra la lingua e il discorso, il soggetto locutore sarebbe uno *shifter* tra il mondo e il linguaggio. Ma l'atto di comunicazione non sarebbe solo invenzione effimera, improvvisazione contingente. Se per EB «la frase è un evento che svanisce» e la parola è un atto a perdere, quell'esegeta biblico che è Ricœur vuol rendere conto, invece, della distanziamento e della stabilizzazione del senso nei testi. Non è un caso, dunque, se finirà per adottare la prospettiva greimasiana di una linguistica narrativa e testualista.

La posta filosofica può essere giocata altrimenti. La semiotica dell'enunciazione, introducendo il soggetto, si trova infatti a un bivio (Fabbri, 2008). Potrà orientarsi verso una tipologia delle istanze enunciate, ricostruendo, a partire dalle strategie di *shifting*, i simulacri degli attanti comunicativi – l'enunciatore e l'enunciataro – e i simulacri di

¹² Per l'ipotesi di una retorica delle figure oniriche in EB, cfr. *Osservazioni sulla funzione del linguaggio nella scoperta freudiana*, sezione "Comunicazione".

realtà. In questo caso non è in conto *l'intenzionalità* produttiva extralinguistica, ma *l'intento* generativo testuale – non il reale, ma il suo effetto di senso.

A questa via, tacciata di essere oggettale e immanentista, Coquet, diretto allievo di EB, offre un'alternativa “sogettale”: una fenomenologia delle istanze che coinvolge linguisti, filosofi e semiologi (Merleau-Ponty, Fontanille). È un programma destinato: 1) a costruire o estendere il paradigma di una linguistica fenomenologica che va da Merleau-Ponty a EB; 2) a completare con i propri modelli il “deficit teorico” di EB sulla soggettività; 3) a distinguere nettamente una fenomenologia linguistica dalla filosofia del linguaggio, mentalista e referenzialista, sulla base di una ontologia esperienziale dell'enunciazione. A partire dalla definizione di EB – «l'istanza enunciante condivide un'esperienza che ogni volta si instaura di nuovo e svela lo strumento linguistico che la fonda» – Coquet rivendica, contro le filosofie del linguaggio come *logos* disincarnato, il ruolo della *physis*, lo spazio attuale di esperienza che traduce in linguaggio il corpo, il sentire e la passione. Nulla di più reale dell'atto linguistico e segnico di enunciazione, che è “scrittura” del corpo. Per Coquet, infatti, non è la lingua a proferire lo stato esterno delle cose, ma è questo stato a tradursi nel linguaggio. Lo fa attraverso le modalità proiettive delle diverse istanze enuncianti, le quali mantengono, con vari gradi di plasticità, il rapporto con l'esperienza somatica e percettiva.

Ricerche e dissidi sono in atto.

6. Sezione III, “Lessico e cultura”: precisazioni e osservazioni

6.1.1. Precisazioni

Abbiamo seguito, quasi alla lettera, le indicazioni di EB circa il significato di alcuni termini delle lingue indoeuropee ancora pregnanti nella cultura moderna. Nell'introduzione al *Vocabolario* lo studioso insisteva sulla rilevanza semantica della coppia designazione/significazione. Lo scopo era «far apparire una significazione dove prima c'erano solo designazioni». L'analisi pertinente del senso, il «reperimento di tratti distintivi in opposizione alle varianti», non permette il ricorso ad alcun dato extralinguistico. Per EB una struttura semantica è sempre definita da relazioni: quando si esaminano istituzioni sociali quali l'economia, la parentela, gli status e i ruoli, la politica, il diritto, la religione; o quando a essere analizzati sono gli atti linguistici e segnici (libagioni, giuramenti, voti, preghiere, suppliche ecc.). Nella ricostruzione del lessico non si

procede inserendo i termini – e non le parole! – in contesti preesistenti, ma costruendo dei contesti. Attraverso le specificità delle forme e del senso, le operazioni di correlazione e opposizione seguite dal confronto con morfologie imparentate, si procede infatti alla “invenzione” – reperimento e restituzione – di un co-testo, cioè di un contesto linguistico di senso.

Su questa base, e tenuto conto del riferimento alla ricerca in italiano, i termini del lessico culturale di EB sono stati ordinati per rilevanza di senso, e non per data di pubblicazione.

Alcune voci di questo lemmario, come *Due modelli linguistici della città*, sono acquisite nella ricerca delle scienze umane. Spostano l'accento di senso dal *vocabolario* – con le indebite conclusioni che se ne traggono sulla totalità della lingua – alla *derivazione*, cioè alla relazione formale e concettuale tra un termine di base e un derivato. Un rapporto direzionale da interpretare secondo subordinazione o dipendenza, come nel caso dei modelli latino e greco della città. Il primo dà la priorità al *civis* – alla reciprocità affettiva del concittadino (*civis meus*) – e deriva la *civitas* come mutualità e collettività additiva. Il secondo, nella Grecia classica, antepone la *polis*, “corpo astratto”, necessario e sufficiente a derivare il *polites*. Contro ogni forzatura ontologica, il rapporto di derivazione stabilisce una correlazione categoriale tra i quattro termini del vocabolario politico; solo allora «evocherà nel campo delle realtà sociali (ed è tutto quel che se ne può dire a priori) una situazione parallela».

La nozione di “ritmo” ha invece suscitato vivaci polemiche sulla sua esattezza filologica e semantica (Delimier, 1997; Mechonnig, 1995) e resta aperta a nuove interpretazioni. Michel Serres (2000), ad esempio, suggerisce che il ritmo sia leggibile come l'effetto di controtempi tra processi alternanti, piuttosto che come scansione sul divenire.

6.1.2.

Diamo uno sguardo agli articoli omessi. In *Problemi I*, 1) *I problemi semantici della restituzione* è un saggio metodologicamente datato rispetto alla ricerca semiotica e semantica successiva di EB; 2) in “*Civilization*”: *contributo alla storia di una parola* il materiale linguistico è condotto sul lessico francese e inglese. Per la stessa ragione, da *Problemi II* si è omesso 3) *Come si è formata una differenziazione lessicale in francese*, dove l'importante punto teorico – «due segni lessicali di forma molto vicina possono non avere rapporti associativi perché i loro significati restano distinti» – è svolto attraverso un esempio linguisticamente idiosincra-

tico: il verbo *amenuiser* “rendere più minuto” e il sostantivo *menuisier* “operaio che lavora il legno”.

Rispetto ai due volumi dei *Problemi*, in “Lessico e Cultura” è stato solo aggiunto l’articolo *Il vocabolario latino dei segni e dei presagi*, che ha un’ovvia salienza semiotica. Qui EB mette a fuoco la ricchezza del vocabolario segnico della mantica latina – *omen, monstrum, ostentum, portentum, prodigium* – di fronte alla lingua greca – *teràs* – nella definizione di diversi regimi temporali.

6.2. Osservazioni

Le sottili analisi sul Lessico di cui EB ha rinnovato metodi e risultati vanno comprese o meglio “integrate” nella «semiologia come scienza generale di tutto quanto nella cultura fa senso». Si tratta di una questione che, a detta di EB, lo avrebbe accompagnato per tutta l’esistenza. Per questo ebreo di Aleppo naturalizzato francese, le scienze umane, la linguistica per prima, avrebbero dovuto svilupparsi nel senso di una antropologia, in quanto scienza generale dell’uomo. Come per Jakobson, Lévi-Strauss e Greimas, scienze dell’uomo e della società sono commutabili per propagazione della tesi saussuriana sul segno. Al prezzo di una grande capacità di astrazione e generalizzazione, la significazione troverebbe il suo modello in una linguistica e in una semiotica non necessariamente strutturaliste. “*La vera scienza della cultura*” sarebbe quindi una metasemantica (Lotman, Rastier e Bouquet).

7. Il passaparola

La linguistica procede infatti per
induzione e divinazione (Saussure)

Gli scritti di EB sono una risorsa attuale per una semiotica “marcata” (Fabbri, 2007), nell’accezione linguistica del termine, cioè in grado di mantenere tensione ed energia tra l’esperienza e le aspettative disciplinari. È la ripresa del programma saussuriano di una «scienza linguistica che doveva trattare, in sincronia, la faccia semantica del linguaggio, con lo stesso rigore con cui la grammatica comparata era riuscita a trattare, in diacronia, la sua faccia fonologica». Dalla morfologia alla sintassi, via la retorica e la stilistica, questa scienza avrebbe dovuto unificarsi in una semiologia, cioè in «una *grammatica generale* di tipo nuovo».

Il ritorno a EB, dopo quello a Saussure, è un passo indietro per un salto in avanti?

È vero che oggi lo studio della significazione – per EB il più profondo tratto della condizione umana, poiché «non ci sono relazioni naturali, immediate e dirette tra l'uomo e il mondo e tra l'uomo e l'uomo» – sembra una scelta ipertrofica (Normand, 1989); una bolla speculativa che ispira le ricerche empiriche, ma che chiede, per un rialzo delle quotazioni semiotiche, molta precauzione. In temperie post-moderna è arduo decidere i prefissi: anticipare se la rilettura di EB potrà servire da previsione (il *pre-* a breve distanza) o da progetto (il *pro-* a lungo corso) per una semiotica di seconda generazione. Meglio diffidare delle ambizioni semiotiche generali e proseguire le singole analisi grammaticali (Hagège, 1983, Fontaine, 2006)?

Può servire qui la distinzione di Deleuze e Guattari¹³ tra scienze “riproduttive” e scienze “itineranti”. Le prime disegnano uno spazio “striato”, inquadrato e osservato da un unico punto di vista; le seconde, discipline del divenire, non si limitano all'applicazione e alla verifica, ed esplorano spazi lisci e multi-prospettici, alla ricerca di singolarità e turbolenze (Stengers, 2005). Tanto nell'invenzione di concetti generali quanto nelle applicazioni particolari.

Ci sembra allora che *Essere di parola*, versione compatta della ricerca di EB, non sia un documento da filologi né un testo da ermenauti, ma un discorso “itinerante” di cui è ancora attiva l'enunciazione e l'interlocuzione. Un *omen* che è “segno veritiero” o un semplice presagio? Come la linguistica per Saussure, anche la semiotica procede per induzione e divinazione.

Bibliografia

- Benveniste É., 1966, *Problèmes de linguistique generale*, Gallimard, Paris (trad. it., *Problemi di linguistica generale*, Il Saggiatore, Milano 1971).
- , 1969a, *Le vocabulaire des institutions indo européennes, I, Economie, parenté, société*, Minuit, Paris (trad. it., *Vocabolario delle istituzioni indoeuropee. I. Economia, parentela, società*, Einaudi, Torino 1976, 2000).
- , 1969b, *Le vocabulaire des institutions indo- européennes, II, Pouvoir droit, religion*, Minuit, Paris (trad. it., *Vocabolario delle istituzioni indo-europee, II. Potere, diritto, religione*, Einaudi, Torino 1976, 2000).
- , 1974, *Problèmes de linguistique generale II*, Gallimard, Paris (trad. it., *Problemi di linguistica generale*, Il Saggiatore, Milano 1985).

¹³ Cfr. Stengers, 2005.

- AA.VV., 1975a, *Mélanges linguistiques offerts à É. Benveniste*, a c. di F. Baber e D. Cohen, Peeters, Paris-Louvain.
- AA.VV., 1975b, *Langues, discours, société, pour É. Benveniste*, a c. di J. Kristeva, J-C. Milner, N. Ruwet, Seuil, Paris.
- AA.VV., 1984, *É. Benveniste aujourd'hui*, Actes du Colloque international du C.N.R.S., Université F. Rabelais, Tours, 28-30 septembre 1983, a c. di G. Serbat, G. Lazard, J. Taillardat, Société pour l'information grammaticale, Paris.
- AA.VV., 1997, *Émile Benveniste vingt ans après*, a c. di M. Arrivé e C. Normand, "Linx", Paris.
- AA.VV., 2001, *Culture e discorso, un lessico per le scienze umane*, a c. di A. Duranti, Meltemi, Roma.
- AA.VV., 2008, *Regards croisés sur l'énonciation. Actualité d'Émile Benveniste dans les sciences du langage*, Journée thématique de l'Association ConSciLa (Confrontations en Sciences du Langage), 6 juin 2008, Paris.
- Agamben G., 2008, *Il sacramento del linguaggio*, Laterza, Roma.
- Arrivé M., 1986, *Y a-t-il en glossématique une théorie de l'énonciation?*, "Histoire, épistémologie, langage", tome 8, fasc. II, PUF, Paris 1986.
- Bader E., 1999, "Une anamnèse littéraire d'É. Benveniste", "Incontri linguistici", n. 22.
- Barthes R., 1966a, *Pourquoi j'aime Benveniste*, ora in Barthes, 1984 (*Perché amo E. Benveniste*, trad. it. in: Barthes, 1988).
- , 1966b, *Ecrire, verbe intransitif?*, ora in Barthes, 1984 (*Scrivere verbo intransitivo*, trad. it. in: Barthes, 1988).
- , 1967, *Le discours de l'histoire*, ora in Barthes, 1984 (*Il discorso della storia*, trad. it. in: Barthes, 1988).
- , 1984, *Le Bruissement de la langue*, Seuil, Paris (trad. it., Barthes, 1988).
- , 1988, *Il brusio della lingua*, vol. 4., Einaudi, Torino.
- , 1998, *La linguistica del discorso*, in: *Scritti, società, testo, comunicazione*, a c. di G. Marrone, Einaudi, Torino.
- Bertrand D., 2000, *Précis de sémiotique littéraire*, Édition Nathan HER, Paris (trad. it., *Basi di semiotica letteraria*, Meltemi, Roma 2002).
- Bolelli T., 198, *É. Benveniste*, Accademia dei Lincei, Roma.
- Bouquet S., 1997a, *Benveniste et la representation du sens: de l'arbitraire du signe à l'objet extralinguistique*, in AA.VV. 1997.
- , 1997b, *Introduction à la lecture de Saussure*, Payot, Paris.
- Brugmann, K., 1904, *Die Demonstrativpronomina der indogermanischen Sprachen*, Teubner, Leipzig.
- Bühler K., 1983, *Sprachtheorie [1934]*, trad. it., *Teoria del linguaggio*, Armando, Roma.
- Cattaruzza S., 2008, *L'indicazione della realtà. Teoria dei segni e della conoscenza in K. Bühler*, Mimesis, Milano.
- Coquet J.-C., 1984, *Le discours et son sujet*, 1, Klincksieck, Paris.
- , 1985, *Le Discours et son sujet*, 2, Klincksieck, Paris.

- , 1997, *La quête du sens. Le langage en question*, PUF, Paris.
- , 2001, *Istanze enunciative e modalità*, in Fabbri P. e Marrone G., a c. di, 2001.
- , 2007, *Physis et Logos, Une phénoménologie du langage*, PUV, Paris.
- , 2008, *Le istanze enuncianti. Fenomenologia e Semiotica*, a c. di P. Fabbri, Bruno Mondadori, Milano.
- Coquet J.C. e Derycke M., 1971, *Le lexique d'Émile Benveniste I*, Centro Internazionale di Semiotica, Università di Urbino, n. 8, ottobre.
- , 1972, *Le lexique d'Émile Benveniste II*, Centro Internazionale di Semiotica, Università di Urbino, n. 16, settembre.
- Courtès J., 1998, *L'énonciation comme acte sémiotique*, "Nouveaux Actes Sémiotiques", nn. 55-58, PULIM, Limoges.
- Culioli A., 1983, *Communication dans E. Benveniste aujourd'hui*, in AA.VV., 1983.
- Delimier C., 1997, *É. Benveniste, Platon et le rythme des flots*, "Linx", n. 26, 1997.
- Dessons G., 2003, *É. Benveniste: l'invention du discours*, Bertramd-Lacoste, Paris; Editions In Press, Paris 2006.
- Detienne M., 1994, *Retour sur la bouche de la vérité*, in: *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, Maspero, Paris.
- Ducrot O., 1981, *Elocutionary and Performative*, "Semiotica", pp. 181-201.
- Eco U., 2006, *A passo di gambero*, Bompiani, Milano.
- Fabbri P., 1994, *L'enunciazione: un dispositivo virtuale*, in AA.VV., *La scena immateriale*, a c. di A. Ferraro e G. Montagano, Costa e Nolan, Milano.
- , 1998, *La svolta semiotica*, Laterza, Roma-Bari. Ora Meltemi, Roma 2002.
- , 2002, *Semiotica, quando manca la voce*, in AA.VV., 2002.
- , 2003, *Il modello enunciativo*, in AA.VV., *Le immagini della critica. Conversazioni di teoria letteraria*, a c. di U.M. Olivieri, Bollati-Borighieri, Torino.
- , 2004, *Du signe au discours: histoire de la linguistique*, "Psychiatrie française" (Le Langage), 4, mars, pp. 66-93, 2004.
- , 2007, *Un terminale inaugurale*, introduzione a A.J. Greimas e J. Courtés, 2007.
- , 2008, *Tra Physis e Logos*, introduzione a J.-Cl. Coquet, 2008.
- Fabbri P. e Marrone G., a c. di, 2001, *L'avvento della enunciazione e Conclusioni*, in: *Semiotica in nuce II*, Meltemi, Roma.
- Fillmore C., 1997, *Lectures on deixis*, CSLI Publications, Stanford, Ca.
- Fontaine J., 2006, *L'énonciation de Benveniste à Weinrich*, "Histoire, Epistémologie, Langages", VIII, 2.
- Fontanille J., 1994, *Des simulacres de l'énonciation à la praxis énonciative*, "Semiotica", 99, 1/2, 1994.
- , 1999, *Sémiotique du discours*, PULIM, Limoges.
- , 2001, *L'osservatore con soggetto enunciativo*, in Fabbri e Marrone, a c. di, 2001.
- , 2004, *Figure del corpo*, Meltemi, Roma.
- , 2006, *Textes, objets, situations et formes de vie. Les niveaux de pertinence de la sémiotique des cultures*, "Nouveaux Actes Sémiotiques", 104/106.

- Fontanille J e Zilberberg, C., 2002, *Tension et signification*, Mardaga, Liège.
- Fumagalli A., 2004, *Da Peirce a Benveniste: gli indicatori e la teoria dell'enunciazione*, "Semiotiche", n. 2, pp. 31-48.
- , 2006, *Il problema dell'indicabilità in semiotica*, in: AA.VV., *Tu, io, qui ora. Quale semantica per gli indicali?*, a c. di S. Raynaud, Guerini, Milano 2006, pp. 53-82.
- Gambarara D., 1979, *Segno e soggetto, da Benveniste alla semiologia francese contemporanea*, in *Lingua, Discorso, Società, Pratiche*, Parma.
- Godel R., 1974-75, *É. Benveniste. Problèmes de linguistique générale II*, "Cahiers Ferdinand de Saussure", 29.
- Greimas A.J. e Courtès J., 2007, *Semiotica. Dizionario ragionato di teoria del linguaggio*, a c. di P. Fabbri, Bruno Mondadori, Milano.
- , 2001, *Debrayage e embrayage e Cos'è la discorsività*, in Fabbri e Marrone, a c. di, 2001.
- Hagège C., 1983, *Benveniste et la linguistique de la parole*, in AA.VV., 1983.
- Hammad M., 2003, *L'enunciazione, processo e sistema*, in: M. Hammad, *Leggere lo spazio, comprendere l'architettura*, Meltemi, Roma.
- Hanks W.F., 2001, *Indessicalità*, in AA.VV., 2001.
- Hjelmslev L., *Teoria del linguaggio. Résumé*, a cura di R. Galassi e C. Zorzella, Terraferma ed., Vicenza 2009.
- Ivanov V., 1973, *Significato delle idee di M. Bachtin sul segno, l'atto di parola e il dialogo per la semiotica contemporanea*, Tartu 1973 (trad. it. in *M. Bachtin. Semiotica, teoria della letteratura e marxismo*, a c. di A. Ponzio, Dedalo, Bari 1977).
- Jakobson R., 1963, *Essais de linguistique générale*, Minuit, Paris (trad. it., *Saggi di linguistica generale*, Feltrinelli, Milano 1966).
- Kaplan D., 1989, *Demonstratives*, in P. Almog et. al., *Themes from Kaplan*, Oxford University Press, Oxford 1989.
- Kerbrat-Orecchioni C., 1980, *L'énonciation de la subjectivité dans le langage*, Armand Colin, Paris.
- Kuhn T., 1962, *The Structure of Scientific Revolutions*, University of Chicago Press, Chicago (trad. it., *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, Einaudi, Torino 1969).
- Lakoff G., 2004, *Don't Think of an Elephant*, Chelsea Green, USA (trad. it., *Non pensare all'elefante!*, Fusi orari, Milano 2006).
- Lamberterie C. de, 1995, *L'apport d'É. Benveniste*, "Faits de langues", vol. 3, n. 5.
- Latour B., 2001, *Piccola filosofia dell'enunciazione*, in Fabbri e Marrone, a c. di, 2001.
- Lepschy G., 1985, "Recensione a Benveniste É., *Problemi di linguistica generale II*", "L'Indice", n. 9.
- , 1994, *É. Benveniste*, in: *The Encyclopedia of Language and Linguistics*, Oxford.
- Lévi-Strauss C., 1976, *Hommage à Émile Benveniste*, "L'Homme", vol. 16, n. 4.
- Lotman J., 1993, *Kul'tura i vzryv*, Gnosis, Moskva (trad. it., *La cultura e l'esplosione*, Feltrinelli, Milano 1993).

- , 2006, *Tesi per una semiotica delle culture*, a c. di F. Sedda, Meltemi, Roma.
- Lotringer S., 1981, *Semiotics and Society in É. Benveniste*, Polyphonic linguistics: the many voices of É. Benveniste, “Semiotica”, pp. 139-148.
- Loty L. e Piguet M.F., 2007, *Histoire Des Mots et Histoire des Sciences de L'Homme. Héritage Séculaire et Nouvelles Perspectives*, “Revue de Synthèse”, vol. 128, nn.1-2, Paris.
- Malamoud Ch., 1971, *L'œuvre de É. Benveniste: une analyse linguistique des institutions indoeuropéennes*, “Annales” (ECS), vol. 28, n. 23.
- Malkiel Y., 1988, *Prospettive della ricerca etimologica*, Liguori, Napoli.
- Manetti G., 2008, *L'enunciazione*, Mondadori Università, Milano 2008, cap. I, *Benveniste e l'origine del concetto*.
- Marrone G., 2001, *Corpi sociali. Processi comunicativi e semiotica del testo*, Einaudi, Torino.
- Mechonnic H., 1995, *Seul comme Benveniste*, “Langages”, vol. 29, n. 118.
- Merleau-Ponty M., 1960, *Signes*, Gallimard, Paris (trad. it., *Segni*, Baldini e Castoldi, Milano 2003, cap. III, *La fenomenologia del linguaggio*).
- , 1945, *Le sentir*, in *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris (trad. it., *Il sentire*, in *Fenomenologia della percezione*, Il Saggiatore, Milano 1965, poi in Fabbri e Marrone, a c. di, 2001).
- Milner J.C., 2002, *Le Périple structural. Figures et paradigmes*, Seuil, Paris (trad. it., *Il periplo strutturale, Figure e paradigma*, Mimesi, Milano 2009).
- Moinfar M. G., 1976, *É. Benveniste et son œuvre*, Téhéran.
- , 1996, *Benveniste É., 1902-1976* in *Dictionnaire des intellectuels français*, Seuil, Paris.
- , 1992, *L'œuvre d'É. Benveniste*, in *Lectures d'É. Benveniste*, Université Paris X - Centre de Recherches Linguistiques, Nanterre.
- Montaut A., 1992, *La Méthode de Benveniste dans ses travaux comparatistes: son discours et son sujet*, “LCVar”, 26, pp. 109-135.
- Normand C., 1985, *Linguistique et philosophie: un instantané dans l'histoire de leurs relations*, “Langages”, 77, pp. 33-42.
- , 1986, *Les termes d'énonciation chez Benveniste*, in: *Histoire, Epistemologie, Langage*, tome 8, pp. 191-206.
- , 1989, *Constitution de la sémiologie chez Benveniste*, in: *Histoire, Epistemologie, Langage*, tome 11, pp. 141-168.
- , 1992, *Benveniste: linguistique saussurienne et signification*, “Linx”, 26, pp. 49-75, 1992.
- , 2001, *Sémiologie, Sémiotique, Sémantique: remarques sur l'emploi de ces termes par É. Benveniste*, “Linx”, n° 44.
- , 2003, *Saussure-Benveniste*, “Cahiers Ferdinand de Saussure”, n. 56.
- , 2006, *Allegro ma non troppo. Invitation à la linguistique*, Ophrys, Paris.
- Ono A., 2007, *La notion d'énonciation chez Émile Benveniste*, Lambert-Lucas, Limoges.
- , 2008, *Le parcours du sens: Ricœur et Benveniste*, “Semiotica”, n. 168.

- Puech Ch., 1985, *Merleau-Ponty, la langue, le sujet et l'institué: la linguistique dans la philosophie*, "Langages", n. 77, "Le sujet entre langue et parole(s)", a c. di C. Normand, 1985.
- Rastier F., 2000, *Arts et sciences du texte*, PUF, Paris (trad. it., *Arti e scienze del testo*, Meltemi, Roma 2003).
- Rastier F. e Bouquet S., a c. di, 2002, *Une introduction aux sciences de la culture*, PUF, Paris.
- Redard G., 1975, *Les enquêtes d'É. Benveniste sur les langues indiennes de l'Amérique du nord*, in AA.VV. 1975.
- Réthoré J., 1986, *Benveniste lecteur de Peirce*, "Semiotik Interdisziplinär, Angewandte Semiotik", 5, OGS, Wien 1986.
- Ricœur P., 1967, *La structure, le mot, l'événement*, "Ésprit", n. 360.
- , 1971, *Événement et sens dans le discours*, in: *Paul Ricœur ou la liberté selon l'espérance*, a c. di M. Philibert, Seghers, Paris.
- , 1975, *La fonction herméneutique de la distanciation*, in: *Exegesis. Problèmes de méthode et exercices de lectures*, a c. di F. Bovon e G. Rouiller, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé.
- , 2002, *Signe et sens*, in *Encyclopædia Universalis*, 13-17, Paris.
- Saussure de F., 2005, *Scritti inediti di linguistica generale*, a c. di T. De Mauro, Laterza, Roma.
- Serres M., 1977, *La naissance de la physique dans le texte de Lucrèce. Fleuves et turbulences*, Minuit, Paris (trad. it. *Lucrezio e l'origine della fisica*, Sellerio, Palermo 2000, cap. *Cadute e ritmo*).
- Silverman K., 1983, *É. Benveniste*, in: *The Subject of Semiotics*, OUP, Oxford 1983, pp. 43-53.
- Silverstein M., 2001, *Funzioni*, in AA.VV. 2001.
- Stengers I., 2005, *Cosmopolitiche*, Luca Sossella, Roma.
- Tamba-Mecz I., 1983, *À propos de la distinction entre sémiotique et sémantique*, in AA.VV. 1983.
- Utaker A., 2002, *La philosophie du langage - une archéologie saussurienne*, PUF, Paris.
- Vogüe de S., 1992, *Culioli après Benveniste: énonciation, langage, intégration*, "Linx", 26, pp. 77-108.

PRIMA PARTE
Comunicazione

Semiologia della lingua¹

La semiologia avrà molto da fare,
non fosse altro che per conoscere
i limiti del suo dominio.

F. de Saussure²

1. Da quando Peirce e Saussure, ingegni agli antipodi, hanno concepito la possibilità di una scienza dei segni, senza minimamente conoscersi e quasi contemporaneamente,³ e hanno lavorato alla sua fondazione, è sorto un grande problema, che non ha ancora ricevuto una forma precisa perché non è stato posto con chiarezza, nella confusione che regna in questo campo: qual è il posto della lingua fra i sistemi di segni?

Sotto la voce *semiotica* Peirce ha ripreso la denominazione *semiotiké* che John Locke applica a una scienza dei segni e delle significazioni a partire dalla logica, concepita come scienza del linguaggio; e ha dedicato la vita intera all'elaborazione di questo concetto. Una massa enorme di annotazioni testimonia il suo sforzo ostinato di analizzare, in una cornice semiotica, nozioni logiche, matematiche, fisiche o anche psicologiche e religiose. Portata avanti per tutta la vita, questa riflessione si è data un apparato sempre più complesso di definizioni, volte a ripartire la totalità del reale, del concepito e del vissuto, nei diversi ordini di segni. Per costruire questa «algebra universale delle

¹ *Sémiologie de la langue*, "Semiotica", 1969, I.1, pp. 1-12; I.2, pp. 127-135. Poi in Benveniste, 1974, pp. 43-66 (trad. it. *Semiologia della lingua*, in Benveniste, 1985, pp. 59-82. Poi in Fabbri, Marrone, a c. di, 2001, pp. 86-98).

² Nota manoscritta pubblicata nei "Cahiers Ferdinand de Saussure", 15, 1957, p. 19.

³ Charles S. Peirce (1839-1914); Ferdinand de Saussure (1857-1913).

relazioni»,⁴ Peirce ha stabilito una triplice divisione dei segni in *icone*, *indici* e *simboli*, che è all'incirca tutto ciò che oggi si conserva dell'immensa architettura logica sottesa.

Rispetto alla lingua, Peirce non formula nulla di preciso o di specifico. Per lui la lingua è dappertutto e in nessun luogo. Egli non si è mai interessato al funzionamento della lingua, ammesso che vi abbia prestato attenzione. La lingua si riduce per lui alle parole, e queste sono segni, ma non sembrano costituire una categoria distinta né una specie costante. Le parole appartengono, nella maggior parte dei casi, ai "simboli"; alcune sono "indici", come i pronomi dimostrativi, e a questo titolo vengono classificate con i gesti corrispondenti, per esempio il gesto di indicare. Peirce, dunque, non si interroga minimamente sul fatto che un tale gesto è compreso universalmente, mentre il dimostrativo fa parte di un sistema particolare di segni orali, la lingua, e di un sistema particolare di lingua, l'idioma. Una stessa parola, inoltre, può apparire in diverse varietà di "segno": come *qualisegno*, come *sinsegno*, come *legisegno*.⁵ Resta da capire l'utilità operativa di simili distinzioni o il vantaggio che arrecano al linguista nel costruire la semiologia della lingua come sistema. La difficoltà che impedisce ogni applicazione particolare dei concetti di Peirce, eccetto la ben nota tripartizione, situata su un piano di eccessiva generalizzazione, è che in definitiva il segno è posto alla base dell'intero universo e che funziona allo stesso tempo come principio di definizione per ogni elemento e come principio di spiegazione per tutti gli insiemi, astratti o concreti. L'uomo nella sua integralità è un segno, il suo pensiero è un segno,⁶ la

⁴ «La mia algebra universale delle relazioni, con gli indici soggiacenti e Σ e Π , è suscettibile di essere espansa fino a contenere praticamente ogni cosa e meglio ancora può farlo, sebbene non in una perfezione ideale, il sistema dei grafi esistenziali.» Ch. S. Peirce, "Letter to Lady Welby", lettera 463, 12 ottobre 1904. [Sui grafi esistenziali si veda Peirce, 1931-1935, 4.347-4.584. *N.d.C.*]

⁵ «In se stesso, un segno è della natura di un'apparenza, e allora lo chiamo QUALISEGNO; o, in secondo luogo, è un oggetto o un evento individuale, e allora lo chiamo SINSEGNO (la sillaba *sin* essendo la prima sillaba di *semel*, *simul*, *singolare* ecc.); o, in terzo luogo, è della natura di un tipo generale, e allora lo chiamo un LEGISEGNO. Nella maggior parte dei casi, quando usiamo il termine "parola" dicendo che "il" è una parola e "uno" è un'altra "parola", una parola è un legisegno. Ma quando diciamo, a proposito della pagina di un libro, che essa contiene 250 "parole", delle quali 20 sono articoli determinativi, il termine "parola" è un sinsegno. Un sinsegno che così incorpora un legisegno io lo chiamo una "replica" del legisegno.» Ivi, 8.334, trad. it. p. 191.

⁶ «La parola o segno che l'uomo usa è l'uomo stesso. Poiché, come il fatto che

sua emozione è un segno.⁷ Insomma, questi segni, tutti segni gli uni degli altri, potranno essere segni di qualcosa che *non sia* un segno? Si trova un punto fisso a cui ancorare la *prima* relazione segnica? L'edificio semiotico che Peirce ha costruito non può includere se stesso nella sua definizione. Affinché la nozione di segno non si annulli in una moltiplicazione *ad infinitum*, bisogna che, da qualche parte, l'universo ammetta una *differenza* fra il segno e il significato. Occorre dunque che ogni segno sia preso e compreso in un *sistema* di segni: ecco qual è la condizione della *significanza*. Di conseguenza, a dispetto della tesi di Peirce, i segni non funzionano tutti allo stesso modo né possono appartenere a un unico sistema. Si dovranno costituire parecchi sistemi di segni e rendere espliciti, fra questi sistemi, i rapporti di differenza e di analogia.

È qui che Saussure appare subito, nella metodologia come nella pratica, l'esatto opposto di Peirce. In Saussure la riflessione proviene dalla lingua e prende la lingua come oggetto esclusivo. La lingua è considerata in se stessa e la linguistica si vede assegnare un triplice compito: 1) descrivere in sincronia e in diacronia tutte le lingue conosciute; 2) estrarre le leggi generali che sono all'opera nelle lingue; 3) delimitare e definire se stessa (Saussure, 1916, trad. it. p. 15).

Non si è mai rilevato che tale programma nasconde, sotto un'apparente razionalità, una strana caratteristica, che ne costituisce proprio la forza e l'audacia. La linguistica ha per oggetto, in terzo luogo, la propria definizione. Questo compito, se lo si intende olisticamente, assorbe gli altri due e, in un certo senso, li annulla: come può la linguistica delimitare e definire se stessa se non delimitando e definendo il suo proprio oggetto, la lingua? È allora in grado di realizzare gli altri due compiti, indicati come primari, cioè la descrizione e la storia delle lingue? In che modo la linguistica saprà «cercare le forze che in modo permanente sono in gioco in tutte le lingue, ed estrarre le leggi generali a cui ricondurre tutti i particolari fenomeni della storia» (*ibid.*), se ancora non sono stati definiti i suoi poteri e le sue risorse, cioè la presa che essa ha sul linguaggio e dunque la natura e i caratteri propri di questa entità, la lingua? Tutto si subordina a questa esigenza, e il linguista non può tenere separati tra

ogni pensiero è un segno – considerato insieme al fatto che la vita è un flusso di pensiero – prova che l'uomo è un segno, così, il fatto che ogni pensiero è un segno *esterno* prova che l'uomo è un segno esterno.» Ivi, 5.314, trad. it. p. 109.

⁷ «Ogni cosa per cui abbiamo il minimo interesse crea in noi una sua particolare emozione, per quanto lieve questa possa essere. Questa emozione è un segno e un predicato della cosa.» Ivi, 5.308, trad. it. p. 105.

loro i compiti né assumerne alcuno fino in fondo se non ha preso coscienza fin dall'inizio della singolarità della lingua fra tutti gli oggetti di scienza. In questa consapevolezza risiede la condizione preliminare di ogni altro processo attivo e cognitivo della linguistica; il terzo compito – «delimitare e definire se stessa» – lungi dall'essere sullo stesso piano degli altri due e presupporne il compimento, dà alla linguistica la missione di trascenderli, fino a subordinare la loro realizzazione alla propria. Ecco la grande novità del programma saussuriano. La lettura del *Cours* conferma pienamente che per Saussure la linguistica è possibile solo a questa condizione: di conoscersi scoprendo il proprio oggetto.

Tutto deriva, allora, dalla domanda di Saussure (ivi, trad. it. pp. 17-18): «qual è l'oggetto ad un tempo generale e particolare della linguistica?». E il primo passo volto a demolire tutte le risposte precedenti è: «da qualunque lato si affronti il problema, l'oggetto della linguistica non ci si presenta mai integralmente». Sgombrato così il terreno, Saussure pone la prima esigenza di metodo: separare la lingua dal linguaggio. Perché? Meditiamo su alcune righe nelle quali s'insinuano, furtivi, i concetti essenziali:

Preso nella sua totalità, il linguaggio è multiforme ed eteroclitico; a cavallo di parecchi campi, e ad un tempo fisico, fisiologico e psichico, esso appartiene al dominio sia individuale sia sociale; non si lascia classificare in nessuna categoria di fatti umani, perché non si sa come enuclearne l'unità. La lingua, al contrario, è in sé una totalità e un principio di classificazione. Dal momento in cui le assegniamo il primo posto tra i fatti di linguaggio, introduciamo un ordine naturale in un insieme che non si presta ad altre classificazioni (ivi, trad. it. p. 19).

Saussure è interessato a scoprire il principio di unità che controlla la molteplicità degli aspetti nei quali ci appare il linguaggio. Solo questo principio permetterà di classificare i fatti di linguaggio tra i fatti umani. La riduzione del linguaggio alla lingua soddisfa questa doppia condizione: permette di porre la lingua come principio di unità e contemporaneamente di situarla tra i fatti umani. Principio di unità, principio di classificazione: ecco introdotti i due concetti che a loro volta introducono la semiologia.

Entrambi sono necessari a fondare la linguistica come scienza: una scienza incerta del suo oggetto, indecisa sulla sua appartenenza, non è concepibile. Ma ben al di là di questa esigenza di rigore, è in causa lo status che è proprio all'insieme dei fatti umani.

Anche in questo caso la novità del *modus operandi* saussuriano non è stata sufficientemente evidenziata. Non si tratta di decidere se la linguisti-

stica è più vicina alla psicologia o alla sociologia, né di trovarle un posto nel novero delle discipline esistenti. È a un livello diverso che il problema si pone e con termini tali da creare i loro propri concetti. La linguistica fa parte di una scienza che non esiste ancora, la *semiologia*, la quale si occuperà degli altri sistemi del medesimo ordine entro l'insieme dei fatti umani. Va citata qui la pagina che enuncia e situa questa relazione:

La lingua è un sistema di segni esprimente delle idee e, pertanto, è confrontabile con la scrittura, l'alfabeto dei sordomuti, i riti simbolici, le forme di cortesia, i segnali militari ecc. Essa è semplicemente il più importante di questi sistemi. Si può dunque concepire *una scienza che studia la vita dei segni nel quadro della vita sociale*; essa potrebbe formare una parte della psicologia sociale e, di conseguenza, della psicologia generale; noi la chiameremo semiologia (dal greco *semeion*, "segno"). Essa potrebbe informarci su ciò in cui consistono i segni e su quali leggi li regolano. Poiché non esiste ancora, non possiamo dire che cosa sarà; ma essa ha diritto all'esistenza e il suo posto è determinato in partenza. La linguistica è solo una parte di questa scienza generale, le leggi che scoprirà la semiologia saranno applicabili alla linguistica e questa si troverà, così, collegata a un dominio ben definito nell'insieme dei fatti umani. Spetta allo psicologo determinare il posto esatto della semiologia; compito del linguista è definire ciò che fa della lingua un sistema speciale nell'insieme dei fatti semiologici. La questione sarà ripresa più avanti; qui noi vogliamo precisare solo una cosa: se per la prima volta abbiamo potuto assegnare alla linguistica un posto tra le scienze, ciò avviene perché l'abbiamo messa in relazione con la semiologia (ivi, trad. it. pp. 25-26).

Dei numerosi commenti che questa pagina richiederebbe, il più importante tornerà nella discussione che apriremo più avanti. Qui vorremmo invece fissare, e mettere in evidenza, le caratteristiche principali della semiologia, per come la concepisce Saussure e per come l'aveva delineata prima ancora di evocarla nei suoi corsi.

La lingua si presenta in tutti i suoi aspetti come una dualità: istituzione sociale, che è messa in opera dall'individuo; discorso continuo, che si compone di unità fisse. In effetti la lingua è indipendente dai meccanismi fono-acustici della *parole*: essa consiste in «un sistema di segni in cui essenziale è soltanto l'unione del significato e dell'immagine acustica e in cui le due parti del segno sono entrambe psichiche» (ivi, trad. it. p. 24). Dove trova la lingua la sua unità e il principio del suo funzionamento? Nel suo carattere semiotico. In questo si definisce la sua natura e la sua integrazione in un insieme di sistemi dello stesso tipo.

Per Saussure, a differenza di Peirce, il segno è per prima cosa una nozione linguistica che, in senso lato, si estende ad alcuni ordini di fatti uma-

ni e sociali. Qui si circoscrive il suo campo, il quale comprende, oltre alla lingua, dei sistemi omologhi a quello della lingua. Saussure ne cita alcuni, i quali hanno tutti la caratteristica di essere dei sistemi di *segni*. La lingua «è semplicemente il più importante di questi sistemi». Il più importante sotto quale rapporto? Soltanto perché, rispetto agli altri sistemi, occupa più spazio nella vita sociale? Non ci sono elementi per rispondere.

Il pensiero di Saussure, esplicito quanto alla relazione della lingua con i sistemi di segni, è meno chiaro sulla relazione della linguistica con la semiologia, scienza dei sistemi di segni. Il destino della linguistica sarà di collegarsi alla semiologia, che a sua volta formerà «una parte della psicologia sociale e, di conseguenza, della psicologia generale». Ma occorre attendere la fondazione della semiologia, «scienza che studia la vita dei segni nel quadro della vita sociale», per sapere «in che cosa consistono i segni [e] quali leggi li regolano». Saussure rimanda quindi alla scienza futura il compito di definire il segno. Elabora tuttavia, per la linguistica, lo strumento della sua specifica semiologia, il segno linguistico: «Per noi [...] il problema linguistico è anzitutto semiologico e tutte le nostre ulteriori argomentazioni trarranno il loro significato da questo fatto importante» (ivi, trad. it. p. 27).

A collegare la linguistica alla semiologia è il principio, posto al centro della linguistica, che il segno linguistico è “arbitrario”. In linea di massima, l’oggetto principale della semiologia sarà «l’insieme dei sistemi fondati sull’arbitrarietà del segno» (ivi, trad. it. p. 86). Di conseguenza, nell’insieme dei sistemi di espressione, la posizione di maggior rilievo spetta alla lingua:

Si può [...] dire che i segni interamente arbitrari realizzano meglio degli altri l’ideale del procedimento semiologico: ecco perché la lingua, il più complesso e diffuso dei sistemi d’espressione, è anche il più caratteristico di tutti. In questo senso, la linguistica può diventare il modello generale di ogni semiologia, anche se la lingua in sé non è che un sistema particolare (*ibid.*).

Così Saussure, mentre formula con chiarezza l’idea che la linguistica ha un rapporto necessario con la semiologia, si astiene dal definire la natura di questo rapporto, se non per affermare il principio dell’“arbitrarietà del segno”, che governerebbe l’insieme dei sistemi di espressione e in primis la lingua. La semiologia come scienza dei segni resta in Saussure una veduta prospettica, che nei suoi tratti più definiti si modella sulla linguistica.

Quanto ai sistemi che, insieme alla lingua, appartengono alla prospettiva della semiologia, Saussure si limita a citarne rapidamente alcuni,

senza però pretendere di esaurirne la lista, dato che non pone criteri delimitativi: «la scrittura, l'alfabeto dei sordomuti, i riti simbolici, le forme di cortesia, i segnali militari ecc.». Altrove suggerisce di considerare riti, costumi ecc. come dei segni.

Riprendendo questo grande problema dal punto in cui Saussure l'ha lasciato, vorremmo insistere anzitutto sulla necessità di uno sforzo preliminare di classificazione, utile a promuovere l'analisi e a consolidare le basi della semiologia.

Non parleremo qui della scrittura, riservando questo difficile problema a un'indagine specifica. I riti simbolici e le forme di cortesia sono dei sistemi autonomi? Si possono effettivamente porre sullo stesso piano della lingua? Essi entrano in relazione con la semiologia solo grazie all'intermediazione del discorso: il mito che accompagna il "rito", il "protocollo" che regola le forme di cortesia. Questi segni, per nascere e costituirsi come sistema, presuppongono la lingua, che li produca e li interpreti. Appartengono dunque a un ordine particolare, in una gerarchia da definire. Si può già intravedere che, oltre e non meno dei sistemi di segni, saranno le *relazioni* fra questi sistemi a costituire l'oggetto della semiologia.

È tempo oramai di abbandonare le questioni generali per affrontare il problema centrale della semiologia, lo status della lingua tra i sistemi di segni. Nulla si potrà affermare con sicurezza nella teoria senza avere messo in luce la nozione e il valore del segno negli insiemi dove è già possibile studiarlo. Riteniamo che questo esame debba iniziare dai sistemi non linguistici.

2. Il ruolo del segno è quello di rappresentare qualcosa d'altro, di prenderne il posto evocandolo a titolo di sostituto. Ogni definizione più specifica, soprattutto se tesa a distinguere parecchie varietà di segni, presuppone una riflessione sul principio di una scienza dei segni, di una semiologia, e uno sforzo per elaborarla.

Uno sguardo anche minimo al nostro comportamento, alle condizioni della vita intellettuale e sociale, della vita di relazione, dei rapporti di produzione e di scambio mostra che utilizziamo sempre e congiuntamente parecchi sistemi di segni: anzitutto i segni del linguaggio, che sono quelli la cui acquisizione inizia prima, con il sorgere della vita cosciente; poi i segni della scrittura, i "segni di cortesia", di riconoscimento, di adesione, con tutte le loro varietà e gerarchie; i segni regolatori dei movimenti dei trasporti; i "segni esteriori" che indicano le condizioni sociali; i "segni monetari", valori e indici della vita economica; i segni di culti, riti e credenze; i segni dell'arte nelle loro varietà (musica, immagini, rappresenta-

zioni plastiche). In breve, e senza andare oltre il dato empirico, l'intera nostra vita è chiaramente presa nelle maglie di segni che ci condizionano, al punto che non se ne potrebbe sopprimere neanche uno senza attentare all'equilibrio della società e dell'individuo. Questi segni sembrano generarsi e moltiplicarsi in virtù di una necessità interna, che sembra anche rispondere a una necessità della nostra organizzazione mentale. Quale principio introdurre, nei modi numerosi e così diversi in cui si configurano i segni, che possa ordinare i rapporti e delimitare gli insiemi?

La caratteristica comune a tutti i sistemi, e il criterio della loro appartenenza alla semiologia, è la loro proprietà di significare, la *significanza*, e la loro composizione in unità di significanza, i *segni*. Si tratta ora di descriverne i tratti distintivi.

Un sistema semiologico si caratterizza: 1) per il suo modo di operare; 2) per il suo campo di validità; 3) per la natura e il numero dei suoi segni; 4) per il suo tipo di funzionamento. Ognuno di questi tratti implica un certo numero di varietà. Il *modo di operare* è la maniera in cui il sistema agisce e in particolare il senso (vista, udito ecc.) a cui si rivolge. Il *campo di validità* è quello in cui il sistema si impone e dove va riconosciuto e seguito. La *natura* e il *numero dei segni* sono funzioni delle suddette condizioni. Il *tipo di funzionamento* è la relazione che unisce i segni conferendo loro una funzione distintiva.

Verifichiamo questa definizione su un sistema di livello elementare, quello dei semafori del traffico stradale: il suo modo di operare è visivo, generalmente diurno a cielo aperto; il suo campo di validità è il movimento dei veicoli nelle strade; i suoi segni sono costituiti dall'opposizione cromatica verde-rosso (a volte con una fase intermedia, gialla, di semplice transizione): si tratta dunque di un sistema binario; il suo tipo di funzionamento è una relazione di alternanza, mai di simultaneità, verde-rosso, che significa "passaggio consentito/passaggio negato", o nella forma prescrittiva "go/stop".

Questo sistema è suscettibile di estensione o di trasferimento, ma in una sola delle quattro condizioni: il campo di validità. Lo si può applicare alla navigazione fluviale, ai segnali indicatori di canali, di piste di aviazione ecc., a condizione di mantenere la medesima opposizione cromatica, con la medesima significazione. La natura dei segni non può essere modificata se non temporaneamente e per ragioni di opportunità.⁸

⁸ Costrizioni materiali (la nebbia, per esempio) possono imporre procedimenti suppletivi, come per esempio segnali sonori al posto di segnali visivi, ma questi espedienti provvisori non modificano le condizioni normali.

I tratti riuniti in questa definizione formano due gruppi: i primi due, relativi al modo di operare e al campo di validità, forniscono le condizioni esterne, empiriche, del sistema; gli ultimi due, relativi ai segni e al loro tipo di funzionamento, ne indicano le condizioni interne, semiotiche. Le prime due ammettono alcune variazioni o accomodamenti, le altre due no. Questa forma strutturale delinea un modello canonico di sistema binario, rintracciabile, per esempio, nei modi di votazione, per palline bianche o nere, per alzata o seduta, e in tutte le circostanze in cui l'alternativa potrebbe essere (ma non lo è) enunciata in termini linguistici quali *sì/no*.

Fin da ora possiamo individuare due principi inerenti alle relazioni fra sistemi semiotici.

Il primo può essere enunciato come il *principio di non-ridondanza* fra sistemi: non c'è "sinonimia" fra sistemi semiotici; non si può "dire la stessa cosa" con le parole e con la musica, che sono sistemi fondamentalmente diversi.

Ciò significa che due sistemi semiotici differenti non sono reciprocamente convertibili. Nel caso citato, le parole e la musica hanno in comune la produzione di suoni e il fatto di rivolgersi all'udito; è un rapporto – lo dimostreremo più avanti – che non prevale sulla differenza di natura fra le unità rispettive e i loro tipi di funzionamento. Così, la non convertibilità fra sistemi diversamente fondati è la ragione della non-ridondanza nell'universo dei sistemi di segni. L'uomo non dispone di sistemi numerosi e distinti per esprimere il *medesimo* rapporto di significazione.

Per contro, l'alfabeto grafico e l'alfabeto Braille o Morse o quello dei sordomuti sono reciprocamente convertibili, perché tutti sistemi a basi identiche fondati sul principio alfabetico: una lettera, un suono.

Un secondo principio discende da questo e lo completa.

Due sistemi possono avere un *medesimo* segno in comune senza che si abbia sinonimia o ridondanza; il che significa che non conta l'identità sostanziale di un segno, ma soltanto la sua differenza funzionale. Il rosso del sistema binario di segnalazione stradale non ha nulla in comune con il rosso della bandiera tricolore, né il bianco di questa bandiera con il bianco del lutto in Cina. Il valore di un segno si definisce unicamente nel sistema in cui è inserito. Non esiste un segno trans-sistematico.

I sistemi di segni sono allora altrettanti mondi chiusi che avrebbero solo relazioni fortuite di coesistenza? Noi formuliamo qui una nuova esigenza di metodo. È necessario che il rapporto fra sistemi semiotici sia esso stesso di natura semiotica. Sarà determinato innanzitutto dall'azione di un *medesimo* ambiente culturale che, in un modo o nell'altro, genera

e nutre tutti i sistemi che ne fanno parte. Ma siamo ancora in presenza di un rapporto esterno, che non implica necessariamente una relazione di coerenza fra i sistemi particolari. Esiste una seconda condizione: si tratta di determinare se un sistema semiotico dato possa interpretarsi da sé o se debba ricevere da un altro sistema la sua interpretazione. Il rapporto semiotico fra sistemi si enuncerà allora come rapporto fra *sistema interpretante* e *sistema interpretato*. È quello che si riscontra, su larga scala, fra i segni della lingua e quelli della società: i segni della società possono essere integralmente interpretati da quelli della lingua, non il contrario. La lingua sarà dunque l'interpretante della società. Su scala ridotta si potrà considerare l'alfabeto grafico come l'interpretante del Morse o del Braille, per la maggiore estensione del suo campo di validità e nonostante che i loro segni siano tutti reciprocamente convertibili.

Inferiamo da ciò che i sottosistemi semiotici interni alla società sono, per logica, interpretati dalla lingua, che già interpreta la società che li contiene. In questo rapporto si intravede fin da ora una dissimmetria fondamentale, una non-reversibilità di cui è possibile conoscere la prima causa: il fatto che la lingua occupa una situazione particolare nell'universo dei sistemi di segni. Se si designa con S l'insieme di questi sistemi e con L la lingua, la conversione opera sempre da $S \rightarrow L$ e mai in senso contrario. Si ritrova qui un principio generale di gerarchia, da introdurre nella classificazione dei sistemi semiotici e che servirà a costruire una teoria semiologica.

Per far emergere le differenze fra gli ordini di rapporti semiotici, mettiamo ora nella stessa prospettiva un sistema completamente diverso, quello della musica. La differenza consiste qui, essenzialmente, nella natura dei "segni" e nel loro modo di funzionare.

La musica è fatta di *suoni*, che acquisiscono uno status musicale quando sono designati e classificati come *note*. Non esistono in musica unità direttamente comparabili ai "segni" della lingua. Le note sono organizzate in ordine scalare, la *gamma*, dove entrano a titolo di unità discrete, tutte discontinue, di numero fisso, ciascuna caratterizzata da un numero costante di vibrazioni in un determinato tempo. Ogni gamma comprende le stesse note ad altezze differenti, definite da un numero di vibrazioni in progressione geometrica, mentre gli intervalli restano costanti.

I suoni della musica possono essere prodotti in monofonia o in polifonia: funzionano cioè allo stato isolato o in simultaneità (accordi), a prescindere dagli intervalli che li separano nelle rispettive gamme. Non esiste limite alla molteplicità dei suoni prodotti simultaneamente da un insieme di strumenti, né all'ordine, alla frequenza o all'estensione delle

combinazioni. Il compositore organizza liberamente i suoni in un discorso che non è sottoposto a convenzioni "grammaticali" e che obbedisce a una sua propria "sintassi".

È chiaro, dunque, quando si può considerare semiotico il sistema musicale e quando no. Esso si organizza a partire da un insieme costituito dalla gamma, che è a sua volta formata da note. Le note assumono valore differenziale solo all'interno della gamma, la quale è un insieme che ricorre a diverse altezze; il tono, indicato dalla chiave, le specifica.

L'unità di base è dunque la nota; unità distintiva e oppositiva del suono, assume però tale valore solo nella gamma, che fissa il paradigma delle note. La nota è un'unità semiotica? Si può decidere che lo sia nell'ordine suo proprio, poiché vi determina delle opposizioni. In questo modo, però, non ha alcun rapporto con la semiotica del segno linguistico e, di fatto, non è convertibile ad alcun livello in unità di lingua.

Un'altra analogia, che al tempo stesso rivela una profonda differenza, è la seguente. La musica è un sistema che funziona su due assi: l'asse della simultaneità e l'asse delle sequenze. Si potrebbe pensare a un'omologia con il funzionamento della lingua sui due assi, paradigmatico e sintagmatico. Ma nella musica l'asse delle simultaneità contraddice il principio stesso del paradigmatico nella lingua, che è principio di selezione escludente ogni simultaneità intrasegmentale; e anche l'asse delle sequenze non coincide con l'asse sintagmatico della lingua, dal momento che la sequenza musicale è compatibile con la simultaneità dei suoni e non è neppure soggetta ad alcun obbligo di collegamento o di esclusione nei riguardi di un qualsiasi suono o insieme di suoni. Così la combinatoria musicale, basata sull'armonia e sul contrappunto, non ha equivalenti nella lingua, dove sia il paradigma che il sintagma sono vincolati da disposizioni specifiche: regole di compatibilità, di selettività, di ricorrenza ecc., da cui dipendono la frequenza e la prevedibilità statistiche, da un lato, e la possibilità di costruire enunciati intelligibili dall'altro. Questa differenza non dipende da un sistema musicale specifico né dalla scala sonora scelta; è presente tanto nella dodecafonia seriale quanto nella diatonica.

In definitiva la musica può essere considerata una "lingua" che ha una sintassi, ma nulla di semiotico. Questo contrasto preconizza un aspetto positivo e necessario della semiologia linguistica, di cui va tenuto conto.

Passiamo ora al campo delle arti dette "plastiche", un campo enorme, in cui ci accontenteremo di cercare qualche similitudine o opposizione che possa chiarire la semiologia della lingua. Qui ci si scontra subito con una difficoltà di principio: oltre alla vaga nozione di "plastico", esiste qualcosa di comune alla base di tutte queste arti? Si trova in ognuna di

esse o in una in particolare un'entità formale che si possa denominare *unità* del sistema considerato? Ma quale può essere l'unità della pittura o del disegno? È forse la figura, il tratto, il colore? E la questione, così formulata, ha un suo senso?

È tempo di enunciare le condizioni minime di una comparazione fra sistemi di ordini differenti. Ogni sistema semiotico fondato su segni implica necessariamente: 1) un repertorio finito di *segni*; 2) delle regole di combinazione che ne governino le *figure*; 3) a prescindere dalla natura e dal numero dei *discorsi* che il sistema permette di produrre. Nessuna delle arti plastiche considerate nel loro insieme sembra riprodurre un tale modello. Qualcosa di simile si potrebbe forse individuare nell'opera del singolo artista; ma allora non si tratterebbe più di condizioni generali e costanti, bensì di una caratteristica personale, e questo ci allontana dalla lingua.

Sembra proprio che la nozione di *unità* sia al centro della nostra problematica⁹ e che nessuna teoria rigorosa possa costituirsi se dimentica o evita la questione dell'unità; ogni sistema significante deve infatti definirsi in base al suo modo di significazione. Deve dunque designare le unità che mette in gioco per produrre il "senso" e specificare la natura del "senso" prodotto.

⁹ Non ci è sembrato utile né sarebbe stato possibile appesantire queste pagine, che enunciano nostre vedute personali, con una ricognizione delle precedenti teorie. Il lettore informato avrà colto soprattutto i punti essenziali che ci separano da L. Hjeltslev. Lui chiama *semiotics* «una gerarchia di cui qualunque componente consente un'ulteriore analisi in classi definite da selezione reciproca, in modo tale che ognuna di queste classi consente un'analisi in derivati definiti da mutazione reciproca» (Hjeltslev, 1943, trad. it. p. 114). Una simile definizione è accettabile solo nel caso di un'adesione globale ai principi della glossematica. Le considerazioni dell'autore (ivi, p. 109) sul ruolo del linguaggio nelle strutture semiotiche, sui confini fra il semiotico e il non-semiotico, riflettono una posizione del tutto provvisoria e ancora imprecisa. Possiamo solo accogliere l'invito a studiare le diverse discipline semiotiche sotto un medesimo punto di vista: «pare dunque utile e necessario fissare una prospettiva comune per molte discipline diverse, dallo studio della letteratura, dell'arte, della musica e della storia in generale, fino alla logistica e alla matematica, in modo tale che da tale punto di vista comune queste scienze convergeranno verso un'impostazione dei problemi linguisticamente definita» (ivi, p. 116). Vasto programma che rimane un pio desiderio, finché non si elaboreranno le basi teoriche di una comparazione fra i sistemi. È quello che stiamo tentando di fare. Più di recente, Ch. Morris (1964) rileva che, per un certo numero di linguisti (ne cita alcuni), la linguistica fa parte della semiotica, ma non definisce poi la situazione della lingua sotto questo rapporto.

Si pongono allora due questioni: 1) è possibile ridurre a unità tutti i sistemi semiotici?; 2) le unità esistenti in questi sistemi sono *segni*?

Unità e segno vanno considerate caratteristiche distinte. Il segno è necessariamente un'unità, ma l'unità può non essere un segno. Di questo almeno siamo sicuri: la lingua è fatta di unità e queste unità sono dei segni. Qual è lo stato degli altri sistemi semiologici?

Consideriamo innanzitutto il funzionamento dei sistemi artistici, quelli dell'immagine e del suono, ignorando deliberatamente la loro funzione estetica. La "lingua" musicale consiste in combinazioni e successioni di suoni, diversamente articolati; l'unità elementare, il suono, non è un segno; ciascun suono è identificabile nella struttura scalare da cui dipende, ma non è dotato di significanza. Ecco l'esempio tipico di unità che non sono segni, cioè non designano, perché costituiscono solamente i gradini di una scala la cui estensione è fissata arbitrariamente. Fissiamo così un principio discriminante: i sistemi fondati su unità si dividono in sistemi a unità significanti e sistemi a unità non significanti. Nella prima categoria è inclusa la lingua; nella seconda la musica.¹⁰

Nelle arti della figurazione (pittura, disegno, scultura), a immagini fisse o in movimento, oggetto di discussione è l'esistenza stessa di queste unità. Che natura hanno? Se si tratta di colori, si può riconoscere che anch'essi compongono una scala, i cui gradini principali sono identificati dai loro nomi. Non designano, ma sono designati, dato che non rinviano a nulla, non suggeriscono nulla in modo univoco. L'artista li sceglie, li mescola, li dispone a suo piacimento sulla tela ed è solo nella composizione che essi si organizzano e prendono, tecnicamente parlando, una "significazione", attraverso la selezione e la combinazione. L'artista crea così la sua propria semiotica: istituisce le sue opposizioni con tratti che è lui a rendere significanti nel loro ordine. Non riceve dunque un repertorio di segni, riconosciuti come tali, e neppure ne stabilisce uno. Il colore, in quanto materiale, comporta una varietà illimitata di sfumature graduabili, nessuna delle quali troverà l'equivalente in un "segno" linguistico.

Quanto alle arti figurative, esse appartengono già a un altro livello,

¹⁰ Harweg (1968, pp. 270 sgg.) constata proprio che «l'approccio teoretico al segno è inadeguato per lo studio della musica, perché di esso può solo fornire affermazioni negative, in senso logico, non valutativo. Tutto ciò che può attestare si riassume nell'affermazione che la musica non è un'istituzione significante e rappresentazionale come lo è il linguaggio» (p. 273). A questa constatazione manca tuttavia il sostegno di un'elaborazione teorica. Il problema in gioco, qui, è appunto quello della validità intersemiotica della nozione di "segno".

quello della rappresentazione, dove tratto, colore e movimento si combinano ed entrano in insiemi governati da necessità proprie. Sono sistemi a parte, di grande complessità, in cui la definizione del segno si preciserà soltanto con lo sviluppo di una semiologia ancora vaga.

Le relazioni significanti del "linguaggio" artistico vanno scoperte *all'interno* di una composizione. L'arte è sempre in questo caso un'opera particolare, in cui l'artista instaura liberamente opposizioni e valori di cui dispone da sovrano, senza dover attendere "responsi" né eliminare contraddizioni, ma con l'unico compito di esprimere una visione, secondo criteri, consapevoli o no, di cui la composizione intera porta testimonianza e diventa manifestazione.

Si possono dunque distinguere sistemi in cui la significanza è impressa dall'autore all'opera e sistemi in cui la significazione è espressa dagli elementi primi allo stato isolato, indipendentemente dalle relazioni che possono poi contrarre. Nei primi, la significanza scaturisce dalle relazioni che organizzano un mondo chiuso, nei secondi è inerente ai segni stessi. Dunque la significanza dell'arte non rinvia mai a una convenzione comunemente accettata fra coloro che ne partecipano.¹¹ Bisogna scoprirne ogni volta i termini, che sono illimitati nel numero e imprevedibili nella natura, da reinventare perciò per ogni opera e in definitiva inadatti a fissarsi in un'istituzione. La significanza della lingua, al contrario, è la significanza stessa, che fonda la possibilità di ogni scambio e di ogni comunicazione, quindi di ogni cultura.

È dunque plausibile, mediante alcune metafore, assimilare l'esecuzione di una composizione musicale alla produzione di un enunciato della lingua verbale; si parlerà di un "discorso" musicale, da analizzare in "frasi" separate da "pause" o "silenzi", caratterizzate da "motivi" riconosci-

¹¹ Mieczyslaw Wallis (1964, p. 427n.; 1966, pp. 3 sgg.) formula utili ipotesi sui segni iconici, in particolare nell'arte medievale; distingue un *vocabolario* e delle regole di *sintassi*. Ora, è chiaro che si può riconoscere nella scultura medievale un certo repertorio iconico che corrisponde a determinati temi religiosi e a insegnamenti teologici o morali. Ma si tratta di messaggi convenzionali, prodotti in una topologia altrettanto convenzionale dove le figure occupano posti simbolici, conformi a rappresentazioni familiari. Inoltre le scene figurate sono la trasposizione iconica di narrazioni o di parabole; riproducono una verbalizzazione preesistente. Il vero problema semiologico, che per quanto ne sappiamo non è stato ancora posto, dovrebbe essere la ricerca di *come* si effettui la trasposizione di una enunciazione verbale in una rappresentazione iconica, di quali siano le corrispondenze possibili fra un sistema e l'altro e delle modalità procedurali di questo confronto, fino alla determinazione di corrispondenze fra *segni* distinti.

bili. I principi di una morfologia e di una sintassi potranno essere cercati anche nelle arti della figurazione.¹²

Di una cosa almeno siamo certi: nessuna semiologia del suono, del colore, dell'immagine si potrà formulare in termini di suoni, colori, immagini. Le semiologie dei sistemi non-linguistici devono servirsi della lingua come tramite: non possono esistere senza ricorrere alla semiologia della lingua e al di fuori di essa. Che la lingua sia qui lo strumento e non l'oggetto di analisi non cambia nulla a questa situazione, che governa tutte le relazioni semiotiche; la lingua è l'interpretante di tutti gli altri sistemi, linguistici e non.

Occorre a questo punto precisare la natura e le possibilità delle relazioni fra sistemi semiotici. Poniamo tre tipi di relazioni:

1) Un sistema può generare un altro sistema. La lingua parlata genera la formalizzazione logico-matematica; la scrittura ordinaria genera la scrittura stenografica; l'alfabeto classico genera l'alfabeto Braille. Questa *relazione di generatività* vale fra due sistemi distinti e coevi, ma di uguale natura, il secondo dei quali sia costruito a partire dal primo e ricopra una funzione specifica. Occorre distinguere con cura il rapporto generativo dal rapporto di derivazione, che presuppone evoluzione e transizione storica. Fra la scrittura geroglifica e la scrittura demotica vi è derivazione, non generazione. La storia dei sistemi di scrittura offre molti esempi di derivazione.

2) Il secondo tipo di relazione è l'*omologia*, che stabilisce una correlazione fra le parti di due sistemi semiotici. Diversamente dalla precedente, questa relazione non si constata, ma si instaura in virtù di connessioni che si scoprono o si stabiliscono fra due sistemi distinti. La natura dell'omologia può variare, ed essere intuitiva o ragionata, sostanziale o strutturale, concettuale o poetica. «I profumi, i colori e i suoni si rispondono.» Queste "corrispondenze" sono proprie di Baudelaire; organizzano il suo universo poetico e l'immaginario che lo riflette. Più speculativa è l'omologia osservata da Panofsky (1950) tra architettura gotica e pensiero della scolastica. Grande risalto è stato dato anche all'omologia fra la scrittura e il gesto rituale in Cina. Due strutture linguistiche differenti

¹² La possibilità di estendere le categorie semiologiche alle tecniche dell'immagine, e in particolare al cinema, è oggetto di dibattito significativo in Merz, 1968 (pp. 66 sgg; pp. 84 sgg.; pp. 95 sgg). Scheffer (1969) inaugura una "lettura" semiologica dell'opera pittorica e ne propone un'analisi simile a quella di un "testo". Sono ricerche che mostrano già il risveglio di una riflessione originale sui campi e sulle categorie della semiologia non-linguistica.

possono rivelare omologie parziali o estese. Tutto dipende dal modo in cui si mettono in relazione i due sistemi, dai parametri che si usano, dai campi nei quali si opera. Secondo i casi, l'omologia instaurata servirà come principio unificatore fra due campi e si limiterà a questo ruolo funzionale, oppure creerà una nuova specie di valori semiotici. Nulla assicura a priori la validità di questa relazione, nulla ne chiude i confini.

3) La terza relazione fra sistemi semiotici è detta *relazione di interpretanza*; la istituimo fra un sistema interpretante e un sistema interpretato. Dal punto di vista della lingua, si tratta del rapporto fondamentale, atto a separare i sistemi che articolano – perché manifestano la loro propria semiotica – dai sistemi che sono articolati e la cui semiotica appare solo attraverso la griglia di un altro modo d'espressione. Si può così introdurre e giustificare il principio che la lingua è l'interpretante di tutti i sistemi semiotici. Nessun altro sistema dispone di una "lingua" per categorizzare e interpretare secondo distinzioni semiotiche proprie, mentre la lingua può, in via di principio, fornire categorie e interpretazione a tutto, se stessa compresa.

Il rapporto semiologico si distingue quindi da qualunque altro, in particolare dal rapporto sociologico. Interrogandosi, per esempio, sugli assetti della lingua e della società – tema incessantemente dibattuto – e sulle loro interdipendenze, il sociologo, e probabilmente chiunque affronti la questione in termini dimensionali, osserverà che la lingua funziona all'interno della società, che la ingloba. Deciderà quindi che la società è il tutto e la lingua la parte. La tesi semiologica ribalta questo rapporto, perché solo la lingua permette la società. La lingua è ciò che tiene insieme gli uomini; costituisce il fondamento di tutti i rapporti che a loro volta fondano la società. Si dirà allora che è la lingua a contenere la società.¹³ Così la relazione di interpretanza, che è semiotica, inverte la rotta della relazione di "inclusione", che è sociologica. Questa, oggettivando le dipendenze esterne, reifica parallelamente il linguaggio e la società, mentre quella le pone in dipendenza reciproca secondo la loro capacità di semiotizzazione.

Si appura quindi un criterio al quale accennavamo quando, per determinare le relazioni fra i sistemi semiotici, affermavamo che anch'esse devono avere natura semiotica. La relazione di interpretanza, irreversibile, che include la lingua e gli altri sistemi, soddisfa questa condizione.

La lingua si offre come l'unico modello di un sistema che è semiotico

¹³ Affrontiamo questa relazione più nel dettaglio nell'intervento *Struttura della lingua e struttura della società*, presentato nell'ottobre del 1968 al Convegno Olivetti. Si vedano le pp. 99 sgg. di questo volume.

nella sua struttura formale e allo stesso tempo nel suo funzionamento: 1) si manifesta attraverso l'enunciazione, che fa riferimento, necessariamente, a una data situazione; parlare è sempre "parlare di"; 2) consiste, formalmente, in unità distinte, i segni; 3) è prodotta e ricevuta secondo i medesimi valori condivisi dai membri di una comunità; 4) è l'unico mezzo per attuare la comunicazione intersoggettiva. Per queste ragioni la lingua è l'organizzazione semiotica per eccellenza. Essa dà l'idea di cosa sia una funzione di segno ed è la sola a offrirne la formula esemplare. Ha la peculiarità di attribuire – ed effettivamente attribuisce – ad altri insiemi la qualità di sistemi significanti, dando loro la forma della relazione segnica. Esiste dunque una *modellizzazione semiotica* esercitata dalla lingua e il cui principio non è concepibile al di fuori di essa. La natura della lingua, la sua funzione rappresentativa, il suo potere dinamico, il suo ruolo nella vita di relazione fanno di essa la grande matrice semiotica, la struttura modellizzante di cui le altre strutture riproducono i tratti e il modo di operare.

A che cosa deve questa proprietà? Si può capire perché è l'interprete di ogni sistema significante? Solo perché è il sistema più comune, quello che ha il più ampio raggio d'azione, la maggiore frequenza d'impiego e – in pratica – la più grande efficacia? È proprio il contrario: la condizione privilegiata della lingua nell'ordine pragmatico è una conseguenza, non una causa, della sua predominanza come sistema significante, e di questo potere solo un principio semiologico può rendere ragione. Lo prova il fatto che la lingua significa in un modo specifico ed esclusivo, che nessun altro sistema è in grado di riprodurre. È investita, infatti, di una *doppia significanza*, e questo la rende un modello senza eguali. La lingua combina, cioè, due modi distinti di significanza, che chiameremo *modo semiotico* e *modo semantico*.¹⁴ Il primo designa il modus significandi che è proprio del *segno* linguistico e che lo costituisce come uni-

¹⁴ Questa distinzione è stata proposta per la prima volta nella seduta inaugurale del XIII Congresso delle Società di Filosofia di Lingua Francese, tenutosi a Ginevra il 3 settembre 1966. La relazione è stata pubblicata negli *Atti*, II, pp. 29-40 (con dibattito, pp. 41-47). Cfr. in questo volume *La forma e il senso nel linguaggio*, pp. 57 sgg. La si può considerare l'esito di una precedente ricerca intitolata: *I livelli dell'analisi linguistica* (pp. 46 sgg. di questo volume). Per far emergere la distinzione, ci sarebbe piaciuto scegliere termini meno simili tra loro di quanto non lo siano *semiotico* e *semantico*, dato che entrambi assumono in queste pagine un senso tecnico. Era necessario, tuttavia, che entrambi evocassero la nozione di *sema* alla quale l'uno e l'altro, sebbene diversamente, si ricollegano. La questione terminologica non dovrebbe comunque infastidire coloro che tengono conto della prospettiva dell'analisi nella sua interezza.

tà. L'analisi ci porta a considerare separatamente le due facce del segno, ma, rispetto al suo significato, unità è ed unità resta. L'unica questione che un segno solleva ai fini del suo riconoscimento è quella della sua esistenza, e questa si decide con un sì o con un no: *arbre - chanson - laver - nerf - jaune - sur*, e non **arbre - *vanson - *laner - *derf - *saune - *tur*. Per delimitarlo, lo si compara quindi sia a significanti simili: *sabre: sobre*, o *sabre: sable*, o *sabre: labre*, sia a significati quasi simili: *sabre: fusil*, o *sabre: épée*. L'esercizio semiotico in senso stretto consiste nell'identificare le unità, descriverne i tratti distintivi e scoprire criteri sempre più raffinati di distintività. Così ogni segno sarà chiamato ad affermare il suo significato, ogni volta più chiaramente, in seno a una costellazione o a un insieme di segni. Preso in se stesso, il segno è pura identità a sé, pura alterità rispetto a tutto il resto, base significante della lingua, materiale necessario dell'enunciazione. Esiste quando è riconosciuto come significante dall'insieme dei membri della comunità linguistica ed evoca in tutti, grosso modo, le stesse associazioni e opposizioni. Ecco il campo e il criterio dell'ordine semiotico.

Con il semantico, entriamo nel modo specifico di significanza che sorge con il *discorso*. I problemi che si pongono qui sono funzione della lingua come produttrice di messaggi. Ora, il messaggio non si riduce a una successione di unità da identificare separatamente; non è una somma di segni a produrre il senso, ma è al contrario il senso ("l'intento"), concepito globalmente, che si realizza e si divide in "segni" particolari, le parole. Il semantico, poi, si fa necessariamente carico dell'insieme dei referenti, mentre il semiotico è per principio sganciato e autonomo da ogni referenza. L'ordine semantico si identifica con il mondo dell'enunciazione e l'universo del discorso.

Dimostreremo che si tratta di due ordini distinti di nozioni e di due universi concettuali osservando quanto divergono nel criterio di validità. Il semiotico (il segno) deve essere *riconosciuto*; il semantico (il discorso) deve essere *compreso*. La differenza fra riconoscere e comprendere rinvia a due facoltà distinte della mente: quella di percepire l'identità fra l'anteriore e l'attuale, da una parte, e quella di percepire la significazione di una nuova enunciazione, dall'altra. Nelle forme patologiche del linguaggio le due facoltà sono spesso dissociate.

La lingua è così l'unico sistema in cui la significanza si articola su due dimensioni. Gli altri sistemi sono unidimensionali: semiotici (gesti di cortesia; *mudras*) senza semantica; o semantici (espressioni artistiche) senza semiotica. Il privilegio della lingua è di avere allo stesso tempo la significanza dei segni e la significanza dell'enunciazione. Da ciò discende il

suo maggior potere, quello di creare un secondo livello di enunciazione in cui diventa possibile tenere discorsi significanti sulla significanza. È in questa facoltà metalinguistica che individuiamo l'origine della relazione di interpretanza, per mezzo della quale la lingua ingloba gli altri sistemi.

Nel definire la lingua un sistema di segni, Saussure ha posto il fondamento della semiologia linguistica. Però è chiaro che, se il segno corrisponde alle unità significanti della lingua, non lo si può erigere a principio unico della lingua quando funziona come discorso. Senza ignorare lo statuto della frase, Saussure lo ha però riportato nella *parole* perché gli creava gravi difficoltà.¹⁵ Ciò non ha risolto il problema; si tratta infatti di sapere se e come dal segno si passa alla *parole*. In realtà il mondo del segno è chiuso. Dal segno alla frase non vi è transizione, né col sintagma né in altro modo. Uno iato li separa. Bisogna quindi ammettere che la lingua presenta due campi distinti, ciascuno dei quali esige un proprio apparato concettuale. Per il modo che noi chiamiamo "semiotico", la ricerca si baserà sulla teoria saussuriana del segno linguistico. Il campo "semantico" dovrà invece essere considerato a parte. Richiederà un nuovo apparato di concetti e di definizioni.

La semiologia della lingua è stata bloccata, paradossalmente, dallo stesso strumento che l'ha prodotta: il segno. Non si poteva scartare l'idea del segno linguistico senza sopprimere il tratto più importante della lingua; d'altra parte, non la si poteva neanche estendere alla taglia del discorso senza contraddirne la definizione di unità minimale.

In conclusione, occorre superare la nozione saussuriana di segno come principio unico, da cui dipenderebbero al contempo la struttura e il funzionamento della lingua. Questo superamento avverrà per due vie: 1) nell'analisi intralinguistica, con l'apertura di una nuova dimensione di significanza, quella del discorso, che noi chiamiamo semantica, d'ora in poi distinta da quella legata al segno, che sarà semiotica; 2) nell'analisi translinguistica dei testi, delle opere, con l'elaborazione di una meta-semantica costruita sulla semantica dell'enunciazione.

Sarà una semiologia "di seconda generazione", gli strumenti e il metodo della quale potranno anche concorrere allo sviluppo di altre branche della semiologia generale.

¹⁵ Cfr. Saussure, 1916, trad. it. pp. 123-168, e le osservazioni di Godel 1966, pp. 490 sgg.

Natura del segno linguistico¹

La teoria del segno linguistico attualmente accreditata e vigente nella maggior parte degli studi di linguistica generale nasce con Ferdinand de Saussure. Ed è una verità incontestabile, benché non abbastanza esplicitata, che dobbiamo a lui l'insegnamento che la natura del segno è *arbitraria*. Questa formula si è imposta da subito. Qualsiasi contributo sull'essenza del linguaggio o sulle modalità del discorso comincia enunciando il carattere arbitrario del segno linguistico. È un principio talmente importante che è inevitabile incontrarlo in tutte le riflessioni di ambito linguistico. Il fatto che sia invocato dappertutto e dato sempre come evidente costituisce un duplice motivo per tentare di capire il senso che ne ha dato Saussure e quali ne siano le prove.

Nel *Corso di linguistica generale* (1916, trad. it. pp. 85-86) la definizione di segno è motivata in enunciati molto semplici. È detto *segno*

il totale risultante dall'associazione di un significante (immagine acustica) a un significato (concetto) [...]. Così, l'idea di "sorella" non è legata da alcun rapporto interno alla sequenza di suoni *s-ö-r*, che le serve in francese da significante; potrebbe anche essere rappresentata da una qualunque altra sequenza: lo provano le differenze tra le lingue e l'esistenza stessa di lingue differenti: il significato "bue" ha per significante *b-ö-f*, da un lato, e *o-k-s* (Ochs) dall'altro lato della frontiera.

Ne consegue, dunque, che «il legame che unisce il significante al significato è arbitrario». Per "arbitrario" l'autore intende che «è *immotivato*, vale a dire arbitrario in rapporto al significato, col quale non ha nella realtà alcun aggancio naturale» (ivi, trad. it. p. 87). Tale caratteristica deve quindi spiegare il fatto stesso per cui si verifica: e cioè che i modi di

¹ *Nature du signe linguistique*, "Acta Linguistica", I, 1939. Poi in Benveniste, 1966, pp. 49-55 (trad. it. *Natura del segno linguistico*, in Benveniste, 1971, pp. 61-69).

esprimere una nozione variano nel tempo e nello spazio e conseguentemente non hanno alcuna relazione necessaria con essa.

Il nostro proposito non è certo quello di mettere in discussione un punto di arrivo, in nome di altri principi o a partire da definizioni diverse. Si tratta, invece, di sapere se è coerente e se, ammessa la bipartizione del segno (e noi l'ammettiamo), l'arbitrarietà ne consegue. Abbiamo visto che per Saussure il segno linguistico è costituito da un significante e un significato. Ora – questione fondamentale – egli intende per “significato” il *concetto*. Dichiarò testualmente che «il segno linguistico unisce non una cosa e un nome, ma un concetto e un'immagine acustica» (ivi, trad. it. p. 83). Subito dopo, però, asserisce che la natura del segno è arbitraria perché non ha, con il significato, «nessun aggancio naturale nella realtà». È chiaro che il ragionamento è falsato dal ricorso automatico e fittizio a un terzo termine, assente nella definizione iniziale. Questo terzo termine è la cosa stessa, la realtà. Saussure ha un bel dire che l'idea di “sorella” non ha legami col significante *s-ö-r*; non per questo il riferimento alla realtà della nozione risulta escluso. Quando parla della differenza fra *b-ö-f* e *o-k-s*, Saussure si riferisce, suo malgrado, al fatto che i due termini si applicano alla stessa *realtà*. Ecco dunque la *cosa*, espressamente esclusa dalla prima definizione del segno; vi si introduce per vie traverse, insediandovi stabilmente la contraddizione. Infatti, se si pone come principio – e a giusta ragione – che la lingua è *forma* e non *sostanza* (ivi, trad. it. pp. 147 sgg.), bisogna ammettere – e Saussure lo ha affermato con chiarezza – che la linguistica è soltanto una scienza delle forme. Tanto più imperiosa è allora la necessità di lasciare la “sostanza” *sorella* o *bue* fuori dalla sfera semantica del segno. Solo se si pensa all'animale | bue | nella sua particolarità concreta e “sostanziale”, si è autorizzati a giudicare “arbitraria” la relazione tra *böf* e *oks* da un lato, e quell'unica realtà dall'altro. C'è dunque contraddizione tra il modo in cui Saussure definisce il segno linguistico e la natura fondamentale che gli attribuisce.

Nel ragionamento serrato di Saussure una simile anomalia non mi sembra imputabile a un allentarsi della sua attenzione critica. Vi vedrei piuttosto un tratto distintivo del pensiero storico e relativista di fine Ottocento, un *modus operandi* abituale a quella forma di riflessione filosofica che è l'intelligenza comparativa. Si osservano le reazioni suscitate da uno stesso fenomeno in diversi popoli: l'infinita diversità degli atteggiamenti e dei giudizi porta a ritenere che apparentemente nulla è necessario. Dalla diversità universale si arriva ad affermare la

contingenza universale. La concezione saussuriana è in parte ancora solidale con quel sistema di pensiero. Decretare che il segno linguistico è arbitrario perché uno stesso animale si chiama *bœuf* in un paese e *Ochs* in un altro equivale a dire che la nozione del | lutto | è arbitraria perché in Europa ha come simbolo il nero e in Cina il bianco. Arbitraria, sì, ma solo sotto uno sguardo impassibile da Sirio o per chi si limita a constatare dall'esterno il legame che esiste fra una realtà oggettiva e un comportamento umano, e si condanna così a vedervi soltanto contingenze. Ora, è chiaro, anzi fin troppo chiaro, al punto da essere poco istruttivo, che rispetto a una stessa realtà tutte le denominazioni hanno pari valore; il fatto che esistano è la prova che nessuna di esse può pretendere di porsi come assoluta, come la denominazione in sé. Ma il vero problema è un altro ed è ben più profondo: consiste nel trovare l'intima struttura del fenomeno di cui si percepisce solo l'apparenza esterna e nel descrivere la sua relazione con l'insieme delle manifestazioni da cui dipende.

Proviamoci con il segno linguistico. Una delle componenti del segno, l'immagine acustica, ne costituisce il significante; l'altra, il concetto, ne è il significato. Il legame tra significante e significato non è arbitrario, anzi è proprio *necessario*. Per me il concetto ("significato") | bue | è necessariamente identico all'insieme fonico ("significante") *böf*. Come potrebbe essere diversamente? Entrambi sono stati impressi nella mia mente; e insieme vengono evocati in ogni circostanza. Fra i due vi è una simbiosi così stretta che il concetto | bue | è come l'anima dell'immagine acustica *böf*. La mente non contiene forme vuote, concetti senza nome. Saussure stesso afferma:

Psicologicamente, fatta astrazione dalla sua espressione in parole, il nostro pensiero non è che una massa amorfa e indistinta. Filosofi e linguisti sono stati sempre concordi nel riconoscere che, senza il soccorso dei segni, noi saremmo incapaci di distinguere due idee in modo chiaro e costante. Preso in se stesso, il pensiero è come una nebulosa in cui niente è necessariamente delimitato. Non vi sono idee prestabilite, e niente è distinto prima dell'apparizione della lingua (ivi, trad. it. p. 136).

All'opposto, la mente accoglie solo forme sonore che servano da supporto a una rappresentazione da essa identificabile; altrimenti le respinge come ignote ed estranee. Il significante e il significato, la rappresentazione mentale e l'immagine acustica, sono quindi in realtà le due facce di un'unica nozione e si compongono insieme come l'incorporante e l'incorporato. Il significante è la traduzione fonica di un

concetto; il significato è la controparte mentale del significante. Questa consustanzialità del significante e del significato assicura l'unità strutturale del segno linguistico. Torniamo nuovamente a Saussure, quando dice:

La lingua è anche paragonabile a un foglio di carta: il pensiero è il *recto* e il suono è il *verso*; non si può ritagliare il *recto* senza ritagliare nello stesso tempo il *verso*; similmente, nella lingua, non si può isolare né il suono dal pensiero né il pensiero dal suono; non vi si potrebbe giungere che per un'astrazione, il che equivarrebbe a fare della psicologia pura o della fonologia pura (ivi, trad. it. p. 137).

È una tesi che vale innanzitutto per il segno linguistico, nel quale si affermano indiscutibilmente i caratteri primi della lingua.

Individuata la zona dell'"arbitrario", si può ora delimitarla. A risultare arbitrario è che un certo segno, e non un altro, venga applicato a un certo elemento della realtà e non a un altro. Solo e soltanto in questo senso è lecito parlare di contingenza, più per segnalare il problema e prenderne provvisoriamente le distanze che per trovare una soluzione. Tale problema coincide con il noto *φύσει ο θέσει?* – e può essere risolto solo per decreto.

Trasposto in termini linguistici, è di fatto il problema metafisico dell'accordo tra la mente e il mondo, che il linguista un giorno sarà forse in grado di affrontare e di risolvere, ma che per il momento farà meglio a tralasciare. Ritenerne la relazione arbitraria è, per il linguista, un modo di difendersi dalla questione e anche dalla risposta che il soggetto parlante dà istintivamente. Per il soggetto parlante, fra la lingua e la realtà vi è adeguazione completa: il segno controlla e comprende la realtà; o meglio, è questa realtà (*nomen omen*, parole tabù, potere magico del verbo, e così via). A dire il vero, qui, il punto di vista del soggetto e quello del linguista sono così distanti che l'affermazione del linguista sull'arbitrarietà delle designazioni non confuta l'opposto sentimento del soggetto parlante. In ogni caso, se si aderisce alla definizione di Saussure, che considera soltanto la relazione fra significante e significato, la natura del segno linguistico non è affatto in causa. Il campo dell'arbitrario, quindi, è relegato fuori dall'ambito del segno linguistico.

È vano, allora, difendere il principio dell'"arbitrarietà del segno" dall'obiezione dell'esistenza di onomatopee e di locuzioni sonore (ivi, trad. it. pp. 87 sgg.); queste, infatti, non solo hanno una sfera d'uso relativamente limitata, e la loro espressività è un effetto essenzialmente

transitorio, soggettivo e spesso secondario, ma soprattutto, anche qui, qualunque allusione a una realtà presentata dall'onomatopea o dalla parola espressiva per lo più non è immediata ed è ammessa solo da una convenzione simbolica, analoga a quella che dà credito ai segni ordinari del sistema. Ritroviamo la definizione e le caratteristiche valide per ogni segno. L'arbitrario esiste, ancora una volta, solo in rapporto al fenomeno o all'oggetto *materiale* e non interviene nella costituzione del segno.

Occorre adesso valutare, in sintesi, alcune delle conseguenze che Saussure ha dedotto dal principio dell'arbitrarietà, e che hanno estese ripercussioni. Lo studioso, per esempio, dimostra brillantemente che si può parlare nello stesso tempo di immutabilità e di mutabilità del segno: immutabilità in quanto, essendo arbitrario, il segno non può essere messo in questione in nome di una norma razionale; mutabilità in quanto, essendo arbitrario, può sempre alterarsi. «Una lingua è radicalmente impotente a difendersi contro i fattori che spostano, a ogni istante, il rapporto tra significato e significante. È una delle conseguenze dell'arbitrarietà del segno» (ivi, trad. it. p. 94). L'analisi non perde il suo merito, anzi lo rafforza, se si specifica meglio la relazione alla quale, in realtà, si applica. A modificarsi e al contempo a restare immutabile non è la relazione fra il significante e il significato, ma quella tra il segno e l'oggetto; si tratta, in altri termini, della *motivazione oggettiva* della designazione, soggetta, in quanto tale, all'azione di diversi fattori storici. La tesi di Saussure resta vera, ma rispetto al *significato*, non al segno.

Un altro problema, non meno importante e direttamente invocato dalla definizione di segno, è quello del *valore*. Saussure crede di trovarvi una conferma alle sue ipotesi:

La scelta che elegge questa porzione acustica per questa idea è perfettamente arbitraria. Se non fosse questo il caso, la nozione di valore perderebbe qualcosa del suo carattere, perché conterrebbe un elemento imposto dall'esterno. Ma in effetti i valori restano interamente relativi, ed ecco perché il legame dell'idea e del suono è radicalmente arbitrario (ivi, trad. it. p. 138).

Vale la pena di riprendere, per gradi, i punti di questo ragionamento. La scelta che elegge una porzione acustica per un'idea non è affatto arbitraria: una determinata serie di suoni non esisterebbe senza un'idea che le corrisponde; e viceversa. In realtà Saussure pensa sempre, benché parli di "idea", alla rappresentazione dell'*oggetto reale* e al carat-

tere evidentemente non necessario, immotivato, del legame che unisce il segno alla *cosa* significata. La prova di questa confusione è data dalla frase seguente, di cui sottolineo la parte fondamentale: «se non fosse così, la nozione di valore perderebbe qualcosa del suo carattere, perché *conterrebbe un elemento imposto dall'esterno*». È proprio «un elemento imposto dall'esterno», quindi la realtà *oggettiva*, a costituire l'asse di riferimento di questa argomentazione. Ma se si considera il segno in se stesso, e in quanto portatore di un valore, l'arbitrarietà smette di esistere. Ora, la seconda preconditione è quella che contiene più chiaramente la propria confutazione. Infatti, è verissimo che i valori restano interamente "relativi", ma si tratta di sapere come e rispetto a che cosa. Atteniamoci a questo: il valore è un elemento del segno; se il segno preso in sé non è arbitrario, come pensiamo di avere dimostrato, allora il carattere "relativo" del valore non può dipendere dalla natura "arbitraria" del segno. Se bisogna affrancarsi dalla convenienza del segno alla realtà, a maggior ragione bisogna considerare il valore un attributo della *forma*, non della sostanza. Dire quindi che i valori sono "relativi" significa che sono relativi *gli uni rispetto agli altri*. Non è proprio questa la prova della loro *necessità*? Non si tratta più del segno isolato, ma della lingua come sistema di segni, e nessuno ha concepito e descritto l'economia sistematica della lingua tanto energicamente quanto Saussure. Chi dice sistema dice disposizione e convenienza delle parti in una struttura che ne trascende gli elementi e li spiega. Tutto vi è così *necessario* che i mutamenti generali e particolari si condizionano reciprocamente. La relatività dei valori è la prova migliore che essi dipendono strettamente l'uno dall'altro, nella sincronia di un sistema costantemente minacciato e sempre restaurato. Tutti i valori, infatti, sono "in negativo" e si definiscono solo in base alla loro differenza. Opposti, si tengono in reciproco rapporto di necessità. L'opposizione è tenuta dalla necessità, così come la necessità dà corpo all'opposizione. Se la lingua è diversa da un conglomerato fortuito di nozioni erratiche e di suoni emessi a caso, è proprio perché nella sua struttura, come in ogni altra, è immanente una necessità.

È chiaro, dunque, che la parte di contingenza inerente alla lingua riguarda la denominazione in quanto simbolo fonico della realtà e in rapporto con essa. Ma il segno, elemento fondamentale del sistema linguistico, contiene in sé un significante e un significato il cui legame va riconosciuto come *necessario*, dato che queste due componenti sono reciprocamente consustanziali. Così inteso, il *carattere assoluto del segno linguistico* regge, a sua volta, la *necessità* dialettica dei valori in opposi-

zione costante e forma il principio strutturale della lingua. La migliore testimonianza della fecondità di una dottrina è forse quella di generare la contraddizione che la fa progredire. Ricollocando la vera natura del segno nel funzionamento interno del sistema, si consolida, oltre Saussure, il rigore del pensiero saussuriano.

Comunicazione animale e linguaggio umano¹

La nozione di linguaggio, applicata al mondo animale, è valida soltanto per un abuso terminologico. Finora, infatti, non esistono prove che gli animali possiedano, anche solo in forma rudimentale, un modo di esprimersi che abbia i caratteri e le funzioni del linguaggio umano. Le tante e scrupolose osservazioni sulle comunità animali e tutti i tentativi compiuti, con tecniche di ogni genere, per provocare o controllare una qualsiasi forma di linguaggio paragonabile a quella umana, hanno dato esiti fallimentari. Gli animali che emettono grida a diverse altezze non mostrano, con queste emissioni vocali, comportamenti da cui possiamo inferire che si stanno trasmettendo messaggi "parlati". Nel mondo degli animali, anche superiori, mancano le condizioni fondamentali di una comunicazione propriamente linguistica.

La questione si pone, forse, in modo diverso per le api. Tutto porta a credere – e il fatto è stato osservato già da tempo – che le api possono comunicare fra loro. La prodigiosa organizzazione delle loro colonie, la differenziazione e coordinazione delle loro attività, la capacità di reagire collettivamente a situazioni impreviste fanno supporre che siano capaci di scambiare veri e propri messaggi. I ricercatori hanno rivolto particolare attenzione al modo in cui le api vengono informate quando una di loro scopre una fonte di cibo. È il caso dell'ape bottinatrice. Quando, in volo, trova la soluzione zuccherina che è stata approntata per adescarla, se ne nutre subito. L'autore dell'esperimento si preoccupa di contrassegnarla mentre sugge. Quindi l'ape ritorna all'alveare. Pochi istanti dopo, arriva nello stesso posto un gruppo di api, provenienti tutte dallo stesso alveare di quella contrassegnata, ma fra le quali lei non c'è. È chiaro che ha avvertito le compagne; e deve anche averle informate con precisio-

¹ *Communication animale et langage humain*, "Diogène", I, 1952. Poi in Benveniste, 1966, pp. 56-62 (trad. it. *Comunicazione animale e linguaggio umano*, in Benveniste, 1971, pp. 70-78).

ne, dato che giungono, senza guida, a un sito che è a grande distanza dall'alveare e fuori dal loro campo visivo. Nell'individuare l'obiettivo non si verificano errori né incertezze: se la bottinatrice ha scelto un fiore tra tanti ugualmente attraenti, le api che partono, dopo il suo rientro all'alveare, si poseranno su quel fiore e trascureranno gli altri. Verosimilmente l'ape esploratrice ha indicato alle compagne il luogo da cui viene. Ma come?

Questo affascinante problema ha costituito a lungo una sfida per gli scienziati. Spetta a Karl von Frisch, professore di zoologia all'Università di Monaco di Baviera, il merito di avere posto il problema in maniera risolutiva, con esperimenti condotti nell'arco di trent'anni. Le sue ricerche hanno fatto conoscere al mondo intero il processo di comunicazione fra le api. Von Frisch ha osservato, in un alveare trasparente, il comportamento dell'ape che rientra dopo avere trovato il bottino. Subito è circondata dalle compagne, che in gran fermento tendono le antenne verso di lei per raccogliere il polline che essa ha addosso o suggerire il nettare che rigurgita. Quindi si mette a danzare, seguita dalle compagne. È questo il momento fondamentale del processo e l'atto specifico della comunicazione. L'ape esegue, secondo i casi, due danze diverse. Una consiste nel tracciare cerchi orizzontali da destra a sinistra e, successivamente, da sinistra a destra. L'altra, accompagnata da un continuo movimento dell'addome (*wagging-dance*), mima pressappoco la figura di un otto: dapprima l'ape corre in linea retta, poi fa un giro completo verso sinistra, quindi di nuovo corre in linea retta, poi ricomincia un giro completo a destra, e così via. Dopo le danze, una o più api escono dall'alveare e volano direttamente alla fonte di cibo scoperta; tornano cariche al favo, dove, a loro volta, eseguono le stesse danze, il che provoca la partenza di altre api; dopo un certo numero di andate e ritorni, centinaia di api si affollano, così, nel luogo in cui la bottinatrice ha scoperto il cibo. La danza a cerchi e la danza a otto appaiono dunque come veri e propri messaggi mediante i quali segnalare la scoperta all'alveare. Resta da decifrare il significato delle due danze. Karl von Frisch ha pensato che riguardasse la natura del bottino: la danza circolare annuncerebbe il nettare, quella a otto il polline. Diffusi nel 1923, questi dati, e la loro interpretazione, sono oggi nozioni correnti, già divulgate.² Ed è comprensibile che abbiano suscitato vivo interesse.

² Vedi M. Mathis, 1941, p. 70: «Il dottor K. von Frisch aveva scoperto [...] il comportamento dell'ape adescata, al suo ritorno all'alveare. Secondo la natura del bottino da raccogliere, miele o polline, l'ape adescata eseguirà nei favi una

La loro dimostrazione, tuttavia, non autorizza a parlare di un vero e proprio linguaggio.

Le stesse ipotesi sono state completamente riviste grazie agli esperimenti che Karl von Frisch ha compiuto in seguito, espandendo e rettificando le prime osservazioni. I risultati sono apparsi nel 1948 in esigue pubblicazioni riservate agli addetti ai lavori; un volumetto del 1950, che raccoglie alcune conferenze tenute negli Stati Uniti, li riassume con estrema chiarezza.³ Dopo migliaia di esperimenti condotti con pazienza e ingegnosità veramente ammirevoli, von Frisch è riuscito a stabilire il significato delle danze. La novità sostanziale è che esse non rimandano, come si era creduto, alla natura del bottino, ma alla distanza che separa il bottino dall'alveare. La danza a cerchi annuncia che l'ubicazione del cibo va cercata a breve distanza, in un raggio di circa cento metri dall'alveare. Le api, allora, escono e si sparpagliano intorno all'alveare finché non lo trovano. L'altra danza, quella che la bottinatrice esegue dimenando l'addome (*wagging-dance*) e descrivendo degli otto, annuncia che il luogo si trova a una distanza maggiore, fra i cento metri e i sei chilometri. Il messaggio contiene quindi due distinte indicazioni, una concernente la distanza, l'altra la direzione. La distanza è indicata dal numero di figure che l'ape descrive in un dato tempo ed è sempre inversamente proporzionale alla loro frequenza. Per esempio, l'ape descrive da nove a dieci "otto" completi in quindici secondi quando la distanza è di cento metri, ne descrive sette se è di duecento metri, quattro e mezzo se è di un chilometro, soltanto due se è di sei chilometri. Quanto maggiore è la distanza, tanto più lenta è la danza. L'asse dell'"otto", dal canto suo, segnala la direzione da prendere per cercare il bottino, rispetto alla posizione del sole; inclinato a destra o a sinistra, tale asse indica l'angolo che il luogo della scoperta forma con il sole. In virtù di una particolare sensibilità alla polarizzazione della luce, le api sanno orientarsi anche se il cielo è coperto. In pratica, esistono lievi differenze da un'ape all'altra o da un alveare all'altro nel calcolare la distanza, ma non nella scelta della prima o della seconda danza. Questi risultati sono il frutto di circa quattromila esperimenti, che altri zoologi, inizialmente scettici, hanno ripetuto in Europa e negli Stati Uniti, e infine confermato.⁴ Si ha ora la certezza che è proprio la danza, nelle sue due varietà, a essere il veicolo

vera e propria danza "istruttiva", girando in tondo se si tratta di materia zuccherina, disegnando figure a forma di otto se si tratta di polline».

³ Cfr. Frisch, 1950.

⁴ Si veda la prefazione di Donald R. Griffin al libro di Frisch, p. VII.

con cui le api informano le compagne delle loro scoperte e le guidano con indicazioni relative alla direzione e alla distanza. Dall'odore della bottinatrice o dal sapore del nettare che essa rigurgita, le api arrivano anche a conoscere quale sia la natura del bottino. Giunto il loro turno, prendono il volo e raggiungono il posto a colpo sicuro. L'osservatore può allora, secondo il tipo e il ritmo della danza, prevedere il comportamento dell'alveare e verificare le indicazioni che sono state trasmesse.

Non c'è bisogno di sottolineare l'importanza di queste scoperte per gli studi di psicologia animale. Vorremmo soffermarci, invece, su un aspetto meno evidente del problema e che Karl von Frisch, attento a descrivere oggettivamente i suoi esperimenti, non ha toccato. Per la prima volta siamo in grado di spiegare con precisione il modo di comunicare usato in una colonia di insetti; e, sempre per la prima volta, possiamo rappresentarci il funzionamento di un "linguaggio" animale. Sarà utile rilevare che cosa lo renda o no un linguaggio e come le osservazioni sulle api aiutino a definire, per somiglianza o per contrasto, il linguaggio umano.

Le api sembrano capaci di produrre e di comprendere un messaggio che contiene parecchi dati. Possono registrare relazioni di posizione e di distanza, conservare tali dati "in memoria" e comunicarli, traducendoli in simboli, per mezzo di diversi comportamenti somatici. Cruciale è innanzitutto il fatto che manifestino un'attitudine alla simbolizzazione: fra il loro comportamento e il dato che esso traduce vi è effettivamente una corrispondenza "convenzionale". Tale rapporto è percepito dalle altre api nei termini in cui viene loro trasmesso e diventa motore di azione. Fin qui troviamo nelle api le stesse condizioni grazie alle quali ogni linguaggio è possibile: la capacità di formulare e di interpretare un "segno" che rimanda a una certa "realtà", la memoria dell'esperienza e la capacità di articolarla.

Il messaggio trasmesso contiene tre dati, gli unici finora identificabili: l'esistenza di una fonte di sostentamento, la sua distanza, la direzione. A questi elementi possiamo conferire un ordine diverso. La danza a cerchi indica soltanto l'esistenza del bottino e implica che esso si trova a breve distanza. È basata sul principio meccanico del "tutto o niente". L'altra danza formula, invece, una vera comunicazione: questa volta è l'esistenza del cibo a essere implicita nei dati espressamente enunciati (distanza e direzione). Emergono parecchi punti di somiglianza con il linguaggio umano. In questi procedimenti opera un vero e proprio sistema di simboli, per quanto rudimentale, con cui dei dati oggettivi sono tradotti in gesti formalizzati, che comportano elementi variabili e

di “significato” costante. La situazione e la funzione sono inoltre quelle di un linguaggio, nel senso che il sistema è valido all'interno di una determinata comunità e ogni membro è in grado di servirsene negli stessi termini.

Le differenze, che sono considerevoli, aiutano a capire ciò che caratterizza propriamente il linguaggio umano. La prima, e fondamentale, è che il messaggio delle api consiste interamente nella danza, senza che intervenga un apparato “vocale”, mentre non esiste linguaggio senza voce. Se ne ricava una seconda differenza, di ordine fisico: non essendo vocale, ma gestuale, la comunicazione fra le api avviene necessariamente in condizioni tali da permettere una percezione visiva, alla luce del giorno; non può avere luogo nell'oscurità. Il linguaggio umano non conosce questo limite.

Un'altra differenza essenziale concerne la situazione in cui avviene la comunicazione. Il messaggio delle api non richiede alcuna risposta da parte delle api presenti, ma solo un preciso comportamento, che non è una risposta. Ciò significa che le api non conoscono il dialogo, che è la condizione del linguaggio umano. Noi parliamo ad altri esseri che parlano, ecco la realtà dell'uomo. Questo fatto rivela una nuova differenza. Poiché fra le api non esiste dialogo, la comunicazione rinvia solo a un dato oggettivo. Non può esserci comunicazione relativa a un dato “linguistico”; in primo luogo perché non c'è risposta, se intendiamo per risposta una reazione linguistica a una manifestazione linguistica; e poi nel senso che il messaggio di un'ape non può essere riprodotto da un'altra che non abbia visto anch'essa le cose annunciate dalla prima. Non si è mai visto un'ape, per esempio, andare a portare in un altro alveare il messaggio che ha ricevuto nel proprio, il che costituirebbe una forma di trasmissione o di collegamento. È evidente il contrasto con il linguaggio umano, dove, nel dialogo, il riferimento all'esperienza oggettiva e la reazione alla manifestazione linguistica si intrecciano liberamente e all'infinito. L'ape non costruisce un messaggio a partire da un altro messaggio. Tutte quelle che, informate dalla danza della bottinatrice, escono dall'alveare e vanno a nutrirsi nel posto indicato, ripetono al ritorno la stessa informazione, non in base al primo messaggio, ma secondo la realtà che hanno constatato. Ora, tratto distintivo del linguaggio è di procurare un surrogato dell'esperienza che possa essere trasmesso indefinitamente nel tempo e nello spazio; è la proprietà del nostro sistema di simboli e il fondamento della tradizione linguistica.

Considerando adesso il contenuto del messaggio, è facile osservare che esso si rapporta sempre e soltanto a un dato, il cibo, e che le uniche

varianti che implica riguardano i dati spaziali. Risalta il contrasto con l'estensione illimitata dei contenuti del linguaggio umano. Il portamento che dà significato al messaggio delle api denota, inoltre, un particolare simbolismo che consiste nel ricalcare la situazione oggettiva, la sola situazione che dia luogo a un messaggio, senza possibili variazioni o trasposizioni. Generalmente, invece, nel linguaggio umano il simbolo non configura i dati dell'esperienza, nel senso che non si ha rapporto necessario fra la referenza oggettiva e la forma linguistica. Qui dovremmo aprire una parentesi e fare molte distinzioni sul simbolismo umano, la cui natura e il cui funzionamento sono stati poco studiati. Ma la differenza sussiste.

C'è un'ultima caratteristica per cui la comunicazione fra le api si contrappone fortemente alle lingue umane: il messaggio delle api non si presta all'analisi. Possiamo riconoscervi solo un contenuto globale, dato che l'unica distinzione rintracciabile è legata alla posizione spaziale dell'oggetto a cui il messaggio si riferisce. Ed è impossibile scomporre tale contenuto negli elementi che lo formano, nei suoi "morfemi", in modo da far corrispondere a ciascun morfema un elemento dell'enunciato. Il linguaggio umano si contraddistingue per questo; ogni enunciato si riduce a degli elementi che si lasciano combinare liberamente secondo regole definite, cosicché un numero anche minimo di morfemi permette una considerevole quantità di combinazioni. Di qui proviene la varietà del linguaggio umano, che è capacità di dire qualsiasi cosa. Un'analisi più approfondita del linguaggio mostra che i morfemi, elementi di significato, si suddividono a loro volta in fonemi, elementi di articolazione privi di significato, di numero ancora minore, la cui composizione selettiva e distintiva dà luogo alle unità significanti. Tali fonemi "vuoti", organizzati in sistemi, formano la base di ogni lingua. Il linguaggio delle api non permette di isolare costituenti analoghi; esso non è riducibile a elementi identificabili e distintivi.

Tutte queste osservazioni, nel loro insieme, chiariscono la differenza fondamentale che esiste fra i processi di comunicazione scoperti fra le api e il nostro linguaggio. Una differenza riassumibile nel termine che ci sembra il più appropriato per definire la maniera di comunicazione delle api: non è un linguaggio, è un codice di segnali. Ne conseguono tutte le caratteristiche incontrate: la fissità del contenuto, l'invariabilità del messaggio, il rapporto con un'unica situazione, la non scomponibilità dell'enunciato, la sua trasmissione unilaterale. È tuttavia significativo che questo codice, la sola forma di "linguaggio" finora individuata nel mondo animale, sia specifico di insetti che vivono in comunità. Anche

il linguaggio umano ha come sua condizione essenziale la società. Al di là di quel che le scoperte di Karl von Frisch rivelano sul mondo degli insetti, è motivo di grande interesse la luce che gettano, indirettamente, sulle condizioni del linguaggio umano e del simbolismo che esso presuppone. Il futuro della ricerca ci permetterà forse di penetrare più a fondo nella comprensione dei moventi e delle modalità di questa forma di comunicazione. Ma l'aver stabilito che esiste, quali caratteristiche possiede e come funziona significa già che capiremo meglio dove comincia il linguaggio e quali sono le marche dell'uomo.⁵

⁵ Per una panoramica sulle ricerche relative alla comunicazione animale e al linguaggio delle api in particolare, cfr. Sebeok, 1965.

Il linguaggio e l'esperienza umana¹

Tutte le lingue hanno in comune alcune categorie dell'espressione che sembrano rispondere a un modello costante. Le forme che queste categorie prendono sono registrate e inventariate nelle descrizioni, ma le loro funzioni appaiono chiare solo se studiate nell'esercizio del linguaggio e nella produzione del discorso. Si tratta di categorie elementari indipendenti da ogni determinazione culturale e nelle quali riconosciamo l'esperienza soggettiva dei parlanti che si situano dentro il linguaggio e con esso. Ci riproponiamo qui di mettere a fuoco due categorie fondamentali del discorso, per altro necessariamente congiunte, quella della persona e quella del tempo.

Ogni uomo si pone nella sua individualità in quanto *io* che si rapporta a un *tu* e a un *egli*. È un comportamento che può essere giudicato "istintivo"; per noi riflette in realtà una struttura di opposizioni linguistiche inerenti al discorso. Chi parla fa sempre riferimento, per mezzo dell'indicatore *io*, a se stesso che parla. Ogni volta che viene riprodotto, questo atto di discorso che enuncia *io* sarà identico per chi lo ascolta, ma sempre nuovo per chi lo enuncia, anche se fosse ripetuto all'infinito; realizza infatti, ogni volta, l'inserzione del locutore in un momento nuovo del tempo e in un tessuto diverso di circostanze e di discorso. Così, in ogni lingua e in ogni momento, chi parla si appropria dell'*io*, quell'*io* che, nell'inventario delle forme della lingua, è solo un dato lessicale come un altro, ma che, messo in atto nel discorso, vi introduce la presenza della persona, senza la quale nessun linguaggio è possibile. Non appena il pronome *io* appare in un enunciato o evoca – esplicitamente o no – il pronome *tu* per opporsi insieme all'*egli*, un'esperienza umana s'instaura

¹ *Langage et expérience humaine*, "Diogène", 51, luglio-settembre 1965, pp. 3-13. Poi in Benveniste, 1974, pp. 67-78 (trad. it. *Linguaggio ed esperienza umana*, in Benveniste, 1985, pp. 83-95).

ex novo e svela lo strumento linguistico che la fonda. Si misura da ciò la distanza allo stesso tempo minima e sconfinata fra il dato e la sua funzione. I pronomi risultano consegnati e insegnati nelle grammatiche, offerti alla stessa stregua degli altri segni e ugualmente disponibili. Ma dal momento in cui una persona li pronuncia, li assume, ecco che il pronome *io*, da elemento di un paradigma, si trasforma in una designazione unica, e produce, ogni volta, una nuova persona. Si tratta dell'attualizzazione di un'esperienza essenziale; è inconcepibile che una lingua manchi di uno strumento del genere.

A partire da questa esperienza centrale si determina la possibilità stessa del discorso. Necessariamente identica nella sua forma (il linguaggio sarebbe impossibile se per ogni nuova esperienza dovessimo inventare un'espressione verbale ogni volta diversa), tale esperienza non è descritta, è là, inerente alla forma che la trasmette, costitutiva della persona nel discorso e quindi di ogni persona dal momento in cui parla. Nella comunicazione, inoltre, l'*io* cambia alternativamente di stato: chi lo sente pronunciare lo rapporta all'*altro* di cui è il *segno innegabile*; ma, giunto il suo turno, assume l'*io* in proprio.

Motore di questa soggettività è una dialettica singolare. La lingua fornisce ai parlanti un medesimo sistema di referenze personali, di cui ciascuno si appropria con l'atto di linguaggio e che, in ogni istante del suo impiego, dal momento in cui l'enunciatore lo assume, diventa unico e non comparabile, perché non può realizzarsi due volte allo stesso modo. Al di fuori della scena del discorso, però, il pronome è soltanto una forma vuota che non può essere assegnata né a un oggetto né a un concetto. Riceve la propria realtà e la propria sostanza solo dal discorso.

Il pronome personale non è l'unica forma ad avere questa natura. Alcuni altri indicatori presentano la stessa situazione, la serie dei deittici in particolare. Indicando gli oggetti, i dimostrativi ordinano lo spazio a partire da un punto centrale, ossia *Ego*, con categorie variabili: l'oggetto è vicino o lontano rispetto a me o a te, è anche orientato (davanti a o dietro di me, in alto o in basso), visibile o invisibile, conosciuto o sconosciuto ecc. Il sistema delle coordinate spaziali si presta così a localizzare tutti gli oggetti in un campo qualsiasi, una volta che colui che lo ordina si sia autodesignato come punto centrale e di riferimento.

Tra le forme linguistiche rivelatrici dell'esperienza soggettiva le più ricche sono quelle che esprimono il *tempo*, difficili da esplorare, data la resistenza dei preconetti, delle illusioni del "buon senso", delle trappole tenaci dello psicologismo. Ci piacerebbe dimostrare che il termine *tempo* ricopre rappresentazioni molto differenti tra loro, costitutive di

altrettante maniere di porre la concatenazione delle cose, e soprattutto che la lingua concettualizza il tempo secondo modalità completamente diverse da quelle della riflessione.

Un'opinione molto diffusa è quella di credere che alcune lingue ignorino il tempo perché, non appartenendo alla famiglia delle lingue flessive, sembra non abbiano il verbo. L'idea soggiacente è che solo il verbo consenta l'espressione del tempo. A questo proposito ci sono parecchi equivoci da chiarire: la categoria del verbo è individuabile anche nelle lingue non flessive e l'espressione del tempo è compatibile con ogni tipo di struttura linguistica. L'organizzazione paradigmatica propria alle forme temporali di alcune lingue, in particolare delle lingue indeuropee, non gode, né di diritto né di fatto, del privilegio esclusivo di esprimere il tempo.

Più generico e, per così dire, dozzinale, è l'equivoco che consiste nel pensare che il sistema temporale di una lingua riproduca la natura del tempo "oggettivo", tanto forte è la propensione a vedere nella lingua il calco della realtà. Le lingue offrono, invece, differenti costruzioni del reale ed è proprio nel modo in cui elaborano un sistema temporale complesso che forse divergono di più. C'è da chiedersi a quale livello dell'espressione linguistica cogliere la nozione di tempo che informa necessariamente tutte le lingue e come tale nozione si caratterizza. La lingua ha infatti un tempo specifico, ma, prima di accedervi, occorre superare due tappe e incontrare progressivamente – per poi sorpassarle – due distinte nozioni del tempo.

Il tempo fisico del mondo è un *continuum* uniforme, infinito, lineare, illimitatamente segmentabile. Nell'uomo il suo correlato è una durata infinitamente variabile, che ogni individuo misura secondo le proprie emozioni e i ritmi della sua vita interiore. Si tratta di un'opposizione ben nota, al punto che forse non è necessario soffermarvisi.

Dal tempo fisico e dal suo correlato psichico, la durata interiore, distinguiamo con cura il tempo cronico, o tempo degli avvenimenti, che ingloba la vita stessa in quanto successione di avvenimenti. Nella nostra visione del mondo, come nella nostra esistenza personale, esiste un solo tempo, ed è questo. Dobbiamo sforzarci di caratterizzarlo nella sua struttura tipica e nel nostro modo di concepirlo.

Il tempo vissuto scorre senza fine e senza mai tornare indietro, lo sperimentiamo quotidianamente. Non ritroviamo mai la nostra infanzia, né la giornata appena trascorsa e ancor meno l'istante fuggito "all'istante". La nostra vita ha tuttavia dei punti di riferimento, inscrivibili con precisione in una scala riconosciuta da tutti, e ai quali ricolleghiamo tanto il nostro passato immediato quanto quello lontano. In questa apparente

contraddizione risiede una proprietà essenziale del tempo cronico, che occorre chiarire.

Da osservatori quali siamo, possiamo spingere lo sguardo verso gli avvenimenti conclusi e ripercorrerli nelle due direzioni, dal passato verso il presente o dal presente verso il passato. La vita stessa fa parte di questi avvenimenti che la nostra visione discende o a cui risale. In questo senso il tempo cronico, fisso nella storia, ammette una prospettiva bidirezionale, mentre la vita vissuta scorre (tale è l'immagine tradizionale) in una sola direzione. La nozione di avvenimento è qui essenziale.

Nel tempo cronico si intende per | tempo | la continuità nella quale si dispongono in serie quei blocchi distinti che sono gli avvenimenti. Essi, di fatto, non sono il tempo, sono *nel* tempo. Tutto è nel tempo, eccetto il tempo stesso. Ora, il tempo cronico, come il tempo fisico, ha una doppia versione, oggettiva e soggettiva.

In tutte le culture umane e in ogni epoca, constatiamo, nonostante le differenze, uno sforzo unanime per oggettivare il tempo cronico. È una condizione necessaria per la vita delle società e per la vita degli individui in società. Questo tempo socializzato è quello del calendario.

Tutte le società umane hanno istituito un computo o una divisione del tempo cronico fondati sulla ricorrenza di fenomeni naturali: alternanza del giorno e della notte, traiettoria visibile del sole, fasi della luna, movimenti delle maree, stagioni climatiche e della vegetazione ecc.

I calendari hanno tratti in comune che indicano le condizioni necessarie alle quali rispondere. Un momento assiale fornisce il punto zero del computo: un avvenimento talmente importante che si reputa abbia dato alle cose un nuovo corso (nascita di Cristo o di Buddha; avvento del tale sovrano ecc.). È la condizione originaria, che chiamiamo *stativa*.

Da essa discende la seconda condizione, che è *direttiva*. Si enuncia attraverso l'opposizione "prima/dopo" in rapporto all'asse di riferimento.

La terza condizione è detta *misurativa*. Si stabilisce un repertorio di unità di misura utile a denominare gli intervalli costanti fra le ricorrenze di fenomeni cosmici. Così, l'intervallo fra la nascita e il tramonto del sole in due punti diversi dell'orizzonte sarà il "giorno"; l'intervallo fra due congiunzioni della luna e del sole sarà il "mese"; l'intervallo definito da una rivoluzione completa del sole e delle stagioni sarà l'"anno". Le molte altre unità che si possono aggiungere, per raggruppamento (settimana, quindicina, trimestre, secolo) o per divisione (ora, minuto...), sono meno usuali.

Ecco le caratteristiche del tempo cronico, fondamento della vita sociale. Partendo dall'asse *stativo*, gli avvenimenti si dispongono secondo

l'una o l'altra visione *direttiva*, anteriormente (all'indietro) o posteriormente (in avanti) in rapporto a quest'asse, e sono allocati in una divisione che permette di *misurarne* la distanza dallo stesso asse: tanti anni prima o dopo l'asse, poi tale mese e tale giorno dell'anno in questione. Ogni divisione (anno, mese, giorno) è allineata in una serie infinita i cui termini sono tutti identici e costanti e che non ammette ineguaglianze né lacune; in tal modo l'avvenimento da situare è esattamente localizzato nella catena cronica per la sua coincidenza con una particolare divisione. L'anno 12 *dopo Cristo* è il solo che si trova dopo l'anno 11 e prima dell'anno 13; l'anno 12 *avanti Cristo* si trova anch'esso dopo l'anno 11 e prima dell'anno 13, ma in una prospettiva di senso opposta, quella che, come si suol dire, risale il corso della storia.

Questi punti di riferimento danno la posizione oggettiva degli avvenimenti e quindi definiscono anche la *nostra* situazione in rapporto a essi. Ci dicono letteralmente *dove* siamo nella vastità della storia: indicano il nostro posto nella successione infinita degli uomini che hanno vissuto e delle cose che sono accadute.

Il sistema obbedisce ad alcune costrizioni interne. L'asse di riferimento non può essere spostato, perché è marcato non da una convenzione revocabile, ma da un evento che è realmente accaduto. Gli intervalli sono costanti da una parte e dall'altra dell'asse. Il computo degli intervalli, infine, è fisso e immutabile. Se non fosse fisso, ci troveremmo sperduti in un tempo erratico e il nostro universo mentale se ne andrebbe alla deriva. Se non fosse immutabile, se gli anni si confondessero con i giorni o se ciascuno li calcolasse a modo proprio, non sarebbe più possibile tenere un discorso sensato su alcunché e la storia intera parlerebbe il linguaggio della follia.

Sembra dunque naturale che la struttura del tempo cronico sia caratterizzata da permanenza e fissità. Ci si deve invece rendere conto che tali caratteristiche risultano da un'organizzazione sociale del tempo che in realtà è *intemporale*. Non si tratta di un paradosso.

Intemporale, il tempo misurato dal calendario lo è in virtù della sua propria fissità. I giorni, i mesi, gli anni sono quantità fisse, che osservazioni antiche hanno dedotto dal gioco delle forze cosmiche. Ma queste quantità sono denominazioni del tempo che non partecipano affatto alla sua natura e che in sé sono prive di ogni temporalità. Tenuto conto della loro specificità lessicale, sono assimilabili ai numeri, i quali non possiedono nessuna delle proprietà delle materie che enumerano. Il calendario è esterno al tempo; non scorre con lui. Registra serie di unità costanti, dette giorni, che si raggruppano in unità superiori (mesi, anni).

Poiché ogni giorno è identico all'altro, nulla, di un giorno del calendario preso in se stesso, ci informa se è passato, presente o futuro. Può essere rubricato sotto una di queste tre categorie solo grazie a chi *vive* il tempo. "13 febbraio 1941" è una data esplicita e completa in virtù del sistema, ma che non ci permette di sapere in quale tempo viene enunciata; può essere dunque intesa in termini sia prospettivi, per esempio in una clausola che garantisca la validità di un trattato firmato un secolo prima, sia retrospettivi, e in questo caso evocata due secoli dopo. Il tempo cronico fissato in un calendario è estraneo al tempo vissuto e non può coincidere con esso; per il fatto stesso di essere oggettivo, propone misure e divisioni uniformi in cui si collocano gli avvenimenti, ma queste non coincidono con le categorie proprie all'esperienza umana del tempo.

In rapporto al tempo cronico, com'è il tempo linguistico? L'analisi di questo terzo livello del tempo ci costringe nuovamente a instaurare distinzioni e a separare diverse proprietà, anche e soprattutto se le chiamiamo con lo stesso nome. Una cosa è situare un avvenimento nel tempo cronico, un'altra è inserirlo nel tempo della lingua. È attraverso la lingua che si manifesta l'esperienza umana del tempo; e il tempo linguistico appare irriducibile sia al tempo cronico sia al tempo fisico.

Ciò che il tempo linguistico ha di singolare è di essere organicamente legato all'esercizio della parola, di definirsi e ordinarsi come funzione del discorso.

Questo tempo ha il suo centro – insieme generatore e assiale – nel *presente* dell'*istanza* di parole. Ogni volta che un parlante impiega la forma grammaticale del "presente" (o un suo equivalente), situa l'avvenimento come contemporaneo all'istanza del discorso che lo menziona. È evidente che questo presente, in quanto funzione del discorso, non può essere collocato in una particolare divisione del tempo cronico, perché le ammette tutte e non ne richiede nessuna. Il parlante situa come "presente" tutto ciò che considera tale in virtù della forma linguistica impiegata. Il presente è reinventato ogni volta che un uomo parla, dato che è, alla lettera, un momento nuovo, non ancora vissuto. Ecco, ancora una volta, una proprietà originale del linguaggio, così particolare da offrire forse l'occasione di cercare un termine specifico per designare il tempo linguistico, separandolo così dalle altre nozioni confuse sotto lo stesso nome.

Il presente linguistico è il fondamento delle opposizioni temporali della lingua. Questo presente che si sposta con l'avanzare del discorso, pur restando presente, costituisce la linea di separazione fra due mo-

menti che esso genera e che sono inerenti all'esercizio della *parole*: il momento in cui l'avvenimento non è più contemporaneo al discorso, esce dal presente e deve essere evocato tramite la memoria e il momento in cui l'avvenimento non è ancora presente, sta per diventarlo e appare in prospettiva.

Si noterà che in realtà la lingua dispone di una sola espressione temporale, il presente, il quale, segnalato dalla coincidenza dell'avvenimento e del discorso, è per sua natura implicito. Quando viene formalmente esplicitato, accade per la frequenza di ridondanze nell'uso quotidiano. Al contrario, i tempi non-presenti, cioè il passato e il futuro, sempre esplicitati nella lingua, non si trovano allo stesso livello temporale del presente. La lingua non li situa nel tempo secondo la loro posizione, né in virtù di un rapporto teoricamente diverso da quello della coincidenza fra l'avvenimento e il discorso, ma solamente come punti stabiliti all'indietro o in avanti *a partire dal presente* (indietro o avanti perché l'uomo va incontro al tempo o il tempo viene verso di lui, secondo l'immagine che anima la nostra rappresentazione). La lingua deve necessariamente ordinare i tempi partendo da un asse e tale asse è sempre e solamente l'istanza del discorso. Sarebbe impossibile spostare l'asse referenziale per fissarlo nel passato o nel futuro; è difficile anche solo immaginare cosa diventerebbe una lingua in cui il punto di inizio dell'ordinamento del tempo non coincidesse col presente linguistico e nella quale l'asse temporale fosse anch'esso una variabile della temporalità.

Arriviamo così alla constatazione – sorprendente a prima vista, ma profondamente consona alla reale natura del linguaggio – che il solo tempo inerente alla lingua è il presente assiale del discorso e che questo presente è implicito. Esso determina altri due riferimenti temporali, necessariamente esplicitati in un significante e che, retrospettivamente, fanno apparire il presente come una linea di separazione fra ciò che non lo è più e ciò che lo sarà. Questi due riferimenti rimandano non al tempo, ma a prospettive sul tempo, proiettate all'indietro o in avanti a partire dal punto presente. Ecco come appare l'esperienza fondamentale del tempo, che tutte le lingue testimoniano con modalità proprie. Essa informa i sistemi temporali concreti e in particolare l'organizzazione formale dei diversi sistemi verbali.

Senza entrare nel dettaglio, questi sistemi, che sono spesso di grande complessità, presentano un fatto significativo. Rileviamo che in lingue molto differenti tra loro la forma del passato non manca mai e che molto spesso è doppia o anche tripla. Le antiche lingue indoeuropee dispongono, per questa espressione, del preterito e dell'aoristo, e poi

del perfetto. In francese si usano ancora due forme distinte, tradizionalmente il *passé défini* e il *passé indéfini*,² e gli scrittori utilizzano istintivamente questa differenza per separare il piano della storia da quello della narrazione. A detta di Sapir, in certi dialetti della lingua chinook (parlata nella regione del fiume Columbia) si trovano tre forme di passato, differenziate dai loro prefissi: *ni-* indica il passato indefinito; *ga-* il passato molto remoto dei miti; *na-* il passato più recente, lo ieri: "egli andò" si dirà, secondo le circostanze, *niyuya* (prefisso *ni* + *y* "egli" + *uya* "andare") o *gayuya* (prefisso *ga* + *y* + *uya*) o *nayuya* (*na* + *y* + *uya*). Viceversa, molte lingue non hanno forme specifiche di futuro. Usano di solito il presente con un avverbio o una particella indicanti un momento che deve venire. Nel dialetto chinook che possiede tre forme di passato ve ne è solo una per il futuro; è caratterizzata da un morfema ridondante *a* che è contemporaneamente prefisso e suffisso, a differenza dei suffissi del preterito. Così si dice *ačimluda* "egli te lo darà", scomponibile in *a-* futuro + *č* "egli" + *i* "lo" + *m* "te" + *l* "a" + *ud* "dare" + *a* futuro. L'analisi diacronica, nelle lingue in cui è fattibile, mostra che il futuro si è spesso costituito di recente, tramite la specificazione di alcuni ausiliari, in particolare "volere".

Il contrasto fra le forme del passato e quelle del futuro è quindi istruttivo, per la sua forza di generalizzazione, anche nell'universo delle lingue. C'è evidentemente una differenza di natura fra la temporalità retrospettiva, che può assumere distanze diverse nel passato dell'esperienza, e la temporalità prospettica, che non entra nel campo dell'esperienza e che, a dire il vero, si temporalizza solo in termini di previsione di esperienza. La lingua fa emergere qui una dissimmetria che è insita nella natura ineguale dell'esperienza.

Un ultimo aspetto di questa temporalità merita attenzione: è il suo modo di entrare nei processi comunicativi.

Finora abbiamo parlato del tempo linguistico in seno all'istanza di discorso, che lo contiene in potenza e lo attualizza di fatto. Ma l'atto di parola è necessariamente individuale; l'istanza specifica da cui emerge il presente è ogni volta nuova. La temporalità linguistica dovrebbe quindi realizzarsi, nell'universo intrapersonale del parlante, come un'esperienza irrimediabilmente soggettiva e impossibile da trasmettere. Se racconto quello che "mi è capitato", il passato al quale faccio riferimento è definito solo in rapporto al presente del mio atto di *parole*; ma poiché l'atto di *parole* sorge da me e nessun altro può parlare attraverso la mia

² Corrispondono ai nostri "passato remoto" e "passato prossimo". (N.d.T.)

bocca o vedere coi miei occhi o provare ciò che sento, questo “tempo” si rapporterà unicamente a me e si limiterà alla mia sola esperienza. Il ragionamento, però, è errato. Qualcosa di singolare, di molto semplice e di infinitamente importante accade e produce quello che sembra logicamente impossibile: la temporalità che è mia, nell’ordinare il mio discorso, viene immediatamente accettata come sua dal mio interlocutore. Il mio “oggi” si converte nel suo “oggi”, benché lui non l’abbia instaurato nel proprio discorso, e il mio “ieri” nel suo “ieri”. Reciprocamente, quando egli parlerà per rispondere, io, diventato ascoltatore, convertirò la sua temporalità nella mia. Ecco come appare la condizione di intelligibilità del linguaggio, rivelata dal linguaggio stesso: essa consiste nel fatto che la temporalità del locutore, benché letteralmente estranea e inaccessibile all’ascoltatore, è identificata da questi nella temporalità che informa la sua propria *parole* quando diventa, a sua volta, locutore. L’uno e l’altro sono sulla stessa lunghezza d’onda. Il tempo del discorso non è riconducibile alle divisioni del tempo cronico e non è rinchiuso in una soggettività solipsista. Funziona come un fattore di intersoggettività: proprio quello che dovrebbe essere personale lo rende onnipersonale. Solo la condizione di intersoggettività permette la comunicazione linguistica.

Specifico, il tempo linguistico lo è anche in un altro modo. Esso implica divisioni proprie nel suo proprio ordine, entrambe indipendenti da quelle del tempo cronico. Chiunque dica “ora, oggi, in questo momento” situa un avvenimento come simultaneo al suo discorso; il suo “oggi” pronunciato è necessario e sufficiente perché il partner partecipi della medesima rappresentazione. Ma proviamo a separare “oggi” dal discorso che lo contiene, inseriamolo in un testo scritto; “oggi” non sarà più allora il segno del presente linguistico, perché non è più parlato né percepito e non può più rinviare il lettore a un certo giorno del tempo cronico, in quanto non si identifica con nessuna data; può essere stato proferito in un qualsiasi giorno del calendario e potrà essere indifferentemente applicato a ogni giornata. Il solo modo per impiegarlo e renderlo intelligibile fuori dal presente linguistico è affiancarlo a una corrispondenza esplicita con una divisione del tempo cronico: “oggi 12 giugno 1924”. Si disegna lo stesso scenario quando un *io*, sottratto al discorso che lo introduce e attribuibile perciò a ogni possibile parlante, non designa il suo reale locutore: per attualizzarlo occorre agganciarigli il nome proprio: “io, X...”. Se ne deduce che le entità designate e ordinate dal discorso (il locutore, la sua posizione, il suo tempo) possono essere identificate solo attraverso i partner dello scambio linguistico. In altri termini, per rendere intelligibili i riferimenti interni al discorso, bisogna collegarli a un punto deter-

minato in un insieme di coordinate spazio-temporali. In tal modo, tempo linguistico e tempo cronico si congiungono.

La temporalità linguistica è a sua volta nettamente suddivisa nelle sue tre articolazioni distintive e ben delimitata in ciascuna di esse. Centrata nell'“oggi”, può essere spostata all'indietro e in avanti solo ed esclusivamente per la distanza di due giorni: all'indietro, “ieri” e “l'altro ieri”; in avanti, “domani” e “dopodomani”. Tutto qui. Una terza gradazione (“altro-altro ieri”; “dopo-dopodomani”) è eccezionale; e anche la seconda, nella maggior parte dei casi, non dispone di un'espressione lessicale indipendente; “l'altro ieri” e “dopodomani” sono solo “ieri” e “domani” spostati di un grado più lontano nel loro ordine. Gli unici termini originali che denotano le distanze temporali partendo dal presente linguistico restano dunque “ieri” e “domani”, separati e determinati da “oggi”. Alcune qualificazioni vanno inquadrare nella medesima prospettiva: “scorso” (“l'inverno scorso; la notte scorsa”) e “prossimo” (“la settimana prossima; l'estate prossima”), alla stessa stregua di “ieri” e “domani”, non implicano una localizzazione fissa e unica. Ciò che caratterizza le classi di designazione dell'ordine intersoggettivo è chiaramente la necessità di una proiezione spaziale e temporale che oggettivi segni come “questo”, “io”, “ora”, i quali, nell'istanza di discorso, e solo in essa, hanno ogni volta un referente unico. Tale proiezione mette in luce i diversi piani fra i quali slittano le forme linguistiche, diversi a seconda che esse siano considerate nell'esercizio del discorso o allo stato di dati lessicali.

Quando, per ragioni pragmatiche, il parlante è costretto a spingere la sua visione temporale al di là dei limiti enunciati da “ieri” e da “domani”, il discorso esce dal piano che gli è proprio e usa la gradazione del tempo cronico, in primo luogo con la numerazione delle unità: “otto giorni fa”; “fra tre mesi”. “... fa” e “fra...”, pur restando gli indici della distanza soggettiva, non possono passare in una narrazione storica senza convertirsi: “(otto giorni) fa” diventa “(otto giorni) prima” e “fra (tre mesi)” diventa “(tre mesi) dopo”; “più tardi”, come “oggi”, deve diventare “quel giorno”. Questi operatori effettuano la trasposizione dal tempo linguistico al tempo cronico.

L'intersoggettività ha così i suoi tempi, i suoi termini, le sue dimensioni. Qui l'esperienza di una relazione primordiale, costante, indefinitamente reversibile fra il parlante e il suo partner si riflette nella lingua. L'esperienza umana inscritta nel linguaggio rinvia sempre, in ultima analisi, all'atto di *parole* in un processo di scambio.

I livelli dell'analisi linguistica¹

Studiando con spirito scientifico un oggetto come il linguaggio, ci si accorge subito che ogni fatto linguistico chiama in causa tutta una serie di problemi contemporaneamente, in primo luogo a proposito di che cosa si debba intendere con *fatto*, vale a dire quali sono i criteri che lo definiscono in quanto tale. Il grande cambiamento avvenuto in linguistica sta proprio in questo: si è riconosciuto che il linguaggio doveva essere descritto come una struttura formale, ma che la descrizione richiedeva innanzitutto la determinazione di procedure e di criteri adeguati, e in conclusione che la realtà dell'oggetto non era separabile dal metodo atto a definirlo. Di fronte all'estrema complessità del linguaggio, occorre dunque tentare di ordinare tanto i fenomeni studiati, in modo da classificarli secondo un principio razionale, quanto i metodi di analisi, per elaborare una descrizione coerente, organizzata secondo gli stessi concetti e gli stessi criteri.

Essenziale, nella determinazione della procedura di analisi, ci sembra la nozione di *livello*. Essa sola può rendere giustizia alla natura *articolata* del linguaggio e al carattere *discreto* dei suoi elementi; essa sola può farci ritrovare, nella complessità delle forme, la peculiare architettura delle parti e del tutto. Il campo in cui la studieremo è quello della lingua, in quanto sistema organico di segni linguistici.

L'intero procedimento di analisi tende in generale a delimitare gli *elementi* attraverso le *relazioni* che li uniscono. L'analisi consiste in due operazioni interconnesse, dalle quali dipendono tutte le altre: 1) la segmentazione; 2) la sostituzione.

Qualunque sia l'estensione del testo preso in esame, bisogna innanzitutto segmentarlo in porzioni via via più ridotte, fino agli elementi non

¹ *Les niveaux de l'analyse linguistique*, in *Proceedings of the 9th International Congress of Linguists* (Cambridge, Mass. 1962) Mouton & Co., The Hague 1964. Poi in Benveniste, 1966, pp. 119-131 (trad. it. *I livelli dell'analisi linguistica*, in Benveniste, 1971, pp. 142-155).

scomponibili. Parallelamente, si identificano tali elementi in base alle sostituzioni che consentono. Si arriva, per esempio, a segmentare il francese *raison* in [r] - [ɛ] - [z] - [õ], in cui si possono operare le seguenti sostituzioni: [s] al posto di [r] (= *saison*); [a] al posto di [ɛ] (= *rasons*); [y] al posto di [z] (= *rayon*); [ɛ̃] al posto di [õ] (= *raisin*). Queste sostituzioni possono poi essere inventariate: la classe dei possibili sostituti di [r] in [rɛzõ] comprende [b], [s], [m], [t], [v]. Applicando la medesima procedura a ognuno degli altri tre elementi di [rɛzõ], si stila un repertorio di tutte le sostituzioni consentite, e ognuna di esse isola a sua volta un segmento identificabile in altri segni. Progressivamente, da un segno all'altro, si isolano tutti gli elementi e tutte le loro possibili sostituzioni. Ecco come funziona, in sintesi, il metodo della distribuzione: consiste nel definire ogni elemento con l'insieme dei contesti in cui si presenta, mediante una duplice relazione: dell'elemento con gli altri simultaneamente presenti nella stessa porzione di enunciato (relazione sintagmatica); dell'elemento con gli altri mutuamente sostituibili (relazione paradigmatica).

Osserviamo subito, a livello applicativo, una differenza tra le due operazioni. Segmentazione e sostituzione non hanno la medesima estensione. Alcuni elementi si identificano in rapporto a segmenti con i quali sono in relazione di sostituibilità. Ma la sostituzione può operare anche su elementi non segmentabili. All'interno di elementi segmentabili minimi identificati come *fonemi*, l'analisi può andare oltre e isolare, all'interno del fonema, dei *tratti distintivi*. Ora, questi tratti, sebbene identificabili e sostituibili, non sono più segmentabili. In [d'] si riconoscono quattro tratti distintivi: occlusione, dentalità, sonorità, aspirazione. Nessuno di essi può realizzarsi da solo, fuori dall'articolazione fonetica in cui si presenta, né può avere un posto assegnato in un ordine sintagmatico: l'occlusione è inseparabile dalla dentalità, come l'aspirazione dalla sonorità. Tutti permettono però la sostituzione. L'occlusione, infatti, può essere sostituita da una fricazione, la dentalità dalla labialità, l'aspirazione dalla glottalità, e così via.

Arriviamo così a distinguere due classi di elementi minimi: quelli sia segmentabili sia sostituibili, i fonemi; e quelli unicamente sostituibili, i tratti distintivi dei fonemi. In quanto non segmentabili, i tratti distintivi non possono costituire classi sintagmatiche; ma in quanto sostituibili, costituiscono classi paradigmatiche. L'analisi può quindi riconoscere e distinguere un livello fonemico, dove si compiono le due operazioni di segmentazione e di sostituzione, e un livello ipofonemico, quello dei tratti distintivi, non segmentabili, che riguardano solo il campo della sostituzione. A questo punto l'analisi linguistica si arresta. Più avanti, i

dati forniti dalle moderne strumentazioni appartengono alla fisiologia o all'acustica, sono infra-linguistici.

Con i procedimenti appena descritti giungiamo ai due livelli inferiori dell'analisi, quello delle entità segmentabili minime, i fonemi, o livello *fonemico*, e quello dei tratti distintivi, che proponiamo di chiamare *merismi* (gr. *merisma*, *-atos*, "delimitazione") o livello *merismatico*.

Definiamo empiricamente la loro relazione, sulla base della reciproca posizione, come due livelli ottenuti in tempi successivi, con la combinazione dei merismi che produce il fonema o il fonema che si scompone in merismi. Ma qual è la condizione *linguistica* di questa relazione? Lo scopriremo spingendo più lontano l'analisi, e, dato che non possiamo scendere oltre, volgendoci verso il livello superiore. Dobbiamo allora operare su porzioni di testo più ampie e vedere come si possano effettuare le operazioni di segmentazione e di sostituzione quando si tratti di ottenere non le più piccole unità possibili, ma quelle più estese.

Supponiamo di avere identificato in diversi punti, nella catena dell'inglese [li:viŋθiŋz] "leaving things (as they are)", le tre unità fonematiche [i], [θ], [ŋ]. E tentiamo di vedere se queste unità ci permettono di delimitare un'unità superiore che le contenga. Procedendo con una logica dell'eshaustività, consideriamo le sei possibili combinazioni di queste tre unità: [iθŋ], [iŋθ], [θiŋ], [θŋi], [ŋiθ], [ŋθi]. Vediamo allora che due combinazioni sono effettivamente presenti nella catena, ma realizzate in modo tale da avere due fonemi in comune, e da costringerci a sceglierne una e a escludere l'altra: in [li:viŋθiŋz] ci sarà o [ŋθi] oppure [θiŋ]. La scelta è indubbia: si rigetterà [ŋθi] e si eleverà [θiŋ] al rango di nuova unità | θiŋ | . Da dove viene una decisione così radicale? Dalla condizione linguistica del *senso* che la delimitazione della nuova unità di livello superiore deve soddisfare: [θiŋ] è dotato di senso, [ŋθi] no. A questo bisogna aggiungere il criterio distribuzionale, conseguibile in un punto qualsiasi dell'analisi nella sua fase attuale, se poggia su un numero sufficiente di testi ampi: [ŋ] non è ammesso in posizione iniziale e la sequenza [ŋθ] è da scartare, mentre [ŋ] fa parte della classe dei fonemi finali e [θi] e [iŋ] sono entrambi ammessi.

Il *senso* è in effetti la condizione fondamentale che l'unità di ogni livello deve osservare per ottenere uno status linguistico. Ogni livello, lo ribadiamo: il fonema ha valore solo in quanto discriminatore di segni linguistici, e il tratto distintivo, a sua volta, in quanto discriminatore dei fonemi. La lingua non potrebbe funzionare diversamente. Tutte le operazioni da svolgere in seno a questa catena presuppongono la stessa condizione. La porzione [ŋθi] non è accettabile a nessun livello; non può

essere sostituita da nessun'altra né sostituirla alcuna; non può essere riconosciuta come forma libera, né essere posta in relazione sintagmatica complementare con altre porzioni dell'enunciato; e ciò che si è detto di [ηθi] vale anche per una porzione precedente della frase, per esempio [i:vi], o seguente, [ηz]. Non sono possibili né segmentazione né sostituzione. Per contro, l'analisi guidata dal senso rileverà due unità in [θiηz]: un segno libero, |θiη| e un'unità [z] da riconoscere, in seguito, come variante del segno congiunto | -s |. Anziché eludere il problema del "senso" e immaginare procedure complicate e inefficaci per metterlo fuori gioco, considerando solo i tratti della forma, è meglio riconoscere francamente che esso è una condizione indispensabile dell'analisi linguistica.

Basta soltanto vedere in che modo interviene nei nostri percorsi e a quale livello dell'analisi si pone.

Da queste analisi sommarie emerge che segmentazione e sostituzione non sono applicabili a porzioni qualsiasi della catena parlata. Mai potremmo definire la distribuzione di un fonema, le sue ampiezze combinatorie dell'ordine sintagmatico e paradigmatico, la sua stessa realtà, dunque, se non facessimo riferimento a un'unità particolare del livello superiore che lo contiene. È una condizione essenziale, della cui importanza parleremo in seguito. Questo livello, chiaramente, non è qualcosa di esterno all'analisi; è *nell'*analisi; il livello in sé è un operatore. Il fonema si definisce proprio in quanto costituente di un'unità superiore, il morfema. La funzione discriminatrice del fonema si fonda sulla sua inclusione in un'unità particolare, che, per il fatto di includerlo, appartiene a un livello superiore.

Sottolineiamo, dunque, che un'unità linguistica è tale solo se la si può identificare *in* un'unità superiore. Il metodo dell'analisi distribuzionale non evidenzia certo questo tipo di relazione tra livelli diversi.

Dal fonema si passa così al livello del *segno*, che, a seconda dei casi, si identifica con una forma libera o con una forma congiunta (morfema). Per comodità, trascureremo questa differenza e classificheremo i segni sotto un'unica specie, che praticamente coincide con la *parola*. Ci sia concesso, sempre per comodità, di mantenere un termine deplorato ma irrimpiacciabile.

La parola ha una posizione funzionale intermedia, dovuta alla sua duplice natura. Da un lato si scompone in unità fonematiche, appartenenti a un livello inferiore; dall'altro entra, a titolo di unità significante e con altre unità significanti, in un'unità di livello superiore. È necessario definire meglio queste due proprietà.

Nel dire che la parola si scompone in unità fonematiche, si deve sottolineare che la scomposizione ha luogo anche quando la parola è monofonematica. Ad esempio, in francese, tutti i fonemi vocalici coincidono materialmente con un segno autonomo della lingua. O meglio, alcuni significanti del francese si attuano in un fonema unico costituito da una vocale. L'analisi di questi significanti darà anch'essa luogo a una scomposizione: è l'operazione necessaria per accedere a un'unità di livello inferiore. Quindi, francese *a*, o *à* si analizza in | a |; fr. *est* si analizza in | e |; fr. *ait*, in | ε |; fr. *y*, *hie*, in | i |; fr. *eau*, in | o |; fr. *eu*, in | y |; fr. *où*, in | u |; fr. *eux*, in | ø |. Lo stesso in russo, dove vi sono unità con un significante monofonematico che può essere sia vocalico sia consonantico: le congiunzioni *a*, *i*; le preposizioni *o*; *u e k*; *s*; *v*.

La definizione delle relazioni risulta meno facile nella situazione inversa, dalla parola all'unità di livello superiore. Tale unità, infatti, non è una parola più lunga o più complessa, riguarda invece un altro ordine di nozioni, è una frase. La frase si realizza in parole, ma le parole non ne sono semplicemente i segmenti. Una frase costituisce un tutto, non riducibile alla somma delle parti; il significato di questo tutto scaturisce dall'insieme dei costituenti. La parola è un costituente della frase, ne realizza il significato; ma nella frase non compare necessariamente con il senso che ha come unità autonoma. La parola può quindi definirsi come la più piccola unità significante libera suscettibile di realizzare una frase e di essere essa stessa realizzata da fonemi. Nella prassi è considerata soprattutto come elemento sintagmatico, costituente di enunciati empirici. Rispetto alla frase, le relazioni paradigmatiche hanno un peso minore nel caso della parola. Il problema è diverso quando la parola è studiata come lessema, allo stato isolato. Bisogna allora includere in un'unità tutte le forme flessive, e così via.

Un'ulteriore precisazione sulla natura delle relazioni parola/frase arriva dalla distinzione tra parole *autonome*, che funzionano come costituenti di frasi (sono la stragrande maggioranza), e parole *sinnome*, che possono entrare nella frase solo in unione con altre parole: come fr. *le* (*la...*), *ce* (*cette...*), *mon* (*ton...*), oppure *de*, *à*, *dans*, *chez*. Non accade in tutte le preposizioni: cfr. fr. pop.: *c'est fait pour*; *je travaille avec*; *je pars sans* [lett. "è fatto per"; "lavoro con"; "parto senza"]. L'opposizione tra "parole autonome" e "parole sinnome" non coincide con quella diffusa da Marty in "autosemantiche" e "sinsemantiche". Fra le "sinsemantiche" troviamo, per esempio, i verbi ausiliari, che invece per noi sono autonomi già per il fatto di essere verbi e, soprattutto, perché entrano direttamente nella costituzione delle frasi.

Con le parole, poi con gruppi di parole, formiamo delle *frasi*; è la constatazione empirica detta “del livello successivo”, raggiunto con una progressione che sembra lineare. In realtà, la situazione è molto diversa.

Per comprendere la natura del cambiamento che ha luogo quando dalla parola passiamo alla frase, occorre tenere conto dell'articolazione delle unità nei livelli e di un certo numero di importanti conseguenze dei loro reciproci rapporti. La transazione da un livello al successivo mette in gioco proprietà particolari e impensate. In quanto discrete, le entità linguistiche ammettono due tipi di relazione: tra elementi dello stesso livello o tra elementi di livelli diversi. Bisogna distinguere nettamente queste relazioni. Tra gli elementi dello stesso livello, le relazioni sono distributive; tra elementi di livelli diversi, sono integrative. Commenteremo solo le seconde.

Quando si scompone un'unità, non si ottengono unità di livello inferiore, ma segmenti formali della stessa unità. Se si riduce fr. [ɔm] *homme* a [ɔ] - [m], si hanno sempre due segmenti. Niente ci garantisce ancora che [ɔ] e [m] sono unità fonematiche. Per esserne certi, bisognerà ricorrere a [ɔt] *botte*, [ɔs] *os* da un lato, e a | om | *homme*, | ym | *hume* dall'altro. Ecco due operazioni complementari in senso contrario. Un segno è materialmente funzione dei suoi elementi costitutivi, ma il solo mezzo per definire costitutivi tali elementi è di identificarli all'interno di un'unità determinata in cui essi svolgano una funzione *integrativa*. Un'unità sarà riconosciuta come distintiva, a un dato livello, se può essere identificata come “parte integrante” dell'unità di livello superiore, di cui diviene l'*integrante*. Così fr. | s | ha lo status di fonema perché funziona come integrante di | -al | in *salle*, di | -o | in *seau*, di | -ivil | in *civil* ecc. In virtù della stessa relazione trasferita al livello superiore, | sal | è un segno perché funziona come integrante di - *à manger*; - *de bains* ecc.; | so | è un segno perché funziona come integrante di: - *à charbon*; - *d'eau*; e | sivil | è un segno perché funziona come integrante di: - *ou militaire*; *état* -; *guerre* -. Il modello della “relazione integrante” è quello della “funzione proposizionale” di Russell (1962).²

Quanto è grande, nel sistema dei segni linguistici, la distinzione tra costituente e integrante? Essa gioca tra due limiti. Il limite superiore

² Ivi, p. 249: «Una “funzione proposizionale”, infatti, è un'espressione contenente uno o più costituenti indeterminati tali che, quando si assegnano dei valori a questi costituenti, l'espressione diventa una proposizione [...]. “x è un essere umano” è una funzione proposizionale; fintantoché x rimane indeterminato, non è né vera né falsa, ma quando si assegna un senso a x, essa diventa una proposizione vera o falsa».

è segnato dalla frase, che implica dei costituenti ma che, come vedremo in seguito, non può integrare un'unità più alta. Il limite inferiore è quello del "merisma", il quale, tratto distintivo del fonema, non implica alcun costituente di natura linguistica. La frase, dunque, è definita solo dai suoi costituenti; il merisma si definisce solo come integrante. Fra i due emerge un livello intermedio, quello dei segni autonomi o sinnomi, parole o morfemi che contengono dei costituenti e nello stesso tempo funzionano come integranti. Tale è la struttura di queste relazioni.

Qual è infine la funzione ascrivibile alla distinzione tra costituente e integrante? La sua importanza è fondamentale. Noi vi riconosciamo il principio razionale che regge, nelle unità dei diversi livelli, il rapporto tra FORMA e SENSO.

Nasce qui il problema che ossessiona tutta la linguistica moderna, il rapporto forma/senso che molti linguisti vorrebbero ridurre alla sola nozione di forma, senza però riuscire a liberarsi del suo correlato, il senso. Che cosa non si è fatto per evitare, ignorare o espellere il senso! Tutto inutile, questa testa di Medusa è sempre là, nel cuore della lingua, ad affascinare quanti la contemplano.

Forma e senso devono definirsi l'una in rapporto all'altro e insieme articolarsi in tutta l'estensione della lingua. Per noi i loro rapporti sono soggiacenti alla struttura stessa dei livelli e delle funzioni che vi corrispondono, qui designati come "costituente" e "integrante".

Quando riduciamo un'unità ai suoi costituenti, la riduciamo ai suoi elementi *formali*. L'analisi di un'unità – lo si è già detto – non mostra automaticamente altre unità. Anche nella frase, l'unità più alta, la scomposizione in costituenti, fa emergere solo una struttura formale, come accade sempre quando un tutto viene frazionato in parti. Si può fare un'analogia con la scrittura, il che ci aiuta anche a dar forma a tale rappresentazione. Rispetto all'unità della parola scritta, le lettere che la compongono, prese singolarmente, sono solo segmenti materiali, che dell'unità non conservano porzioni. Se componiamo la parola SABATO unendo sei cubi su ognuno dei quali c'è una lettera, essi, il cubo B, il cubo A ecc., non saranno portatori né di una sesta parte, né di una qualunque frazione della parola in quanto tale. Allo stesso modo, quando operiamo un'analisi di unità linguistiche, isoliamo dei costituenti esclusivamente formali.

Che cosa serve per riconoscere in essi, sempre che ve ne siano, unità di un livello definito? Si deve compiere l'operazione in senso contrario e vedere se hanno una funzione integrante al livello superiore. Ecco: la scomposizione dà la costituzione formale; l'integrazione dà unità significanti. Il fonema, discriminatore, è con altri fonemi l'integrante di unità

significanti che lo contengono. Questi segni, a loro volta, si inseriscono come integranti in unità superiori dotate di significato. I procedimenti dell'analisi vanno in entrambe le direzioni, incontro alla forma o al senso delle stesse entità linguistiche.

Possiamo ora formulare le seguenti definizioni:

La *forma* di un'unità linguistica è la sua capacità di scomporsi in costituenti di livello inferiore.

Il *senso* di un'unità linguistica è la sua capacità di integrare unità di livello superiore.

Forma e senso appaiono allora come proprietà congiunte, date necessariamente e simultaneamente, inseparabili nel funzionamento della lingua.³ I loro rapporti reciproci si rivelano nella struttura dei livelli linguistici, percorsi con operazioni di analisi discendenti e ascendenti, e grazie alla natura articolata del linguaggio.

La nozione di senso, però, presenta anche un altro aspetto. È forse il non averli distinti tutti che ha reso così oscuro il problema del senso.

Nella lingua organizzata in segni, il senso di un'unità consiste nel suo significato, nel fatto che è significante. Ciò equivale a identificarla con la sua capacità di svolgere una "funzione proposizionale". È la condizione necessaria e sufficiente per riconoscere tale unità come significante. In un'analisi più rigorosa si dovrebbero enumerare le "funzioni" che essa è in grado di svolgere e – al limite – rubricarle tutte. Un inventario del genere sarebbe molto povero per mesone o crisoprasio, immenso per cosa o un; ma obbedirebbe sempre e comunque al medesimo principio di identificazione in base alla capacità di integrazione. In ogni caso saremmo in grado di dire se un certo segmento della lingua "ha un senso" o no.

Tutt'altro problema è chiedersi: *qual* è questo senso? Qui, infatti, "senso" è da cogliere in un'accezione completamente diversa.

Quando si dice che un certo elemento della lingua, breve o esteso, ha senso, si sta pensando alla proprietà che esso ha di costituire, in quanto

³ Anche Saussure sembra avere concepito il "senso" come una componente interna alla forma linguistica, per quanto lo affermi solo con un paragone destinato a confutarne un altro: «Si è spesso confrontata questa unità a due facce [l'associazione del significante e del significato] con l'unità della persona umana, composta del corpo e dell'anima. Il raccostamento è poco soddisfacente. Si potrebbe pensare più giustamente a un composto chimico, per esempio all'acqua: è una combinazione di idrogeno e di ossigeno, ma ciascuno di questi elementi, preso a parte, non ha nessuna delle proprietà dell'acqua» (Saussure, 1916, trad. it. pp. 125-126).

significante, un'unità distintiva, oppositiva, delimitata da altre unità e identificabile dal parlante nativo, per il quale questa lingua è *la* lingua. Tale "senso" è implicito, inerente al sistema linguistico e alle sue parti. Contemporaneamente, però, il linguaggio fa riferimento al mondo degli oggetti, sia globalmente, negli enunciati completi, sotto forma di frasi che rimandano a situazioni concrete e specifiche, sia sotto forma di unità inferiori che rimandano a "oggetti" generali o particolari, tratti dall'esperienza o creati dalla convenzione linguistica. Ogni enunciato, e ogni termine dell'enunciato, ha allora un referente la cui conoscenza è compresa nell'uso nativo della lingua. Ora, dire *qual* è il referente, descriverlo e caratterizzarlo nelle sue peculiarità è un compito a parte, spesso difficile, che non ha niente a che vedere con il corretto impiego della lingua. In questa sede non ci dilungheremo sulle conseguenze di tale distinzione. È sufficiente averla formulata ai fini della nozione di "senso", per differenziarla da quella di "designazione". Sono entrambe necessarie; le ritroveremo, distinte ma associate, a livello della *frase*.

Eccoci giunti, dunque, a questo ultimo livello che, come abbiamo detto, non rappresenta solo un grado più alto nell'estensione del segmento considerato. Con la frase, infatti, si passa una linea di confine, si entra in un campo nuovo.

Innanzitutto, è nuovo il criterio da cui questo tipo di enunciato dipende. Possiamo segmentare la frase, non usarla per integrare. Una proposizione non può svolgere alcuna funzione proposizionale, non può quindi servire da integrante rispetto a un altro tipo di unità. Ciò è dovuto, in primo luogo, alla peculiare caratteristica di essere un *predicato*. Tutte le altre caratteristiche, a confronto, sono secondarie. Il numero di segni che entrano in una frase è indifferente: ne basta uno per costituire un predicato. Anche la presenza di un "soggetto" accanto a un predicato non è indispensabile: il termine predicativo della proposizione basta a se stesso, poiché è in realtà il determinante del "soggetto". La "sintassi" della proposizione, poi, è unicamente il codice grammaticale che ne organizza l'assetto. Le varietà di tono non hanno valore universale e restano sottoposte a valutazioni soggettive. Solo il carattere predicativo della proposizione può quindi valere come criterio. Situeremo la proposizione al livello *categorematico*.⁴

Ma che cosa troviamo qui? Finora la denominazione del livello è stata attribuita sulla base dell'unità linguistica che esso conteneva. Il livello

⁴ Gr. *kategórema* = lat. *praedicatum*.

fonematico è quello del fonema; esistono in effetti dei fonemi concreti, che possono essere isolati, combinati, contati. Ma i categoremi? Esistono dei categoremi? Il predicato è una proprietà fondamentale della frase, non una sua unità. Non vi sono diverse varietà di predicazione. E sarebbe lo stesso se si sostituisse "categorema" con "frasema".⁵ La frase non è una classe formale che ha per unità "frasemi" delimitati e *opponibili fra loro*. I tipi di frase esistenti sono tutti riconducibili a uno solo, la proposizione predicativa, e non vi è frase fuori dalla predicazione. Bisogna quindi desumere che il livello categorematico implica una sola forma specifica di enunciato linguistico, la proposizione; e questa non costituisce una classe di unità distintive. È il motivo per cui la proposizione non può entrare come parte in una totalità di livello superiore. Può solo precedere o seguire un'altra proposizione, in un rapporto consecutivo. Un gruppo di proposizioni non costituisce un'unità di ordine superiore alla proposizione. Non ci sono altri livelli linguistici al di là di quello categorematico.

In sostanza, la frase si distingue dalle altre entità linguistiche perché non costituisce una classe di unità distintive che siano, come i fonemi o i morfemi, membri virtuali di unità superiori. Il fondamento di questa differenza è che la frase contiene dei segni, ma non è essa stessa un segno. Una volta riconosciuto questo, risulta chiara l'antitesi tra gli insiemi di segni incontrati ai livelli inferiori e le entità di questo livello.

I fonemi, i morfemi, le parole (lessemi) possono essere contati; sono in numero finito. Le frasi, no.

I fonemi, i morfemi, le parole (lessemi) hanno una distribuzione al loro rispettivo livello, un uso al livello superiore. Le frasi non hanno né distribuzione né questo genere di uso.

L'inventario degli usi di una parola potrebbe non avere fine; quello degli usi di una frase non ha neppure inizio.

La frase, creazione indefinita, varietà senza limiti, è il corso stesso del linguaggio in atto. Perciò, con la frase, si abbandona il campo della lingua come sistema di segni e si entra in un altro universo, quello della lingua come strumento di comunicazione la cui espressione è il discorso.

Si tratta di due universi eterogenei, benché attinenti alla stessa realtà, e che danno luogo a due linguistiche diverse, benché i loro itinerari si incrocino di continuo. Da un lato vi è la lingua, insieme di segni formali, rilevati da procedure rigorose, disposti in classi, combinati in strutture e

⁵ Dal momento che si è modellato *lessema* sul gr. *lexis*, niente impedisce di modellare *frasema* sul gr. *phrasis*, "frase".

in sistemi, dall'altro la manifestazione della lingua nella comunicazione vivente.

La frase appartiene propriamente al discorso; la si può definire proprio in quanto unità del discorso. Lo confermano le modalità con cui si realizza: a tutti sono note le proposizioni assertive, interrogative, imperative, distinte per particolari caratteristiche di sintassi o di grammatica, tutte comunque fondate sulla predicazione. Queste modalità hanno il compito di riflettere i tre comportamenti fondamentali dell'uomo che, con il discorso, parla e agisce sul suo interlocutore: vuole trasmettergli un sapere, ottenere un'informazione o intimargli un ordine. Sono le funzioni interumane del discorso impresse nelle tre modalità dell'unità della frase, ognuna corrispondente a un atteggiamento del parlante.

La frase è un'unità perché è un segmento del discorso e non perché potrebbe essere distintiva rispetto ad altre unità dello stesso livello: cosa che, come abbiamo visto, non è. Però è un'unità completa, dotata di senso e di referenza: senso, perché è informata di significato; referenza, perché si riferisce a una situazione data. Coloro che comunicano condividono infatti una certa referenza situazionale, in mancanza della quale la comunicazione stessa non sussisterebbe; il "senso" avrebbe forse una sua intelligibilità, ma la "referenza" resterebbe ignota.

In questa duplice proprietà della frase riconosciamo la condizione che la rende analizzabile anche per il parlante, a partire dall'apprendimento del discorso, quando impara a parlare, e con il continuo esercizio dell'attività linguistica in ogni situazione. Col tempo egli diventa sensibile all'infinita varietà dei contenuti trasmessi, di contro al numero esiguo di termini impiegati. Inconsciamente, via via che il sistema gli diventa familiare, trarrà quindi una nozione tutta empirica del segno, che, in seno alla frase, si potrebbe definire così: il segno è la più piccola unità della frase passibile di essere riconosciuta come identica in un contesto diverso o di essere sostituita da un'unità diversa in un contesto identico.

Oltre questa tappa il parlante non può andare. Ha preso consapevolezza del segno sotto forma di "parola" e ha iniziato l'analisi linguistica partendo dalla frase e nell'esercizio del discorso. Da parte sua, il linguista, quando tenta di riconoscere i livelli dell'analisi, è guidato da un procedimento inverso, che muove dalle unità elementari per fissare nella frase il livello ultimo. È nel discorso, attualizzato in frasi, che la lingua si forma e si configura. Là comincia il linguaggio. Rivedendo una formula classica, potremmo dire: "nihil est in *lingua* quod non prius fuerit in *oratione*".

La forma e il senso nel linguaggio¹

È per me un grande onore inaugurare questo congresso con una mia comunicazione. Il piacere che provo è misto a una buona dose di inquietudine all'idea di rivolgermi, da incompetente in materia, a un consesso di filosofi. Trovo tuttavia incoraggiante il fatto che questa scelta sia dettata dal programma del congresso, che cioè dei filosofi abbiano ritenuto opportuno discutere fra di loro di questioni di linguaggio. Negli interventi e nei dibattiti di queste giornate la filosofia risalerà, così, a una delle sorgenti maggiori della sua ispirazione e al contempo alcuni modi probabilmente diversi di riflettervi si imporranno all'attenzione dei linguisti, cioè di coloro che si occupano, in qualità di esperti, del linguaggio. Si darà inizio così, con ritardo – bisogna dirlo – a uno scambio che potrà rivelarsi apprezzabile. Da parte mia, dopo aver commesso l'imprudenza di accettare l'invito a parlare, posso soltanto, per giustificarla, compierne una più grave, quella cioè di enunciare un tema il cui titolo sembra più adeguato a un filosofo che non a un linguista: la forma e il senso nel linguaggio.

È chiaro che mi accosterò al problema da linguista, e non da filosofo. Ma questo non significa che apporterò il "punto di vista" dei linguisti; l'idea di un punto di vista comune all'insieme o anche solo alla maggior parte dei linguisti non sta in piedi. Non esistono fra i linguisti dottrine riconosciute a tale proposito, e soprattutto si constata, in molti di loro, un'avversione per problemi di questo genere e la tendenza a tenerli fuori dalla linguistica. Non è passato molto tempo da quando la scuola del linguista americano Bloomfield, che rappresentava quasi tutta la linguistica americana e che si era diffusa anche oltre, tacciava di mentalismo

¹ *La forme et le sens dans le langage*, in *Le langage II*, Sociétés de Philosophie de langue française, Actes du XIII Congrès, Genève, 1966, Neuchâtel, La Baconnière, Genève 1967, pp. 29-40. Poi in Benveniste, 1974, pp. 215-240 (trad. it. *La forma e il senso nel linguaggio*, in Benveniste, 1985, pp. 245-270).

lo studio del “meaning”, in qualunque modo si voglia tradurre questo termine. Giudicare negativamente il “meaning” equivaleva a respingerlo accusandolo di soggettivismo e quindi considerandolo estraneo alla competenza del linguista. Si pensava che dovessero essere gli psicologi o gli psicofisiologi a far luce sulla natura e sul funzionamento del senso nella lingua, e che il linguista avrebbe dovuto occuparsi solo di ciò che può essere appreso, studiato e analizzato con tecniche sempre più precise e concrete.

Oggi questo interdetto non c'è più, ma la diffidenza rimane ed è dovuta – diciamolo pure – al carattere vago, sfumato e persino inconsistente delle nozioni presenti nelle opere, generalmente di stampo tradizionale, che sono consacrate all'ambito della cosiddetta semantica. In effetti, tanto sembrano libere, sfuggenti e imprevedibili le manifestazioni del *sensu*, quanto sono concreti, definiti e descrivibili gli aspetti della *forma*. Non sorprenderà, allora, se, dei due termini del nostro problema, in generale solo il secondo sembra essere di competenza della linguistica. I filosofi non credano quindi che un linguista, quando affronta questi argomenti, possa contare su un largo consenso e limitarsi a riassumere, presentandole in modo un po' diverso o semplificandole, idee condivise dagli specialisti delle lingue o autorevoli per l'analista del linguaggio. Chi vi parla qui lo fa a titolo personale e propone punti di vista suoi propri. La relazione che presento costituisce uno sforzo per situare e organizzare le nozioni gemelle di senso e di forma e per analizzarne le funzioni fuori da ogni presupposto filosofico.

Il nostro campo d'indagine sarà il cosiddetto linguaggio ordinario, il linguaggio comune, a eccezione, espressamente, del linguaggio poetico, il quale dispone delle sue proprie leggi e funzioni. Converterete con me che un tale compito è già sufficientemente ampio. Ma tutto ciò che potrà rendere chiaro lo studio del linguaggio ordinario apporterà vantaggi, diretti o indiretti, anche alla comprensione del linguaggio poetico.

Nei limiti di una prima approssimazione, il senso è la nozione implicata nel termine stesso di lingua come insieme di processi di comunicazione compresi da un insieme di locutori; la forma è invece, dal punto di vista linguistico (ben diverso da quello dei logici), sia la materia degli elementi linguistici separati dal senso, sia l'assetto formale di questi elementi al livello linguistico su cui si dispongono. Opporre la forma al senso è una convenzione banale e i cui termini appaiono obsoleti; reinterpretandola, però, all'interno del funzionamento della lingua, e integrandola e illustrandola attraverso essa, questa opposizione riacquista tutto il suo vigore e la sua necessità; scopriamo allora che racchiude, nella propria antite-

si, l'essenza stessa del linguaggio, poiché d'un tratto pone al centro la questione più importante, la significazione. Prima di ogni altra cosa il linguaggio significa, e questa è la sua caratteristica precipua, vocazione originaria che trascende e spiega tutte le funzioni che assicura tra gli umani. Quali sono queste funzioni? Vale la pena di elencarle? Sono così diverse e numerose che vorrebbe dire menzionare ogni attività di parola, di pensiero e di azione, cioè tutte le operazioni individuali e collettive legate all'esercizio del discorso: per riassumerle in un unico termine, dirò che il linguaggio, prima ancora di far comunicare, serve a *vivere*. Se ammettiamo che senza linguaggio non sarebbero possibili né la società né l'umanità, è appunto perché è specifico del linguaggio significare. Dalla portata di questa definizione si può misurare l'importanza della significazione.

Sorge subito una prima domanda: che cos'è la significazione? E si può definirla fin d'ora senza subito correre il rischio della circolarità? I linguisti accettano questa nozione così com'è, empiricamente; non so se i filosofi l'hanno esaminata in sé; in verità, siamo in presenza di uno di quegli enormi problemi che, per il fatto di concernere troppe scienze, non sono ritenuti specifici di alcuna. Solo qualche logico se ne è occupato, soprattutto in America: mi riferisco alla scuola di Carnap e di Quine. A dire il vero, nella loro ansia di rigore, essi hanno scartato qualsiasi tentativo di *definizione diretta della significazione*; per non cadere nello psicologismo, hanno sostituito l'analisi della significazione con il criterio oggettivo dell'accettabilità, comprovato a mezzo di test, a seconda che alcuni predicati siano accettati o rifiutati dal locutore. Così, per Carnap, la significazione – lui preferisce chiamarla l'*intensione* (opposta all'*estensione*) – di un predicato Q è, per un soggetto parlante x , la condizione generale che un oggetto y deve assolvere perché il soggetto parlante x accetti di attribuirgli il predicato Q . La "designazione significante", quella che Carnap chiama "*significant designation*", è ottenuta allora tramite inchiesta, secondo la reazione positiva o negativa del locutore, il quale accetterà o meno di associare un determinato predicato a una serie di oggetti variabili. Quine, invece, non opera direttamente col concetto di significazione; ricorrendo a un procedimento logico servito altre volte a Russell per definire il numero, sostituisce alla significazione il rapporto di "medesima significazione". Qui la significazione risulta identica alla sinonimia. Tale procedura, sulla quale non ritornerò ulteriormente in questa sede, può ricevere una valutazione altamente positiva se si guarda al fatto che elimina ogni forma di psicologismo. Io non la reputo operante per il linguista, che si occupa innanzitutto della lingua in se stessa. Inoltre, come vedremo, non possiamo limitarci a un concetto globale come quello

della significazione, da definire in se stesso e una volta per tutte. Sarà il corso stesso della nostra riflessione a particolareggiare una nozione che noi intendiamo in un modo del tutto diverso dai logici. Attenendoci, per il momento, alle diverse accezioni che ne diamo, si può ammettere che il linguaggio sia l'attività significante per eccellenza, l'immagine stessa della significazione; ogni altro modello significativo che saremo in grado di costruire verrà accettato nella misura in cui assomiglierà, per l'uno o l'altro dei suoi aspetti, a quello della lingua. Effettivamente, si è tentati di chiamare linguaggio qualsiasi attività concepita come rappresentazione di qualche cosa, come "significante" qualche cosa; si parla così di linguaggio, lo sappiamo, per differenti tipi di attività umane, in modo da istituire una categoria comune a modelli diversi.

Il fatto che la lingua significhi vuol dire che la significazione non è un sovrappiù, o qualcosa che viene attribuito alla lingua in misura maggiore che ad altre attività, ma la sua stessa essenza; se non l'avesse, non esisterebbe. La lingua possiede inoltre una seconda caratteristica, del tutto distinta ma altrettanto necessaria e presente in ogni lingua reale, anche se sicuramente subordinata alla prima: quella di realizzarsi attraverso mezzi vocali, di consistere, concretamente, in un insieme di suoni emessi e recepiti che si organizzano in parole dotate di senso. È questo doppio aspetto, intrinseco al linguaggio, a essere distintivo. Diremo dunque con Saussure, a titolo di prima approssimazione, che la lingua è un sistema di segni.

La nozione di segno integra oramai, nello studio della lingua, la nozione molto generale di significazione. Ma la presenta con esattezza e interamente? Nell'introdurre l'idea del segno linguistico, Saussure ha pensato di aver detto tutto sulla natura della lingua: ha ritenuto di poterla inquadrare nella ben nota opposizione *langue/parole*. Ci tocca, ora, andare al di là del punto in cui Saussure si è fermato nell'analisi della lingua come sistema significante.

Occorre innanzitutto capire che cosa implica la dottrina saussuriana del segno per le nozioni che qui ci interessano – senso e forma. Non ci si stupisce mai abbastanza nel vedere quanti autori manipolino ingenuamente il termine "segno", senza coglierne le costrizioni soggiacenti per chi lo impiega e i vincoli che impone. Dire che il linguaggio è fatto di segni è in primo luogo dire che *il segno è l'unità semiotica*. Questa proposizione, enunciata all'inizio della nostra indagine e assente in Saussure, che forse la riteneva ovvia, ha al suo interno una doppia relazione da esplicitare: la nozione di segno in quanto unità e la nozione di segno come parte dell'ordine semiotico.

Ogni disciplina volta ad acquisire lo statuto di scienza deve innanzitutto definire le sue costanti e le sue variabili, le sue operazioni e i suoi postulati e, in primis, dichiarare le sue unità. Nelle scienze della natura, le unità sono generalmente porzioni identiche convenzionalmente ritagliate in un continuum specifico; si hanno così unità quantitative, identiche e sostituibili, in tutte le discipline della natura. Ma il linguaggio è ben altra cosa, non dipende dal mondo fisico; non riguarda il continuo o l'identico, ma al contrario il discontinuo e il dissimile. È per questo che non si lascia dividere, ma solo scomporre: le sue unità sono elementi di base in numero limitato, differenti tra loro; si raggruppano per formare nuove unità che a loro volta ne formeranno altre a livelli via via superiori. Ora, la specifica unità che è il segno ha come criterio un limite inferiore, quello di *significazione*; non possiamo scendere al di sotto del segno senza arrecare danno alla significazione. L'unità, diremo quindi, è l'entità libera, minimale nel suo ordine, non scomponibile in un'unità inferiore che sia anch'essa un segno libero. Ecco definito il segno, per come risulta considerando semioticamente la lingua.

Una delle tesi principali di Saussure è che la lingua costituisce una branca della semiologia generale. Aver scoperto il principio della semiologia con mezzo secolo d'anticipo è stata la sventura di Saussure, ma ne diventerà la gloria. Con la trattazione del segno linguistico, egli ha aperto la strada a una descrizione delle unità semiotiche: queste devono essere caratterizzate sotto il doppio punto di vista della forma e del senso, perché il segno, unità bifronte per natura, si offre al contempo come significante e come significato. Formuliamo alcune osservazioni sui due aspetti.

Il significante non è solo una determinata sequenza di suoni necessaria alla natura parlata, vocale, della lingua, ma la forma sonora che condiziona e determina il significato, l'aspetto formale dell'entità detta segno. Sappiamo che ogni forma linguistica è costituita, in ultima analisi, da un numero ristretto di unità sonore, dette *fonemi*, ma va sempre ricordato che il segno non si scompone direttamente in fonemi, allo stesso modo in cui una sequenza di fonemi non compone immediatamente un segno. L'analisi *semiotica*, diversa dall'analisi fonetica, esige che poniamo, prima del livello dei fonemi, quello della struttura fonematica del significante. Il lavoro consiste, in questo caso, nel distinguere i fonemi che necessariamente fanno parte dell'inventario della lingua – unità isolate con una tecnica e procedure adeguate – da quelli, semplici o combinati, che caratterizzano la struttura formale del significante svolgendo, al suo interno, una funzione distintiva.

Eccone uno o due esempi, scelti fra i più semplici. In latino, la finale di una forma nominale flessa, qualunque sia la classe di flessione, ammette indifferentemente una delle cinque vocali *a e i o u*, ma, di norma, solo due consonanti, *s* e *m*, salvo l'uso molto raro di *r* e quello ancor più raro di *l*; nessun altro fonema, dentale, nasale o gutturale, è ammesso. Siamo dunque in presenza di una selezione compiuta, per costituire segni formali, nell'inventario dei fonemi che la lingua possiede.

Allo stesso modo, come finale delle forme verbali flesse, sono ammesse solo quattro vocali su cinque (*a e i o*): la *u* è sempre esclusa; le consonanti si limitano a tre, *m, s, t*, e, con una funzione speciale, quella del mediopassivo, alla *r*. È un esempio di selettività soggetta alla costituzione formale del significante latino. Anche in francese affiorano caratteristiche sempre determinate dalla funzione di costituire la parte di un significante. Così la vocale [ɛ̃], scritta *in-* (in *invisible* "invisibile") con una variante meccanica *in-* (in *in-édit* "inedito"), si trova necessariamente all'inizio di una lunga serie di aggettivi perché assume, in una certa classe di segni, una determinata funzione, quella di negazione.

Un esame attento della struttura formale dei significanti mostra, in tutte le lingue, caratteristiche che possono essere messe in evidenza. Arriviamo allora a distinguere, nell'analisi del significante, il piano dei fonemi e il piano dei componenti formali dei significanti. L'analisi può essere spinta oltre; permetterà di redigere grandi inventari statistici che richiederanno a loro volta un trattamento logico e matematico. Nella sua intera organizzazione ogni lingua è suscettibile di analisi del genere, da cui estrapolare schemi che illustrino la struttura propria a ogni idioma. Includiamo dunque, in una prospettiva semiotica, alcune particolari classi che denominiamo semiotiche. Lo sono grosso modo, ma è per meglio delimitarle e specificarle nel loro proprio ordine: i semiolessemi, che sono i segni lessicali liberi; i semio-categoremi, sottosegni classificatori (prefissi, suffissi ecc.) che collegano classi intere di significanti, assicurando così grandi unità, superiori a quelle individuali; e infine i semio-fonemi, che tra i fonemi della terminologia corrente sono solo quelli caratterizzanti la struttura formale del significante.

Consideriamo adesso il significato. Abbiamo detto che il segno si definisce come unità semiotica; è accolto come dotato di significazione nelle comunità di parlanti che usano la stessa lingua, e la totalità di questi segni forma la totalità della lingua.

In semiologia il significato di un segno non va definito. Perché un segno esista, è necessario e sufficiente che sia recepito e che si relazioni in un modo o nell'altro con altri segni. L'entità che è sotto i nostri occhi

significa? Si può rispondere alternativamente sì o no. Se è sì, è presto detto, la si registra; se è no, la si respinge, e anche in questo caso è presto fatto. Esiste “cappello”? Sì. E “cammello”? Sì. “Caffello”? No.

Non si tratta dunque di definire il senso, che dipende invece dall'ordine semiotico. A livello del significato, il criterio è: significa o non significa? Significare è avere senso, nulla di più. E questi “sì” e “no” possono essere pronunciati solo da coloro che lavorano la lingua, quelli per i quali questa lingua è semplicemente la *lingua*. Noi innalziamo quindi la nozione di uso e di comprensione della lingua all'altezza di un principio di discriminazione, di un criterio. È nell'uso della lingua che un segno ha esistenza; ciò che non rientra nell'uso della lingua non è un segno e, letteralmente, non esiste. Non si dà via di mezzo: si è nella lingua o fuori dalla lingua, “*tertium non datur*”. E non si formuli l'obiezione della sussistenza degli arcaismi nell'uso, benché non più definibili né categorizzabili per opposizioni. È sufficiente che la parola francese *rez* sia costantemente unita a *de chaussée* (*rez-de-chaussée*, “pianterreno”) oppure *fur* all'espressione *à mesure* (*au fur et à mesure*, “a mano a mano”), per identificarle, dato che si mantengono solo in gruppi stabili e prevedibili e fanno parte integrante di segni unici.

Possiamo dunque enunciare questo principio: tutto ciò che rientra nel campo del semiotico ha come criterio necessario e sufficiente la possibilità di essere identificato in seno e nell'uso della lingua. Ogni segno è compreso in una rete di relazioni e di opposizioni con altri segni che lo definiscono e lo delimitano all'interno della lingua. Chi dice “semiotico” dice “intralinguistico”. Ogni segno contiene in sé ciò che lo distingue da altri segni. Distinguersi vuol dire significare.

Se ne ricavano tre assiomi. Innanzitutto, in semiotica, non ci si occupa mai della relazione del segno con le cose denotate, né dei rapporti fra la lingua e il mondo. In secondo luogo, il segno possiede sempre e solamente un valore generico e concettuale. Non ammette quindi significati particolari o occasionali; quanto esiste di individuale viene escluso e le circostanze sono da considerare irrilevanti. Da ultimo, le opposizioni semiotiche sono di tipo binario. Il binarismo è, a mio avviso, la caratteristica semiologica per eccellenza, nella lingua e poi in tutti i sistemi di comportamento nati in seno alla vita sociale e che l'analisi semiologica rileva. Va ricordato, infine, che i segni si dispongono sempre e soltanto in un asse di relazioni detto paradigmatico. Dobbiamo dunque includere nella semiologia, oltre alle diverse categorie di segni, i modelli e gli schemi secondo i quali i segni stessi si generano e si organizzano, cioè i paradigmi, intesi in senso tradizionale (flessione, derivazione ecc.). Qui,

evidentemente, si pone una serie di problemi, alcuni dei quali di rilevanza filosofica. Se l'inventario semiotico comprende il segno *si*, "se" (congiunzione ipotetica), deve anche riconoscere la sua funzione particolare, che è la funzione di induzione, *si... alors...*, "se... allora...". Conseguenza interessante, dato che il fondamento dell'induzione apparirebbe in tal modo linguistico prima ancora che logico.

La natura semiotica è verosimilmente comune a tutti i comportamenti che si istituzionalizzano nella vita sociale, essendo questi entità a doppia faccia, come il segno linguistico; tale comune facoltà determina, per ogni insieme, un sistema che nella maggior parte dei casi resta da disimplicare.

Quel che abbiamo detto finora concerne la struttura o le relazioni del segno. Ma che ne è della frase? E della funzione comunicativa della lingua? In fondo, è così che comunichiamo, con frasi anche tronche, embrionali, incomplete, ma sempre con delle frasi. Giungiamo a un punto cruciale dell'analisi. Contrariamente all'idea che la frase costituisca un segno in senso saussuriano o che si possa, attraverso una semplice addizione o estensione del segno, passare alla proposizione e quindi ai diversi tipi di costruzione sintattica, noi pensiamo che il segno e la frase siano due mondi distinti e richiedano descrizioni distinte. Instauriamo perciò nella lingua una divisione fondamentale, del tutto diversa da quella che Saussure ha teorizzato fra *langue* e *parole*. Si deve poter tracciare, attraverso l'intera lingua, una linea che separi due specie e due campi, del *sens* e della *forma*, anche se, e questo è un altro dei paradossi del linguaggio, gli elementi che verranno a trovarsi da una parte e dall'altra saranno esattamente gli stessi, dotati di statuti differenti. Esistono per la lingua due modi di essere lingua, nel senso e nella forma. Avendone appena definito uno, la lingua come *semiotica*, occorre giustificare l'altro, che chiamiamo "la lingua come *semantica*". La nostra speranza è che questa condizione essenziale sia sufficientemente chiara perché ci si perdoni l'impiego di termini così vicini – "semiotica" e "semantica" – e ci venga accordato il diritto di specificarli, distinguendoli. Non siamo stati capaci di trovarne di migliori per definire le due modalità fondamentali della funzione linguistica, cioè quella di significare, relativa alla semiotica, e quella di comunicare, che riguarda la semantica.

La nozione di semantica introduce al campo della lingua nel suo impiego e in atto; della lingua consideriamo questa volta la sua funzione di mediatrice fra l'uomo e l'uomo, fra l'uomo e il mondo, fra la mente e le cose, cioè la funzione di trasmettere informazioni, comunicare esperienze, imporre adesioni, suscitare risposte, implorare, costringere: in breve, quella

di organizzare l'intera vita degli uomini. Si tratta della lingua come mezzo di descrizione e di ragionamento. Solo il funzionamento semantico della lingua consente l'integrazione nella società e l'adeguamento al mondo, quindi l'organizzazione del pensiero e lo sviluppo della coscienza.

Espressione semantica per eccellenza è la frase; intendiamoci, frase in generale, che evitiamo di distinguere dalla proposizione per attenerci invece all'essenziale, la produzione del discorso. In gioco, stavolta, non è il significato del segno, ma quello che chiameremo l'intento, che è ciò che il locutore vuole dire, l'attualizzazione linguistica del suo pensiero. Dal semiotico al semantico c'è un radicale cambiamento di prospettiva: tutte le nozioni passate in rassegna riemergono, ma in modo diverso e per entrare in rapporti nuovi. Il semiotico si caratterizza come una proprietà della lingua, il semantico risulta invece da un'attività del locutore che mette in atto la lingua. Il segno semiotico esiste in se stesso, fonda la realtà della lingua, ma non comporta applicazioni particolari; la frase invece, espressione del semantico, è *unicamente* particolare. Con il segno, si coglie la realtà intrinseca della lingua; con la frase, ci si ricollega alle cose esterne alla lingua. Mentre il segno ha come parte costituente il significato che gli inerisce, il senso della frase implica un riferimento alla situazione di discorso e l'attività del locutore. Fornito il quadro generale di questa definizione, tentiamo ora di descrivere le nozioni di forma e di senso nell'ottica di una semantica.

Una prima constatazione è che il "senso" (nell'accezione semantica appena delineata) si realizza attraverso una forma specifica, quella del sintagma, a differenza del semiotico, che si definisce per mezzo di una relazione paradigmatica. Da un lato la sostituzione, dall'altro la connessione: sono le due operazioni canoniche e complementari.

In secondo luogo, dobbiamo determinare il tipo di unità adeguata a questa struttura formale. Si è visto che l'unità semiotica è il segno. Quale sarà l'unità semantica? Semplicemente la parola. Dopo tanti dibattiti e definizioni (se ne è riempito un libro intero), la parola ritroverà così la sua funzione naturale, come unità minima del messaggio e unità necessaria di codificazione del pensiero.

Il senso della frase è infatti l'*idea* che essa esprime; questo senso si realizza formalmente nella lingua attraverso la scelta e l'ordinamento delle parole, la loro organizzazione sintattica e l'azione che esse esercitano le une sulle altre. Tutto è dominato dalla condizione del sintagma, dal legame fra gli elementi dell'enunciato volto a trasmettere un senso dato in una circostanza data. Una frase partecipa sempre del "qui-ora"; alcune unità del discorso si congiungono in essa per tradurre una de-

terminata idea che interessa un determinato presente di un determinato locutore. Ogni forma verbale, senza eccezione e in qualsiasi idioma, è sempre collegata a un certo presente, dunque a un insieme ogni volta unico di circostanze che la lingua enuncia in una morfologia specifica. Che l'idea trovi forma solo in una concatenazione sintagmatica: ecco una condizione primaria, inerente al linguaggio. Il linguista si trova qui davanti a un problema che gli sfugge; può solo congetturare che questa condizione sempre necessaria rifletta una necessità della nostra organizzazione cerebrale. Si scopre la stessa relazione fra il messaggio e le probabili unità di codificazione nei modelli costruiti dalla teoria dell'informazione.

Tentiamo ora di illustrare il processo con il quale si realizza il "senso" in semantica. Su questo tema regna una tale confusione o, peggio ancora, tanta falsa chiarezza, che è meglio impegnarsi a scegliere e a delimitare con cura i termini dell'analisi. Stabiliamo per principio che il senso di una frase è cosa diversa dal senso delle parole che la compongono. Il senso di una frase è la sua idea, il senso di una parola il suo impiego (sempre nell'accezione semantica). A partire da un'idea ogni volta particolare, il locutore assembla delle parole che in *questo* impiego hanno un "senso" particolare. In più, bisogna introdurre qui un termine che l'analisi semiotica non richiedeva: quello di "referente", indipendente dal senso, e che è l'oggetto particolare a cui la parola risponde nel concreto della circostanza o dell'uso. Pur conoscendo isolatamente il senso delle parole, può capitare, fuori contesto, di non capire il senso che risulta invece dalla loro unione; si tratta di un'esperienza comune, che dimostra quanto la nozione di referenza sia essenziale. È proprio dalla confusione estremamente frequente tra senso e referenza, o tra referente e segno, che sono nate tante inutili discussioni sul cosiddetto principio dell'arbitrarietà del segno. Distinzione operativa nella semantica lessicale, va introdotta anche nella semantica della frase? Pensiamo di sì. Se il "senso" della frase è l'idea che essa esprime, la "referenza" della frase è lo stato di cose che la provoca, la situazione di discorso o di fatto alla quale si rapporta e che non possiamo mai prevedere né indovinare. Nella maggior parte dei casi la situazione è una condizione unica e nessuna sostituzione può supplire alla sua conoscenza. La frase è dunque ogni volta un avvenimento diverso; esiste solo nell'istante in cui viene proferita e subito scompare: è un avvenimento evanescente. Essa non può avere, a meno di non contraddirsi, un impiego abituale, a differenza delle parole che, concatenate nella frase e il cui senso risulta proprio dal modo in cui sono combinate, hanno invece solo degli impieghi. Il

senso di una parola consiste nella sua capacità di costituire l'integrante di un particolare sintagma e di assolvere una funzione proposizionale. Quello che viene chiamato polisemia è appunto nient'altro che la somma istituzionalizzata, se così si può dire, di questi valori contestuali, sempre istantanei e pronti continuamente ad arricchirsi e a scomparire, in pratica senza permanenza né invarianza.

Tutte queste osservazioni evidenziano quanto è diverso lo statuto di una medesima entità lessicale, se considerato come segno o come parola. Due le conseguenze, opposte: da un lato disponiamo di una varietà sufficientemente ampia di espressioni per enunciare, come si suol dire, "la stessa idea"; esistono non so quanti modi possibili, nel concreto di ogni situazione e di ogni locutore o interlocutore, per invitare qualcuno a sedersi, senza parlare del ricorso a un altro sistema di comunicazione, non linguistico ma sublinguistico, come il semplice gesto di indicare una sedia. Dall'altro lato, convertendosi in parole, l'idea subisce la costrizione delle leggi che ne regolano la connessione; si produce così, necessariamente, una mescolanza sottile di libertà nell'enunciazione dell'idea e di costrizione nella forma di questo enunciato, che è la condizione di ogni attualizzazione del linguaggio. In seguito alla loro cooptazione, le parole contraggono valori che di per sé non possiedono, suscettibili di arrivare a contraddire quelli intrinseci. Vediamo anche allearsi concetti logicamente opposti, che però, congiungendosi, si rafforzano. È un fatto così comune da passare inosservato; ne sono esempi l'alleanza fra "avere" e "perdere" in "ho perso", e fra "dovere" e "ricevere" in "deve ricevere". Il processo di ausiliazione nel verbo illustra bene la trasformazione che le condizioni d'uso possono produrre nel senso delle parole coinvolte in una sintagmazione stretta. Così, il "senso" della frase sta nella totalità dell'idea percepita attraverso una comprensione globale; la "forma" è ottenuta tramite la dissociazione analitica dell'enunciato perpetrata fino alle unità semantiche, le parole. Oltre questo limite, le unità non possono più essere dissociate senza smettere di compiere la loro funzione. È l'articolazione semantica.

Il senso da trasmettere o, se si vuole, il messaggio, è definito, delimitato e organizzato per il tramite delle parole; e il senso delle parole, da parte sua, si determina in rapporto al contesto della situazione. Ora, le parole, strumenti dell'espressione semantica, sono materialmente i "segni" del repertorio semiotico. Ma questi "segni", in se stessi concettuali, generici, non circostanziali, vanno utilizzati come "parole" per nozioni che sono sempre particolareggiate, specifiche, circostanziali, nelle accezioni contingenti del discorso. Ecco come si spiega che i segni meno delimitati

all'interno del repertorio semiotico della lingua – “essere”, “fare”, “cosa”, “ciò” – abbiano, come parole, la più alta frequenza d'impiego. Inoltre, la conversione del pensiero in discorso è subordinata alla struttura formale dell'idioma considerato, cioè a un'organizzazione tipologica che, secondo la lingua, rende predominante ora la grammatica, ora il lessico. Ma la possibilità di dire quasi la stessa cosa in entrambe le categorie di idiomi costituisce la prova della relativa indipendenza del pensiero e, al contempo, del suo rigoroso modellarsi nella struttura linguistica.

Questo fatto notevole, emblematico per l'articolazione teorica che stiamo tentando di descrivere, merita una riflessione attenta. Si può trasporre la semantica di una lingua in quella di un'altra, “salva veritate”, da cui la possibilità della traduzione; ma non si può trasporre la semiotica di una lingua in quella di un'altra, da cui l'impossibilità della traduzione. La differenza fra il semiotico e il semantico si tocca con mano.

Constatiamo, tuttavia, che la traduzione è possibile come processo globale. Questo dato rivela l'opportunità che abbiamo di elevarci al di sopra della lingua, di astrarcene e contemplarla, pur utilizzandola nei nostri ragionamenti e nelle nostre osservazioni. La facoltà metalinguistica, sulla quale i logici si sono soffermati più dei linguisti, è la prova della trascendenza della mente rispetto alla capacità semantica della lingua.

Nell'uso quotidiano della lingua questi due sistemi, allora, si sovrappongono. Alla base c'è il sistema semiotico, organizzazione di segni secondo il criterio della significazione; ognuno di essi ha una denotazione concettuale e include in una sotto-unità l'insieme dei suoi sostituti paradigmatici. Su questo fondamento semiotico la lingua-discorso costruisce una propria semantica, una significazione dell'intento prodotta attraverso sintagmi di parole, ognuna delle quali conserva solo una piccola parte del valore che ha in quanto segno. È dunque necessaria una descrizione specifica per ciascun elemento, secondo l'ambito nel quale è incluso e a seconda che sia considerato segno o parola. Occorre inoltre tracciare una linea di demarcazione, all'interno del campo semantico, fra la molteplicità indefinita delle frasi possibili, dovuta sia alla loro diversità sia alla possibilità di generarsi le une dalle altre, e il numero sempre limitato non solo di lessemi utilizzati come parole, ma anche di schemi sintattici ai quali il linguaggio necessariamente ricorre. È il doppio sistema costantemente all'opera nella lingua; funziona così rapidamente, e con dinamiche così sottili, da richiedere un lungo sforzo di analisi e un altrettanto lungo sforzo per prendere le distanze e per annullare le forme di dipendenza dall'uno o dall'altro. Alla base di tutto, però, sta il potere significante della lingua, che supera ampiamente quello di dire qualche cosa.

Al termine della nostra riflessione torniamo, così, al punto da cui siamo partiti, cioè alla nozione di significazione. Ed ecco ridestarsi nella nostra memoria la parola limpida e misteriosa del vecchio Eraclito, il quale attribuiva al Signore dell'oracolo di Delfi il detto che noi poniamo a fondamento e al cuore del linguaggio: οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει, ἀλλὰ σημαίνει, "non dice né nasconde, ma significa".

Dibattito

GOCHET: Lei ha distinto semiotico e semantico in modo dicotomico. Com'è possibile, a queste condizioni, situare l'*opposizione*, oggi generalmente riconosciuta in filosofia analitica, tra la frase e l'enunciato, tra *sentence* e *statement*? Sembra infatti che la frase appartenga contemporaneamente a due classi *opposte*: da un lato somiglia alla parola, nella misura in cui è una pura disponibilità e non è necessariamente asserita ma semplicemente presentata, senza l'adesione di chi la pronuncia: è il caso della citazione opposta alla frase in impiego (*menzione e uso*). Da questo punto di vista, la frase (*sentence*) ha una disponibilità che la rende molto simile alla parola e che la fa apparentemente rientrare non nel semantico, ma nel semiotico. Da un altro, però, la frase possiede già alcune caratteristiche in comune con quello che ha chiamato propriamente "frase", cioè con un enunciato unico, non ripetibile, legato al locutore e al contesto nel quale è pronunciato, insomma con il cosiddetto *statement*. La mia domanda è allora:

Com'è possibile rendere ragione del fatto che la frase, da un lato, presenta tratti sintattici, dato che non è un puro elenco di parole, e dall'altro non possiede ancora tutti i tratti semantici perché non è ancora un enunciato? È disponibile allo stesso modo di una parola presa da un dizionario e non ancora utilizzata, ma lo è di meno, perché non è un puro elenco. Ha già un'unità sintattica, ma non ancora un valore semantico specifico come lo ha l'enunciato, lo *statement*.

BENVENISTE: È una domanda che va oltre la distinzione che ho tentato di fissare, ma in qualche modo prevedevo che da questa distinzione sarebbero sorte altre questioni. Il linguaggio implica, nel suo uso, una diversità di impieghi e di giochi che non siamo ancora in grado di rappresentarci.

Bisogna ovviamente distinguere, come ha fatto, due possibilità nell'utilizzo di una frase, e a questo proposito è utile l'opposizione tra *sentence* e *statement*.

Ma rispondo che, nella dicotomia da me proposta, nessuna forma di frase ha luogo nel campo del semiotico. A partire dal momento in cui lasciamo il campo del segno così come l'ho circoscritto, tutto rientra nell'ordine del semantico. Chi parla ha certamente la possibilità di assumere o meno in proprio l'enunciato che articola, cioè di presentare un enunciato di opinione, situato nel "qui-ora", o di procedere attraverso citazioni. Ora, ci troviamo nella stessa identica situazione – ma è una circostanza che ho tralasciato di menzionare – di quando trattiamo la parola in termini lessicologici. I dizionari presentano entità lessicali con una realtà sui generis, che non è la realtà dell'uso linguistico. Credo che per la frase sia la stessa cosa. Nella mia tesi, infatti, la frase, enunciato a carattere necessariamente semantico, non esclude la possibilità di produrne una finalizzata, per esempio, a illustrare una regola di sintassi. Nulla vieta che la si impieghi come tale, senza considerarla un elemento del mio discorso in proprio, se non appunto in qualità di elemento riportato.

GUEROULT: Mi chiedo se la differenza fra menzione ed enunciato assunto in proprio non sia nella fattispecie un po' superficiale. Quando faccio una citazione, mi eclisso dietro l'interlocutore che ne è l'oggetto. Di conseguenza, ci si trova davanti a un'affermazione che comunque è stata assunta in proprio da qualcuno; è un altro che si sostituisce a me. Dal punto di vista filosofico, non si vede come questo possa porre un problema diverso. Se faccio una citazione, non sono evidentemente io a parlare, ma un interlocutore che introduco al mio posto e che ha assunto in proprio la frase che io ho citato.

GOCHET: Io mi riferivo a una frase menzionata in un esempio grammaticale, frase che rappresenta quello che un oratore *qualsiasi potrebbe* dire. In tal caso non si danno più elementi assertivi, nemmeno di secondo grado. Era a questo genere di menzione utilizzata a titolo illustrativo che alludevo, per mettere in risalto la differenza fra la frase, che in teoria è *disponibile*, e l'enunciato asserito da un determinato individuo o attribuito a un determinato individuo in una *vera citazione*. Tale frase, benché disponibile, è tuttavia già un insieme strutturato, un *sintagma*, e non solamente un elemento di ordine paradigmatico che illustra qualche cosa. È già una *frase*, che però non è *asserita* da nessuno *in particolare* e che a nessuno *in particolare* è attribuita.

BENVENISTE: Mettiamo le cose in chiaro. Ho lasciato volutamente da parte (avrei dovuto dirlo espressamente) il concetto di "frase disponibile",

esistente già al di fuori dell'impiego immediato, spontaneo, personale che posso farne in qualità di locutore: un materiale, in pratica, costituito da enunciati fissi in forma scritta, permanente, non personale.

PERELMAN: Il filosofo cerca sempre il contatto con specialisti di discipline da cui apprendere qualcosa, come è il caso della linguistica. Ma il confronto fra esperti di discipline diverse è sempre rischioso, perché le classificazioni, la visione e i problemi sono a volte talmente differenti da creare una serie di malintesi, dato che ognuno continua a riferirsi alla propria disciplina. Ad esempio, mentre lei si pone in continuità con Saussure, il filosofo che l'ascolta pensa, dal canto suo, alla storia della propria disciplina, che ha elaborato progressivamente una distinzione fra sintassi, semantica e pragmatica e ha chiamato tale insieme semiotica; le stesse parole assumono quindi un senso completamente diverso per lei e per lui. La mia domanda è: che cosa reputa secondario in questa tripartizione? Nella pragmatica non interviene solo il locutore, ma anche l'*interlocutore*, cioè colui o coloro ai quali ci si rivolge, con tutti i problemi che ne derivano.

Dato che presenta solo una dicotomia, è necessario che la sua semantica tragga alcuni elementi dalla semantica e altri dalla pragmatica dei logici. Gradirei sapere in quale misura i suoi interessi teorici la dispensano dal tenere conto di questa divisione.

Gochet è già intervenuto distinguendo *statement* da *sentence*, cioè la frase impersonale dal suo uso in un contesto determinato; ma l'analisi di un caso concreto porta a rilevare non solo una situazione obiettiva, bensì l'intero antefatto culturale e storico, più tutti coloro ai quali ci rivolgiamo e un insieme di elementi in grado di spiegare l'azione sull'*interlocutore*, grazie allo sfondo che giustifica quell'azione. Ecco perché vorrei sapere che cosa è posto per così dire in secondo piano, ciò che considera secondario nel limitarsi a una dicotomia, anziché confermare la triplice divisione.

BENVENISTE: Sarà utile in effetti mettere a confronto due usi terminologici diversi, dato che qui non si parla solo di terminologia, ma di diverse concezioni di base. La mia (ho l'impressione, in questo caso, di non essere l'unico linguista a pensarla così) esige di partire dalla lingua e di giungere ai livelli più profondi che essa permette di intravedere. Il contributo dei linguisti alla teoria generale della conoscenza consiste proprio nell'indipendenza del loro approccio e nel modo in cui, autonomamente, tentano di elaborare questo insieme rappresentato dalla lingua, con le

nue complessità crescenti, la varietà dei livelli ecc. [...] Si tratta dunque di sapere se la dicotomia che presento sia conciliabile o meno con la triplicità istituita dai logici, e perché. Se non vado errato, sintattico, semantico e pragmatico sono i tre ordini di nozioni alle quali i logici, in generale, aderiscono; costituiscono un insieme articolato in modo completamente diverso da quanto la lingua in se stessa permette di concepire. Insieme o separatamente, rientrano tutte e soltanto nel campo di quello che io intendo come semantico. Il “sintattico” del logico, infatti, cioè il legame fra gli elementi dell’enunciato, nasce da una considerazione a mio parere ambigua: da una parte, quello che è sintagmatico per il linguista coincide con la definizione di sintattico in logica e, di conseguenza, si situa all’interno dell’ordine semantico; dall’altra, agli occhi del linguista, questo legame è retto da una necessità puramente grammaticale. Dipende interamente dalla struttura dell’idioma, che non è qualcosa di universale, ma prende forme particolari secondo il tipo di lingua considerato. Funzione di quello che possiamo chiamare una grammatica sono così non solo alcune modalità di codificazione del pensiero, ma anche alcune modalità di concatenazione degli elementi del discorso. Ecco allora che le concezioni di “sintattico” del linguista e del logico a volte coincidono, altre divergono. Per quanto riguarda la distinzione ammessa in logica fra pragmatico e semantico, credo che il linguista non la ritenga necessaria. Per il logico è importante distinguere il rapporto fra la lingua e le cose – cioè l’ordine semantico – dal rapporto fra la lingua e coloro che sono implicati nel suo gioco, che si servono della lingua – cioè l’ordine pragmatico. Ma per un linguista una simile distinzione, sebbene l’analisi possa richiederla in alcuni punti, in linea di principio non è necessaria. Infatti, a partire dal momento in cui viene considerata come azione, come realizzazione, la lingua presuppone necessariamente un locutore, unitamente al suo situarsi nel mondo. Sono relazioni che si danno insieme nella dimensione che io definisco semantica.

PERELMAN: La sintassi comporta più di quanto ha detto, dato che comprende tutti i segni utilizzati nella lingua, e non solo la loro concatenazione e le loro relazioni. È al contempo una specie di vocabolario e l’insieme delle regole di grammatica, secondo la concezione tradizionale della sintassi. Per altro verso, vedo benissimo che la semantica per i logici resta sullo sfondo, così come vedo che al linguista non interessa il problema della verità, problema filosofico, che balza in primo piano in una certa concezione realistica del discorso, ma rimane una preoccupazione secondaria per il linguista.

PIGUET: Benveniste ha detto all'incirca quanto segue: "Il senso della frase è un'altra cosa rispetto al senso delle parole che la compongono; il senso delle frasi è dato dall'idea, il senso delle parole dal loro impiego nella frase". Ha poi aggiunto: "Il senso della frase equivale alla totalità dell'idea, percepita semanticamente; la forma della frase è invece determinata dalla dissociazione di questa totalità in unità semiotiche o dalla composizione di unità semiotiche indipendenti". In questa visione, dunque, la semiotica e la semantica formano due piani che dipendono, se non da metodi, almeno da idee epistemologiche o metodologiche distinte. La semantica presupporrebbe un metodo globale di apprensione del senso; all'opposto, il metodo o la disposizione mentale richiesti in semiotica sarebbero di composizione e scomposizione, di analisi e non di sintesi.

Di qui la mia domanda: questi due metodi, come si alleano all'interno della linguistica? In che modo la semiotica e la semantica possono coesistere metodologicamente, se una è di tipo analitico e l'altra di tipo globale, non analitico? Quale dev'essere, in definitiva, il metodo fondamentale della linguistica nel suo insieme?

BENVENISTE: Questa è una domanda ampiamente anticipatrice; se rispondessi in modo categorico, presupporrei l'esistenza di quanto ho appunto negato all'inizio della mia relazione, cioè una dottrina linguistica a riguardo. Ho voluto formulare solo vedute personali, osservazioni che andranno discusse, precisate, estese o circoscritte in tutti i campi della linguistica.

Distinguo fra le unità dette segni, considerate in sé e nel loro significato, e la frase, dove gli stessi elementi sono costruiti e collegati in vista di un enunciato particolare. Teorizzo quindi due linguistiche distinte. Per lo stato attuale della ricerca, questa è una fase necessaria della grande ricostruzione appena cominciata e di quella scoperta della lingua che è ancora agli esordi. È il momento in cui occorre elaborare metodi e insieme concettuali distinti, strettamente appropriati al loro oggetto. Trovo dunque del tutto vantaggioso, per chiarire nozioni che sono di comune interesse, procedere attraverso linguistiche differenti, perché acquisiscano, ciascuna separatamente, maggiore rigore. In seguito vedremo come potranno convergere e articolarsi.

RICOEUR: Il mio intervento si sviluppa in due parti: da un lato prenderò in considerazione le implicazioni filosofiche della distinzione che Benveniste propone, dall'altro formulerò una domanda relativa a una sua eventuale estensione.

La distinzione tra semiotico e semantico è di rilevante fecondità filosofica; consente di tornare sul problema fondamentale della *chiusura* dell'universo linguistico. La linguistica si è affermata proprio proclamando questa chiusura e istituendola; ha separato così la costituzione interna del sistema dei segni nella lingua dalla presa del linguaggio sulla realtà. Contemporaneamente la linguistica ha creato un paradosso, facendo decadere la funzione essenziale del segno che è quella di dire qualcosa. Ora, la doppia linguistica di Benveniste dà nuova luce al problema; il suo concetto di semantico permette di ristabilire una serie di mediazioni fra il mondo chiuso dei segni, in una semiotica, e la presa che il nostro linguaggio, in quanto semantico, ha sul reale. La distinzione fra semiotico e semantico va al di là della dicotomia saussuriana fra *langue* e *parole*. Benveniste rivisita infatti il problema intuito da Meillet quando distingueva, nella lingua, l'immanenza e la trascendenza, cioè i rapporti interni alla lingua e il superamento che essa opera verso qualcosa d'altro. La doppia linguistica di Benveniste fa capire che il linguaggio si costituisce in un mondo di segni circoscritto, ma supera se stesso in direzione di ciò che tali segni dicono. Oltre a fornire una visione della realtà a livello della frase, Benveniste dà i mezzi per risolvere un'altra questione, quella dell'istanza del soggetto nel suo proprio linguaggio, per mezzo del nome proprio, dei pronomi, dei dimostrativi ecc. Per altro, sarebbe interessante sapere come Benveniste si relazioni a Gustave Guillaume, anche lui interessato a "riversare nell'universo" il linguaggio attraverso la morfologia del discorso.

Pongo ora a Benveniste la seguente domanda: nella prospettiva che ha aperto, non sarebbe necessario estendere la dualità della semiotica e della semantica anche all'ordine sintagmatico? Non esistono forse, da una parte, i sintagmi, che in ogni istanza di discorso sono sempre circostanziali e riferiti a una singola situazione e a un singolo locutore e, dall'altra, una "grammatica" che permette di trattare come una produzione autoregolata la creazione di un numero infinito di frasi? In questo caso, è rispetto a Chomsky che bisognerebbe sostenere il confronto e discutere. Non è solo la parola a poter essere considerata dal punto di vista semiotico e semantico, ma anche la frase. Accetterebbe di parlare di una semiotica e di una semantica della frase?

BENVENISTE: Non penso che la frase possa trovar posto nella semiotica. Il problema della frase si pone solo all'interno del semantico ed è proprio questa dimensione della lingua che convoca quando formula la sua domanda. Constatiamo che esistono, da un lato, empiricamente, frasi e

possibilità di frasi illimitate e, dall'altro, alcune condizioni che presiedono alla generazione delle frasi. Non c'è lingua che non possieda un certo numero di meccanismi, di schemi di produzione, passibili di essere formulati e anche formalizzati; a riconoscere e a inventariare tali meccanismi si adopera oggi, per l'appunto, una determinata scuola di linguisti.

Consideriamo ora nel concreto i loro procedimenti, le operazioni che i teorici della grammatica generativa svolgono: noteremo, allora, che si pongono sempre all'interno di una sintassi reale, per stabilire razionalmente ciò che si può dire e ciò che non si può dire. È questa la distinzione fondamentale. Si chiedono, per esempio: con quale procedimento si passa da un certo modo di dire a un altro? Con quale procedimento si può convertire una frase di tipo attivo, transitivo, in una frase passiva? Con quale si trasforma una proposizione assertiva in una proposizione negativa? Quali sono le leggi che governano questa generatività?

Per quanto formali ed esposte in forma assiomatica, anche matematica, queste procedure guardano in definitiva alle realizzazioni: siamo sempre nel semantico.

Vorrei ora precisare un punto al quale forse non ho dato sufficiente risalto. Tutto ciò che concerne la necessità idiomatica, il meccanismo grammaticale, è esterno al nostro campo di indagine: appartiene alla struttura formale della lingua e resta fuori dal semantico e dal semiotico. Per esso non possiamo parlare propriamente di significazione.

Alla domanda di un congressista sui rapporti fra logica e semiotica, Benveniste risponde: la necessità e la giustificazione che i logici si danno sulla loro impresa è chiaramente la nozione di verità, che condiziona i modi di procedere e le divisioni instaurate all'interno della logica. Questa esigenza cognitiva non è primaria per il linguista, che analizza invece il dato costituito dalla lingua e tenta di individuarne le leggi.

Quanto al posto del semiotico nella teoria, penso che si tratti di un ordine differente, che costringerà a una riorganizzazione dell'apparato delle scienze dell'uomo. È l'inizio di una riflessione su una proprietà non ancora del tutto definita, inerente al linguaggio, ma che si ritrova anche in ambiti in cui non immagineremmo possa manifestarsi. Sono noti i tentativi che oggi si fanno per organizzare, in nozioni semiotiche, alcuni dati concernenti la cultura o la società in generale. Nel linguaggio la dualità di uomo e cultura, di uomo e società si riunifica, grazie alla proprietà di significazione di cui stiamo cercando di indagare la natura e il dominio.

Categorie di pensiero e categorie di lingua¹

La lingua che parliamo è oggetto di usi infinitamente vari, al punto che alla loro enumerazione dovrebbe corrispondere un elenco delle attività in cui la mente dell'uomo può impegnarsi. Nella loro diversità, questi usi hanno tuttavia due caratteristiche costanti. La prima è che la realtà della lingua rimane, in generale, inconscia: eccezion fatta per gli studi propriamente linguistici, conosciamo molto poco e superficialmente le operazioni che compiamo per parlare. La seconda è che le operazioni del pensiero, per quanto astratte o assai particolari, prendono espressione nella lingua. Possiamo dire qualsiasi cosa e dirla come vogliamo. Di qui la convinzione, largamente diffusa e inconsapevole, come tutto ciò che riguarda il linguaggio, che pensare e parlare sono due attività essenzialmente distinte, tenute insieme dalla necessità pratica di comunicare, ma ognuna nel proprio campo e con possibilità autonome; quelle della lingua consistono nelle risorse che essa offre alla mente per la cosiddetta espressione del pensiero. In queste pagine affronteremo sommariamente il problema e tenteremo soprattutto di chiarire alcune ambiguità di cui è responsabile la natura stessa del linguaggio.

Il linguaggio parlato serve senza dubbio a trasportare "quello che vogliamo dire". Ma ciò che chiamiamo "quello che vogliamo dire", o "quello che abbiamo in mente" o "il nostro pensiero", comunque lo si designi è un contenuto di pensiero, molto difficile da definire in sé, se non imputandolo all'intenzionalità o considerandolo una struttura psichica, e via dicendo. Questo contenuto prende forma solo e soltanto quando viene enunciato. Riceve forma dalla lingua e nella lingua, che è la matrice di ogni espressione possibile; non può separarsene e non può trascenderla. Ora, la lingua si configura nel suo insieme e in quanto tota-

¹ *Catégories de pensée et catégories de langue*, "Les Études philosophiques", 4, ott.-dic. 1958. Poi in Benveniste, 1966, pp. 63-74 (trad. it. *Categorie di pensiero e categorie di lingua*, in Benveniste, 1971, pp. 79-92).

lità. Si organizza inoltre come assetto di “segni” distinti e distintivi, che possono a loro volta scomporsi in unità inferiori o raggrupparsi in unità complesse. Questa grande struttura, che contiene in sé strutture minori e di diversi livelli, dà *forma* al contenuto del pensiero. Per diventare trasmissibile, il contenuto deve essere distribuito tra morfemi di determinate classi, disposti in un certo ordine ecc. In breve, deve passare per la lingua e assumerne gli schemi. Se non fosse così, il pensiero si ridurrebbe non dico a un nulla, ma a qualcosa di così vago e indifferenziato che non avremmo i mezzi per coglierlo come “contenuto”, distinto dalla forma conferitagli dalla lingua. La forma linguistica, quindi, è la condizione di trasmissibilità del pensiero, ma anche e soprattutto la sua condizione di realizzazione. Noi cogliamo il pensiero solo quando è già conforme agli schemi della lingua. All’infuori di questo, non c’è che volizione oscura, impulso che si risolve in gesti, mimica. A un’analisi rigorosa dei dati che abbiamo di fronte, chiedersi se il pensiero possa fare a meno della lingua o aggirarla come un ostacolo appare una domanda priva di senso.

Questa è ancora una relazione di fatto. Porre i due termini, pensiero e lingua, come solidali e reciprocamente necessari non indica in che modo siano solidali né ci consente di formulare un giudizio sul loro essere reciprocamente indispensabili. Fra un pensiero che può materializzarsi solo nella lingua e una lingua che ha l’unica funzione di “significare”, c’è da stabilire un rapporto specifico, poiché è evidente che i termini contrapposti non sono simmetrici. Parlare di contenente e di contenuto è una semplificazione. L’immagine deve evitare abusi. A rigore, il pensiero non è una materia alla quale la lingua fornirebbe una forma, perché in nessun istante questo “contenente” può essere immaginato vuoto del suo “contenuto”, né il “contenuto” sganciato dal suo “contenente”.

Ci si chiede allora: pur ammettendo che il pensiero può essere colto solo se formato e attualizzato nella lingua, abbiamo modo di riconoscere al pensiero dei tratti specifici e che non debbano nulla all’espressione linguistica? Possiamo descrivere la lingua in se stessa, bisognerebbe allora poter fare lo stesso con il pensiero. Se fosse possibile definirlo attraverso caratteri esclusivamente propri, si vedrebbe anche come si adegui alla lingua e di che natura siano i loro rapporti.

Ci sembra utile affrontare il problema ricorrendo alla mediazione delle “categorie”. Il loro aspetto è diverso a seconda che siano categorie del pensiero o categorie della lingua. Proprio questa discordanza può far luce sulla loro rispettiva natura. Nessuna difficoltà, per esempio, nell’ammettere che il pensiero specifica liberamente le sue categorie e ne instaura di nuove, mentre le categorie linguistiche, componenti di un sistema

che ogni parlante riceve e conserva, non sono modificabili a piacimento; sappiamo anche che mentre il pensiero può aspirare a porre categorie universali, le categorie linguistiche, invece, sono sempre categorie di una lingua specifica. A prima vista, questo confermerebbe la posizione di superiorità e di autonomia del pensiero rispetto alla lingua.

Il problema, a lungo dibattuto, non può essere trattato in modo così generico. Dobbiamo entrare nel concreto di una situazione storica e scandagliare le categorie di un pensiero e di una lingua specifici. Solo a questa condizione potremo respingere le tesi arbitrarie e le soluzioni fumose. Ora, abbiamo la fortuna di disporre di dati "pronti" per la nostra indagine, elaborati e presentati in modo oggettivo, integrati in un insieme noto: sono le categorie di Aristotele. Esamineremo queste categorie tralasciando i tecnicismi filosofici, prendendole semplicemente come l'inventario delle proprietà che un pensatore greco giudicava predicabili di un oggetto, e quindi come l'elenco dei concetti a priori che, secondo Aristotele, organizzano l'esperienza. È un documento di grande valore per i nostri obiettivi.

Menzioniamo il passo essenziale, quello che contiene l'elenco completo di queste proprietà, dieci in tutto:²

Ogni espressione che non sia inserita in una combinazione può significare: la *sostanza*; o *quanto*; o *quale*; o *relativamente a che cosa*; o *dove*; o *quando*; o *essere in posizione*; o *essere in stato*; o *fare*; o *subire*. "Sostanza", per esempio: in generale, "uomo; cavallo"; "quanto", per esempio: "di due cubiti; di tre cubiti"; "quale", per esempio: "bianco; istruito"; "relativamente a che cosa", per esempio: "doppio; metà; maggiore"; "dove", per esempio: "al Liceo; al mercato"; "quando", per esempio: "ieri; l'anno scorso"; "essere in posizione", per esempio: "è sdraiato; è seduto"; "essere in stato", per esempio: "è calzato; è armato"; "fare", per esempio: "taglia; brucia"; "subire", per esempio: "è tagliato; è bruciato" (*Categorie* IV).

Aristotele pone la totalità dei predicati che si possono affermare dell'essere e mira a definire lo status logico di ognuno di essi. Ora, a noi sembra – e tenteremo di dimostrarlo – che queste distinzioni siano in primo luogo categorie di lingua, e che in realtà Aristotele, ragionando in senso assoluto, ritrovi semplicemente alcune delle categorie fondamentali della lingua nella quale pensa. È sufficiente soffermarsi sull'enunciazione

² Non riproduciamo per intero il testo originale, ma più avanti citeremo tutti i termini greci. Abbiamo tradotto il brano alla lettera, per mostrarne il tenore generale prima di iniziare l'analisi.

delle categorie e sugli esempi che le illustrano per verificare, senza troppi commenti, questa interpretazione, che nessuno, sembra, ha finora avanzato. Passiamo in rassegna, uno per uno, i dieci termini.

Che οὐσία si traduca “sostanza” o “essenza” qui ha scarsa importanza. È la categoria che alla domanda “che cosa?” fa rispondere: “uomo” o “cavallo”, dunque con differenze specifiche della classe linguistica dei nomi indicanti oggetti, siano essi concetti o individui. Torneremo più avanti sul termine οὐσία per precisare questo predicato.

I due termini successivi, ποσόν e ποιόν, formano una coppia. Si riferiscono all’ “essere-quanto”, donde l’ astratto ποσότης, “quant-ità”, e all’ “essere-qual”, donde l’ astratto ποιότης, “qual-ità”. Il primo non riguarda propriamente il “numero”, che è solo una varietà del ποσόν, ma più generalmente tutto quanto è suscettibile di misurazione; la teoria distingue quindi “quantità” discrete, come il numero o il linguaggio, e “quantità” continue, come le rette, il tempo o lo spazio. La categoria del ποιόν comprende la “qual-ità” prescindendo dalle specie. Le altre che seguono, πρὸς τι, ποῦ, ποτέ, si riferiscono univocamente alla “relazione”, al “luogo” e al “tempo”.

Prestiamo attenzione alla natura di queste sei categorie e ai loro raggruppamenti. Sembra che questi predicati non corrispondano ad attributi scoperti nelle cose, ma a una classificazione proveniente dalla lingua stessa. La nozione di οὐσία indica la classe dei sostantivi. A ποσόν e a ποιόν, citati insieme, corrispondono non soltanto la classe degli aggettivi in generale, ma anche e soprattutto due tipi di aggettivi che in greco sono strettamente connessi. Fin dai più antichi testi, e prima che fiorisse la riflessione filosofica, il greco univa o opponeva i due aggettivi πόσοι e ποῖοι con le forme correlative ὅσος e οἷος o τόσος e τοῖος.³ Erano formazioni ben radicate in greco, entrambe derivate da temi pronominali e di cui la seconda è stata produttiva: oltre a οἷος, ποῖος e τοῖος, si ha ἄλλοιός, ὁμοῖος. È proprio nel sistema delle forme della lingua, dunque, che questi due necessari predicati trovano fondamento. Se passiamo al πρὸς τι, dietro la “relazione” troviamo un’altra proprietà fondamentale degli aggettivi greci, quella di fornire un comparativo (μεῖζον, dato peraltro come esempio) che per funzione è la forma “relativa”. Gli altri due esempi, διπλάσιον, ἥμισυ, marcano la “relazione” in modo diverso: è il concetto di “doppio” o di “metà” che è relativo per definizione, mentre la forma di μεῖζον indica la “relazione”. Quanto a ποῦ (“dove”) e a ποτέ

³ Non consideriamo la differenza di accentuazione tra la serie dei relativi e quella degli interrogativi, è un fatto marginale.

("quando"), essi implicano rispettivamente la classe delle denominazioni spaziali e quella delle denominazioni temporali, e anche in questo caso i concetti sono modellati sui caratteri di tali denominazioni in greco: non soltanto ποῦ e ποτέ si corrispondono per la simmetria della loro formazione riprodotta in οὗ ὅτε, τοῦ τότε, ma fanno parte di una classe che comprende anche altri avverbi (del tipo di ἐχθές, πέρυσιν) o espressioni flesse nella forma del locativo (per esempio ἐν Λυκείῳ, ἐν ἀγορᾷ). Non è dunque senza motivo se queste categorie sono enumerate e raggruppate così. Le prime sei si riferiscono tutte a forme *nominali*. È nella particolarità della morfologia greca che trovano la loro unità.

Se le esaminiamo con lo stesso criterio, anche le quattro categorie successive formano un insieme: sono tutte *verbali*. Risultano inoltre molto più interessanti, perché la natura di due di esse non è stata pienamente chiarita.

Le ultime due non fanno problema: ποιεῖν, "fare" – con gli esempi τέμνει, καίει, "taglia, brucia" – e πάσχειν, "subire" – con gli esempi τέμνεται, καίεται, "è tagliato, è bruciato" – esprimono le due categorie dell'attivo e del passivo, e questa volta gli esempi scelti sottolineano l'opposizione *linguistica*: è l'opposizione morfologica di due "voci", presente in un gran numero di verbi greci, ad affiorare nei concetti polari di ποιεῖν e di πάσχειν.

Ma che ne è delle prime categorie, κεῖσθαι e ἔχειν? Persino la traduzione sembra incerta: alcuni prendono ἔχειν nel significato di "avere". Che interesse può esserci in una categoria come quella della "posizione" (κεῖσθαι)? È un predicato generale come lo sono l'attivo o il passivo? È di uguale natura? E che dire dell'ἔχειν in esempi quali "è calzato, è armato"? Gli interpreti di Aristotele sembrano ritenere occasionali queste due categorie: il filosofo le formula solo per esaurire tutte le predicazioni applicabili a un uomo.

Aristotele [dice il Gomperz] immagina un uomo in piedi davanti a lui, al Liceo per esempio, e passa in rassegna, una dopo l'altra, le domande e le risposte che si potrebbero fare sul suo conto. Tutti i predicati attribuibili a questo soggetto vengono a trovarsi sotto l'uno o l'altro dei dieci punti, a partire dalla domanda principale: «che cosa è l'oggetto che stiamo percependo?» fino a domande secondarie relative alla pura apparenza esteriore, come, per esempio: «che cosa indossa in fatto di calzature o di armi?» [...]. L'enumerazione è concepita per includere il massimo di predicati attribuibili a una cosa o a un essere.⁴

⁴ Citato con altre opinioni simili e approvato da H.P. Cooke nella prefazione alla sua edizione delle *Categorie* (1938).

Questa, per quanto ne sappiamo, è l'opinione generale degli eruditi. A loro dire, il filosofo mal distingueva ciò che è importante da ciò che è accessorio, anzi dava alle due nozioni ritenute secondarie la preminenza sulla distinzione, per esempio, tra attivo e passivo.

Anche in questo caso le nozioni sembrano avere un fondamento linguistico. Cominciamo da κείσθαι. A che cosa può corrispondere una categoria logica del κείσθαι? La risposta è negli esempi citati: ἀνάκειται, "è sdraiato"; κάθεται, "è seduto". Sono due verbi *medi*. Dal punto di vista della lingua, si tratta di una nozione essenziale. Contrariamente a quanto si potrebbe pensare, il medio è più importante del passivo, che ne è un derivato. Nel sistema verbale del greco antico, in vigore anche nell'epoca classica, la vera distinzione è quella tra l'attivo e il medio.⁵ Un pensatore greco aveva tutto il diritto di rendere assoluto un predicato che si enuncia con una classe di verbi specifica, quelli che hanno solo la forma media (i *media tantum*), i quali indicano tra l'altro la "postura", l'"atteggiamento". Non riducibile né all'attivo né al passivo, il medio denotava una maniera di essere altrettanto specifica.

Lo stesso si può dire del predicato ἔχειν. Non va inteso nel senso abituale di ἔχειν, "avere" che indica possesso materiale. L'aspetto specifico e a prima vista sconcertante in questa categoria è messo in luce dagli esempi ὑποδέεται, "è calzato" e ὀπλίσται, "è armato"; Aristotele vi insiste nel capitolo IX del *Trattato*, quando ritorna sull'argomento: recupera, a proposito di ἔχειν, gli stessi esempi, stavolta all'infinito: τὸ ὑποδέεσθαι, τὸ ὀπλίσθαι. La chiave dell'interpretazione sta nella natura di queste forme verbali: ὑποδέεται e ὀπλίσται sono *perfetti* e, più precisamente, perfetti medi. Ma si è visto che la caratteristica del medio è già assunta da κείσθαι e, tra l'altro, i due verbi che lo esemplificano, ἀνάκειται e κάθεται, non hanno perfetto. Nel predicato ἔχειν e nelle due forme scelte per illustrarlo è la categoria del perfetto a risaltare. Il significato di ἔχειν, che sia "avere" o in senso assoluto "essere in un certo stato", si sposa pienamente con la diatesi del perfetto. Evitando inutili spiegazioni, notiamo soltanto che, per far emergere il valore del perfetto nella traduzione di queste forme, dovremo includervi la nozione di "avere"; ὑποδέεται diventerà quindi "egli *ha* i calzari ai piedi" e ὀπλίσται "egli *ha* le armi addosso". Osserviamo anche che le due categorie si susseguono nell'enumerazione e sembrano formare una coppia, proprio come i successivi ποιεῖν e πάσχειν. In greco, in effetti, il perfetto e il medio intrattengono diverse relazioni, formali ma anche

⁵ Su questo problema cfr. Benveniste, 1950, pp. 121 sgg.

funzionali, che, ereditate dall'indoeuropeo, si sono col tempo costituite in un sistema complesso: γέγονα, per esempio, perfetto attivo, corrisponde al presente medio γίγνομαι. Tali relazioni hanno dato molto filo da torcere ai grammatici greci della scuola stoica: alcune volte essi hanno definito il perfetto un tempo distinto, il παρακείμενος o il τέλειος; altre l'hanno raggruppato con il medio, nella classe detta μεσότης, intermedia tra l'attivo e il passivo. In ogni caso, è indubbio che il perfetto non si inserisce nel sistema temporale del verbo greco; autonomamente, indica invece, secondo i casi, un modo della temporalità o una maniera di essere del soggetto. A questo titolo, e dato il numero di nozioni esprimibili in greco con il solo perfetto, si capisce come Aristotele ne abbia fatto un modo specifico dell'essere, lo stato (o *habitus*) del soggetto.

È giunto il momento di riscrivere in termini linguistici l'elenco delle dieci categorie. Ognuna di esse è indicata dalla sua designazione e seguita dal suo equivalente: οὐσία ("sostanza"), sostantivo; ποσόν, ποιόν ("in quale numero"; "quale"), aggettivi derivati da pronomi, del tipo del latino *quantus* e *qualis*; πρὸς τι ("relativamente a che cosa"), aggettivo comparativo; ποῦ ("dove") e ποτέ ("quando"), avverbi di luogo e di tempo; κεῖσθαι ("essere in una posizione"), verbo medio; ἔχειν ("essere in uno stato"), perfetto; ποιεῖν ("fare"), attivo; πάσχειν ("subire"), passivo.

Con la tavola delle "categorie" Aristotele intendeva passare in rassegna tutti i possibili predicati della proposizione, a condizione che ogni termine fosse un significante a sé, e non perché inserito in una συμπλοκή, noi diremmo in un sintagma. Inconsciamente il filosofo ha adottato il criterio empirico di un'espressione distinta per ciascun predicato. È arrivato quindi a ritrovare, senza volerlo, le distinzioni fra le principali classi di forme che la lingua manifesta. È infatti in virtù delle loro differenze che tali forme e tali classi hanno un significato linguistico. Aristotele pensava di definire gli attributi degli oggetti, ed enuncia invece entità linguistiche: è la lingua che, grazie alle proprie categorie, permette di riconoscerli e di specificarli.

Riusciamo così a rispondere alla domanda formulata all'inizio e che ha portato a questa analisi. Ci chiedevamo di che natura fossero le relazioni fra le categorie del pensiero e le categorie della lingua. Nella misura in cui riconosciamo alle categorie di Aristotele un valore speculativo, esse si rivelano come la trasposizione delle categorie della lingua. Ciò che si può *dire* delimita e organizza ciò che si può pensare. La lingua fornisce la configurazione fondamentale delle proprietà che la mente riconosce alle cose. La tavola dei predicati istruisce, innanzitutto, sulla struttura delle classi di una lingua specifica.

La proposta di Aristotele di un quadro di condizioni generali e permanenti si risolve invece nella proiezione concettuale dello stato di una determinata lingua. Esplicitiamo questa osservazione. Al di là dei termini aristotelici, al di sopra di questa categorizzazione, si dispiega l'idea di "essere" che racchiude ogni cosa. Pur non essendo in sé un predicato, l'"essere" è la condizione di tutti i predicati. Tutte le varietà dell'"essere tale", dello "stato", tutte le possibili visioni del "tempo" dipendono dalla nozione di "essere". Anche qui, questo concetto riflette una proprietà linguistica molto specifica. Il greco non soltanto possiede un verbo "essere" (cosa che non è affatto necessaria in ogni lingua), ma ne fa degli usi del tutto singolari. Gli affida una funzione logica, quella di copula (sempre Aristotele osservava che in tale funzione il verbo non ha un significato proprio, opera semplicemente una *synthesis*), e gli dà perciò un'estensione maggiore di qualsiasi altro verbo. "Essere" può diventare inoltre, grazie all'articolo, un concetto nominale, trattabile come una cosa; dà luogo a delle varianti, il suo participio presente, per esempio, anch'esso sostantivato e declinato (τὸ ὄν; οἱ ὄντες; τὰ ὄντα); può fare da predicato a se stesso, come nell'espressione τὸ τί ἦν εἶναι, che designa l'essenza concettuale di una cosa, senza parlare della straordinaria varietà di predicati particolari con i quali è possibile costruirlo, mediante i casi e le preposizioni... Il ricco inventario di questi usi potrebbe non concludersi mai, ma si tratta sempre di dati di lingua, di sintassi, di derivazione – occorre sottolinearlo. È infatti in una situazione linguistica di questo tipo che ha potuto nascere e svilupparsi per intero la metafisica greca dell'"essere", le magnifiche immagini del poema di Parmenide così come la dialettica del *Sofista*. Ovviamente la lingua non ha orientato la definizione metafisica dell'"essere" – ogni pensatore greco ha la sua – ma ha permesso di fare dell'"essere" una nozione oggettivabile, che la riflessione filosofica può maneggiare, analizzare, situare come qualsiasi altro concetto.

Che sia prima di tutto un fatto linguistico lo capiremo esaminando lo statuto della nozione di "essere" in una lingua diversa. Sceglierne una di tutt'altro tipo, rispetto al greco, avrà i suoi vantaggi; i tipi linguistici differiscono, di massima, proprio a livello dell'organizzazione interna delle categorie di base. Precisiamo, però, che i nostri termini di confronto sono i fatti espressivi linguistici, non i ragionamenti concettuali.

Nella lingua ewe (parlata nel Togo), scelta per l'analisi, la nozione di "essere", o di quello che noi chiameremmo così, è ripartita fra più verbi.⁶

⁶ Per i dettagli cfr. Westermann, 1905, p. 321, p. 384; Westermann, 1907, parr. 110-111.

C'è anzitutto il verbo *nyé*, che, noi diremmo, marca l'identità del soggetto e del predicato; enuncia "essere chi, essere che cosa". Può incuriosire il fatto che si comporti da verbo transitivo e regga, nella forma di un complemento all'accusativo, quello che per noi è un predicato di identità.

Un altro verbo è *le*, che esprime propriamente l'"esistenza": *Mawu le*, "Dio esiste". *Le* ha anche un uso predicativo: si adopera con predicati che indicano una situazione, una localizzazione, "essere" in un luogo, in uno stato, in un tempo, in una qualità: *e-le-nyuie*, "egli sta bene"; *e-le-a-fi*, "egli è qui"; *e-le ho me*; "egli è in casa". Le determinazioni di spazio e di tempo si esprimono così con *le*. In tutti questi usi, *le* esiste in un solo tempo, l'aoristo, che svolge le funzioni di un tempo narrativo passato e anche quelle di un perfetto presente. Se la frase predicativa che implica *le* necessita di un altro tempo, come il futuro o un tempo che designa un'azione abituale, *le* viene sostituito dal verbo transitivo *no*, "rimanere, restare"; a seconda del tempo usato, quindi, per esprimere lo stesso concetto si hanno due verbi distinti, *le* intransitivo o *no* transitivo.

Con alcuni nomi di materia, il verbo *wo*, "fare, compiere, produrre un effetto", si comporta in modo analogo al nostro "essere" seguito da un aggettivo di materia: per esempio *wo* con *ke*, "sabbia", dà *wo ke*, "essere sabbioso"; con *tsi*, "acqua": *wo tsi*, "essere umido"; con *kpe*, "pietra": *wo kpe*, "essere roccioso". Quello che noi presentiamo come un "essere" di natura, in ewe è un "fare", analogamente al nostro "fa bello".

Quando il predicato è un termine che indica una funzione, una carica, il verbo è *du*; così, *du fia*, "essere re".

Infine, con alcuni predicati che indicano qualità fisica o stato, "essere" si esprime con *di*: per esempio, *di ku*, "essere magro"; *di fo*, "essere debitore".

In pratica esistono dunque cinque verbi diversi che sono affini alle funzioni del nostro verbo "essere". E non si tratta della divisione di un'unica area semantica in cinque parti, ma di una distribuzione che implica un ordine diverso, persino nelle nozioni più simili. Per noi, per esempio, le nozioni di "essere" e "avere" sono tanto diverse quanto i termini che le esprimono. In ewe, invece, uno dei verbi citati, *le*, verbo di esistenza, unito a *asi*, "nella mano", forma la locuzione *le asi*, letteralmente "essere nella mano", che è l'equivalente più comune del nostro "avere": *ga le asi-nye* (letteralmente "denaro è nella mia mano") significa "ho del denaro".

Certo, la descrizione è un po' artificiosa: è compiuta dal punto di vista della nostra lingua, e non, come si dovrebbe, da quello della lingua de-

scritta. All'interno della morfologia o della sintassi ewe nulla accosta fra loro quei cinque verbi. È rispetto ai nostri usi linguistici che scopriamo degli aspetti in comune. Il vantaggio di questo confronto "egocentrico" è proprio quello di far luce su noi stessi, di rilevare, nella varietà degli usi di "essere" in greco, un fatto tipico delle lingue indoeuropee, che non è una situazione universale né una condizione necessaria. Indubbiamente, i pensatori greci hanno poi agito sulla lingua, arricchito i significati, creato forme nuove. È proprio dalla riflessione dei filosofi sull'"essere" che è nato il sostantivo astratto derivato da εἶναι; lo vediamo generarsi nel corso della storia: dapprima come εἶσα, nel pitagorismo dorico e in Platone, poi come οὐσα, che ha finito per imporsi. Quel che vogliamo dimostrare qui è che la struttura linguistica del greco predisponesse la nozione di "essere" a una vocazione filosofica. Al contrario, la lingua ewe registra solo una nozione ristretta, usi particolari. Non sapremmo dire quale posto occupi l'"essere" nella metafisica ewe, ma a priori la nozione si articola molto diversamente.

È proprio della natura del linguaggio il prestarsi a due opposte illusioni. La lingua, che può essere assimilata e che consiste in un numero sempre limitato di elementi, dà l'impressione di essere solo uno dei possibili tramiti del pensiero, che, libero, autarchico, individuale, impiega la lingua come suo strumento. In realtà, qualsiasi sforzo compiuto per raggiungere gli schemi propri del pensiero si risolve sempre nel cogliere le categorie della lingua. L'altra illusione è l'opposto. Il fatto che la lingua sia un insieme ordinato, che mostra un piano, incita a cercare nel sistema formale della lingua il calco di una "logica" intrinseca alla mente, quindi esterna e anteriore alla lingua. In realtà, così, si costruiscono soltanto ingenuità o tautologie.

Forse non è un caso se l'epistemologia moderna fa a meno di costruire tavole di categorie. È più fecondo concepire la mente come come virtualità che come schema, come dinamismo che come struttura. È un dato di fatto che il pensiero, per le esigenze dei metodi scientifici, adotta dovunque gli stessi procedimenti, qualunque sia la lingua scelta per descrivere l'esperienza. In questo senso diventa indipendente non dalla lingua, ma dalle strutture linguistiche particolari. Il pensiero cinese ha inventato categorie specifiche come il *tao*, lo *yin* e lo *yang*, ma non può assimilare i concetti della dialettica del materialismo o della meccanica quantistica senza trovare un ostacolo nella struttura della propria lingua. Nessun tipo di lingua può di per sé, e da solo, favorire o impedire l'attività mentale. L'evoluzione del pensiero è legata più strettamente alle capacità umane, alle condizioni generali della cultura, all'organiz-

zazione della società che non alla particolare natura di una lingua. Ma la possibilità del pensiero è legata alla facoltà di linguaggio, perché la lingua è una struttura informata di significato, e pensare vuol dire elaborare i segni della lingua.

Osservazioni sulla funzione del linguaggio nella scoperta freudiana¹

Nella misura in cui la psicanalisi vuole porsi come scienza, siamo autorizzati a chiederle ragione del suo metodo, dei suoi procedimenti, del suo progetto, e a paragonarli con quelli delle "scienze" riconosciute come tali. Chi aspira a verificare i meccanismi di ragionamento sui quali si basa il metodo analitico si trova a fare una singolare constatazione. Dall'accertamento del disturbo psichico fino alla guarigione tutto procede come se non vi fosse in gioco nulla di materiale. Non si compie nulla che si presti a una verifica oggettiva. Da un'induzione all'altra non viene stabilito quel rapporto di causalità evidente che si cerca in un ragionamento scientifico. Quando, a differenza dello psicanalista, lo psichiatra tenta di ricondurre il disturbo a una lesione, il suo procedimento ha almeno l'aspetto di una classica ricerca che risale alla "causa" per poi trattarla. Niente di simile nella tecnica analitica. Per chi conosce l'analisi solo dalle relazioni di Freud (è il caso dell'autore di queste pagine) e consideri più la natura dei fenomeni e la disposizione dei loro rapporti che non l'efficacia pratica, qui non pertinente, la psicanalisi sembra distinguersi da ogni altra disciplina, principalmente per questo: l'analista opera su ciò che il soggetto gli *dice*. Lo osserva nei discorsi che fa, lo esamina nel suo comportamento locutorio, "fabulatorio", e attraverso questi discorsi per lui si configura lentamente un altro discorso da espli-

¹ *Remarques sur la fonction du langage dans la découverte freudienne*, "La Psychanalyse", I, 1956. Poi in Benveniste, 1966, pp. 75-87 (trad. it. *Note sulla funzione del linguaggio nella scoperta freudiana*, in Benveniste, 1971, pp. 97-109).

Nei riferimenti ai testi di Freud useremo le seguenti abbreviazioni: *G.W.* con il numero del volume per le *Gesammelte Werke*, edizione cronologica dei testi tedeschi, pubblicata a Londra, Imago Publishing; *S.E.* per il testo inglese della *Standard Edition*, Hogarth Press, Londra; *C.P.* per il testo inglese dei *Collected Papers*, Hogarth Press, Londra.

[Per l'edizione italiana, *OSF* con il numero del volume per le *Opere di Sigmund Freud*, Boringhieri, Torino 1966-1980. *N.d.R.*]

citare, quello del complesso sepolto nell'inconscio. Dalla messa in luce del complesso dipende il successo della cura, che testimonia a sua volta la correttezza dell'induzione. L'intero processo, dal paziente all'analista e dall'analista al paziente, si attua così per il tramite del linguaggio.

È questa relazione a destare interesse e a rendere particolare questo tipo di analisi. Essa sembra insegnare, infatti, che l'insieme dei sintomi di diversa natura incontrati dall'analista e progressivamente scandagliati sono il prodotto di una *motivazione* iniziale del paziente, inconscia nella sua origine, spesso trasferita in altre motivazioni, coscienti e generalmente fallaci. Partendo da questa motivazione, che si tratta di svelare, tutti i comportamenti del paziente si chiariscono e si concatenano fino a quel disturbo che, agli occhi dell'analista, ne è allo stesso tempo la foce e il sostituto simbolico. Si coglie qui un tratto essenziale del metodo analitico: i "fenomeni" sono governati da un *rapporto di motivazione*, che corrisponde a quello che le scienze della natura definiscono un rapporto di causalità. Se gli analisti accettassero questo punto di vista, arriverebbero forse a definire meglio lo status scientifico della loro disciplina, nella sua peculiarità, e il carattere specifico del loro metodo.

Vi è un chiaro indizio del fatto che la motivazione svolge la funzione di "causa". Si sa che il procedimento dell'analista è interamente regressivo e mira a provocare l'emergere, nel ricordo e nel discorso del paziente, del dato intorno al quale si organizzerà l'esegesi analitica del processo morboso. L'analista è quindi alla ricerca di un dato "storico" sepolto, ignorato nella memoria del soggetto, e questi acconsentirà o no a "riconoscerlo" e a identificarsi con esso. Si potrebbe allora obiettare che questo emergere di un fatto vissuto, di un'esperienza biografica, equivale appunto alla scoperta di una "causa". Ma è chiaro subito che il fatto biografico non può sostenere da solo il peso di una connessione causale. In primo luogo, infatti, l'analista non può conoscerlo senza l'aiuto del paziente, che è l'unico a sapere "che cosa gli è successo". Se anche lo potesse, non saprebbe poi che valore attribuire al fatto. Supponiamo pure, utopicamente, che l'analista riuscisse a scovare, in testimonianze oggettive, la traccia di *tutti* gli avvenimenti che compongono la biografia del paziente. Ne caverebbe comunque poco e, salvo per dei casi fortunati, non l'essenziale. Se ha bisogno che il paziente gli racconti tutto e si esprima liberamente e senza un proposito preciso, non è per ritrovare un fatto empirico, registrato solo nella memoria del paziente, ma perché gli eventi empirici, per l'analista, sono reali unicamente nel e per il "discorso". Esso conferisce l'autenticità dell'esperienza, a prescindere dalla loro realtà storica, anche, e anzi soprattutto, se il di-

scorso elude, traspone o inventa la biografia che il soggetto si attribuisce. L'analista, infatti, vuole scoprire le motivazioni, più che riconoscere gli avvenimenti. La dimensione costitutiva di questa biografia è il suo essere verbalizzata e quindi assunta da chi in essa si racconta; la sua espressione è quella del linguaggio; il rapporto tra analista e soggetto quello del dialogo.

Tutto ciò testimonia l'avvento di una tecnica che fa del linguaggio il proprio campo d'azione e lo strumento privilegiato della propria efficienza. Sorge allora una domanda fondamentale: qual è questo "linguaggio" che agisce tanto quanto esprime? È identico a quello che si usa al di fuori dell'analisi? Vale soltanto per i due interlocutori? Nel suo brillante studio sulla funzione e il campo della parola e del linguaggio in psicanalisi, Lacan (1953, trad. it. p. 251) dice del metodo analitico:

I suoi mezzi sono quelli della parola, in quanto essa conferisce un senso alle funzioni dell'individuo; il suo ambito è quello del discorso concreto, in quanto realtà trans-individuale del soggetto; le sue operazioni sono quelle della storia, in quanto costitutiva dell'emergere della verità nel reale.

A partire da queste corrette definizioni, e anzitutto dalla distinzione introdotta tra i mezzi e il campo, proviamo a delimitare le varietà del "linguaggio" che sono in gioco.

In prima istanza si incontra l'universo della parola, cioè quello della soggettività. Dall'esame delle analisi freudiane è evidente che il soggetto si serve della parola e del discorso al fine di "rappresentare" se stesso per come vuole vedersi e per come richiede all'altro di constatarlo. Il suo discorso è appello e richiamo: sollecitazione dell'altro, a volte veemente, attraverso il discorso in cui disperatamente si colloca; ricorso spesso menzognero all'altro per individualizzarsi ai propri occhi. Per il semplice fatto dell'allocuzione, chi parla di sé installa l'altro in se stesso e in tal modo coglie se stesso, si confronta, si instaura così come anela a essere e infine si storicizza in storia incompleta o falsata. Il linguaggio è quindi utilizzato come parola, convertito in questa espressione della soggettività istanziata ed elusiva che costituisce la condizione del dialogo. La lingua offre lo strumento di un discorso in cui la personalità del soggetto si offre e si crea, raggiunge l'altro e da lui si fa riconoscere. La lingua è una struttura socializzata, che la parola piega a fini individuali e intersoggettivi, immettendovi un intento nuovo e strettamente personale. La lingua è un sistema condiviso da tutti; il discorso è a un tempo portatore di un messaggio e strumento di azione. In questo senso, le

configurazioni della parola sono ogni volta uniche, benché si realizzino all'interno e per il tramite del linguaggio. Nel soggetto discorso e lingua sono dunque antinomici.

Ma per l'analista l'antinomia si pone su un piano totalmente diverso e prende un altro senso. Egli deve prestare attenzione al contenuto del discorso, ma anche e soprattutto alle sue lacerazioni. Se il contenuto lo informa sulla rappresentazione che il soggetto si dà della situazione e sulla posizione che si attribuisce, attraverso tale contenuto egli ne cerca uno nuovo, quello della motivazione inconscia che deriva dal complesso sepolto. Al di là del simbolismo inerente al linguaggio, l'analista coglierà un simbolismo specifico costituito, all'insaputa del soggetto, tanto da ciò che omette quanto da ciò che enuncia. Nella storia in cui il soggetto si pone, egli provocherà l'emergere di un'altra storia, esplicativa della motivazione. Il discorso sarà quindi per lui il tramite per un altro "linguaggio", che ha le sue regole, i suoi simboli e la sua "sintassi", e che rinvia alle strutture profonde della psiche.

Per queste differenze servirebbero approfondimenti che solo l'analista saprebbe dare con precisione ed esprimere nelle varie sfumature. Noi volevamo soprattutto chiarire alcune confusioni che rischierebbero di insorgere in un campo dove è già difficile sapere di che cosa si parla quando si studia il linguaggio "ingenuo" e in cui le preoccupazioni dell'analisi introducono un'ulteriore difficoltà. Freud ha gettato una luce decisiva sull'attività verbale quale si rivela nei suoi lapsus, nei suoi aspetti ludici, nella libera divagazione quando il potere di censura è sospeso. Tutta la forza anarchica che blocca o sublima il linguaggio normalizzato ha origine nell'inconscio. Freud ha anche messo in evidenza la profonda affinità tra queste forme linguistiche e la natura delle associazioni che si intrecciano nel sogno, altra espressione delle motivazioni inconscie. È stato quindi indotto a riflettere sul funzionamento del linguaggio in rapporto con le strutture infra-coscienti del meccanismo psichico; si è chiesto se i conflitti che definiscono la psiche non imprinano le loro tracce nelle forme stesse del linguaggio.

Freud ha affrontato il problema in un articolo pubblicato nel 1910 e intitolato *Über den Gegensinn der Urworte* (*Significato opposto delle parole primordiali*). Il punto di partenza è dato da una fondamentale osservazione della sua *Traumdeutung* ("interpretazione dei sogni"), sull'insensibilità alla contraddizione che caratterizza la logica del sogno:

Assai sorprendente è il comportamento del sogno di fronte alla categoria di *contrasto* e di *contraddizione*. Questa viene semplicemente trascurata, il "no"

sembra non esistere per il sogno. I contrasti vengono riuniti con singolare predilezione in unità o rappresentati insieme. Inoltre il sogno si prende anche la libertà di rappresentare qualsiasi elemento con il suo desiderio antitetico, di modo che, di fronte a un elemento che ammette un proprio contrario, da principio non sappiamo se è contenuto nei pensieri del sogno in senso positivo o negativo.

Freud ha creduto di trovare in uno studio di K. Abel (1884) la prova che «il suddetto modo di procedere, usuale nell'elaborazione del sogno, è proprio anche delle lingue più antiche a noi note». Dopo averne riportato qualche esempio, conclude così:

Nella concordanza tra la singolarità del lavoro onirico rilevata all'inizio e la prassi adottata dalle lingue più antiche scoperta dal glottologo, ci è consentito di vedere una conferma alla nostra concezione del carattere regressivo, arcaico dell'espressione del pensiero nel sogno. E a noi psichiatri s'impone, come congettura irrecusabile, il fatto che la nostra comprensione e traduzione del linguaggio onirico sarebbe migliore se fossimo più informati sull'evoluzione della lingua.²

L'autorità di Freud rischia di far passare questa dimostrazione come certa o anche solo di dar credito all'idea che possa suggerire ricerche feconde. Si sarebbe scoperta una corrispondenza tra il processo del sogno e la semantica delle lingue "primitive", dove uno stesso termine enuncerebbe una cosa e anche il suo contrario. La strada sembrerebbe aperta per un'indagine sulle strutture comuni al linguaggio collettivo e alla psiche individuale. Di fronte a queste prospettive, è utile indicare che ragioni di fatto svalutano completamente le speculazioni etimologiche di K. Abel che hanno sedotto Freud. Qui abbiamo a che fare non con manifestazioni psicopatologiche del linguaggio, bensì con dati concreti, generali, verificabili, offerti da lingue storiche.

Non è un caso se nessun linguista qualificato, all'epoca in cui Abel scriveva (nel 1884 ce n'erano già), né in seguito, abbia preso in considerazione, nel metodo e nelle conclusioni, *Gegensinn der Urworte*. Se si pretende di risalire il corso della storia semantica delle parole e di ricostruirne la preistoria, il primo principio metodologico è di considerare i dati formali e semantici progressivamente attestati in ogni epoca fino alla data più antica e di valutare una ricostruzione solo a partire dal risultato

² Cfr. Freud, 1910; *C.P.*, IV, pp. 184-191; *G.W.*, VIII, pp. 214-221; *OSF*, VI, pp. 185, 191.

finale cui la nostra analisi può giungere. A questo principio ne consegue un altro, quello della tecnica comparativa, che consiste nel sottoporre i confronti fra le lingue a corrispondenze regolari. Abel opera senza curarsi di queste regole e raccoglie tutto quanto si somiglia. Da una somiglianza tra una parola tedesca e una parola inglese o latina di significato diverso o opposto, ricava un nesso originario per “sensi opposti”, trascurando tutte le tappe intermedie che renderebbero conto della divergenza, quando vi è una effettiva parentela, o che negherebbero la possibilità di parentela provando che hanno diverse origini. È facile mostrare che nessuna delle prove addotte da Abel è accettabile. Per non addentrarci troppo in questa discussione, ci limiteremo agli esempi sulle lingue occidentali, passibili di confondere un lettore non linguista.

Abel presenta una serie di corrispondenze tra l'inglese e il tedesco che, secondo Freud, proverebbero l'esistenza di una contrapposizione semantica e che porterebbero a una «trasformazione fonetica in vista della separazione dei contrari». Senza insistere, per ora, sul grave errore di ragionamento racchiuso in questa semplice osservazione, limitiamoci a rettificare gli accostamenti. L'antico avverbio tedesco *bass*, “bene”, è imparentato con *besser*, ma non ha nessun rapporto con *bös*, “cattivo”, così come in inglese antico *bat*, “buono, migliore”, non ha nessuna relazione con *badde* (oggi *bad*), “cattivo”. L'inglese *cleave*, “spaccare”, corrisponde in tedesco non a *kleben*, “incollare”, come sostiene Abel, bensì a *klieben*, “spaccare” (cfr. *Kluft*). L'inglese *lock*, “chiudere”, non si contrappone al tedesco *Lücke*, *Loch*, anzi vi si accorda, perché l'accezione originaria di *Loch* è “ripostiglio, luogo chiuso e nascosto”. Il tedesco *stumm* significa propriamente “paralizzato (di lingua)” e si ricollega a *stammeln*, *stemmen*, mentre non ha niente in comune con *Stimme*, che significa “voce” già nella sua forma più antica, gotico *stibna*. Allo stesso modo, in latino, *clam*, “segretamente”, si lega a celare, “nascondere”, e non a *clamare*, e così via.

Abel trae una seconda serie di prove, altrettanto errate, da alcune espressioni che nella stessa lingua hanno significati opposti. Uno sarebbe il duplice senso del latino *sacer*, “sacro” e “maledetto”. In questo caso l'ambivalenza della nozione non dovrebbe meravigliarci, dopo che tanti studi sulla fenomenologia del sacro ne hanno banalizzato la dualità di fondo: nel Medioevo, un re e un lebbroso erano entrambi, alla lettera, degli “intoccabili”, ma questo non spiega perché *sacer* includa due accezioni contraddittorie; sono le condizioni culturali che, di fronte all'oggetto “sacro”, hanno determinato due atteggiamenti opposti. Il duplice significato attribuito al latino *altus*, “alto” e “profondo”, è dovuto all'illusione che ci fa scambiare per categorie necessarie e universali le

categorie della nostra lingua. Anche in italiano noi parliamo della “profondità” del cielo e della “profondità” del mare. Più precisamente, la nozione di *altus* si spiega in latino con la direzione che va dal basso verso l’alto, vale a dire dal fondo del pozzo verso il suo bordo o dalle radici dell’albero verso la cima, a prescindere dalla posizione dell’osservatore, mentre in italiano *profondo* prende direzioni opposte proprio a partire dall’osservatore, che si tratti del fondo del pozzo o del fondo del mare. Non c’è niente di “originale” in questi modi diversi di costruire linguisticamente le nostre rappresentazioni. Non è “alle origini del linguaggio” che bisogna cercare la spiegazione dell’inglese *with-out*, ma più modestamente agli albori dell’inglese. A differenza di quanto ha creduto Abel e di ciò che alcuni credono ancora, *with-out* non contiene le espressioni contraddittorie “con senza”; il significato proprio di *with* è “contro” (cfr. *with-stand*) e indica pulsione o sforzo in una direzione qualsiasi. Di qui *with-in*, “verso l’interno”, e *with-out*, “verso l’esterno”, da cui “eccetto, senza”. Per capire che il tedesco *wider* significa “contro” e che *wieder* (con una semplice variazione grafica) significa “in compenso”, basta pensare allo stesso apparente contrasto di *re-* in francese tra *repousser* (respingere) e *re-venir* (ritornare). Non c’è in questo alcun mistero e l’applicazione di regole elementari dissipa questi miraggi.

Così svanisce, però, la possibilità di un’omologia tra i procedimenti del sogno e il funzionamento delle “lingue primitive”. Il problema presenta due aspetti. Il primo riguarda la “logica” del linguaggio. In quanto istituzione collettiva e tradizionale, ogni lingua ha le sue anomalie e le sue illogicità, che traducono una dissimmetria insita nella natura del segno linguistico. Ciò nonostante, la lingua resta un sistema, che obbedisce a un piano specifico e che si articola in un insieme di relazioni suscettibili di una certa formalizzazione. Il lento ma incessante lavoro all’interno di una lingua non si compie a caso, interessa relazioni e opposizioni necessarie e non, in modo da rinnovare o da moltiplicare le distinzioni utili a tutti i livelli dell’espressione. L’organizzazione semantica della lingua non sfugge a questo carattere sistematico. La lingua è infatti uno strumento in grado di dare un assetto al mondo e alla società, si applica a un mondo considerato “reale” e riflette un mondo “reale”. Ma, in questo, ogni lingua è specifica e configura il mondo a suo modo. Le distinzioni che ogni lingua manifesta devono essere rapportate alla logica particolare che le sostiene e non immediatamente sottoposte a una valutazione universale. Da questo punto di vista, le lingue antiche o arcaiche non sono più singolari delle nostre, hanno soltanto quel senso di singolarità che attribuiamo agli oggetti poco familiari. Le loro catego-

rie, per quanto diversamente orientate, hanno tuttavia la loro coerenza. È dunque a priori improbabile – e un esame attento lo conferma – che queste lingue, per quanto arcaiche, sfuggano al “principio di contraddizione”, attribuendo una stessa espressione a due nozioni mutuamente esclusive o semplicemente contrarie. In realtà siamo ancora in attesa di esempi calzanti. Ammesso che esista una lingua in cui “grande” e “piccolo” si dicano nello stesso modo, si tratterà sicuramente di una lingua in cui la distinzione tra “grande” e “piccolo” è sprovvista di senso e in cui non esiste la categoria della dimensione, non certo di una lingua che esprime la dimensione in modo contraddittorio. La pretesa di cercarvi questa distinzione e il non vederla realizzata dimostrerebbe, semmai, l’insensibilità alla contraddizione non nella lingua, ma nel ricercatore; un progetto contraddittorio, infatti, è proprio quello di attribuire a una lingua la conoscenza di due nozioni in quanto contrarie e, allo stesso tempo, la loro espressione in quanto identiche.

La stessa cosa si può dire della logica particolare del sogno. Se definiamo il divenire del sogno con la totale libertà delle sue associazioni e con l’impossibilità di ammettere un’impossibilità, è in primo luogo perché lo ridisegniamo e lo analizziamo in una cornice linguistica: è proprio del linguaggio esprimere solo quanto è possibile esprimere. Non è una tautologia. Un linguaggio è in primo luogo una categorizzazione, una creazione di oggetti e di relazioni tra questi oggetti. Sarebbe una pura chimera immaginare uno stadio del linguaggio, anche solo “primordiale” ma comunque reale e “storico”, in cui la *denominazione* di un certo oggetto valesse per questo oggetto e per qualsiasi altro. Uno stadio in cui la relazione *espressa* sia quella di contraddizione permanente, la relazione non relazionante, in cui tutto sia sé e altro da sé, quindi né sé né altro. Nella misura in cui la testimonianza delle lingue “primitive” può aiutarci a risalire alle origini dell’esperienza linguistica, ci troviamo invece a dover esaminare classificazioni estremamente complesse e molteplici categorie, molto lontane da una correlazione “vissuta” tra la logica onirica e la logica di una lingua reale. Notiamo anche, di passaggio, che, proprio nelle società “primitive”, non solo la lingua non riproduce l’andamento del sogno, ma è il sogno stesso che è ricondotto alle categorie della lingua, dato che lo si interpreta in relazione a situazioni attuali e a un gioco di equivalenze che lo sottomettono a una vera razionalizzazione linguistica.³

³ Cfr. Freud, 1899, trad. it. *OSF*, III, p. 101, n. 2: «nei libri dei sogni orientali [...] l’interpretazione degli elementi onirici procede il più delle volte per assonanza e somiglianza di parole»; *G.W.*, II-III, p. 103; *S.E.*, p. 99.

Quello che Freud ha chiesto invano al linguaggio "storico" avrebbe potuto chiederlo, in qualche misura, al mito o alla poesia. Alcune forme di poesia sono paragonabili al sogno e possono suggerire la medesima modalità di strutturazione, introdurre nelle forme normali del linguaggio quella sospensione del senso che il sogno proietta nelle nostre attività. Ma allora, paradossalmente, Freud avrebbe potuto trovare nel surrealismo poetico qualcosa di ciò che a torto cercava nel linguaggio organizzato. A detta di Breton, tuttavia, questo gli era incomprensibile.

Tali confusioni sembrano nascere, in Freud, dal suo costante ricorso alle "origini": origini dell'arte, della religione, della società, del linguaggio. Egli traspone di continuo ciò che gli sembra "primitivo" nell'uomo in un primitivo d'origine; infatti è nella storia del mondo che proietta quello che potremmo chiamare una cronologia della psiche umana. È un procedimento legittimo? Quello che l'ontogenesi permette all'analista di porre come archetipo è tale solo in relazione a quanto lo deforma o lo rimuove. Ma se di questa rimozione si fa qualcosa di geneticamente coestensivo alla società, non si potrà più immaginare una situazione sociale senza conflitto, e neppure un conflitto al di fuori della società. Róheim ha scoperto il complesso di Edipo nelle società più "primitive". Se questo complesso è inerente alla società in quanto tale, un Edipo libero di sposare sua madre è una contraddizione in termini. E, in questo caso, ciò che sta al cuore della psiche umana è proprio il conflitto. Ma allora la nozione di "originario" non ha più molto senso.

Non appena si pone il linguaggio organizzato in corrispondenza con una psiche elementare, si introduce nel ragionamento un dato nuovo, di rottura con la simmetria che si pensava di stabilire. Freud stesso ne ha dato la prova, a sua insaputa, nell'ingegnoso saggio sulla negazione.⁴ Qui riconduce la polarità dell'affermazione e della negazione linguistiche al meccanismo biopsichico dell'accogliere in sé o del respingere fuori di sé, legato all'apprezzamento di cosa è buono o cattivo. Ma anche l'animale è capace di una valutazione del genere. La caratteristica della negazione linguistica è che essa può annullare solo quanto è enunciato, che deve affermare esplicitamente quanto vuole sopprimere e che un giudizio di non-esistenza ha anche necessariamente lo status formale di un giudizio di esistenza. La negazione è così in primo luogo ammissione. Completamente diverso è il rifiuto di ammissione a priori, detto "rimozione". Freud stesso ha esposto molto bene ciò che sta dietro alla negazione.

⁴ G.W., xiv, pp. 11-15; C.P., v, pp. 181-185; OSF, x, pp.197-201.

Il contenuto rimosso di una rappresentazione o di un pensiero può dunque penetrare nella coscienza a condizione di lasciarsi *negare*. La negazione è un modo di prendere conoscenza del rimosso, in verità è già una revoca della rimozione, non certo però un'accettazione del rimosso. [...] Ne risulta una sorta di accettazione intellettuale del rimosso, pur persistendo l'essenziale nella rimozione.

Come non capire che il fattore linguistico è decisivo in questo complicato processo e che la negazione è costitutiva del contenuto negato, quindi dell'emergere di tale contenuto nella coscienza e della soppressione della rimozione? Di quest'ultima rimane solo una ripugnanza a identificarsi con il contenuto, sulla cui esistenza, però, il soggetto non ha più alcun potere. Ancora una volta, il suo discorso può approfondirsi in dinieghi, ma non abolire la proprietà fondamentale del linguaggio, ossia l'implicazione che a ciò che è enunciato corrisponde qualcosa, qualcosa e non "niente".

Giungiamo ora al problema essenziale, di cui tutte queste discussioni e l'insieme dei procedimenti analitici attestano l'istanza: il problema del simbolismo. Tutta la psicanalisi è fondata su una teoria del simbolo. E il linguaggio non è che simbolismo. Ma le differenze tra i due simbolismi illustrano e riassumono tutte le altre che elencheremo. Le approfondite analisi freudiane sul simbolismo dell'inconscio chiariscono anche i diversi modi in cui si realizza il simbolismo linguistico. Dicendo che il linguaggio è simbolico, se ne enuncia solo la proprietà più evidente. Se si aggiunge che il linguaggio si realizza necessariamente in una lingua, appare invece una differenza che definisce il simbolismo linguistico nell'uomo: cioè che esso è *appreso*, che è coestensivo all'acquisizione che l'uomo fa del mondo e dell'intelligenza, con i quali finisce per unificarsi. Ne consegue che i simboli principali e la loro sintassi, per lui, non sono separati dalle cose e dall'esperienza che ne ha; deve impadronirsene man mano che li scopre come realtà. Per chi abbraccia nella loro diversità questi simboli attualizzati nei termini delle lingue, le relazioni tra loro e le cose a cui sembrano rinviare si lasciano solo constatare, non giustificare. Di fronte a questo simbolismo che si realizza in segni infinitamente diversi, combinati in sistemi formali numerosi e distinti quante sono le lingue, il simbolismo dell'inconscio scoperto da Freud presenta caratteri del tutto specifici e differenti. Alcuni meritano di essere sottolineati. In primo luogo l'universalità. Dagli studi compiuti, sembra che i simboli che traducono i sogni o le nevrosi costituiscano un "vocabolario" comune a tutti i popoli, a prescindere dalla lingua, perché, evidentemente, non vengono appresi né riconosciuti come tali da coloro

che li producono. Inoltre, la relazione tra questi simboli e ciò a cui essi rimandano si definisce in base alla ricchezza dei significanti e all'unicità del significato, in quanto il contenuto è rimosso e si manifesta solo attraverso le immagini. In compenso, a differenza del segno linguistico, questi significanti molteplici e questo significato unico sono costantemente legati da un rapporto di "motivazione". Si può infine osservare che la "sintassi" con cui questi simboli inconsci si connettono non obbedisce ad alcuna esigenza logica o, meglio, conosce unicamente la dimensione della successione, che, come ha capito Freud, significa anche causalità.

Siamo dunque in presenza di un "linguaggio" talmente particolare che è interessante distinguerlo dalla sua definizione abituale. Mettendone in risalto le discordanze, lo collocheremo meglio nel registro delle espressioni linguistiche.

Questa simbologia [dice Freud] non è esclusiva del sogno, la si ritrova in tutta la produzione inconscia di immagini, in tutte le rappresentazioni collettive, specialmente popolari: nel folklore, i miti, le leggende, i detti, i proverbi, i comuni giochi di parole; con completezza perfino maggiore che nel sogno.

Il livello del fenomeno risulta ben delimitato. La simbologia inconscia si rivela in un'area che potremmo dire al contempo infra- e sovra-linguistica. È infra-linguistica nel senso che ha origine in una regione più profonda di quella in cui l'educazione instaura il meccanismo linguistico. Utilizza segni che non si possono scomporre e che implicano numerose varianti individuali, suscettibili anch'esse di accrescersi facendo ricorso al campo comune della cultura o all'esperienza personale. È sovra-linguistica perché utilizza segni estremamente condensati, che, nel linguaggio organizzato, corrisponderebbero a grandi unità del discorso più che a unità minime. Fra questi segni si stabilisce una relazione dinamica di intenzionalità riducibile a una motivazione costante (la "realizzazione di un desiderio rimosso") e che prende le direzioni più singolari.

Torniamo così al "discorso". Seguendo questa linea, si avvierebbero confronti fecondi tra la simbologia dell'inconscio e alcuni procedimenti tipici della soggettività manifestata nel discorso. Al livello del linguaggio, si può precisare che si tratta dei procedimenti discorsivi *stilistici*. Nello stile, infatti, più che nella lingua, si può riscontrare un termine di paragone con le proprietà che Freud ha individuato come segnaletiche del "linguaggio" onirico. Le analogie sono sorprendenti. L'inconscio si serve di una vera e propria "retorica" dotata, come lo stile, delle sue "figure" e il vecchio elenco dei tropi fornirebbe un inventario adatto

a entrambi i registri dell'espressione. Vi si trovano tutti i procedimenti di sostituzione generati dal tabù: l'eufemismo, l'allusione, l'antifrasa, la preterizione, la litote. La natura del contenuto farà emergere tutte le varietà della metafora, poiché è da una conversione metaforica che i simboli dell'inconscio traggono il loro senso e la loro difficoltà. Essi si servono anche di quello che l'antica retorica chiama metonimia (il contenente per il contenuto) e sineddoche (la parte per il tutto), e se la "sintassi" delle connessioni simboliche evoca un particolare procedimento stilistico, questo è l'ellissi. In breve, via via che si stabilirà un inventario delle immagini simboliche nel mito, nel sogno ecc., lo riconosceremo probabilmente con maggiore chiarezza nelle strutture dinamiche dello stile e nelle loro componenti affettive. Quanto di intenzionale si trova nella motivazione orienta, per oscure vie, il modo in cui l'inventore di uno stile plasma la materia comune e, a modo suo, se ne libera. Il cosiddetto inconscio, infatti, è responsabile del modo in cui l'individuo costruisce la sua persona, di ciò che vi afferma, rifiuta o ignora. Ed è questo che motiva quello.

Struttura della lingua e struttura della società¹

Mi ripropongo di trattare in questa sede un argomento che porta ad affermare l'evidenza e insieme una contraddizione. Si tratta di esaminare le relazioni fra due grandi entità che sono rispettivamente la lingua e la società.

Il linguaggio, di fatto, è per l'uomo l'unico mezzo per raggiungere un altro uomo, per trasmettergli un messaggio e riceverne uno in cambio. Quindi il linguaggio pone e presuppone l'altro. Con il linguaggio si dà subito la società, la quale, a sua volta, riunisce solo attraverso l'uso condiviso di segni di comunicazione. Con la società si dà subito il linguaggio. Le due entità si implicano dunque mutualmente. In teoria si potrebbero, anzi si dovrebbero, studiare assieme, scoprire assieme, perché assieme sono nate; sempre in teoria sarebbe possibile, anzi necessario, trovare fra l'una e l'altra, fra lingua e società, correlazioni precise e costanti, dato che la stessa necessità le ha fatte nascere.

Ora, tutti coloro che a più riprese, e anche di recente, hanno studiato questi rapporti sono giunti alla conclusione che non esiste, in realtà, alcuna relazione fra lingua e società che possa rivelare un'analogia fra le loro rispettive strutture. È un fatto ben noto e immediatamente visibile. Constatiamo infatti, in una panoramica sommaria dei popoli del mondo, che si usano lingue a struttura comparabile in società molto diverse fra loro. Questo è dovuto, in particolare, alla diffusione di alcune lingue, al fatto cioè che una lingua è impiegata da società con strutture diverse le quali, in linea di massima, non vengono abbattute o modificate. Viceversa, si sa che, nella storia, lingue tipologicamente molto distanti l'una

¹ *Structure de la langue et structure de la société*, in *Linguaggi nella società e nella tecnica*. Convegno internazionale Olivetti, Milano 14-17 ottobre 1968, Edizioni di Comunità, Milano 1970, pp. 459-469. Poi in Benveniste, 1974, pp. 91-102 (trad. it. *Struttura della lingua e struttura della società*, in Benveniste, 1985, pp. 109-120).

dall'altra vivono e si sviluppano in società che condividono lo stesso regime sociale. Oggi è sufficiente aprire gli occhi per vedere, per esempio, la situazione in cui lingua e società versano nell'Europa dell'Est, dove lingue slave, ugrofinniche, germaniche o romanze sono impiegate in società che hanno essenzialmente la stessa struttura.

Se si considera l'evoluzione storica, si nota inoltre che lingua e società si sono evolute separatamente. Una lingua può rimanere stabile anche attraverso gli sconvolgimenti sociali più profondi. Dal 1917 in poi la struttura della società russa è stata modificata fin nelle fondamenta – è il minimo che si possa dire – ma nulla di comparabile è avvenuto nella struttura della sua lingua.

Da queste arcinote considerazioni nasce l'opinione, formulata dai linguisti, ma anche dagli antropologi, che la società e la relativa cultura siano indipendenti dalla lingua.

Uno studioso che conosceva i due aspetti di queste realtà, Edward Sapir, ha affermato che, a qualsiasi livello di cultura, si possono rilevare lingue semplici e complesse in un numero infinito di varietà e che, da questo punto di vista, non c'è differenza fra Platone e un guardiano di porci macedone: usano entrambi la stessa lingua. Bisognerebbe dunque concludere che lingua e società non sono isomorfe, che la loro struttura non coincide, che le loro variazioni sono autonome, e limitarsi a constatare questa differenza.

Ma altri autori affermano, e questo è altrettanto evidente, che la lingua è lo "specchio della società": riflette la struttura sociale nelle sue particolarità e variazioni ed è anche per eccellenza l'indice dei cambiamenti di una società e di quell'espressione privilegiata della società che si chiama cultura. I due punti di vista sono inconciliabili. Mostrano, in ogni caso, che il problema non è affatto semplice, dato che sta al cuore della posizione della lingua nella società; e mostrano anche che il modo in cui è stato finora dibattuto non ha certo suggerito una soluzione.

Lingua e società sono invero nozioni troppo vaste e di cui non si finisce mai di esplorare la complessità. L'idea di cercare relazioni univoche che possano far corrispondere una data struttura sociale a una data struttura linguistica rivela una visione troppo semplicistica delle cose. Naturalmente si tratta di grandezze non isomorfe – lo si vede subito dalla differenza relativa alla loro organizzazione strutturale.

Alla base della struttura linguistica si trovano unità distintive definibili attraverso quattro caratteristiche: sono unità discrete, in numero finito, combinabili e ordinate secondo una gerarchia.

La struttura della società non è riducibile a questo schema, perché

ha invece una doppia natura. C'è, da una parte, un sistema relazionale, chiamato sistema di parentela; dall'altra, un secondo sistema di relazione, di divisione, cioè il sistema delle classi sociali, che è ordinato secondo le funzioni di produzione. Ora, individui e gruppi di individui non possono certo essere comparati alle unità e ai gruppi di unità della lingua. Si parla spesso della famiglia come di una cellula sociale. Ma è una metafora che non deve mascherare la sostanza delle cose. La società non consiste in un aggregato di simili cellule, in un aggregato di famiglie, e nessun insieme di famiglie presenta la minima analogia con i raggruppamenti delle unità significanti nella lingua.

Se ne deduce, dunque, che non esiste corrispondenza naturale o strutturale fra gli elementi costitutivi della lingua e gli elementi costitutivi della società. Ma questo è un punto di vista ristretto che bisogna superare. Dobbiamo essere consapevoli delle conseguenze cui andiamo incontro nel momento in cui ci decidiamo a confrontare le nozioni di lingua e le nozioni di società. Va quindi segnalata e corretta una confusione che si fa spesso tra due accezioni del termine lingua e del termine società.

Da un lato c'è la società come dato empirico, storico: si parla della società cinese, della società francese, di quella assira; dall'altro c'è la società come collettività umana, base e condizione primaria dell'esistenza degli uomini. Allo stesso modo esiste la lingua come idioma empirico, storico – il cinese, il francese, l'assiro – e la lingua come sistema di forme significanti, condizione primaria della comunicazione.

Con questa distinzione si individuano in ciascuna delle due entità due livelli, uno storico, l'altro fondamentale. Si capisce, allora, che il problema delle possibili relazioni fra lingua e società si pone diversamente per ognuno dei due livelli e che si possono quindi ammettere due risposte differenti. Abbiamo visto che fra una lingua storica e una società storica non si danno correlazioni con un segno di necessità; ma al livello fondamentale, possiamo subito osservare delle omologie. Solo per questo livello alcuni caratteri sono comuni a entrambe. Lingua e società sono per gli uomini realtà inconse, l'una e l'altra rappresentano la natura, ovvero l'ambiente naturale e l'espressione naturale, i quali non possono essere concepiti diversamente da come sono né essere ritenuti inesistenti. Entrambe sono ereditarie, al punto da non riuscire nemmeno a immaginare, a questo livello fondamentale dell'esercizio della lingua e della pratica della società, che abbiano avuto un inizio. Nessuna delle due può essere cambiata dalla volontà degli uomini. Ciò che gli uomini vedono cambiare, ciò che possono cambiare, ciò che effettivamente cambiano durante la storia, sono le istituzioni, a volte l'intera forma di

una particolare società, ma mai il suo principio, che è il supporto e la condizione della vita collettiva e individuale. Allo stesso modo, ciò che cambia nella lingua, ciò che gli uomini possono cambiare, sono le designazioni, che si moltiplicano, vengono sostituite e sono sempre coesistenti, ma mai il sistema fondamentale della lingua. Infatti, quando la crescente e costante diversificazione delle attività sociali, dei bisogni, delle nozioni, esige designazioni nuove, dev'esservi, in compenso, una forza unificante che ristabilisca l'equilibrio. Al di sopra delle classi, al di sopra dei gruppi e delle attività specifiche, regna un potere coesivo che fa di un aggregato di individui una comunità e che crea la possibilità stessa della produzione e della sussistenza collettiva. Questo potere lo dà solo e soltanto la lingua. Essa di fatto rappresenta una permanenza in seno alla società che cambia, una costante che collega attività sempre diversificate. Forma un'identità attraverso le diversità individuali. Di qui deriva la doppia natura profondamente paradossale della lingua, allo stesso tempo immanente all'individuo e trascendente alla società. Dualità che si ritrova in tutte le proprietà del linguaggio.

Come delineare, allora, il rapporto fra lingua e società per chiarire, con l'analisi dell'una (la lingua), l'analisi dell'altra (la società)? Non attraverso una correlazione strutturale, visto che l'organizzazione sociale non è comparabile a quella della lingua. E neppure attraverso una correlazione tipologica, visto che il tipo di lingua, monosillabica, polisillabica, tonale o morfologica, non influisce assolutamente sulla natura specifica della società. Non sarà nemmeno storica o genetica, perché non si può far dipendere la nascita dell'una dalla nascita dell'altra. La lingua nasce e si sviluppa in seno alla comunità umana, si elabora secondo gli stessi processi con cui si evolve la società, nel tentativo di produrre i mezzi di sussistenza, di trasformare la natura e di moltiplicare gli strumenti. È in questo lavoro collettivo e per mezzo di esso che la lingua si differenzia e accresce la sua efficienza, così come la società si differenzia nelle sue attività materiali e intellettuali. Qui la lingua ci interessa solo come mezzo di analisi della società. A tal fine le osserveremo in sincronia e in un rapporto semiologico, quello fra interpretante e interpretato. Formuleremo quindi, congiuntamente, queste due proposizioni: la lingua è in primo luogo l'interpretante della società; la lingua, in secondo luogo, contiene la società.

È la seconda proposizione – la lingua contiene la società – a giustificare la prima – la lingua è l'interpretante della società. In due modi: innanzitutto empiricamente, per il fatto che si può isolare la lingua, studiarla e descriverla in se stessa, senza riferirsi al suo impiego nella società né ai

suoi rapporti con le norme e le rappresentazioni sociali che formano la cultura. Al contrario, è impossibile descrivere la società, o descrivere la cultura, al di fuori delle loro espressioni linguistiche. In questo senso la lingua include la società, ma non è inclusa in essa.

In seconda istanza la lingua fornisce la base costante e necessaria della differenziazione fra l'individuo e la società: tornerò a breve su questo punto, sempre e necessariamente riferendomi alla lingua in sé.

Ammettiamo, dunque, che la lingua interpreti la società. La società diventa significante dentro e attraverso la lingua; la società è l'interpretato per eccellenza della lingua.

Per poter svolgere questo ruolo di interpretante, che consiste in primis e letteralmente nel fare esistere l'interpretato e nel trasformarlo in una nozione intelligibile, la lingua deve soddisfare due condizioni nei confronti della società. In quanto stabilizzata in istituzioni dalla natura umana e modellata dalla tecnica, dalle condizioni di produzione, la società è indotta a differenziarsi e a evolversi costantemente, ora lentamente, ora in modo molto veloce. Ma l'interpretante in sé non è costretto a cambiare e resta in grado di registrare, designare e perfino orientare i cambiamenti che avvengono nell'interpretato. È una condizione di semiologia generale. Un principio semiologico che vorrei fissare è quello che due sistemi semiotici non possono essere omologhi se sono di natura diversa; non possono essere interpretanti l'uno dell'altro né convertibili l'uno nell'altro. Tale è in effetti la situazione della lingua rispetto alla società: la lingua può accogliere e denominare tutte le novità che la vita sociale e le condizioni tecniche producono, ma nessuno di questi cambiamenti retroagisce direttamente sulle strutture linguistiche. Fatta eccezione per gli stravolgimenti prodotti da guerre o da conquiste, il sistema della lingua cambia molto lentamente e sotto la pressione di necessità interne. Perciò – e va sottolineato – in condizioni di vita normale i parlanti non sono mai testimoni del cambiamento linguistico. Lo si avverte solo retrospettivamente, passate molte generazioni e dunque solo nelle società che conservano le testimonianze degli stadi linguistici più antichi, quelle dotate di scrittura.

In definitiva, che cosa assegna allora alla lingua la posizione di interpretante? È il fatto risaputo di costituire lo strumento di comunicazione che è e deve essere comune a tutti i membri della società. Se la lingua è uno strumento di comunicazione, anzi, lo strumento per eccellenza della comunicazione, è perché è investita di proprietà semantiche e funziona come una macchina per produrre senso, in virtù della sua struttura interna. Siamo al cuore del problema. La lingua consente la produzione indefinita di messaggi in varietà illimitate. Questa proprietà discende

dalla sua struttura, che è composta di segni, unità di senso, numerosi ma sempre in numero finito, che entrano in combinazioni rette da un codice e che permettono un numero incalcolabile di enunciazioni; tale numero, col tempo, continua inoltre necessariamente ad aumentare, perché l'effettivo dei segni cresce e le loro possibilità di impiego e di combinazione di conseguenza si moltiplicano.

La lingua presenta dunque due proprietà inerenti al suo livello più profondo. La prima, costitutiva della sua natura, è di essere formata di unità significanti; la seconda, costitutiva del suo uso, è di poter ordinare questi segni in una maniera significante. Queste due proprietà vanno tenute distinte, perché esigono due diverse analisi e si organizzano in due strutture particolari. Il loro legame è sancito da una terza proprietà. Abbiamo detto che esistono delle unità significanti, poi c'è la facoltà di ordinare questi segni in maniera significante e in terzo luogo, aggiungiamo ora, c'è la proprietà *sintagmatica*, quella per cui tali segni si combinano soltanto secondo determinate regole di successione. Non è possibile comprendere nulla – occorre convincersene – che non sia riconducibile alla lingua. Essa è quindi lo strumento necessario per descrivere, concettualizzare, interpretare sia la natura sia l'esperienza, cioè l'insieme di natura e di esperienza che si chiama società. È grazie alla capacità di trasformazione dell'esperienza in segni e di riduzione in categorie che la lingua può assumere come oggetto qualsiasi ordine di dati e persino la propria natura. Esiste una metalingua ma non una metasocietà.

La lingua avvolge la società e la include nel suo apparato concettuale, ma allo stesso tempo, in virtù di un suo specifico potere, configura la società instaurando quello che potremmo definire il "semantismo sociale". È l'ambito della lingua solitamente più studiato. In effetti la lingua consiste, anche se non esclusivamente, di designazioni, di fatti di vocabolario. Il vocabolario fornisce in proposito un materiale molto abbondante, cui attingono a piene mani storici della società e della cultura. Conserva testimonianze insostituibili delle forme e delle fasi dell'organizzazione sociale, dei regimi politici, dei modi di produzione che sono stati successivamente o simultaneamente impiegati ecc. Essendo l'aspetto meglio esplorato della relazione fra lingua e società, della lingua come insieme e come sistema di designazioni, perciò costante, costantemente rinnovato e ampliato, non insisteremo a lungo su di esso. Ci limiteremo a far emergere solo alcuni tratti di questa facoltà semantica.

Le testimonianze che la lingua ha lasciato a questo riguardo acquistano valore solo se le mettiamo in relazione fra loro e le correliamo alla loro referenza. Ci troviamo di fronte a un meccanismo complesso di cui oc-

corre interpretare gli insegnamenti con prudenza. Lo stato della società in una determinata epoca non sempre è riflesso nelle designazioni di cui essa fa uso, perché le designazioni spesso sussistono anche quando i referenti, le realtà designate, sono cambiati. È un fatto abbastanza attestato e che continua a verificarsi stabilmente; i migliori esempi sono proprio il termine “lingua” e il termine “società”, che utilizziamo abitualmente. La diversità di referenze attribuibili a ognuno dei due termini è proprio la testimonianza e la condizione dell’uso che facciamo di tali forme. La cosiddetta “polisemia” risulta da questa capacità che la lingua possiede di *sussumere* in un unico termine una grande varietà di tipi, quindi di ammettere il mutamento della referenza nella stabilità della significazione.

In terzo luogo, passando a un’osservazione un po’ diversa ma sulla quale oggi è particolarmente opportuno insistere, ognuno parla a partire da se stesso. Per ciascun locutore il parlare emana da lui e a lui ritorna, si determina come soggetto rispetto all’altro o agli altri. Tuttavia, e forse per la lingua, emanazione irriducibile del sé più profondo in ogni individuo, è una realtà allo stesso tempo sovrindividuale e coestensiva alla collettività tutta intera. È questa coincidenza fra la lingua come realtà oggettivabile, sovrindividuale, e la produzione individuale del parlare a fondare il paradosso della lingua rispetto alla società. La lingua fornisce infatti al parlante la struttura formale di base che permette l’esercizio della *parole*. Lo dota dello strumento linguistico che assicura il doppio funzionamento, soggettivo e referenziale, del discorso. Questa è la distinzione indispensabile, sempre presente in qualsiasi lingua, in qualsiasi società o epoca, fra l’io e il non-io, operata da speciali indici, che sono costanti nella lingua e funzionali solo a questo scopo, le forme dette in grammatica pronomi, i quali realizzano una doppia opposizione, dell’“io” al “tu” e del sistema “io/tu” all’“egli”.

La prima, l’opposizione “io/tu”, è una struttura di allocuzione personale che è esclusivamente interumana: solo un codice specifico, religioso o poetico, ne autorizza l’impiego fuori dall’ambito umano.

La seconda opposizione, quella di “io/tu”/“lui”, che oppone la persona alla non-persona, compie l’operazione della referenza e getta le basi della possibilità del discorso su qualcosa, sul mondo, su ciò che non sia l’allocuzione. Ecco il fondamento del doppio sistema relazionale della lingua.

Ecco quindi una nuova configurazione della lingua, che va ad aggiungersi alle altre due succintamente analizzate: l’inclusione del parlante nel suo discorso, la considerazione pragmatica che situa la persona nella società come partecipante e stabilisce una rete complessa di relazioni spazio-temporali, le quali determinano i modi di enunciazione.

In questo caso l'uomo si pone e si include nella società e nella natura e si colloca necessariamente in una classe, sia essa di autorità o di produzione. La lingua è considerata, infatti, a questo livello, una pratica umana; rivela l'uso particolare che gruppi o classi di uomini fanno della lingua e le differenziazioni che ne risultano all'interno della lingua condivisa.

Si potrebbe descrivere questo fenomeno come un'appropriazione, da parte dei gruppi o delle classi, dell'apparato di denotazione comune a tutti. Ogni classe sociale si appropria dei termini generali, attribuisce a essi referenze specifiche e le adatta poi alla propria sfera di interessi, rendendoli spesso origine di nuove derivazioni. A loro volta questi termini, caricati di nuovi valori, entrano nella lingua comune e vi introducono differenziazioni lessicali. È un processo che potrebbe essere studiato esaminando un certo numero di vocabolari tecnici, che includono la propria referenza e che costituiscono un universo particolare relativamente coerente. Ad esempio, potrebbe essere utile a tal fine l'analisi – che qui, però, non ho il tempo di approfondire – di specifici vocabolari di classe, come quello del sacro dei pontefici romani. Sto volutamente considerando una lingua facile da analizzare e un vocabolario sufficientemente ricco, in cui rinvenire tutto un repertorio di termini specifici, unitamente a specifici modi per impostarlo, a uno stile particolare: i requisiti, insomma, di una presa di possesso della lingua comune realizzata arricchendo la lingua stessa di nozioni e di valori nuovi. Con un modello ridotto si potrebbe così testare il ruolo della lingua all'interno della società, quando questa lingua sia l'espressione di determinati gruppi di settore per i quali il proprio universo è l'universo per eccellenza. Finora, tentando di distinguere i diversi tipi di rapporti che uniscono la lingua alla società e sono in grado di far luce su entrambe, ci siamo soprattutto confrontati col meccanismo che permette alla lingua di diventare il denominatore, l'interpretante delle funzioni e delle strutture sociali. Al di là, però, si intravedono analogie meno visibili fra le strutture profonde: il funzionamento stesso della lingua e i principi fondamentali dell'attività sociale. Sono comparazioni ancora sommarie, omologie approssimative, fruttuose solo se si riesce a spingere molto più avanti la teoria, ma a mio parere necessarie e fondate. Posso darne qui un primo abbozzo, delineando tre nozioni essenziali.

All'interno della società la lingua può essere ritenuta un sistema produttivo: produce senso grazie alla sua composizione, che è fatta interamente di significazione, e grazie al codice che ne condiziona il dispositivo. Essa inoltre produce indefinitamente delle enunciazioni, grazie a determinate regole di trasformazione e di espansione formale; crea dunque forme,

schemi di formazione; crea oggetti linguistici che vengono introdotti nel circuito della comunicazione. La "comunicazione" andrebbe intesa nel senso letterale di messa in comune e di percorso di circolazione.

Siamo qui nel campo dell'economia. Già Saussure aveva rilevato un'analogia fra alcune nozioni del sistema economico e quelle da lui per la prima volta fissate, enunciate, organizzate nella prassi della comunicazione linguistica. Segnalava che l'economia, come la lingua, è un sistema di *valori*: ecco un altro termine fondamentale. Si tratta di un'analogia foriera di lunghe riflessioni, ma che possiamo intanto estendere a una terza nozione legata al valore, la nozione di *scambio*, assimilabile all'idea di scambio paradigmatico. Sappiamo che l'asse paradigmatico della lingua si caratterizza, rispetto all'asse sintagmatico, per il fatto di poter sostituire un termine con un altro, una funzione con un'altra, nella misura in cui la lingua dispone appunto di un valore d'uso sintagmatico. Siamo estremamente vicini alle caratteristiche del valore in economia. Saussure aveva paragonato il rapporto salario-lavoro al rapporto significante-significato, dal momento che da entrambe le parti è in gioco un valore e che i due membri del binomio hanno una natura del tutto diversa e sono accostati in una relazione arbitraria. Non sto dicendo che questo sia l'esempio migliore o che i rapporti salario-prezzo o salario-lavoro siano rigorosamente omologhi a quello significante-significato, ma quel che conta è il principio del loro accostamento e la visione che risulta dal modo di applicare alcuni criteri e nozioni comuni alla lingua e alla società.

Le tre nozioni di base forniscono già alla riflessione un mezzo per oltrepassare l'immagine tradizionale che si ha della lingua accanto alla società. È sufficiente averle definite, in vista di una futura elaborazione.

Anche se molto sommariamente, ho voluto evidenziare la necessità e la possibilità di introdurre, nel dibattito su questo vasto argomento, alcune distinzioni essenziali. Ho tentato di stabilire fra lingua e società dei rapporti che siano allo stesso tempo logici e funzionali: logici sulla base delle loro facoltà e dei loro rapporti significanti, funzionali perché entrambe possono essere considerate alla stregua di sistemi produttivi, ognuna secondo la propria natura. Sotto le discordanze di superficie emergono, così, profonde analogie. È nella pratica sociale, nell'esercizio della lingua, in questa relazione di comunicazione inter-umana che scopriremo i tratti comuni del loro funzionamento. È l'uomo infatti l'oggetto da scoprire, ancora e sempre di più, secondo la doppia natura che il linguaggio fonda e instaura in lui.

SECONDA PARTE
L'uomo nella lingua

Della soggettività nel linguaggio¹

Perché il linguaggio ha la proprietà di essere “strumento di comunicazione”? A che cosa lo dobbiamo? Come tutto ciò che ha l'aria di mettere in dubbio l'evidenza, la domanda può sorprendere, ma a volte è utile chiedere all'evidenza di giustificarsi. Vengono allora in mente due risposte. Una è che il linguaggio è di *fatto* impiegato così, forse perché gli uomini non hanno trovato un mezzo migliore né altrettanto efficace per comunicare. Significherebbe però constatare quanto invece vorremmo comprendere. Potremmo anche rispondere che il linguaggio presenta dispositivi che lo rendono adatto a fare da strumento; si presta a trasmettere quel che gli si affida, un ordine, un quesito, una notizia, e nell'interlocutore provoca un comportamento sempre adeguato. Sviluppando questa idea da un punto di vista tecnico, potremo aggiungere che il comportamento linguistico ammette una descrizione behaviourista, in termini di stimolo e risposta, da cui deriva il carattere mediato e strumentale del linguaggio. Ma è linguaggio quello di cui si parla qui? Non lo si confonde col discorso? Posto che il discorso è il linguaggio messo in atto, e necessariamente *tra partners*, vogliamo far emergere, dalla confusione, una petizione di principio, perché ci sembra che la natura di questo “strumento” sia spiegata con il suo status in quanto “strumento”. Ora, non bisogna dimenticare che la funzione di trasmissione svolta dal linguaggio può essere delegata a mezzi non linguistici, come gesti e mimica. Inoltre ci lasciamo ingannare, parlando di “strumento”, da processi di trasmissione che, nelle società umane, sono posteriori al linguaggio e ne imitano il funzionamento. I sistemi di segnali, rudimentali o sofisticati, rientrano tutti in questo caso.

¹ *De la subjectivité dans le langage*, “Journal de Psychologie”, 55, 1958, pp. 257-265. Poi in Benveniste, 1966, pp. 258-266 (trad. it. *La soggettività nel linguaggio*, in Benveniste, 1971, pp. 310-319). Poi in Fabbri, Marrone, a c. di, 2001, pp. 21-26.

Il paragone del linguaggio con uno strumento – e uno strumento materiale, perché il paragone possa essere intelligibile – deve farci in realtà molto diffidare, come ogni affermazione semplicistica nei confronti del linguaggio. Parlare di strumento vuol dire contrapporre l'uomo alla natura. La zappa, la freccia, la ruota non si trovano in natura, sono degli artefatti. Il linguaggio è nella natura dell'uomo, che non l'ha fabbricato. Siamo sempre inclini a immaginare ingenuamente un periodo originario in cui un uomo completo avrebbe incontrato un suo simile, altrettanto completo, e tra loro, poco per volta, si sarebbe elaborato il linguaggio. È pura fantasia. Noi non possiamo mai cogliere l'uomo separato dal linguaggio e non lo vediamo mai nell'atto di inventarlo. Non possiamo mai coglierlo solo con se stesso e che si sforza di concepire l'esistenza dell'altro. Nel mondo troviamo un uomo che parla, un uomo che parla a un altro uomo, e il linguaggio detta la definizione stessa di uomo.

Tutte le caratteristiche del linguaggio, la sua natura non materiale, il suo funzionamento simbolico, il suo assetto articolato, il fatto che ha un *contenuto*, bastano a rendere sospetta la sua assimilazione a uno strumento, che dissocia dall'uomo la proprietà del linguaggio. Certo, nella prassi quotidiana, il va e vieni della parola suggerisce uno scambio, e quindi una "cosa" che ci scambieremmo; questa cosa sembra assumere una funzione di strumento o di veicolo, ipostatizzabile in un "oggetto". Ma è il ruolo che, ancora una volta, spetta alla parola.

Che cosa la predispone a garantire la funzione comunicativa? Deve esserne resa capace dal linguaggio, di cui è l'attualizzazione. È nel linguaggio, infatti, che dobbiamo cercare la condizione di questa capacità. Essa risiede, a nostro parere, in una proprietà linguistica poco visibile sotto l'evidenza che la nasconde, e che per ora possiamo delineare solo approssimativamente.

È nel linguaggio e mediante il linguaggio che l'uomo si costituisce in quanto *soggetto*, perché solo il linguaggio fonda nella realtà, nella sua realtà che è quella dell'essere, il concetto di "ego".

La soggettività su cui vogliamo ragionare in questa sede è la capacità del parlante di porsi come "soggetto". Si definisce non in base al sentimento che ognuno prova a essere se stesso (nella misura in cui se ne può tenere conto, tale sentimento è comunque solo un riflesso), ma come unità psichica trascendente rispetto alla totalità delle esperienze vissute che riunisce e che assicura il permanere della coscienza. Noi supponiamo che questa "soggettività", non importa se intesa da un punto di vista fenomenologico o psicologico, sia l'affiorare, nell'essere, di una proprietà fondamentale del linguaggio. È "ego" che *dice* "ego". Ecco

il fondamento della “soggettività”, che si determina attraverso lo status linguistico della “persona”.

La coscienza di sé è possibile solo per contrasto. Io non uso *io* se non rivolgendomi a qualcuno, che nella mia allocuzione è un *tu*. Questa condizione di dialogo è costitutiva della persona, perché implica che io diventi *tu* nell’allocuzione di chi a sua volta si designa con *io*, e viceversa. È un principio dal quale, secondo noi, si sviluppano conseguenze volte in tutte le direzioni. Il linguaggio è possibile solo per il fatto che il parlante si pone come soggetto, riferendosi a se stesso come *io* nel suo discorso. Per lo stesso motivo, *io* pone un’altra persona, che, per quanto completamente esterna a “me”, diventa la mia eco a cui io dico *tu* e che mi dice *tu*. La polarità delle persone, è questa la condizione fondamentale nel linguaggio, il cui processo di comunicazione, dal quale siamo partiti, è una conseguenza esclusivamente pragmatica. Polarità peraltro molto singolare, dotata di un tipo di opposizione che non ha equivalenti fuori dal linguaggio. In questo caso polarità non significa né uguaglianza né simmetria: “ego” ha sempre una posizione trascendente rispetto a *tu* e tuttavia nessuno dei due termini può essere concepito senza l’altro; sono complementari, ma secondo un’opposizione “interno/esterno”, e allo stesso tempo reversibili. Si cerchi pure una situazione analoga; non la si troverà. La condizione dell’uomo nel linguaggio è unica.

Cadono così le vecchie antinomie dell’“io” e dell’“altro”, dell’individuo e della società. Dualità che è illegittimo ed erroneo ridurre a un unico termine originario, sia esso l’“io” instaurato nella propria coscienza, per aprirsi poi a quella del “prossimo”, o al contrario la società, che presisterebbe all’individuo come totalità e dalla quale quest’ultimo si libererebbe solo acquisendo gradualmente coscienza di sé. È invece in una realtà dialettica, che ingloba i due termini e li definisce mediante una reciproca relazione, che si scopre il fondamento linguistico della soggettività.

Ma perché questo fondamento deve essere linguistico? A che titolo il linguaggio fonda la soggettività?

Di fatto, esso ne risponde in tutte le sue parti. È così profondamente marcato dall’espressione della soggettività che viene da chiedersi se, costruito in un altro modo, potrebbe ancora funzionare e chiamarsi linguaggio. Ci riferiamo proprio al linguaggio, e non alle lingue particolari, anche se i dati delle lingue concordano nel farsi testimoni del linguaggio. Ci limiteremo a citare i più evidenti.

Gli stessi termini di cui ci serviamo qui, *io* e *tu*, non sono figure, ma forme linguistiche che indicano la “persona”. È un fatto degno di nota – ma che passa sotto silenzio tanto è familiare – che tra i segni di una

lingua, di qualsiasi tipo, epoca o regione, i “pronomi personali” non mancano mai. Una lingua che non esprima la persona è inconcepibile. Può invece capitare che, in certe lingue, in certe circostanze, questi “pronomi” vengano deliberatamente omessi; è il caso di quasi tutte le società dell'Estremo Oriente, dove una convenzione di cortesia impone l'uso di perifrasi o di forme speciali tra alcuni gruppi di individui, per sostituire i riferimenti personali diretti. Ma questi usi non fanno che sottolineare il valore delle forme evitate; è l'implicita esistenza dei pronomi a conferire alle forme sostitutive imposte dai rapporti di classe il loro valore sociale e culturale.

I pronomi si distinguono da tutte le designazioni che la lingua articola perché *non rinviano né a un concetto né a un individuo*.

Il concetto di “io”, inglobante tutti gli *io* enunciati in ogni istante dalle bocche di tutti i parlanti, non ha lo stesso senso del concetto di “albero” al quale si riconducono tutti gli usi individuali di albero. L'“io” non denomina alcuna entità lessicale. Diremo allora che *io* si riferisce a un individuo particolare? Se fosse così, dovremmo ammettere l'esistenza di una contraddizione costante nel linguaggio, e l'anarchia nella pratica: come potrebbe lo stesso termine rapportarsi indifferentemente a qualsiasi individuo e insieme identificarlo nella sua particolarità? Siamo in presenza di una classe di parole, i “pronomi personali”, che sfuggono allo status di tutti gli altri segni del linguaggio. A che cosa si riferisce allora *io*? A qualcosa di molto singolare, ed esclusivamente linguistico: si riferisce all'atto di discorso individuale nel quale è pronunciato, e di cui designa il parlante. È un termine che può essere identificato solo in quello che altrove abbiamo chiamato *istanza di discorso* e che ha una referenza unicamente attuale. La realtà alla quale rinvia è la realtà del discorso. È nell'istanza di discorso in cui *io* designa il parlante che quest'ultimo si enuncia come “soggetto”. Il fondamento della soggettività sta quindi veramente nell'esercizio della lingua. A ben rifletterci, non vi sono testimonianze oggettive dell'identità del soggetto fuorché quella che egli stesso dà in tal modo su di sé.

Il linguaggio concede a ogni parlante di appropriarsi della lingua intera designandosi come *io*.

I pronomi personali sono il primo appiglio in un'analisi sulla soggettività nel linguaggio. Da questi dipendono a loro volta altre classi di pronomi, dotati dello stesso status. Si tratta degli indicatori della deissi – dimostrativi, avverbi, aggettivi –, i quali organizzano le relazioni spaziali e temporali attorno al “soggetto” preso come riferimento: “questo, qui, ora” e i loro numerosi correlati, “quello, ieri, l'anno scorso, domani” ecc.

Hanno in comune la proprietà di definirsi solo in rapporto all'istanza di discorso da cui si producono, cioè alle dipendenze dell'*io* che vi si enuncia.

È facile capire che il campo della soggettività si estende oltre e incorpora l'espressione della temporalità. Ogni lingua, nessuna esclusa, presenta una sua certa organizzazione della nozione di tempo. Che questa nozione sia marcata nella flessione di un verbo o in componenti di altre classi (particelle, avverbi, variazioni lessicali ecc.), poco importa, è un fatto puramente formale. Ciò che conta è che una lingua, in un modo o nell'altro, distingue sempre dei "tempi": un passato e un futuro separati da un "presente", come in francese; un presente-passato opposto a un futuro o un presente-futuro distinto da un passato, come in diverse lingue amerinde, distinzioni che possono a loro volta dipendere da variazioni di aspetto ecc. La linea divisoria, però, è sempre una referenza al presente, il quale, dal canto suo, ha come referenza temporale solo un dato linguistico: la coincidenza dell'evento descritto con l'istanza di discorso che lo descrive. Il punto di riferimento temporale del presente può essere solo interno al discorso. Il *Dictionnaire général* definisce il "presente" come il «tempo del verbo che esprime il tempo in cui si è». Ma, attenzione, non abbiamo altro criterio o altra espressione per indicare "il tempo in cui si è" se non prenderlo come "il tempo in cui si parla". È questo il momento eternamente "presente", che però non si rapporta mai con gli eventi di una cronologia "oggettiva", perché è invece determinato, per ogni parlante, dal rapporto con l'istanza di discorso. Il tempo linguistico è *sui-referenziale*. In ultima analisi, la temporalità umana, con tutto il suo apparato linguistico, rivela la soggettività inerente all'esercizio stesso del linguaggio.

Così il linguaggio è ciò che rende possibile la soggettività, perché contiene le forme appropriate alla sua espressione, mentre il discorso ne provoca l'emergere, perché consiste in istanze discrete. Il linguaggio propone delle forme "vuote", di cui il parlante si appropria nell'esercizio del discorso e che ascrive alla sua "persona", definendo al contempo se stesso come *io* e un partner come *tu*. L'istanza di discorso è allora costitutiva di tutte le coordinate che definiscono il soggetto; qui abbiamo indicato solo le più evidenti.

L'instaurazione della "soggettività" nel linguaggio crea, nel linguaggio e a nostro avviso anche fuori da esso, la categoria della persona. Ha inoltre effetti molto diversi sulla struttura stessa delle lingue, tanto nell'assetto delle forme quanto nelle relazioni di significato. Per mettere in

luce alcuni effetti del cambiamento di prospettiva che la "soggettività" può introdurre, dovremo soffermarci sul funzionamento di alcune lingue. Non siamo in grado di definire, nel loro universo, l'estensione delle particolarità che segnaliamo; per il momento, è più importante mostrarle che delimitarle. Il francese presenta alcuni casi agevoli.

In generale, quando uso il presente di un verbo nelle tre persone (secondo la terminologia tradizionale), la differenza di persona non sembra comportare alcun mutamento di significato nella forma verbale coniugata. "Io mangio, tu mangi, egli mangia" hanno in comune il fatto che la forma verbale presenta la descrizione di un'azione, attribuita rispettivamente, e nello stesso identico modo, a "io", a "tu", a "egli". Analogamente, "io soffro, tu soffri, egli soffre", hanno in comune la descrizione di uno stesso stato. Ciò dà l'impressione di un'evidenza, che è già implicita nell'allineamento formale del paradigma della coniugazione.

Ma un gran numero di verbi sfugge a questo permanere del significato al mutare delle persone. Esaminiamo quelli che denotano disposizioni o operazioni mentali. Quando dico "io soffro", descrivo il mio stato presente. Quando dico "sento (che il tempo sta per cambiare)", descrivo una sensazione che mi coglie. Ma cosa succederebbe se, al posto di "sento (che il tempo sta per cambiare)", dicessi "credo che il tempo stia per cambiare"? Tra "sento" e "credo" c'è una perfetta simmetria di forma. È così anche per il contenuto? Posso considerare "credo" come una descrizione di me stesso allo stesso titolo di "sento"? Quando dico "credo (che...)" sto forse descrivendomi nell'atto di credere? Sicuramente no. L'operazione di pensiero non è per nulla l'oggetto dell'enunciato; "credo (che...)" equivale a un'asserzione mitigata. Quando dico "credo (che...)", converto in un'enunciazione soggettiva il fatto asserito impersonalmente, cioè "il tempo sta per cambiare", che è la vera proposizione.

Consideriamo ancora i seguenti enunciati: "Siete, suppongo, il signor X"; "presumo che Giovanni abbia ricevuto la mia lettera"; "ha lasciato l'ospedale, ne deduco che è guarito". Queste frasi contengono verbi operazionali: "supporre, presumere, dedurre" sono altrettante operazioni logiche. Ma "suppongo, presumo, deduco", alla prima persona, non si comportano allo stesso modo di "ragionare, riflettere", per esempio, che però sembrano molto simili.

Le forme "io ragiono, io rifletto" mi descrivono nell'atto di ragionare, di riflettere. "Suppongo, presumo, deduco" sono tutt'altra cosa. Quando dico "io deduco (che...)" "non mi descrivo intento a dedurre; quale potrebbe essere l'attività di "dedurre"? Allo stesso modo, quando dico "io suppongo, io presumo", non mi rappresento mentre suppongo o

presumo. Con “io deduco”, indico che, posta una certa situazione, ne traggio un rapporto di deduzione che riguarda un fatto dato. Questo rapporto logico si instaura in un verbo personale. Così, ugualmente, “io suppongo, io presumo” sono ben diversi da “io pongo, io riassumo”.

In “io suppongo, io presumo” c’è l’indicazione di un atteggiamento, non la descrizione di un’operazione. Includendo nel mio discorso “io suppongo, io presumo”, implicho che assumo un certo atteggiamento nei riguardi dell’enunciato che segue. Si sarà notato, infatti, che tutti i verbi menzionati sono seguiti da *che* e una proposizione: è quest’ultima il vero enunciato, non la forma verbale personale che la regge. In compenso, questa forma personale è, se così si può dire, un indicatore di soggettività. Dà all’asserzione che segue il contesto soggettivo – dubbio, supposizione, inferenza – che caratterizza l’atteggiamento del parlante rispetto all’enunciato che proferisce. La manifestazione della soggettività prende peso solo alla prima persona. Alla seconda persona verbi di questo genere si possono concepire unicamente per riprendere *verbatim* un’argomentazione: “supponi che egli sia partito”, che non è altro che un modo per ripetere quanto “tu” ha appena detto: “suppongo che egli sia partito”. Ma basta sopprimere l’espressione della persona lasciando solo: “suppone che...” per avere, dal punto di vista di *io* che enuncia, solo una semplice constatazione.

Comprenderemo meglio la natura di questa “soggettività” osservando gli effetti che il cambiamento di persona produce sul significato di alcuni verbi dichiarativi. Si tratta di verbi il cui significato denota un atto individuale di portata sociale: “giurare, promettere, garantire, certificare”, con alcune varianti in locuzioni quali “impegnarsi a..., farsi forti di...”. Nelle condizioni sociali di impiego della lingua, gli atti denotati da questi verbi sono considerati costrittivi. Qui la differenza tra enunciazione “soggettiva” e “non soggettiva” emerge non appena ci si accorge della natura dell’opposizione tra le “persone” del verbo. Bisogna tenere presente che la “terza persona” è la forma del paradigma verbale (o pronominale) che non rinvia a una persona, si riferisce invece a un oggetto posto fuori dall’allocuzione. Ma esiste e si caratterizza solo in opposizione all’*io* del parlante che, enunciandola, la situa come “non-persona”. Ecco il suo status. La forma *egli* trae il suo valore dal fatto di appartenere necessariamente a un discorso enunciato da “io”.

Ora, “io giuro” è una forma che ha un valore singolare, in quanto situa la realtà del giuramento in colui che si enuncia come *io*. Questa enunciazione è un *compimento*: “giurare” consiste appunto nell’enunciazione “io giuro”, alla quale Ego è vincolato. L’enunciazione “io giuro” è l’atto

stesso che mi impegna, non la descrizione dell'atto che compio. Nel dire "prometto" e "garantisco", "prometto" e "garantisco" davvero. Le conseguenze sociali e giuridiche del mio giuramento, della mia promessa, si sviluppano a partire dall'istanza di discorso che contiene "io giuro", "io prometto". L'enunciazione si identifica con l'atto stesso. Ma questa condizione non sta nel senso del verbo; è la "soggettività" del discorso a renderla possibile. Che le due cose siano diverse lo si capisce sostituendo "io giuro" con "egli giura". Mentre "io giuro" è un impegno, "egli giura" è soltanto una descrizione, sullo stesso piano di "egli corre, egli fuma". Ne risulta, almeno nelle particolari condizioni di queste espressioni, che il medesimo verbo acquisisce un valore diverso a seconda che sia assunto da un "soggetto" o esterno alla "persona". È una conseguenza del fatto che l'istanza di discorso contenente il verbo pone l'atto mentre fonda il soggetto. Così, l'atto è compiuto dall'istanza di enunciazione del suo "nome" (che è "giurare") nel momento stesso in cui il soggetto è posto dall'istanza di enunciazione del suo indicatore (che è "io").

Molte nozioni della linguistica, e forse anche della psicologia, appariranno sotto una luce diversa se riportate nella cornice del discorso, che è la lingua assunta dal parlante, e nella condizione di *intersoggettività*, che sola rende possibile la comunicazione linguistica.

L'apparato formale dell'enunciazione¹

Tutte le nostre descrizioni linguistiche dedicano un posto importante all'"impiego delle forme". Con questa espressione definiamo l'insieme di regole che fissano le condizioni *sintattiche* nelle quali le forme possono o devono normalmente apparire, quando rientrano in un paradigma che ne censisce le forme possibili. Tali regole di impiego si articolano sulla base di regole di formazione preliminarmente indicate, così da stabilire una certa correlazione fra le variazioni morfologiche e l'estensione combinatoria dei segni (accordo, selezione reciproca, preposizioni e regimi dei nomi e dei verbi, posto e ordine ecc.). Essendo quindi le scelte doppiamente delimitate, avremo a disposizione un inventario teoricamente esaustivo sia degli impieghi, sia delle forme, ossia un'immagine, anche approssimativa, della lingua nel suo uso.

Vorremmo introdurre ora una distinzione riguardo a un funzionamento finora considerato solo sotto il punto di vista della nomenclatura morfologica e grammaticale. A nostro avviso, le condizioni di impiego delle forme non sono identiche alle condizioni di impiego della lingua. Si tratta in realtà di mondi differenti, e su questa differenza bisogna insistere: implica infatti un modo altro di vedere le stesse cose, una maniera diversa di descriverle e di interpretarle.

L'impiego delle forme, parte necessaria di ogni descrizione, ha dato luogo a un gran numero di modelli, diversi fra loro quanto i tipi linguistici da cui derivano. La diversità delle strutture linguistiche, per come siamo in grado di analizzarle, non si lascia ridurre a un piccolo numero di modelli comprensivi sempre e soltanto degli elementi fondamentali. Disponiamo, però, di una serie di rappresentazioni abbastanza precise, costruite grazie a una tecnica collaudata.

¹ *L'appareil formel de l'énonciation*, "Langages", anno v, 17, marzo 1970, pp. 12-18. Poi in Benveniste, 1974, pp. 79-88 (trad. it. *L'apparato formale dell'enunciazione*, in Benveniste, 1985, pp. 96-106).

Tutt'altra cosa è l'impiego della lingua, congegno globale e costante che, in un modo o nell'altro, interessa la lingua intera. Qui la difficoltà consiste nel cogliere un grande fenomeno, così ovvio da confondersi con la lingua stessa, così necessario da sfuggire alla vista.

È l'enunciazione, ossia la messa in funzionamento della lingua attraverso un atto individuale di utilizzazione.

Qualcuno obietterà: ma il discorso prodotto ogni volta che si parla, questa manifestazione dell'enunciazione, non è l'equivalente della *parole*? Osserviamo attentamente la condizione specifica dell'enunciazione: il nostro oggetto è l'atto stesso di produrre un enunciato e non il testo dell'enunciato. Tale atto è l'operazione che il locutore compie mobilitando in proprio la lingua. La relazione del locutore con la lingua determina i tratti linguistici dell'enunciazione. Occorre considerarla in quanto azione del locutore, che assume la lingua come strumento, e nei tratti linguistici che marcano tale relazione.

Questo grande processo può essere studiato sotto diversi aspetti. Esaminiamone soprattutto tre.

Il più immediatamente percepibile e il più diretto – benché di solito non sia messo in rapporto con il fenomeno dell'enunciazione – è la realizzazione orale della lingua. I suoni emessi e recepiti, studiati nel quadro di un idioma particolare o nelle loro manifestazioni globali, come processi di acquisizione, di diffusione, di alterazione – e queste sono altrettante branche della fonetica –, nascono sempre da atti individuali, che il linguista coglie, per quanto è possibile, nella produzione di origine, in seno alla *parole*. Nella pratica scientifica ci si sforza di eliminare o di attenuare le caratteristiche individuali dell'enunciazione fonica, ricorrendo a soggetti diversi e moltiplicando le registrazioni, in modo da ottenere un'immagine media dei suoni, distinti o legati. Ma tutti sanno che, nel medesimo soggetto, gli stessi suoni non sono mai riprodotti allo stesso modo e che la nozione di identità è solo approssimativa, anche là dove l'esperienza è ripetuta esattamente. Queste differenze sono dovute alla diversità delle situazioni in cui l'enunciazione si produce.

Il meccanismo di questa produzione è un altro aspetto cruciale del medesimo problema. L'enunciazione presuppone la conversione individuale della lingua in discorso. Qui il problema – molto difficile e ancora poco studiato – consiste nell'esaminare in che modo il "senso" prende forma di "parole", in quale misura si possano operare distinzioni fra le due nozioni e in quali termini descrivere la loro interazione. Al centro di questo aspetto dell'enunciazione c'è la semantizzazione della lingua,

che conduce alla teoria del segno e all'analisi della significazione.² In questo senso vanno ordinati i procedimenti con i quali le forme linguistiche dell'enunciazione si diversificano e si ingenerano. La "grammatica trasformazionale" mira a codificarli e a formalizzarli per ricavarne un quadro permanente; propone di risalire da una teoria della sintassi universale a una teoria del funzionamento della mente.

Si può infine considerare un altro approccio, che consiste nel definire l'enunciazione all'interno del quadro formale della sua realizzazione. È l'intento specifico di queste pagine. Tenteremo di abbozzare nella lingua le caratteristiche formali dell'enunciazione, a partire dalla manifestazione individuale che essa attualizza. Alcune di queste caratteristiche sono necessarie e permanenti, altre incidentali e legate alla particolarità dell'idioma scelto. Per comodità, trarremo i nostri dati dal francese di uso corrente e dal linguaggio conversazionale.

Nello studio dell'enunciazione terremo conto, successivamente, dell'atto in se stesso, delle situazioni in cui si realizza, degli strumenti con i quali si compie.

L'atto individuale di impiego della lingua introduce innanzitutto il locutore come parametro delle condizioni necessarie per l'enunciazione. Prima dell'enunciazione, la lingua non è che possibilità di lingua. Dopo, è resa effettiva in una istanza di discorso, emanante da un locutore, forma sonora che raggiunge un ascoltatore e che suscita in risposta un'altra enunciazione.

In quanto realizzazione individuale, l'enunciazione può essere definita, in rapporto alla lingua, come un processo di *appropriazione*. Il locutore si appropria dell'apparato formale della lingua ed enuncia la sua posizione, da un lato attraverso indici specifici, dall'altro con procedimenti accessori.

Ma immediatamente, non appena si dichiara locutore e assume la lingua, egli instaura *l'altro* di fronte a sé, qualunque sia il grado di presenza che attribuisce a questo altro. Ogni enunciazione, esplicita o implicita, è un'allocuzione che postula un enunciatario.

Nell'enunciazione la lingua è infine impiegata per esprimere un certo rapporto col mondo. La condizione stessa della mobilitazione e dell'appropriazione della lingua indica, nel locutore, il bisogno di riferire attraverso il discorso e, nel partner, la possibilità di co-riferire allo stesso modo, con il consenso pragmatico che fa di ogni locutore un co-locutore. Il riferimento è parte integrante dell'enunciazione.

² Si veda *Semiologia della lingua*, qui pp. 3 sgg.

Queste condizioni iniziali sono destinate a reggere l'intero meccanismo del riferimento nel processo di enunciazione, creando una situazione molto singolare di cui non ci rendiamo conto.

L'atto individuale di appropriazione della lingua introduce colui che parla nella propria *parole*. Si tratta di uno dei dati costitutivi dell'enunciazione. La presenza del locutore nella propria enunciazione fa sì che ogni istanza di discorso costituisca un nucleo di riferimento interno. È una situazione che si manifesta attraverso un gioco di forme specifiche, la cui funzione è mettere il locutore in rapporto costante e necessario con la propria enunciazione.

Questa descrizione sommaria è applicabile a un fenomeno linguistico di uso comune, ma la cui analisi teorica è solo all'inizio. Si tratta innanzitutto dell'emergenza degli indici di persona (il rapporto *io-tu*), che avviene solo dentro e attraverso l'enunciazione: il termine *io* denota l'individuo che proferisce l'enunciazione, il termine *tu* l'individuo che vi è presente in qualità di enunciatario.

Della stessa natura e attinenti alla medesima struttura di enunciazione sono i numerosi indici di *ostensione* (come *questo, qui ecc.*), termini che implicano un gesto indicante l'oggetto mentre viene pronunciata l'istanza del termine.

Le forme chiamate tradizionalmente "pronomi personali", "dimostrativi" ci appaiono ora come una classe di "individui linguistici", di forme che rinviano sempre e solamente a "individui", si tratti di persone, di tempi o di spazi, in opposizione ai termini nominali, che rinviano sempre e solamente a dei concetti. Ora, lo statuto di questi "individui linguistici" è legato al loro nascere da un'enunciazione ed essere prodotti da un evento individuale e, per così dire, "semel-nativo". Rinascono tutte le volte che una enunciazione viene proferita e ogni volta designano *ex novo*.

Una terza serie di termini afferenti all'enunciazione è costituita dall'intero paradigma – vasto e complesso – delle forme temporali determinabili in rapporto all'Ego, centro dell'enunciazione. Fanno parte di questo apparato necessario i "tempi" verbali la cui forma assiale, il "presente", coincide con il momento dell'enunciazione.³

È opportuno soffermarsi sul rapporto con il tempo, per meditare sulla sua *necessità* e per capire su che cosa si fondi. Si potrebbe ritenere che la temporalità sia una dimensione innata del pensiero. Essa è prodotta, in realtà, all'interno e per mezzo dell'enunciazione. A partire dall'enunciazione si instaura la categoria del presente e dalla categoria del presente

³ Si veda, a questo proposito, *Il linguaggio e l'esperienza umana*, pp. 36 sgg.

nasce la categoria del tempo. Il presente è propriamente la sorgente del tempo. Solo l'atto di enunciazione rende possibile questa presenza al mondo perché, a riflettervi attentamente, l'uomo non dispone di nessun altro modo per vivere l'"adesso" e renderlo attuale se non realizzandolo con l'inserzione del discorso nel mondo. L'analisi dei sistemi temporali nelle diverse lingue mostra il ruolo centrale del presente. La sua forma rende esplicito il presente inerente all'enunciazione, rinnovato a ogni produzione di discorso; a partire da questo presente continuo coestensivo alla nostra propria presenza, s'imprime nella coscienza il senso di una continuità che chiamiamo "tempo"; continuità e temporalità s'ingenerano nel presente incessante dell'enunciazione – che è il presente dell'essere stesso – e si delimitano, per riferimento interno, fra ciò che sarà presente e ciò che non lo è già più.

Così l'enunciazione è direttamente responsabile di alcune classi di segni di cui, letteralmente, promuove l'esistenza, perché esse non potrebbero nascere né trovare impiego nell'uso cognitivo della lingua. Bisogna dunque distinguere le entità che hanno nella lingua uno statuto pieno e permanente e quelle che, derivando dall'enunciazione, esistono solo nel repertorio di "individui" che l'enunciazione crea e in rapporto al "quora" del locutore. L'"io", il "ciò", il "domani" della descrizione grammaticale, per esempio, sono solo i "nomi" metalinguistici di *io*, *quello*, *domani* prodotti nell'enunciazione.

Oltre alle forme che governa, l'enunciazione fornisce le condizioni necessarie alle grandi funzioni sintattiche. Dal momento che si serve della lingua per influenzare il comportamento dell'enunciataro, l'enunciatore dispone, a tal fine, di un apparato di funzioni. In primo luogo l'*interrogazione*, enunciazione costruita per suscitare una "risposta", tramite un processo linguistico che è anche un processo di comportamento a doppia entrata. Tutte le forme lessicali e sintattiche dell'*interrogazione* – particelle, pronomi, sequenza, intonazione ecc. – dipendono da questo aspetto dell'enunciazione.

A essa si ascrivono, parallelamente, i termini o forme che chiamiamo di *intimazione*: ordini, richieste, realizzati da categorie come l'imperativo e il vocativo, e che implicano un rapporto vivo e immediato dell'enunciatore con il partner, in un riferimento necessario al momento dell'enunciazione.

Meno evidente, forse, ma sicura, è l'appartenenza dell'*asserzione* a questo stesso repertorio. Nel suo andamento sintattico, come nella sua intonazione, l'asserzione tende a comunicare una certezza; è la manifestazione più comune della presenza del locutore nell'enunciazione e

dispone anche di strumenti specifici che la esprimono o la implicano, i termini *sì* e *no*, che asseriscono una proposizione in positivo o in negativo. La negazione come operazione logica è indipendente dall'enunciazione e ha una sua forma propria, che è *non*. La particella assertiva *no*, invece, sostitutiva di una proposizione, appartiene alle forme che dipendono dall'enunciazione, come la particella *sì*, che ha lo stesso statuto.

A un livello ancora più generale, anche se in un modo meno categorizzabile, si collocano qui tutti i tipi di modalità formali, quelle che fanno capo ai verbi come i "modi" (ottativo, congiuntivo), che esprimono l'atteggiamento dell'enunciatore riguardo a ciò che enuncia (attenzione, augurio, apprensione), e quelle fraseologiche ("forse", "senza dubbio", "probabilmente"), indicanti incertezza, possibilità, indecisione ecc., o, deliberatamente, rifiuto di asserzione.

A caratterizzare l'enunciazione è, in generale, l'*accentuazione della relazione discorsiva con il partner*, sia esso reale o immaginario, individuale o collettivo.

Questa caratteristica determina necessariamente quello che può chiamarsi la *cornice figurativa* dell'enunciazione. Come forma di discorso, l'enunciazione pone due "figure" ugualmente necessarie, una l'origine, l'altra l'esito dell'enunciazione. È la struttura del *dialogo*. Due figure in posizione di partner sono alternativamente protagoniste dell'enunciazione. La definizione di questo concetto è lo sfondo necessario.

Si potrebbe obiettare che può esservi dialogo senza enunciazione o enunciazione senza dialogo. I due casi vanno esaminati.

Nella tenzone verbale praticata da diversi popoli, e di cui una varietà tipica è il *hain-teny* dei Merinas, non si riscontra, in realtà, né dialogo né enunciazione. Nessuno dei due partner si enuncia: tutto si basa su proverbi citati e su contro-proverbi contro-citati. Non si danno riferimenti espliciti all'oggetto della disputa. Il contendente che dispone del maggior numero di proverbi o che li usa con maggiore accortezza, il più malizioso, il meno prevedibile, mette l'altro alle strette ed è proclamato vincitore. Questo gioco ha solo l'apparenza di un dialogo.

Il "monologo" discende, invece, proprio dall'enunciazione. Va considerato, malgrado l'apparenza, come una variante del dialogo, struttura fondamentale. È un dialogo interiorizzato, formulato come "linguaggio interiore", fra un io locutore e un io ascoltatore. Di solito parla soltanto l'io locutore; la presenza dell'ascoltatore resta tuttavia necessaria e sufficiente per rendere significante l'enunciazione dell'io locutore. Qualche volta interviene anche l'io ascoltatore, con un'obiezione, una domanda,

un dubbio, un insulto. La forma linguistica assunta da questo intervento differisce secondo gli idiomi, ma è sempre una forma "personale". Talora l'io ascoltatore si sostituisce all'io locutore e si enuncia quindi come "prima persona"; è così in francese, dove il "monologo" è inframmezzato da osservazioni o da ingiunzioni quali: "*Non, je suis idiot, j'ai oublié de lui dire que...*" ("No, che idiota, mi sono dimenticato di dirgli che..."). Talora l'io ascoltatore interpella in "seconda persona" l'io locutore: "*Non, tu n'aurais pas dû lui dire que...*" ("No, non avresti dovuto dirgli che..."). Potremmo elaborare un'interessante tipologia di queste relazioni; in alcune lingue si vedrebbe l'io ascoltatore prevalere e sostituirsi al locutore, prendendo il posto dell'*io* (francese, inglese), mentre in altre si presenterebbe da partner del dialogo e userebbe il *tu* (tedesco, russo). Questa trasposizione del dialogo in "monologo", dove Ego si scinde in due o assume due ruoli, si presta a figurazioni e a trasposizioni psicodrammatiche: conflitti dell'"io profondo" e della "coscienza", sdoppiamenti provocati dall'"ispirazione" ecc. Tutto ciò è reso possibile dall'apparato linguistico dell'enunciazione sui-riflessiva, che contiene un gioco di opposizioni fra il pronome e l'antonimo (*io, me, mi*).

Queste situazioni richiederebbero una doppia descrizione, della forma linguistica e della condizione figurativa. Troppo spesso ci si limita a invocare la frequenza e l'utilità pratiche della comunicazione interpersonale, considerando la situazione di dialogo come il risultato di una necessità e dispensandosi dall'analizzarne le molteplici varianti. Una di esse si manifesta in una delle condizioni sociali apparentemente più comuni, ma in fondo meno conosciuta. Malinowski l'ha evidenziata dandole il nome di *comunione fatica*, qualificandola cioè come fenomeno psico-sociale dal funzionamento linguistico. Ne ha disegnato la configurazione a partire dal ruolo che in essa gioca il linguaggio. Si tratta di un processo in cui il discorso, sotto la forma di un dialogo, fonda un rapporto tra gli individui. Dell'analisi di Malinowski vale la pena di citare alcuni passi:⁴

Il linguaggio impiegato nei rapporti sociali liberi, senza finalità, merita una considerazione speciale. È chiaro che nei casi in cui la gente di un villaggio siede attorno a un fuoco dopo aver portato a termine le faccende quotidiane, o quando conversa per distrarsi dal lavoro, o accompagna un'attività esclusivamente manuale con chiacchiere prive di rapporto con ciò che sta facendo, ci troviamo di fronte a un altro modo d'impiego della lingua, a un altro ti-

⁴ Cfr. Malinowski, 1923, in Ogden & Richards, trad. it. pp. 348-349.

po di funzione del discorso. Qui la lingua non dipende da ciò che capita in quel momento, anzi sembra autonoma dal contesto situazionale. Il senso di ogni enunciato non può essere spiegato col comportamento del locutore o dell'ascoltatore, con l'intento in base al quale essi agiscono.

Una semplice frase di cortesia, tanto fra tribù selvagge quanto in un salotto europeo, adempie a una funzione rispetto alla quale il senso delle parole è pressoché del tutto indifferente. Domande sullo stato di salute, osservazioni sul tempo, affermazioni di uno stato di cose assolutamente evidente, tutte queste proposizioni si scambiano, in casi del genere, non per informare né per mettere in contatto le persone e men che meno per esprimere un pensiero...

È indubbio che qui siamo in presenza di un nuovo tipo di impiego della lingua che, spinto dal demone dell'invenzione terminologica, sono tentato di chiamare *comunione fatica*, un discorso nel quale i legami dell'unione sono creati da un semplice scambio di parole [...]. Forse che nella comunione fatica le parole sono usate per trasmettere una significazione, la significazione che è simbolicamente quella loro propria? Certamente no. Adempiono a una funzione sociale e questo è il loro scopo principale, ma non sono il risultato di una riflessione intellettuale e non suscitano necessariamente una riflessione nell'ascoltatore. A maggior ragione potremo dire, allora, che la lingua non funziona in questi casi come un mezzo di trasmissione del pensiero.

Ma possiamo considerarla un modo d'agire? E in che rapporto si trova con il nostro concetto cruciale di contesto situazionale? È evidente che la situazione esterna non è direttamente inclusa nella tecnica della *parole*. E inoltre, in che senso parliamo di situazione quando alcune persone chiacchierano fra loro senza uno scopo preciso? Si tratta semplicemente di un'atmosfera di socievolezza e di una comunione personale fra questa gente. Ma ciò, di fatto, si compie attraverso la parola e in tutti questi casi la situazione è creata dallo scambio di battute, dai sentimenti specifici che formano l'aggregazione conviviale e dal botta e risposta delle frasi che costituiscono l'abituale chiacchierare. L'intera situazione consiste in avvenimenti linguistici. Ogni enunciazione è un atto volto direttamente a collegare l'ascoltatore al locutore attraverso una qualche forma di sentimento, sociale o di altra natura. Ancora una volta il linguaggio, in questa funzione, appare non come uno strumento per pensare, ma come un modo di agire.

Siamo qui al limite del "dialogo". La comunione fàtica è una relazione personale creata e intrattenuta da una forma convenzionale di enunciazione ripiegata su di sé, gratificata della propria attività, senza implicazioni di oggetto, di finalità, di messaggio, pura enunciazione di parole convenzionali ripetute da ciascun enunciatore. L'analisi formale di questa forma di scambio linguistico resta da fare.⁵

⁵ Su questo, al momento, non esistono studi specifici. Qualche osservazione è stata fatta da De Laguna, 1927, p. 244 n.; Jakobson, 1963, p. 217.

Il contesto dell'enunciazione meriterebbe ben altre riflessioni. Bisognerebbe considerare i mutamenti lessicali che l'enunciazione determina, la fraseologia, che è la marca ricorrente e forse indispensabile dell'"oralità". E bisognerebbe distinguere l'enunciazione parlata dall'enunciazione scritta. Quest'ultima si muove su due binari: lo scrittore si enuncia scrivendo e, all'interno della sua scrittura, fa sì che degli individui si enuncino. Dalla cornice formale qui abbozzata si intravedono ampie prospettive per l'analisi delle forme complesse del discorso.

Struttura delle relazioni di persona nel verbo¹

Il verbo, insieme al pronome, è l'unica categoria linguistica subordinata a quella della persona. Ma il pronome ha molte altre specifiche caratteristiche e regge relazioni così diverse che richiederebbe un'analisi a parte. Pur servendoci all'occasione dei pronomi, qui ci occuperemo solo della persona del verbo.

In tutte le lingue che possiedono il verbo, le forme della coniugazione si classificano in base al riferimento alla persona, perché è proprio il numero della persona a costituirle; se ne distinguono tre: il singolare, il plurale e a volte il duale. È noto che abbiamo ereditato questa classificazione dalla grammatica greca, in cui le forme verbali flesse costituiscono delle πρόσωπα, delle *personae*, "figurazioni" sulla cui base si realizza la nozione di verbo. La serie delle πρόσωπα o *personae* è parallela a quella dei πτώσεις o *casus* della flessione nominale. Anche nella grammatica indiana la nozione è espressa dalle tre *purusa* o "persone", chiamate rispettivamente *prathamapurusa*, "prima persona" (= la nostra terza persona), *madhyamapurusa*, "persona intermedia" (= la nostra seconda persona) e *uttamapurusa*, "ultima persona" (= la nostra prima persona); la sequenza è la medesima, l'ordine è inverso. È la tradizione ad aver fissato la differenza, dato che i grammatici greci citano i verbi alla prima persona, quelli indiani alla terza.

Elaborata dai greci per descrivere la loro lingua, questa suddivisione è in vigore ancora oggi, non solo perché la confermano tutte le lingue dotate di verbo, ma perché la si considera naturale e inscritta nell'ordine delle cose. Nelle tre relazioni che istituisce, essa riassume l'insieme delle posizioni che determinano una forma verbale provvista di un indice per-

¹ *Structure des relations de personne dans le verbe*, "Bulletin de la Société de Linguistique", XLIII, 1946, fasc. 1, n. 126. Poi in Benveniste, 1966, pp. 227-236 (trad. it. *Struttura delle relazioni di persona nel verbo*, in Benveniste, 1971, pp. 271-282).

sonale, ed è valida per il verbo di qualsiasi lingua. Vi sono, dunque, sempre e soltanto tre persone. Di una categoria posta in questi termini vanno a ogni modo palesati i caratteri approssimativi e non linguistici. Disporre in un ordine costante e su un piano uniforme delle "persone" definite dalla loro successione e rapportate a quegli *esseri* che sono l'"io", il "tu" e l'"egli" vuol dire riprodurre in una teoria pseudolinguistica differenze di natura lessicale. Tali denominazioni non ci danno nessuna informazione, né sulla necessità della categoria, né sul contenuto che essa implica, né sulle relazioni che legano le tre persone. Occorre quindi scoprire come ogni persona si opponga all'insieme delle altre e su quale principio si fondi la loro opposizione; possiamo coglierle soltanto a partire da ciò che le differenzia.

Una domanda preliminare: può esistere un verbo in cui non si distingua la persona? Mi chiedo, cioè, se la categoria della persona sia veramente necessaria e connaturata al verbo o se costituisca soltanto una modalità possibile, quasi sempre realizzata ma non indispensabile, come lo sono, del resto, svariate categorie verbali. Benché gli esempi siano molto rari, si possono infatti trovare lingue in cui il verbo manca dell'espressione della persona. In coreano, per esempio, secondo Ramstedt (1939, p. 61), «la persona grammaticale [...] non si distingue grammaticalmente in un linguaggio in cui tutte le forme del verbo sono indifferenti alla persona e al numero». Le principali distinzioni verbali, in questa lingua, sono di ordine "sociale"; le forme sono estremamente diversificate in relazione al rango del soggetto e dell'interlocutore, e mutano a seconda che si parli a un superiore, a un pari o a un inferiore. Il parlante si cancella e si profonde in espressioni impersonali; per non evidenziare in modo indiscreto il rapporto gerarchico, si accontenta spesso di forme indifferenziate sulla persona, che solo un raffinato senso delle buone maniere permette di capire correttamente. Non bisognerebbe però, come fa Ramstedt, elevare l'abitudine a regola assoluta, in primo luogo perché il coreano possiede una serie completa di pronomi personali passibili di entrare in gioco, aspetto essenziale; e poi perché, anche nelle frasi che cita, l'ambiguità non è così grande come si potrebbe credere.² Perciò *pogatta*, "I shall see; you will see; he will see; one can see; one is to see" (ivi, p. 71), significa in generale "io vedrò", mentre "tu vedrai" si dice *porida*. La frase *i banyon yo*

² Me ne sono accertato interrogando Li-Long-Tseu, coreano colto e anche lui linguista, cui debbo le rettifiche che seguono. Nella trascrizione del coreano, riproduco la sua pronuncia.

so *bagəni-wa tasi-nən baži ani bagetta* (non: *bagesso*), “this time I forgive you, but I shall not forgive you again” (ivi, p. 97), significa invece, sostituendo *bagetta* con *banda*: “(prendo atto che) questa volta ti perdona, ma non ti perdonerò di nuovo”, dato che il tema nominale e astratto *hagi* non si adatta alla prima persona. Si deve effettivamente intendere *i san-son yl makkəmi-wa irhəm yn mollasso* come “although I eat this fish, I don't know its name” (ivi, p. 96), ma sostituendo *mollatti* a *mollasso* la frase diventa alla seconda singolare: “tu mangi questo pesce, ma non ne conosci il nome”. Analogamente, la frase *ilbon e sardaga pyon yl edesso*, “I lived in Japan and I got this sickness” (ivi, p. 98), significherà, se si sostituisce *edesso* con *odokəssə*, “tu hai preso questa malattia”. Tutte queste restrizioni d'uso e, all'occorrenza, l'impiego dei pronomi contribuiscono a introdurre delle variazioni di persona in un verbo che, in linea di principio, è indifferenziato. Nelle lingue paleosiberiane, secondo Jakobson (1942, p. 617), le forme verbali del gilyak generalmente non si distinguono né per persona né per numero, ma modi “neutri” oppongono la prima alla non-prima persona del singolare; altre lingue dello stesso gruppo distinguono solo due persone: a volte, come in yukaghir, si fondono la prima e la seconda, a volte, come in ket, la prima e la terza. Ma sono tutte lingue che possiedono i pronomi personali. In definitiva, non si conoscono lingue dotate di verbo dove, in un modo o nell'altro, nelle forme verbali le distinzioni di persona non vengano marcate. Ne ricaviamo, quindi, che la categoria della persona fa parte delle nozioni fondamentali e necessarie del verbo. Per il momento ci fermiamo a questa constatazione, ma è ovvio che in proposito si dovrà studiare separatamente quanto c'è di originale in ogni sistema verbale.

Una teoria linguistica della persona verbale può costituirsi solo sulla base delle opposizioni che differenziano le persone; e nella struttura di tali opposizioni si riassume interamente. Per farla emergere si può partire dalle definizioni usate dai grammatici arabi. In arabo la prima persona è *al-mutakallimu*, “colui che parla”; la seconda è *al-muhātabu*, “colui al quale ci si rivolge”; ma la terza è *al-yā'ibu*, “colui che è assente”. Queste denominazioni implicano un'esatta nozione dei rapporti tra le persone; esatta soprattutto in quanto rivela la disparità tra la terza persona e le prime due. A dispetto di quel che la nostra terminologia porterebbe a credere, esse infatti non sono omogenee. È questa una priorità che va messa in luce.

Nelle prime due persone sono implicati sia una persona, sia un discorso su questa persona. “Io” designa chi parla e implica nello stesso tempo un

enunciato sul conto di “io”: dicendo “io”, non posso non parlare di me. Nella seconda persona, “tu” è necessariamente designato da “io” e non può essere pensato al di fuori di una situazione posta a partire da “io”; al contempo, “io” enuncia qualcosa come predicato di “tu”. Nella terza persona, invece, si enuncia un predicato, ma soltanto al di fuori dell’“io-tu”; questa forma, così, rimane esterna alla relazione con cui si specificano “io” e “tu”. La sua legittimità come “persona” va messa in discussione.

Entriamo nel vivo del problema. La forma detta “di terza persona” indica appunto che si enuncia qualcosa su qualcuno o qualche cosa, ma senza rapporto con una specifica “persona”. Manca qui l’elemento variabile e propriamente “personale” delle denominazioni. È l’“assente” dei grammatici arabi. Presenta solo l’invariante, in tutte le forme di una coniugazione. Traiamone le dovute conseguenze: la “terza persona” non è una “persona”, è anzi la forma verbale che ha la funzione di esprimere la *non-persona*. A questa definizione concorrono l’assenza di qualsiasi pronomi di terza persona – fatto fondamentale che qui ci limitiamo a tenere a mente – e la situazione particolarissima, nella maggior parte delle lingue, del verbo alla terza persona, di cui daremo alcuni esempi. In semitico la terza singolare del perfetto non ha desinenza. In turco, in generale, rispetto alla prima singolare *-m* e alla seconda singolare *-n*, la terza ha un marcatore zero; così il presente durativo di “amare” sarà: 1. *sev-iyor-um*; 2. *sev-iyor-sun*; 3. *sev-iyor*; e il preterito determinato: 1. *sev-di-m*; 2. *sev-di-n*; 3. *sev-di*. In ugro-finnico la terza singolare corrisponde al tema puro: ostiak 1. *eutlem*; 2. *eutlen*, 3. *eutl*; la coniugazione soggettiva di “scrivere”, in ungherese, è invece: 1. *fr-ok*; 2. *fr-sz*; 3. *fr*. In georgiano, nella coniugazione soggettiva – l’unica che contempra l’intervento della persona come soggetto – le prime due persone sono caratterizzate, oltre che dalle desinenze, da prefissi: 1. *v-*; 2. *h-*; ma la terza singolare ha solo la desinenza. Nel caucasico del Nord Ovest (in particolare abxaz e tcherkesse) gli indici personali hanno, nelle prime due persone, una forma costante e regolare, mentre la terza si presenta con un gran numero di indici ed è molto complicata. Il dravidico usa per la terza singolare, non per le prime due, una forma di nome di agente. Thalbitzer nota il carattere non personale della terza singolare in eschimese:

In un segno neutro, dove mancano le marche di personalità, è il finale della terza persona singolare *-oq* [...] ad accordarsi con il finale più comune del sostantivo [...]. Le parti terminali della terza persona dell’indicativo devono essere considerate forme impersonali: *kapiwoq*, “è una pugnalata, qualcuno è stato pugnalato” (*Hdb. of Amer. Ind. Lang.*, 1, pp. 1032-1057).

In tutte le lingue amerinde in cui il verbo funziona con desinenze o con prefissi personali, il marcatore della terza persona generalmente manca. In burušaski la terza singolare di tutti i verbi è soggetta, a differenza delle prime due, agli indici delle classi nominali (Lorimer, *The Burushaski Language*, I, p. 240, par. 269). Di casi simili, in altre famiglie di lingue, se ne trovano in quantità. Quelli citati dovrebbero bastare a mettere in evidenza che le prime due persone non sono sullo stesso piano della terza, la quale è sempre trattata in modo diverso e soprattutto non come una "persona" verbale. Una classificazione uniforme in tre persone parallele non si addice al verbo di queste lingue.

Nell'indoeuropeo la terza singolare del lituano, anomala, è un'ulteriore testimonianza in questo senso. Nella flessione arcaica del perfetto, analizzando nei loro elementi le desinenze 1. *-a*; 2. *-tba*; 3. *-e*, si ottengono 1. a_2e e 2. ta_2e , opposti a 3. *-e*, che funziona come desinenza zero. Considerando sul piano sincronico, senza alcun riferimento al predicato nominale, il futuro perifrastico sanscrito 1. *kartásmi*; 2. *kartási*; 3. *kartá*, osserveremo la stessa discordanza tra la terza persona e le prime due. Non è un caso nemmeno il fatto che la flessione di "essere" in greco moderno opponga alle prime due persone, εἶμαι e εἶσαι, una terza persona, εἶναι, comune al singolare e al plurale e che ha una struttura diversa. Ma la differenza si manifesta anche solo con la terza singolare marcata: come l'inglese (*he*) *loves* contrapposto a (*I, you, we, they*) *love*. Riflettere sull'analogia tra tutti questi fatti aiuta a comprendere la singolarità della flessione "normale" in indoeuropeo, per esempio quella del presente atematico *es-mi, es-si, es-ti* con tre persone simmetriche: lungi dall'essere un tipo costante e necessario, la flessione normale costituisce, in seno alle lingue, un'anomalia. La terza persona è stata resa conforme alle prime due per ragioni di simmetria e perché tutte le forme verbali indoeuropee tendono a mettere in risalto l'indice del soggetto, il solo che esse possano manifestare. Ci troviamo di fronte a una forma regolare che ha carattere estremo ed eccezionale.

Ne consegue che, in generale, la persona riguarda solo le posizioni "io" e "tu". La terza persona, in virtù della sua stessa struttura, è la forma non personale della flessione verbale.

Il suo uso è sempre riservato, infatti, ai casi in cui la persona non è designata e soprattutto alla cosiddetta espressione impersonale. Ritroviamo qui l'annosa questione degli impersonali, controversia sterile finché si continuano a confondere "persona" e "soggetto". In ὕει, *tonat, it rains*, il processo è riferito appunto come impersonale, in quanto puro fenomeno, la cui produzione non è rapportata a un agente; le locuzioni del

tipo di Ζεύς ὑεῖ sono, senza dubbio, recenti e razionalizzate *a posteriori*. L'autenticità di ὑεῖ viene dal fatto di enunciare positivamente che il processo si svolge al di fuori dell'"io-tu", unici indicatori della persona.

In effetti, una prima caratteristica delle persone "io" e "tu" è la loro specifica *unicità*: l'"io" che enuncia e il "tu" al quale "io" si rivolge sono ogni volta unici. "Egli-esso", invece, può essere un'infinità di soggetti o nessuno. Ecco perché il «*je est un autre*» di Rimbaud fornisce l'espressione più precisa di quello che davvero è l'"alienazione" mentale, dove l'io è possessato della sua identità costitutiva.

Una seconda caratteristica è che "io" e "tu" sono invertibili: colui che "io" definisco con "tu" si pensa e può invertirsi in "io", e "io" diventa un "tu". Nessuna relazione del genere è possibile tra una di queste due persone e la terza, dato che "egli-esso" in sé non designa specificamente niente e nessuno.

Va infine ricordata la particolarità della "terza persona", che è la sola con cui si predica verbalmente una *cosa*.

Non dobbiamo rappresentarcela come una persona in grado di de-personalizzarsi. Qui non si tratta di aferesi della persona, ma proprio di non persona, marcata dalla mancanza di ciò che qualifica specificamente l'"io" e il "tu". Poiché non implica nessuna persona, può prendere in carico un soggetto qualsiasi o non includerne nessuno, e in ogni caso il soggetto, espresso o no, non è mai posto come "persona"; aggiunge soltanto, in *apposizione*, una precisazione che si ritiene necessaria per l'intelligibilità del contenuto, non per la determinazione della forma. Così *volat avis* non significa "l'uccello vola", ma "vola, (*scil.*) l'uccello". È sufficiente la forma *volat*, perché, anche se non personale, include la nozione grammaticale di soggetto. Il nahua o il chinook funzionano nello stesso modo, perché incorporano sempre il pronome soggetto (ed eventualmente anche il pronome oggetto) nella forma verbale, mentre i sostantivi soggetto e oggetto sono trattati come apposizioni; chinook *tgi-génxaute ikanâte tEmewálEma*, "gli spiriti sorvegliano l'anima", lett. "la sorvegliano (*tgi*, "they it"), l'anima (*ikanâte*), gli spiriti (*tEmewálEma*)" (cfr. Boas, *Hdb. of Amer. Ind. Lang.*, I, p. 647). Tutto ciò che è fuori dalla persona in senso stretto, cioè fuori dall'"io-tu", riceve come predicato unicamente una forma verbale di "terza persona".

La particolare posizione della terza persona spiega alcuni suoi usi peculiari nel campo della *parole*. Li attribuiamo a due espressioni di valore opposto. *Egli* (o *ella*) può servire come forma di allocuzione nei confronti di qualcuno che è presente, quando lo si vuole sottrarre alla sfera personale del "tu" ("voi"). Da un lato, in tono di riverenza: è la

forma di cortesia (usata in italiano, in tedesco o nelle forme “maiestatiche”), che eleva l'interlocutore al di sopra della condizione di persona e del rapporto interumano. Dall'altro, per testimoniare disprezzo, per sminuire chi non merita neppure che ci si rivolga “personalmente” a lui. È dalla funzione di forma non personale che la “terza persona” trae la capacità di diventare sia una forma di rispetto, che fa di un individuo molto più di una persona, sia una forma di offesa, per annullarlo in quanto persona.

L'opposizione tra le prime due persone del verbo e la terza consiste allora nel fatto che si oppongono in quanto membri di una correlazione, la *correlazione di personalità*: “io-tu” possiede il marcatore di persona, “egli” ne è privo. La “terza persona” ha la funzione costante di rappresentare, nella sua forma stessa, solo ed esclusivamente un'invariante non personale.

“Io” e “tu”, pur essendo entrambi caratterizzati dal marcatore di persona, si oppongono, a loro volta, all'interno della categoria che costituiscono, per un tratto la cui natura linguistica va definita.

La definizione di “seconda persona” come quella alla quale la prima si rivolge rispecchia senza dubbio il suo uso più comune. Ma comune non significa unico e costante. È possibile usare la seconda persona indipendentemente dall'allocuzione e considerarla una variante dell'“impersonale”. Per esempio *vous*, “voi, vi”, funziona in francese come anaforico di *on*, “si” (impers.): “*on* ne peut se promener sans que quelqu'un *vous* aborde”, “non *si* può andare a passeggio senza che qualcuno *vi* abborde”. In molte lingue, tu (voi) sostituisce il *si* impersonale: lat., “*memoria minuitur nisi eam exerceas*”; *crederes*, “si crederebbe”; gr. εἴποις ἄν “si direbbe”; gr. mod. λές, “si dice”; πᾶς, “si va”; in russo, in locuzioni proverbiali o in formule: *govoriš s nim - on ne slušaet*, “gli si parla, ma lui non ascolta”; *podumaeš, čto on bolen*, “si direbbe che è malato” (Mazon, *Gramm. russe*, par. 157). È necessario e sufficiente rappresentarsi una *persona* diversa da “io” per assegnarle l'indice “tu”. Ogni persona che ci si rappresenta ha quindi la forma “tu”, e in particolare – ma non necessariamente – la persona interpellata. Il “tu” (“voi”) può quindi essere definito “la persona non-io”.

È dunque il caso di constatare un'opposizione tra “persona-io” e “persona non-io”. Su che base si stabilisce? La coppia io/tu presenta una speciale correlazione, che chiameremo, in mancanza di meglio, *correlazione di soggettività*. A differenziare “io” da “tu” è innanzitutto il fatto che “io” è *interno* all'enunciato ed esterno a “tu”, ma esterno in un modo che non sopprime la realtà umana del dialogo; la seconda

persona dei casi citati, del russo per esempio, è infatti una forma che presuppone o suscita una "persona" fittizia e istituisce così un rapporto vissuto tra "io" e questa quasi-persona; in secondo luogo, "io" è sempre *trascendente* rispetto a "tu". Quando esco da "me" per stabilire un contatto esperienziale con qualcuno, incontro o pongo necessariamente un "tu", che è la sola "persona" immaginabile oltre a me. Interiorità e trascendenza sono proprietà dell'"io" che si invertono nel "tu". Si potrà quindi definire il "tu" la *persona non-soggettiva* che sta di fronte alla *persona soggettiva* rappresentata da "io". Queste due "persone", insieme, si opporranno alla forma della "non-persona" (= "egli").

Si potrebbe pensare che, trasposte al plurale, tutte le relazioni stabilite tra le tre forme del singolare rimangano uguali (le forme del duale contano in quanto duale, non in quanto persone). Ma è risaputo che nei pronomi personali il passaggio dal singolare al plurale non implica una semplice pluralizzazione. In un certo numero di lingue si è prodotta, anzi, una differenziazione della forma verbale di prima persona plurale sotto due diversi aspetti, inclusivo ed esclusivo, che mostra una particolare complessità.

Come nel singolare, il problema centrale è quello della prima persona. Il semplice fatto che si usino quasi sempre parole differenti per "io" e "noi" (e anche per "tu" e "voi") basta a escludere i pronomi dagli ordinari procedimenti di pluralizzazione. Le eccezioni sono estremamente rare e parziali: in eschimese, nel passaggio dal singolare *uwana*, "io", al plurale *uwanut*, "noi", il tema non cambia e rientra in una formazione plurale. Ma *illi*, "tu", e *ilt^wsse*, "voi", si oppongono già in modo diverso. In ogni caso, l'identità delle forme pronominali al singolare e al plurale resta un'eccezione. Nella maggior parte delle lingue, il plurale del pronome non coincide con il plurale del nome, almeno per come lo intendiamo di solito. È chiaro, infatti, che l'unicità e la soggettività inerenti all'"io" contraddicono la possibilità di una pluralizzazione. Se non possono esserci più "io" concepiti dallo stesso "io" che parla, è perché "noi" non è una moltiplicazione di oggetti identici, bensì una *giunzione* tra l'"io" e il "non-io", qualunque sia il contenuto di questo "non-io". Tale giunzione forma una totalità nuova e tutta particolare, in cui i componenti non si equivalgono: in "noi" è sempre "io" che predomina, in quanto vi è "noi" solo a partire da "io", e questo "io", per la sua qualità trascendente, subordina l'elemento "non-io". La presenza dell'"io" è costitutiva del "noi".

È noto che, in lingue diversissime, il "non-io" implicito e necessario può assumere nel "noi" due contenuti chiari e distinti. "Noi" può significare

sia "me + voi" sia anche "me + loro". Sono le forme inclusive ed esclusive a differenziare il plurale del pronome e del verbo di prima persona in gran parte delle lingue amerinde, australiane, in papuano, in maleopolinesiano, in dravidico, in tibetano, in manciù e tunguz, in nama, e così via.

I termini "inclusivo" ed "esclusivo" non sono certo esaustivi; si basano infatti sull'inclusione o l'esclusione del "voi", ma in rapporto a "loro" le designazioni possono addirittura invertirsi. È difficile, tuttavia, trovare termini più appropriati. Sarà meglio analizzare la categoria "inclusivo-esclusivo" dal punto di vista delle relazioni di persona.

Qui il fatto essenziale è che la distinzione tra una forma inclusiva e una forma esclusiva si modella in realtà sulla relazione, più sopra descritta, tra la prima e la seconda singolare e tra la prima e la terza singolare. Le due pluralizzazioni della prima singolare servono a congiungere, in entrambi i casi, i termini opposti delle due correlazioni che abbiamo evidenziato. Il plurale esclusivo ("me + loro") consiste nella giunzione di due forme che si oppongono come personale e non personale, in virtù della "correlazione di persona". Per esempio, in siuslaw (Oregon), la forma esclusiva al duale (-a"xûn, -axuà) e al plurale (-nxan) consiste nella forma della terza duale (-a"x) e plurale (-nx) a cui si aggiunge la finale della prima singolare (-n) (cfr. Frachtenberg, *Hdb. of Amer. Ind. Lang.*, II, p. 468). Al contrario, la forma inclusiva ("me + voi") realizza la giunzione delle persone che stanno in "correlazione di soggettività". È interessante osservare che in algonkino (fox) il pronome indipendente "noi" inclusivo, *ke-gunāna*, ha l'indice *ke-* della seconda persona *ke-gwa*, "tu", e *ke-guwāwa*, "voi", mentre il "noi" esclusivo, *ne-gunāna*, ha quello, *ne-*, della prima persona *ne-gwa*, "io" (*Hdb.*, I, p. 817): in entrambe le forme quello che predomina è una "persona", "io" nell'esclusivo – che comporta la congiunzione con la non-persona – "tu" nell'inclusivo – che comporta la congiunzione della persona non soggettiva con l'"io" implicito. È solo una delle svariate realizzazioni di questa pluralità. Ne sono possibili altre; qui, però, si vede che la differenziazione nasce dal principio stesso della persona: nel "noi" inclusivo opposto a "lui, loro" è il "tu" a essere messo in rilievo, mentre nel "noi" esclusivo opposto a "tu, voi" risalta l'"io". Le due correlazioni che organizzano il sistema delle persone al singolare si manifestano, così, nella duplice espressione del "noi".

Il "noi" indifferenziato delle altre lingue, indoeuropee per esempio, va letto invece in una prospettiva diversa. In che cosa consiste qui la pluralizzazione della persona verbale? Questo "noi" è qualcosa di diverso dalla congiunzione di elementi definibili; la predominanza di "io" è fortissima, al punto che, in alcune circostanze, il plurale può sostituire

il singolare. Il motivo è che “noi” non è un “io” quantificato o moltiplicato, ma un “io” *dilatato* al di là della persona in senso stretto, accresciuto e con contorni vaghi. Ne risultano, a parte il plurale normale, due usi opposti, non contraddittori. Il “noi” amplia l’“io” rendendolo una persona più solida, più solenne e meno definita – è il “noi” maiestatico; il “noi” attenua l’affermazione troppo decisa di “io” in un’espressione più larga e diffusa: è il “noi” dell’autore e dell’oratore. Possiamo forse spiegare in questo modo le contaminazioni e gli incastri tra il singolare e il plurale o tra il plurale e l’impersonale, frequenti nel linguaggio popolare o dialettale: “noi si va; noi si canta” del toscano popolare o *je sommes*, “io siamo”, nella Francia del Nord, che fa riscontro al *nous suis*, “noi sono” del franco-provenzale: espressioni in cui si mescolano il bisogno di dare al “noi” un’intelligibilità indefinita e l’affermazione volutamente vaga di un “io” prudentemente generalizzato.

Di norma, il verbo al plurale esprime una persona amplificata e diffusa. Il “noi” annette all’“io” un insieme indistinto di altre persone. Nel passaggio dal “tu” al “voi”, che si tratti del “voi” collettivo o del “voi” di cortesia, si riconosce una generalizzazione del “tu”, metaforica o reale, che specie nelle lingue occidentali conferisce il valore di un’allocuzione strettamente personale, quindi familiare. Rispetto alla non-persona (terza persona), la pluralizzazione verbale, quando non sia il predicato grammaticalmente regolare di un soggetto plurale, riveste la stessa funzione svolta nelle forme “personali”: esprime la stessa vaga generalità del *si* impersonale (tipo *dicunt*, *they say*). È proprio la non-persona a esprimere, in modo esteso e illimitato, l’insieme indefinito degli esseri non-personali. Nel verbo, come nel pronome personale, il plurale è un fattore di illimitatezza, non di moltiplicazione.

In sintesi, le espressioni della persona verbale sono quindi organizzate da due correlazioni costanti:

1. *Correlazione di personalità*, che oppone le persone *io/tu* alla non-persona *egli*;
2. *Correlazione di soggettività*, interna alla precedente e che oppone *io* a *tu*.

La distinzione abituale tra singolare e plurale deve essere, se non sostituita, almeno interpretata, nell’ordine della persona, come una distinzione tra *persona ristretta* (= “singolare”) e *persona amplificata* (= “plurale”). Solo la “terza persona”, in quanto non-persona, ammette un vero plurale.

La natura dei pronomi¹

I pronomi sono solitamente considerati, nell'interminabile dibattito sulla loro natura, forme linguistiche costituenti un'autonoma classe formale e funzionale, alla stregua delle forme nominali e verbali. Tutte le lingue li possiedono e, in tutte, la distinzione avviene sulla base delle stesse categorie dell'espressione: pronomi personali, dimostrativi ecc. L'universalità di queste forme e di queste nozioni induce a pensare che il problema dei pronomi sia insieme un problema di linguaggio e un problema di lingua, o meglio, che sia un problema di lingua solo in quanto è innanzitutto un problema di linguaggio. Qui di seguito tratteremo i pronomi come fatti di linguaggio, per dimostrare che essi non costituiscono una classe unitaria, ma tipologie differenti a seconda del modello di linguaggio di cui sono i segni. Alcuni appartengono alla sintassi della lingua, altri caratterizzano quelle che chiameremo "istanze di discorso", cioè gli atti discreti e ogni volta unici mediante i quali la *langue* è attualizzata in *parole* da un parlante.

Consideriamo in primo luogo lo status dei pronomi personali. Non basta distinguerli dagli altri pronomi con una denominazione ad hoc; occorre chiarire che nella definizione classica dei pronomi personali contenenti i tre termini *io*, *tu*, *egli*, la nozione di "persona" non compare. È pertinente infatti solo per *io/tu* e manca in *egli*. Questa differenza di fondo emergerà dall'analisi dell'*io*.

Io e il nome di una qualsiasi nozione lessicale non si distinguono soltanto per le differenze formali, estremamente varie, imposte dalla struttura morfologica e sintattica delle singole lingue; di differenze ve ne sono altre, attinenti al processo dell'enunciazione linguistica e di natura più generale e profonda. L'enunciato contenente *io* appartie-

¹ *La nature des pronomes*, in *For Roman Jakobson*, Mouton & Co, The Hague, Paris 1956. Poi in Benveniste, 1966, pp. 251-257 (trad. it. *La natura dei pronomi*, in Benveniste, 1971, pp. 301-309).

ne a quel tipo o livello di linguaggio che Morris chiama pragmatico e che include, con i segni, coloro che se ne servono. È possibile che in un testo linguistico di notevole lunghezza – un trattato scientifico per esempio – *io* e *tu* non compaiano neanche una volta; sarebbe al contrario difficile immaginare il testo di una conversazione, anche breve, in cui essi non siano usati. Gli altri segni della lingua si ripartirebbero indifferentemente tra i due generi di testi. Oltre a questa condizione d'uso, in sé già distintiva, si osserverà un'altra proprietà fondamentale dell'*io* e del *tu* nell'organizzazione referenziale dei segni linguistici. Qualsiasi istanza di impiego di un nome rinvia a una nozione costante e "oggettiva", che può restare virtuale o attualizzarsi in un singolo oggetto, e che rimane sempre identica nella rappresentazione che suscita. Le istanze di impiego dell'*io*, però, non costituiscono una classe di riferimento, perché non esiste un "oggetto" definibile come *io* al quale queste istanze possano univocamente rimandare. Ogni *io* ha una sua propria referenza e corrisponde ogni volta a un essere unico, posto in quanto tale.

Qual è allora la "realtà" alla quale rinviano l'*io* e il *tu*? Unicamente una "realtà di discorso", che è una cosa tutta particolare. L'*io* può essere definito solo in termini di "locuzione", e non in termini di oggetto, come lo è invece un sostantivo. *Io* significa "la persona che enuncia l'attuale istanza di discorso contenente *io*". Istanza unica per definizione, e che vale solo nella sua unicità. Nel momento in cui percepisco due istanze successive di discorso contenenti *io*, proferite dalla stessa voce, niente mi assicura che una di esse non sia un discorso riportato, una citazione nella quale *io* sarebbe attribuibile a un altro. Occorre dunque sottolineare questo punto: l'*io* può essere identificato solo ed esclusivamente dall'istanza di discorso che lo contiene. *Io* vale solo nell'istanza in cui è prodotto. Ma, parallelamente, deve essere colto anche in quanto istanza che ha la forma di *io*; la forma *io* non ha esistenza linguistica se non nell'atto di parola che la proferisce. In questo processo vi è quindi una duplice istanza coniugata: istanza di *io* referente e istanza di discorso contenente *io*, riferito. Una definizione più precisa può essere allora la seguente: *io* è l'"individuo che enuncia la presente istanza di discorso contenente l'istanza linguistica *io*". Introducendo perciò l'istanza di "allocuzione", si ottiene una definizione simmetrica del *tu*, come "individuo al quale ci si rivolge allocutivamente nella presente istanza di discorso contenente l'istanza linguistica *tu*". Queste definizioni prefigurano *io* e *tu* come categorie del linguaggio e si ricollegano alla loro posizione nel linguaggio. Non ci occuperemo qui delle forme specifiche

di questa categoria nelle varie lingue, e poco importa che queste forme appaiano esplicitamente nel discorso o rimangano implicite.

Il costante e necessario riferimento all'istanza di discorso è il tratto costitutivo che unisce a *io/tu* una serie di "indicatori". Questi dipendono, per la loro forma e capacità di combinazione, da classi diverse, da pronomi, avverbi o locuzioni avverbiali.

Ci sono innanzitutto i dimostrativi: *questo, questa* ecc., nella misura in cui sono correlati agli indicatori di persona, come nel lat. *hic/iste*. È il presupposto all'origine della caratteristica nuova e distintiva di questa serie, cioè l'identificazione dell'oggetto per mezzo di un indicatore di ostensione concomitante all'istanza di discorso che contiene l'indicatore di persona: *questo* sarà l'oggetto designato dalla simultanea ostensione alla presente istanza di discorso, mentre il riferimento implicito nella forma (per esempio, *hic* opposto a *iste*) lo associa all'*io* o al *tu*. Fuori da questa classe, ma sullo stesso piano e legati allo stesso tipo di riferimento, troviamo gli avverbi *qui* e *ora*. La loro relazione con l'*io* emergerà definendoli: *qui* e *ora* delimitano l'istanza spaziale e temporale coestensiva e concomitante alla presente istanza di discorso contenente *io*. La serie non si limita a *qui* e *ora*; comprende un gran numero di termini semplici o complessi che derivano dalla stessa relazione: *oggi, ieri, domani, fra tre giorni*, e così via. Definire questi termini, e in generale i dimostrativi, con la deissi, come si fa di solito, non serve a nulla se non si aggiunge che la deissi è concomitante all'istanza di discorso che include l'indicatore di persona; il dimostrativo trae da questo riferimento il suo carattere ogni volta unico e particolare, che è l'unicità dell'istanza di discorso a cui fa riferimento.

L'aspetto essenziale è dunque la relazione tra l'indicatore (di persona, di tempo, di luogo, di oggetto mostrato ecc.) e la *presente* istanza di discorso. Per questo, quando nella stessa forma espressiva non è più ravvisabile il rapporto dell'indicatore con l'unica istanza che lo manifesta, la lingua ricorre a una serie di termini diversi, in esatta corrispondenza con i primi e che rinviano non all'istanza di discorso, ma agli oggetti "reali", ai tempi e luoghi "storici". Ne risultano correlazioni quali *io* : *egli*; *qui* : *altrove*; *ora* : *allora*; *oggi* : *quel giorno*; *ieri* : *la vigilia*; *domani* : *l'indomani*; *la settimana prossima* : *la settimana successiva*; *tre giorni fa* : *tre giorni prima* ecc. È la lingua stessa a rivelare la profonda differenza tra i due piani.

Il riferimento al "soggetto parlante", implicito in tutto il gruppo di espressioni, è stato trattato con superficialità, come se fosse ovvio. Se non si individua l'aspetto che lo distingue dagli altri segni linguistici, se

ne perde di vista lo specifico significato. A ogni modo, è un fatto originale e fondamentale che queste forme “pronominali” non rimandino né alla “realtà” né a posizioni “oggettive” nello spazio o nel tempo, ma all’enunciazione, ogni volta unica, che le contiene, e riflettano così il loro proprio uso. L’importanza della loro funzione è direttamente proporzionale alla natura del problema che aiutano a risolvere, quello, cioè, della comunicazione intersoggettiva. Il linguaggio lo ha risolto creando un insieme di segni “vuoti”, non referenziali rispetto alla “realtà”, sempre disponibili, e che diventano “pieni” non appena il parlante li assume in un’istanza qualsiasi del suo discorso. Privi di referenza concreta, è difficile che siano impiegati male; poiché non asseriscono nulla, non sono soggetti alla condizione di verità e sfuggono a ogni possibilità di negazione. Il loro compito è di fornire lo strumento di quella che potremmo chiamare conversione del linguaggio in discorso. È identificandosi come persona unica che pronuncia *io* che ciascun interlocutore si pone di volta in volta come “soggetto”. L’unica condizione d’uso è dunque l’istanza di discorso. Se, per esprimere il sentimento della propria irriducibile soggettività, ogni parlante disponesse di un “indicativo” specifico (nel senso in cui ogni stazione radiofonica emittente ha un suo particolare “indicativo”), vi sarebbero praticamente tante lingue quanti sono gli individui e comunicare diventerebbe impossibile. Il linguaggio previene questo rischio istituendo un segno unico ma mobile, l’*io*, che può essere assunto da ogni parlante a condizione di rinviare sempre e soltanto all’istanza del suo proprio discorso. Un segno legato all’*esercizio* del linguaggio e che dichiara il locutore in quanto tale. È questa proprietà a fondare il discorso individuale, in cui ogni parlante assume su di sé il linguaggio intero. Con l’abitudine siamo diventati insensibili alla profonda differenza tra il linguaggio come sistema di segni e il linguaggio assunto come esercizio dall’individuo. Nell’appropriarsi del linguaggio, l’individuo lo trasforma in istanze di discorso, caratterizzate da un sistema di referenze interne la cui chiave è l’*io*, e che definiscono l’individuo tramite la particolare costruzione linguistica adottata quando si enuncia come locutore. Perciò gli indicatori *io* e *tu* non esistono come segni virtuali, ma solo in quanto attualizzati nell’istanza di discorso, ed è attraverso questa che marciano il processo di appropriazione operato dal parlante.

Il carattere sistematico del linguaggio fa sì che l’appropriazione segnalata dagli indicatori si estenda, nell’istanza di discorso, a tutti gli elementi in grado di “accordarvisi” formalmente; al verbo, innanzitutto, con procedimenti variabili in base al tipo di idioma. Insistiamo su questo punto:

la "forma verbale" è solidale con l'istanza individuale di discorso perché è sempre e necessariamente attualizzata dall'atto di discorso e dipendente da esso. Non può implicare nessuna forma virtuale e "oggettiva". È per pura convenzione se, nei dizionari di molte lingue, il verbo è di norma rappresentato da un'entrata lessicale all'infinito; l'infinito della lingua è una cosa completamente diversa dall'infinito della metalingua lessicografica. Tutte le varianti del paradigma verbale – aspetto, tempo, genere, persona ecc. – sono il risultato dell'attualizzazione e della dipendenza dall'istanza di discorso, in particolare il "tempo" del verbo, che è sempre relativo all'istanza in cui la forma verbale figura. Un enunciato personale finito si costituisce quindi sulla base di un duplice piano: mette in opera la funzione denominativa del linguaggio per le referenze oggettive, che vengono fissate come segni lessicali distintivi; e le concatena con l'aiuto di indicatori auto-referenziali, corrispondenti a ognuna delle classi formali riconosciute dall'idioma.

Ma è sempre così? La necessità che il linguaggio in atto si produca dentro istanze discrete lo destina a consistere soltanto in istanze "personali"? Empiricamente sappiamo che non è così. Vi sono enunciati di discorso che, a dispetto della loro natura individuale, sfuggono alla condizione personale, rinviano cioè non a loro stessi, ma a una situazione "obiettiva". È l'ambito di quella che viene chiamata "terza persona".

La "terza persona" rappresenta, di fatto, il membro non-marcato della correlazione di persona. Ecco perché non è un truismo affermare che la non-persona è l'unico genere di enunciazione possibile per le istanze di discorso che non rinviano a se stesse, ma predicano il processo di persone o cose fuori dall'istanza stessa, eventualmente dotate di una referenza oggettiva.

Nella classe formale dei pronomi, quelli di "terza persona" sono allora del tutto diversi da *io* e *tu*, per funzione e natura. Si è capito da tempo che forme come *egli*, *ciò* ecc. servono solo in qualità di brevi sostituti ("Piero è malato; *egli* ha la febbre"); rimpiazzano o collegano elementi concreti dell'enunciato. Ma tale funzione non compete solo ai pronomi, può essere svolta da elementi di altre classi: in francese, per esempio, da determinati verbi ("cet enfant écrit maintenant mieux qu'il ne *faisait* l'année dernière", "questo ragazzo ora scrive meglio di quanto non *facesse* l'anno scorso"). È una funzione di "rappresentazione" sintattica estesa a termini afferenti a diverse "parti del discorso" e che risponde a un bisogno di economia: si rimpiazza un segmento dell'enunciato, e anche un intero enunciato, con un sostituto più agevole. La funzione di questi sostituti non ha dunque nulla in comune con quella degli indicatori di persona.

Che la “terza persona” sia proprio una non-persona lo mostrano con evidenza alcuni idiomi.² Ne sono un esempio i prefissi pronominali possessivi nelle due serie (inalienabile e alienabile) dello Yuma (California): prima persona ʔ- , $\text{ʔan}^y\text{-}$; seconda persona $m\text{-}$, $\text{man}^y\text{-}$; terza persona ϕ , $n^y\text{-}$.³ La referenza di persona è una referenza zero esterna alla relazione *io/tu*. In altri idiomi, soprattutto indoeuropei, la regolarità della struttura formale e una simmetria di origine secondaria danno l'impressione di tre persone coordinate. È il caso, in particolare, delle lingue moderne con pronomi obbligatorio, dove *egli* sembra, alla pari con *io* e *tu*, membro di un paradigma con tre termini; oppure della flessione del presente indoeuropeo, con *-mi*, *-si*, *-ti*. In realtà la simmetria è puramente formale. L'aspetto che bisogna considerare distintivo della “terza persona” è la proprietà: 1. di combinarsi con qualsiasi referenza oggettiva; 2. di non riflettere mai l'istanza di discorso; 3. di implicare un numero piuttosto alto di varianti pronominali o dimostrative; 4. di non essere compatibile con il paradigma di termini referenziali quali *qui*, *ora* ecc.

Un'analisi, anche sommaria, delle forme indistintamente definite pronominali porta dunque a riconoscere classi di natura molto differente; sollecita a distinguere la lingua, come repertorio di segni e sistema delle loro combinazioni, dalla lingua come attività manifestata in istanze di discorso che indici specifici caratterizzano.

² Si veda già in questa direzione “Bulletin de la Société de Linguistique”, XLIII (1946), pp. 1 sgg.

³ Si veda Halpern, 1949, p. 264.

TERZA PARTE
Lessico e cultura

Due modelli linguistici della città¹

Nell'incessante dibattito sul rapporto fra lingua e società, ci si attiene generalmente al punto di vista tradizionale della lingua come "specchio" della società. Non impareremo mai a diffidare abbastanza di questa immagine. Come potrebbe la lingua "riflettere" la società? Le grandi astrazioni e i rapporti, falsamente concreti, in cui vengono collocate, producono solo illusioni o confusioni. Di fatto, ogni volta, si confrontano solo una parte della lingua e una parte della società.

Nell'ambito della lingua, è il vocabolario ad avere il compito di rappresentarla e di abbracciarla nella sua interezza, ma del tutto indebitamente, dato che mancano i presupposti giustificativi. Nell'ambito della società, invece, si isola il fatto singolo, il dato sociale in quanto oggetto di denominazione. Il termine designante e il fatto designato rinviano l'uno all'altro all'infinito e, in questo accoppiamento bi-univoco, concorrono soltanto a una sorta di inventario lessicologico della cultura.

In questo studio valuteremo un altro tipo di confronto, che nasce dalla *langue*. L'analisi verterà su un fatto di *derivazione* profondamente connesso con la sua stessa struttura, tanto da esigere un cambiamento di prospettiva. All'elemento sostanziale, dato lessicale su cui si esercita la comparazione sociolinguistica, subentra la *relazione* fra un termine di base e un derivato. È una relazione intralinguistica che risponde a una necessità di configurazione insieme formale e concettuale. Essendo intralinguistica, non è tenuta a fornire una denominazione oggettivata, perché esprime invece un rapporto (da interpretare, secondo i casi, in termini di subordinazione o di dipendenza) fra due nozioni collegate sul piano della forma.

¹ *Deux modèles linguistique de la cité*, in *Echanges et communications. Mélanges offerts à Claude Lévi-Strauss à l'occasion de son 60^e anniversaire*, a cura di Jean Pouillon e Pierre Maranda, La Haye, Mouton & Co., Paris 1970, pp. 489-596. Poi in Benveniste, 1974, pp. 272-280 (trad. it. *Due modelli linguistici della città*, in Benveniste, 1985, pp. 307-316).

Occorrerà capire in quale *direzione* si produce la derivazione. Il modo in cui questo rapporto nozionale si configura nella *langue* evocherà allora, nel campo delle realtà sociali, la possibilità di un parallelismo. È il nostro unico a priori. Se saremo in grado di provarlo, daremo avvio a una fruttuosa ricerca, che condurrà probabilmente a scoprire nuove correlazioni. In ogni caso, anche la relazione di derivazione deve essere sottoposta a un'indagine comparativa al suo livello specifico, per constatare se si tratti davvero del solo modello possibile della gerarchia fra i due termini.

La nozione di cui ci occuperemo in questa sede è, nella sua espressione lessicale, quella di "città". Prenderemo in considerazione la forma in cui si enuncia in latino – *civitas* – e soprattutto la sua struttura formale. Non c'è nulla di più semplice e di più immediatamente chiaro, sia per il locutore romano, sia per l'analista moderno, della formazione di *civitās*: è l'astratto in *tās* derivato da *civis*.

Sorge a questo punto un problema imprevisto. Conosciamo il significato di *civitas* perché è il termine nel quale prende corpo, in latino, la nozione di "città"; ma che cosa significa *civis*? La domanda può sorprendere: stiamo contestando il senso di "cittadino", dato sempre e dappertutto a *civis*? La risposta è sì. Non v'è dubbio che in molti suoi impieghi il termine può essere reso con "cittadino", ma crediamo di poter affermare, contro tutta la tradizione, che non è il senso proprio e primario di *civis*. La traduzione di *civis* con "cittadino" è un errore di fatto, uno di quegli anacronismi concettuali resi stabili dall'uso e dei quali col tempo non si ha più coscienza, ma che finiscono con l'impedire l'interpretazione di tutto un insieme di rapporti.

Lo dimostreremo ricorrendo innanzitutto a una motivazione logica. Tradurre *civis* con "cittadino" implica il riferimento a una "città". Questo significa invertire i rapporti, perché in latino *civis* è il termine primario e *civitas* il derivato. È assolutamente necessario che il termine di base abbia un senso che permetta al derivato di significare "città". La traduzione di *civis* con "cittadino" si rivela essere un *hysteron proteron*.

Se non avessimo ritenuto ovvia la traduzione e ci fossimo anche solo minimamente preoccupati di vedere come veniva definita e usata la parola, ci saremmo accorti di un fatto, registrato dai dizionari, ma relegato in seconda o in terza posizione: *civis*, nella lingua antica e anche in epoca classica, si costruiva spesso con un pronome possessivo: *civis meus*, *cives nostri*. Basterà a mettere in dubbio la traduzione "cittadino"? Che cosa potrebbe significare esattamente "mio cittadino"? La costruzione col possessivo svela il vero senso di *civis*, che è un termine di va-

lore reciproco,² e non una designazione oggettiva: è *civis* per me colui per il quale io sono *civis*: di qui *civis meus*. Il termine più adatto a poter descrivere questa relazione è “concittadino”, con funzione di termine reciproco.³ Che il senso di *civis* sia proprio “concittadino” lo dimostra una classe di usi epigrafici e letterari di cui ora proponiamo una selezione, ma che concordano tutti senza eccezione. Sono esempi significativi sia per la diversa natura dei testi, alcuni documenti ufficiali, altri del linguaggio popolare della commedia, sia perché molto antichi. Il tratto che li accomuna è la costruzione di *civis* con un pronome possessivo: *civis meus* significa sempre “mio concittadino”.⁴ È la traduzione adeguata di questi esempi:

Nella *Lex repetundarum* 60: «regis populeive civisve sui nomine», «in nome del re o del popolo o della sua cittadinanza».

In Plauto:⁵ «facilem hanc rem meis civibus faciam», «renderò facile la cosa ai miei concittadini» (*Pseudolus*, 586 a); «adulescens quidam civis huius Atticus», «uno dei suoi compatrioti, un giovane ateniese» (*Rudens*, 42); «opsecro, defende civis tuas, senex», «ti scongiuro, vecchio, difendi le tue concittadine» (*Rudens*, 742) «turpilucricupidum te vocant cives tui», «i tuoi concittadini ti chiamano “uomo di volgare cupidigia”» (*Trinummus* 100).

In Tito Livio (*Ab urbe condita libri CXLII*): «invitus quod sequius sit de meis civibus loquor», «mi dispiace di dover tenere discorsi incresciosi sui miei compatrioti» (II, 37,3); «adeste, cives; adeste commilitones», «aiuto, cives! aiuto, commilitoni!» (II, 55,7). La simmetria fra *cives* e *commilitones* conferma proprio, in *cives*, l'aspetto comunitario; «iue-

² In questa sede non ci soffermeremo sul problema etimologico, già trattato altrove (*Le Vocabulaire des institutions indo-européenne*, I, 1969). Sarà nostro compito dimostrare che le corrispondenze di *civis* (sanscr. *śeva-*, got. *heiwa-* ecc.) implicano appunto un rapporto reciproco.

³ Si pensi ai richiami vernacolari *mon pays*, “compaesano mio” (ma letteralmente “paese mio”) e *ma payse*, “compaesana mia”, che Furetière definiva «un saluto da poveracci, un nome col quale ci si chiama quando si è dello stesso paese».

⁴ Nel *Thesaurus*, alla voce *civis*, si trova un comma in cui il termine è definito così – «saepe de particeps eiusdem civitatis cuius est alius quoque civis, de quo agitur, qui sequiore aetate “concivis” audiebat (inde civis meus ecc.)», «della medesima città della quale anche un altro è cittadino, termine di cui si tratta, che in età precedente suonava “concivis”» – e una lista di esempi che in parte riportiamo.

⁵ Le citazioni di Plauto sono tradotte da A. Ernout (Belles-Lettres), che fa ovunque corrispondere a *civis* “concittadino” e “compatriota”, a seconda di come il contesto richiede.

nem egregium [...] suum quam alienum mallent civem esse», «avrebbero preferito che quel giovane fuori dal comune fosse concittadino loro e non di altri» (III, 12,6).

In Varrone (*De re rustica*, III, 1,4): «non sine causa maiores nostri ex urbe in agris redigebant suos cives», «non è senza un motivo che i nostri antenati riconducevano dalle città ai campi i loro concittadini».

In Cicerone, *cives nostri*, “nostri concittadini” non è raro.

Non si pensi che questa accezione di *civis* sia limitata a una certa latinità e che sia in seguito scomparsa. Chi continuerà a seguirne la storia attraverso le fasi successive della lingua lo ritroverà fin nella Vulgata, dove passa ancora oggi inosservato: *cives eius*, “i suoi concittadini” in Luca 19,14, per rendere il gr. οἱ πολῖται αὐτοῦ, con lo stesso valore reciproco di πολίτης.⁶

Le tre traduzioni antiche dei Vangeli hanno ricalcato l'espressione: in gotico, *baurgjans is*; in armeno, *k'alak'ac'ik'n nora* e in antico slavo *graždane ego*. Anche quando l'originale greco del Nuovo Testamento dice συμπολίτης per “concittadino”, la Vulgata eviterà *conconcivis* e manterrà *civis*. Troviamo infatti *cives sanctorum*, “concittadini dei santi” (*Efesini*, II, 19); ma le altre versioni imitano il derivato greco: got. *gabaurgja*, arm. *k'alak'akic'*, ant. sl. *sožitelǐ*.

Oltre che negli impieghi contestuali, *civis* ha questa funzione anche sull'asse paradigmatico, dove si oppone a *hostis*. La coppia *civis/hostis* è perfettamente complementare nel rappresentare un valore che si afferma come reciproco. Quasi a volerla rendere evidente, lo stesso Plauto la mette in scena in modo esplicito. Ampelisca, ancella del tempio di Venere, chiede una brocca d'acqua al suo vicino Sceparnione, che vuole in cambio un favore (*Rudens*, 438-440): «Cur tu aquam gravare, amabo, quam hostis hosti commodat? Cur tu operam gravare mihi quam civis civi commodat?», «Perché farti tanto pregare, di grazia, per dell'acqua che non si rifiuta ad uno straniero? Perché farti tanto pregare per un piacere che non si rifiuta a un compatriota?».

Un *hostis* ha di fronte a sé un *hostis*; un *civis* è tale per un altro *civis*. La questione è sempre «*hostisne* an *civis*» (*Trinummus*, 102). Si tratta di due

⁶ Accezione poco frequente in greco. Non si deve attribuire valore idiomatico al caso, unico, di πολίτης tradotto con “(suo) prossimo”. Si trova in un passo dell'*Epistola agli Ebrei* 8, II, che riprende Geremia 31,34: «ἕκαστος τὸν πολίτην αὐτοῦ», «unusquisquam proximum suum», «nessuno (insegnerà più) al suo prossimo»; qui il gr. πολίτης è un ebraismo.

termini polari, mutuamente reciproci: Ego è *hostis* rispetto a un *hostis* e, parallelamente, è *civis* nei confronti di un *civis*. Non si danno quindi *cives* al di fuori di questa dipendenza reciproca. Prima di essere *civis* di una città, si è *civis* di un altro *civis*. In *civis Romanus* l'aggettivo aggiunge solo un'indicazione localizzante e non una definizione di statuto.

Riusciamo ora a stabilire con esattezza il rapporto linguistico fra *civis* e *civitas*. In quanto formazione astratta, *civitas* designa propriamente l'"insieme dei *cives*" e tale è in effetti l'idea che si facevano della *civitas* i migliori autori. Plauto ne fornisce un esempio all'inizio del Prologo del *Rudens* (vv. 1-2), dove l'astro Arturo dice: «Qui gentes omnis mariaque et terras movet eius sum civis civitate caelitem», «Del dio (Giove) che muove tutte le genti, le terre e i mari, io sono il *civis* nella *civitas* degli abitanti del cielo». Emerge qui un duplice rapporto: "civis eius sum", "io sono il suo *civis* (ed egli è il mio)"; *civis civitate*, "io sono *civis* all'interno e per mezzo della *civitas* dei celesti", cioè allo stesso tempo nell'insieme dei *cives* del cielo e in virtù della qualità di *civis*. È proprio alla *civitas* come collettività e mutualità dei *cives* che fa riferimento anche Cesare, *De Bello Gallico*, 7, 4, I: «cuius pater [...] ab civitate erat interfectus», «il cui padre era stato ucciso dai suoi concittadini». Sempre Cesare lascia intendere il legame fra *civis* e *civilis* quando scrive: «ne cives cum civibus armis decertarent», «affinché i (con)cittadini non prendano le armi gli uni contro gli altri (= non si abbandonino a una guerra civile)» (*De Bello Civili*, III, 19, 2, cfr. 31, 4); *civilis* significa appunto anzitutto «che ha luogo fra *cives*».

Di questa relazione la lingua greca fornisce un modello del tutto diverso. La relazione è la stessa perché riguarda termini che hanno il medesimo senso, ma anche perché può variare solo per inversione: $A \rightarrow B$; $B \rightarrow A$. In greco i termini da considerare sono quelli del binomio πόλις, "città": πολίτης, "cittadino". Questa volta il derivato in -ίτης⁷ si determina in rapporto a un termine di base πόλις, in quanto designa "colui che partecipa alla πόλις", colui che assume doveri e diritti della sua condizione.⁸ Tale rapporto appare in greco anche nella serie:

θίασος : θιασίτης (ο -ώτης)
 φυλή : φυλέτης
 φράτρα : φρατρίτας

⁷ Su questa formazione, cfr. Redard, 1949, pp. 20 sgg.

⁸ A volte, ma molto raramente, πολίτης è il "concittadino". Di norma non si presta alla costruzione con un pronome personale.

Si parte dunque, in greco, dal nome dell'istituzione o del raggruppamento, per formare poi quello del membro o del partecipante. Il percorso è inverso rispetto a quello che abbiamo osservato in latino,⁹ e questa particolarità mette in luce la differenza tra i due modelli. È necessario precisarla nella sua struttura formale e nel movimento concettuale da cui dipende.

In latino il termine di base è un aggettivo che riguarda sempre uno status sociale di natura reciproca: il *civis* si può definire soltanto in relazione con un altro *civis*. Su questo termine di base si costruisce un derivato astratto che denota contemporaneamente la condizione statutaria e la totalità di coloro che la possiedono: *civis* → *civitas*.

Il modello si ritrova in latino in un certo numero di relazioni specifiche, che caratterizzano antichi raggruppamenti nella società romana. In primo luogo *socius* : *societas*. Un *socius* è tale in rapporto a un altro *socius*, e l'intera cerchia dei *socii* si integra in una *societas*. Lo stesso accade nelle associazioni – *sodalis* : *sodalitas* – o nelle classi – *nobilis* : *nobilitas*.

Così, la *civitas* romana è innanzitutto la qualità distintiva dei *cives* e poi la totalità additiva dei *cives*. Questa "città" realizza una vasta reciprocità ed esiste solo come somma. Ritroviamo tale modello nei raggruppamenti, antichi e moderni, fondati su un rapporto di reciprocità fra persone di una medesima appartenenza, dovuta alla parentela, alla classe o alla professione: sodalizi, associazioni, corporazioni, sindacati; italiano *socio* : *società*, tedesco *Geselle* : *Gesellschaft*; antico francese *compain* : *compagne* ("compagnia") ecc.

Viceversa, nel modello greco, il dato primario è un'entità, la πόλις, che in quanto corpo astratto, Stato, fonte e centro dell'autorità, esiste di per sé. Non si incarna né in un edificio, né in un'istituzione, né in un'assemblea; è indipendente dagli uomini e l'unica sede materiale che ha è l'estensione del territorio che la fonda.

A partire da questa nozione di πόλις si determina lo statuto del πολίτης; è πολίτης colui che è membro della πόλις, che vi partecipa di diritto, che ne riceve cariche e privilegi. Lo status di partecipante a un'entità primaria è qualcosa di specifico: è insieme riferimento di origine, luogo di appartenenza, titolo di nascita, obblighi sociali; tutto promana dal legame di dipendenza dalla πόλις, che è necessario e sufficiente per definire il πολίτης. Non esistono altri termini, oltre πολίτης, per denotare lo status pubblico dell'uomo nella città che gli è

⁹ In latino bisogna distinguere con cura la relazione *civis* : *civitas* da quelle *pagus* : *paganus*, *urbs* : *urbanus*, che si ascrivono alla classe degli etnici, quali *Roma* : *Romanus*.

propria; ed è necessariamente uno status di relazione e di appartenenza, perché, per necessità, la πόλις è prioritaria rispetto al πολίτης. È uno scenario in nuce che è impossibile focalizzare senza estendere l'analisi ad altri derivati, come l'aggettivo πολιτικός, l'astratto πολιτεία, il verbo πολιτεύειν, tutti in stretta dipendenza reciproca ed ognuno dei quali apporta agli altri le sue proprie determinazioni. Se svolgessimo un'indagine a tutto campo su questi derivati, la specificità della nozione di πόλις risalterebbe ancor meglio. Va ricordato che per Aristotele la πόλις è anteriore a ogni altra forma di gruppo umano. Ha sede fra le entità esistenti per natura e legate all'essenza dell'umanità e a quel privilegio dell'uomo che è il linguaggio (*Politica*, 1253 a).

Il confronto fra i due tipi di relazioni è riassumibile nello schema seguente:

MODELLO LATINO

civitas

↑

civis

MODELLO GRECO

πόλις

↓

πολίτης

Nel modello latino il termine primario è quello che qualifica l'uomo secondo una relazione di reciprocità, *civis*. Dà luogo al derivato astratto *civitas*, nome della collettività.

Nel modello greco, il termine primario è quello dell'entità astratta, πόλις. Dà luogo al derivato πολίτης, che designa il partecipante umano.

Queste due nozioni, *civitas* e πόλις, tanto vicine, simili e quasi intercambiabili nella rappresentazione tradizionale, si costruiscono in realtà in modo opposto. Sarebbe bello che la conclusione cui siamo giunti, frutto di un'analisi interna, fosse il punto di partenza di un nuovo studio comparato sulle istituzioni.

Attualmente, nel vocabolario politico delle lingue occidentali o della stessa area, è il modello greco che ha prevalso, producendo:

fr. *cit * : *citoyen*

ingl. *city* : *citizen*

ted. *burg* : *b rger*

russo *gorod* : *gražd nin*

irlandese *cathir* : *cathr r*

Del modello latino non rimane traccia. L'antico derivato secondario *civitas* è diventato infatti, nelle lingue romanze, il termine primario (fr.

cit , it. *citt *, sp. *ciudad*) su cui sono stati conati i nuovi derivati (fr. *citoyen*, it. *cittadino*, sp. *ciudadano*). Un nuovo binomio *cit * : *citoyen* ha preso il posto di quello inverso latino *civis* : *civitas*. Varrebbe la pena di capire, studiandola nel dettaglio, se questa innovazione   dipesa da cause meccaniche, come la riduzione fonetica di *civitas* nelle lingue romanze e l'eliminazione di *civis*, o se ha avuto un modello (nell'antico slavo, per esempio, *graždaniŋ* ricalca il greco $\rho\omicron\lambda\iota\tau\eta\varsigma$).

La storia lessicale e concettuale del pensiero politico   ancora tutta da scoprire.

Dono e scambio nel vocabolario indoeuropeo¹

È merito di Marcel Mauss aver messo in luce, nel classico saggio sul *Dono* (1923-1924), la relazione funzionale tra il dono e lo scambio, definendo così un insieme di fenomeni religiosi, economici e giuridici propri delle società arcaiche. Mauss ha dimostrato che il dono è l'elemento di un sistema di prestazioni reciproche, al contempo libere e vincolanti. La libertà del dono obbliga infatti il donatario a un controdono, il che genera un continuo va e vieni di doni offerti e di doni compensatori. È il principio di uno scambio che, generalizzato non solo tra gli individui, ma tra i gruppi e le classi, provoca una circolazione di ricchezze nell'intera società. Il gioco è determinato da regole fissate in istituzioni di ogni ordine e grado. Una vasta rete di riti, di feste, di contratti, di rivalità organizza le modalità di tali transazioni.

Mauss fonda la sua dimostrazione soprattutto sulle società arcaiche, che gli forniscono dati solidi e risolutivi. Se si prova a verificare tale meccanismo nelle società antiche, in particolare nel mondo indoeuropeo, gli esempi probanti diventano molto più rari. Certo, lo stesso Mauss ha descritto «una forma arcaica di contratto presso i traci» e ha scoperto, nell'India e nella Germania antiche, le vestigia di analoghe istituzioni; bisogna attendersi altre scoperte in un vasto campo in cui l'indagine non è stata sempre perseguita con sistematicità. Resta però il fatto che queste società sono molto più difficili da esplorare, e che, allo stato attuale della documentazione, non si può contare su un gran numero di testimonianze precise e sicure, se le vogliamo esplicite.

Siamo in possesso, tuttavia, di fatti meno evidenti, tanto più preziosi quanto più sfuggono al rischio di venire deformati da interpretazioni coscienti. Sono quelli presentati dal vocabolario delle lingue indoeuro-

¹ *Don et échange dans le Vocabulaire indo-européen*, "L'Année sociologique", III ser., t. II, PUF, Paris 1951. Poi in Benveniste, 1966, pp. 315-326 (trad. it. *Dono e scambio nel vocabolario indoeuropeo*, in Benveniste, 1971, pp. 376-390).

pee. Non li si può utilizzare senza un'elaborazione basata sul confronto delle forme accertate. Da questo esame, però, si evincono conclusioni che suppliscono in misura abbastanza rilevante alla mancanza di testimonianze sui periodi più antichi delle nostre società. Ne daremo alcuni esempi e li analizzeremo in vista degli insegnamenti che se ne possono trarre sulla preistoria delle nozioni di dono e di scambio.

Nella maggior parte delle lingue indoeuropee, "dare" è espresso da un verbo di radice **dō-*, che fornisce anche un gran numero di sostantivi. Sembrava non vi fosse alcun dubbio sull'invarianza di tale significato, finché non si è stabilito che il verbo ittita *dā-* non significa "dare", ma "prendere". Ciò ha provocato un grande imbarazzo, e lo provoca ancora oggi. Dobbiamo considerare itt. *dā-* un verbo diverso? È difficile rassegnarvisi. O dobbiamo accettare che il senso originario di **do-* fosse "prendere", conservatosi fedelmente nell'itt. *dā-*, come in alcuni composti quali l'indo-iranico *ā-dā-* "ricevere"? Ritorneremmo al punto di partenza senza avere, con questo, semplificato il problema: rimarrebbe infatti da spiegare come mai da "prendere" abbia potuto originarsi "dare". In realtà, se ci si limita a far discendere "prendere" da "dare" o "dare" da "prendere", il problema non si risolve, perché è mal posto. Noi riteniamo che **dō-* non significhi propriamente né "prendere" né "dare", ma l'uno o l'altro a seconda della costruzione. Doveva essere usato come l'ingl. *take*, che ammette due significati opposti: "to take something from someone", "prendere", e "to take something to someone", "consegnare (qualcosa a qualcuno)"; cfr. anche "to betake oneself", "arrendersi"; d'altra parte, in medio inglese, *taken* significa tanto "to deliver" quanto "to take".

Anche **dō-* indicava esclusivamente il fatto di afferrare; solo la sintassi dell'enunciato lo differenziava in "afferrare per tenere" (= prendere) e "afferrare per offrire" (= dare). Ogni lingua ha fatto prevalere una di queste accezioni a spese dell'altra, per formare le espressioni antitetiche e distinte di "prendere" e di "dare". È per questo che, in ittita, *dā-* significa "prendere" e si oppone a *pai-*, "dare", mentre nella maggior parte delle altre lingue è **dō-* che vuol dire "dare" e un verbo diverso assume il senso di "prendere". Sussistono anche tracce della doppia possibilità: in indo-iranico, quando già la distinzione si era stabilizzata, il verbo *dā-*, "dare", con l'aggiunta del preverbo *a-*, che marca il movimento verso il soggetto, significa "ricevere".

Il verbo più caratteristico per "dare" sembrava mostrare, dunque, una curiosa ambivalenza semantica, la stessa presente in espressioni più

tecniche, come “comprare” e “vendere” in germanico (ted. *kaufen* : *verkaufen*) oppure “prestare” e “prendere in prestito” in greco (δανείζω, δανείζομαι). “Prendere” e “dare” appaiono qui, in una fase molto antica dell’indoeuropeo, nozioni organicamente legate dalla loro polarità, e passibili di una stessa espressione.

Ma **dō-* non è l’unico esempio. È di lunga data il problema dell’etimologia del verbo “prendere” in germanico, got. *niman*, ted. *nehmen*, che presuppone una radice **nem-*. Si sarebbe tentati, ovviamente, di connetterlo al gr. νέμω. I comparatisti si sono sempre rifiutati di farlo, adducendo una differenza di significato.² A prima vista, questa differenza è reale, ma per decidere che costituisce un effettivo ostacolo all’accostamento, bisognerebbe forse definirla meglio. Il verbo greco νέμω ha i due valori di “dare la parte spettante” (Ζεὺς νέμει ὄλβον ἀνθρώποισι, *Odissea*, XIV, 188) e di “avere la parte spettante” (πόλιν νέμειν, Erodoto I, 59).³ In gotico, *niman* significa appunto “prendere”, in diverse accezioni. Un composto di questo verbo riveste però un interesse particolare, cioè *arbi-numja*, “erede”, lett. “colui che prende (= riceve) l’eredità”. Il termine greco tradotto da *arbi-numja* è κληρονόμος, “erede”. È un caso che (κληρο)νόμος e (*arbi*) *numja* siano formati da νέμω in greco e da *niman* in gotico? Ecco l’anello mancante che permette di collegare significati che la storia ha separato. Il gotico *niman* vuol dire “prendere” non nel senso di “afferrare” (che si dice *greipan*, ted. *greifen*), ma di “ricevere” e più esattamente “ricevere per (con)divisione, in possesso”, che coincide alla lettera con una delle due accezioni del greco νέμω. Viene così a ristabilirsi il nesso tra νέμω e *niman*, e si riconferma l’ambivalenza di **nem-*, che indica l’attribuzione legale in quanto data o ricevuta.⁴

Prendiamo ora in considerazione il nome stesso di “dono”, per come è espresso di solito nella maggior parte delle lingue indoeuropee. Generalmente si è fatto uso di forme nominali derivate da **dō-*. Ma capita – un aspetto passato inosservato – che una stessa lingua adoperi simul-

² Cfr. infine Feist, 1939, p. 376.

³ Esattamente come fr. *partager* significa “donner en partage” e “avoir en partage”.

⁴ Si possono addurre altre prove: al germ. *geben*, “dare”, corrisponde l’irl. *gaibim*, “prendere, avere”; mentre il verbo slavo *berQ* significa “prendo”, la stessa forma in irlandese, *do-biur*, significa “do” ecc. Questi termini presentano un’apparente instabilità, che in realtà riflette il duplice valore acquisito da verbi con tale significato. Gli etimologi spesso si rifiutano di accettare questi significati opposti o cercano di mantenerne solo uno, respingendo così accostamenti evidenti e facendo torto all’interpretazione.

taneamente molti di questi derivati, differenziandoli mediante suffissi. La coesistenza di tali "sinonimi" deve risvegliare l'attenzione e portare a un'accurata verifica, in primo luogo perché non si tratta di sinonimi, e inoltre perché una nozione semplice come quella di "dono" non sembra richiedere una molteplicità di espressioni.

Per dire "dono" il greco antico ha non meno di cinque termini distinti e paralleli, che i nostri dizionari e testi traducono tutti come "dono, regalo": δῶς, δόσις, δῶρον, δωρεά, δωτήνη.⁵ Tentiamo di stabilire le specificità di ognuno di essi analizzandone la formazione. Il primo, δῶς, ricorre in un unico caso, in Esiodo (*Teogonia*, 354): «δῶς ἀγαθή, ἄρπαξ δὲ κακή», «donare è bene, sottrarre è male». È un radicale che, come ἄρπαξ, dev'essere stato creato dal poeta per esprimere nel modo più puro e indifferenziato il dono. In δόσις la nozione è presentata come compimento effettivo, è l'atto del donare suscettibile di realizzarsi in forma di dono:⁶ «καὶ οἱ δόσις ἔσσειται ἐσθλή», «[colui che si sacrificherà] noi gli faremo un ricco dono» (*Iliade* x, 213). Stavolta il dono è promesso in anticipo, designato nel dettaglio, e deve ricompensare un atto di audacia. Δῶρον e δωρεά vanno esaminati insieme: il primo, δῶρον, è il dono di generosità, di riconoscenza o di omaggio, incorporato nell'oggetto offerto; δωρεά designa invece propriamente, in quanto astratto, la «provvigione di regali» (cfr. Erodoto, *Storie*, III, 97) o l'«insieme dei regali» (ivi, III, 84), da cui l'uso avverbiale δωρεάν, «come presente, gratuitamente». Aristotele definisce giustamente la δωρεά una δόσις ἀναπόδοτος (*Topici*, 125 A, 18), una δόσις che non obbliga a ricambiare. Rimane infine il termine più significativo, δωτήνη, che è anch'essa un dono, ma di tipo molto diverso. La δωτήνη, in Omero, è il dono d'obbligo offerto a un capo che si vuole onorare (*Iliade*, IX, 155; 297) o il dono al quale si è tenuti nei riguardi di un ospite; Ulisse, ricevuto da Polifemo, si sente in diritto di contare sulla δωτήνη che rientra nei doveri dell'ospitalità: «εἴ τι πόροις ξεινήιον ἦε καὶ ἄλλως δοίης δωτήνην, ἦ τε ξείνων θέμις ἐστίν» (*Odissea*, IX, 267). Alcino, quando accoglie nella sua casa Ulisse, non vuole lasciarlo partire prima di aver riunito tutta la δωτήνη che gli ha destinato: «εἰς ὃ κε πάσαν δωτήνην τελέσω» (*Odissea*, XI, 351). Gli usi del termine in Erodoto confermano questo significato tecnico. Un uomo, intenzionato a legarsi con il marito di una donna che concupisce, gli offre in δωτήνη tutto quanto lui possa desiderare dei suoi beni, ma a condizione di reciprocità (Erodoto, *Sto-*

⁵ Ve ne è anche un sesto, δόμα, ma che è tardo e che non prenderemo in esame.

⁶ Cfr. Benveniste, 1948, p. 76.

rie, VI, 62). Difficile trovare un esempio più chiaro che illustri il valore funzionale della δωτίνη, di questo dono che obbliga a un controdono. Il termine in Erodoto è sempre usato in questo senso; che la δωτίνη sia destinata a ottenere un dono in cambio o che serva a compensare un dono precedente, c'è sempre l'idea di una reciprocità: è il dono al quale è costretta una città verso colui con il quale è in debito (I, 61); il dono inviato a un popolo per conquistarne l'amicizia (I, 69).⁷ Ne deriva il presente δωτινάζω (II, 180), che significa "raccogliere le δωτίνας," sotto forma di contributi volontari delle città, in vista di un'opera comune. In un'iscrizione di Calauria, δωτίνη riguarda il "canone" in natura dovuto da colui che ha ottenuto la concessione di un terreno (I.G., IV, 841, 8, 11; III secolo a.C.). In δωτίνη è racchiusa la nozione del dono in cambio o del dono che chiede di essere ricambiato. È il significato del termine a svelare il meccanismo della reciprocità del dono e a correlarlo con un sistema di prestazioni di omaggio o di ospitalità.

Finora abbiamo tenuto conto di parole che designavano direttamente il loro significato. Ma una ricerca valida deve e può andare ben al di là di termini che fanno esplicito riferimento al dono. Ve ne sono di meno palesi, non immediatamente individuabili e che a volte solo alcune particolarità semantiche permettono di riconoscere. Altri conservano il loro significato proprio soltanto in alcune regioni dell'indoeuropeo. Occorre servirsi degli uni e degli altri per ricostruire questa complessa preistoria.

Evidente è il rapporto che lega la nozione di dono a quella di ospitalità, ma tra i termini afferenti all'ospitalità bisogna fare qualche distinzione. Alcuni, come il gr. ξένοϛ, hanno un'etimologia incerta. Lo studio del termine si confonde qui con quello dell'istituzione e va perciò demandato allo storico della società ellenica. Più interessanti sono i termini di cui possiamo seguire l'evoluzione, anche e forse soprattutto se questa ne ha deviato il senso. Di questo novero fa parte il latino *hostis*. Lo prenderemo in esame considerandone le relazioni con altre parole latine della stessa famiglia, che si estende oltre il latino (got. *gasts*, ant.

⁷ L'aver stabilito il significato di δωτίνη ci aiuta a risolvere un problema filologico. In Erodoto VI, 89 si legge che i corinzi cedettero agli ateniesi, per amicizia, delle navi al prezzo "simbolico" di cinque dracme, «perché la legge vietava un dono completamente gratuito»: «δωτίνην [var. δωρέην] γὰρ ἐν τῷ νόμῳ οὐκ ἔξιπν δοῦναι». Il senso di "dono gratuito", che è quello di δωρεή, non di δωτίνη, deve far adottare la versione δωρεή di ABCP, in contrasto con i curatori (Kallenberg, Hude, Legrand) che ammettono δωτίνην secondo DRSV.

sl. *gosti*, “ospite”). Eviteremo *hospes* che, per quanto sicuramente imparentato, non offre all’analisi riscontri certi.

Testimonianze latine ben note aiutano a ricostruire la storia di *hostis* a Roma. Il termine significa ancora “straniero” nella Legge delle XII Tavole, significato che era familiare agli eruditi romani. Varrone (*De Lingua Latina*, v, 3) insegna: «*hostis... tum eo verbo dicebant peregrinum qui suis legibus uteretur, nunc dicunt eum quem tum dicebant perduellem*». Festo (414, 37) fornisce in più questa importante definizione: «*ab antiquis hostes appellabantur quod erant pari iure cum populo Romano atque hostire ponebatur pro aequare*».

Del fatto che *hostire* significasse appunto *aequare* abbiamo una serie di prove. Lo confermano molti derivati, alcuni relativi a operazioni materiali, altri a istituzioni giuridiche o religiose. Nuovamente in Festo: *redhostire* equivale a «*referre gratiam*», “ringraziare”; e in Plauto: «*promitto hostire contra ut merueris*», «prometto di ricompensarti secondo i tuoi meriti» (*Asinaria*, 377). Inoltre *hostimentum* è definito «*beneficii pensatio*», “ricompensa del beneficio”, e «*aequamentum*», “adeguamento” (Nonio, 3, 26); in base a una glossa, più precisamente, «*hostimentum dicitur lapis quo pondus exaequatur*» (*C.G.L.*, v, 209, 3). Questo significato compare in effetti in Plauto, dove indica il “compenso” del lavoro e del salario: «*par pari datum hostimentumst, opera pro pecunia*» (*Asinaria*, 172). Lo stesso concetto torna in *hostus*, che Varrone indica come un termine rurale: «*hostum vocant quod ex uno facto olei reficitur; factum dicunt quod uno tempore conficiunt*» (*De re rustica*, I, 24, 3); il significato è appunto «compenso, quantità di olio ottenuta in cambio di una torchiatura». Si chiamava *hostorium* il bastone per *pareggiare* lo staio, «*lignum quo modius aequatur*» (Prisc. II, 215, 17; *C.G.L.*, v, 503, 36). Agostino (*De Civitate Dei*, IV, 8) ricorda una *dea Hostilina* che aveva il compito di pareggiare le spighe (o forse, meglio, di equiparare il raccolto al lavoro prestato). Queste indicazioni coerenti e chiare non vengono sminuite dalle glosse del compendio di Festo e di Nonio, secondo cui *hostire* significherebbe “ferire, reprimere, uccidere”; un senso che è dedotto da citazioni arcaiche, erroneamente intese e che per altro lo rifiutano: in «*hostio ferociam*» (Pacuvio), «*hostit voluntatem tuam*» (Nevio), il verbo non significa “abbattere”, bensì “compensare, controbilanciare”.

La famiglia di derivati acquisisce un termine importante se vi annettiamo *hostia*. Si definisce *hostia* non qualsiasi vittima offerta, ma quella destinata a “compensare” la collera degli dei. In un ambito diverso, altrettanto importante è *hostis*, il cui rapporto con i termini in gioco non ha

bisogno di essere evidenziato. Il significato originario di *hostis* è proprio quello riferito da Festo: non un qualsiasi “straniero”, ma lo straniero *pari iure cum populo Romano*. Di qui il fatto che *hostis* assuma allo stesso tempo il significato di “straniero” e quello di “ospite”. La parità di diritti di cui gode rispetto al cittadino romano è legata alla sua condizione di ospite. *Hostis*, in senso proprio, è chi compensa e gode di ricompensa, chi ottiene a Roma la contropartita dei vantaggi che ha nel suo paese e ne deve a sua volta l'equivalente a colui che ripaga con la reciprocità. Questa antica relazione è venuta meno, e poi è scomparsa, via via che lo *status* del *civis* si definiva con maggior rigore e la *civitas* diveniva la norma unica e sempre più stretta dell'appartenenza giuridica alla comunità romana. I rapporti regolati da accordi personali o familiari sono svaniti dinanzi alle regole e ai doveri imposti dallo Stato; *hostis* è divenuto allora lo “straniero” e poi il “nemico pubblico”, per via di un cambiamento di significato legato alla storia politica e giuridica dello Stato romano.

Attraverso *hostis* e i termini imparentati in latino antico possiamo cogliere un certo tipo di *prestazione compensatoria*, che è a fondamento della nozione di “ospitalità” nelle società latina, germanica e slava: la condizione di eguaglianza trasferisce nel diritto la parità assicurata tra le persone dallo scambio reciproco di doni.

Per approdare a un diverso aspetto delle stesse nozioni, è necessario ricorrere a un altro termine latino, il cui senso si è rivelato più stabile e anche più complesso: *munus*. Si potrebbe tracciare, intorno e con l'aiuto di *munus*, tutta una fenomenologia indoeuropea dello “scambio”, i cui frammenti sopravvivono nelle numerose forme derivate dalla radice **mei-*. In particolare, bisognerebbe studiare la nozione indo-iranica di *mitra*, il contratto e il dio del contratto, un termine il cui autentico significato va molto oltre quello di “contratto”. È infatti l'equivalente, nel mondo umano, di ciò che è il *rta* nel mondo cosmico, vale a dire il principio della reciprocità totale che fonda la società umana in diritti e doveri, al punto che una stessa espressione (sanscr. *druh-*, avest. *drug-*) indica ciò che viola il *mitra* e trasgredisce il *rta*. Questa profonda e ricca rappresentazione prende, nel latino *munus*, un'accezione particolare. Nell'uso che ne fanno gli autori, *munus* vuol dire “funzione, mansione”, o “obbligo”, oppure “compito”, o “favore”, o infine “rappresentazione pubblica, spettacolo di gladiatori”, tutte accezioni che riguardano il sociale. La formazione del termine è, a questo proposito, indicativa: *munus* implica il suffisso *-*nes-*, che, secondo una giusta osservazione del Meillet, si ricollega a designazioni di carattere giuridico o sociale (cfr. *pignus*, *fenus*, *funus*, *facinus*). L'unità di significato di *munus* è rintracciabile nel-

la nozione di dovere adempiuto, di servizio svolto, e questa rimanda a quanto Festo definisce un «donum quod officii causa datur». Con l'accettare un *munus*, si contrae un obbligo, da assolvere a titolo pubblico con una distribuzione di favori o di privilegi o con l'offerta di giochi ecc. La parola ha il duplice valore di carica conferita per distinguersi e di donazioni imposte in cambio. È il fondamento della "comunità", dato che *communis* significa letteralmente "che prende parte ai *munia* o *munera*"; ogni membro del gruppo è tenuto a rendere nella misura in cui riceve. Cariche e privilegi sono le due facce della stessa medaglia, e questa alternanza costituisce la comunità.

Uno "scambio" costituito da "doni" accettati e resi è una cosa completamente diversa da un commercio a scopo di profitto. Deve essere generoso perché lo si giudichi proficuo. Quando si dona, bisogna donare ciò che si ha di più prezioso; lo insegnano alcuni termini etimologicamente imparentati al latino *munus*, per esempio: a. irl. *māin*, *mō in*, che significa "regalo" e "cosa preziosa", e soprattutto got. *maiþms*, "δῶρον", a. isl. *meiðmar* pl., "gioielli", a. ingl. *mādum*, "tesoro, gioiello". Vale la pena di notare che got. *maiþms* non è il dono nel senso di *gift*. È invece un termine che compare nella traduzione di Marco VII, 11, per rendere l'idea del δῶρον, ma come equivalente della parola ebraica κορβᾶν, "offerta al Tesoro del Tempio". La scelta di *maiþms* mostra in gotico, e nelle altre lingue germaniche, che il valore del regalo che dà luogo a uno scambio deve essere insigne.

Uno studio comparativo lessicale rivelerà un'istituzione analoga alle precedenti, benché molto meno evidente. È una forma di dono quasi del tutto scomparsa nelle società storiche e che riaffiora solo se interpretiamo i significati diversi di un gruppo di termini derivati da *dap-*: lat. *daps*, "banchetto sacro", a. isl. *tafn*, "animale sacrificale", arm. *tawn*, "festa", gr. δαπάνη, "spesa" (cfr. δάπνω, "fare a pezzi, consumare, distruggere"), e anche lat. *damnum*, "danno" (**dap-nom*). Il significato religioso di alcuni di questi termini è evidente. Ma ognuno di essi ha conservato, specializzandolo, solo un aspetto particolare di una rappresentazione che va oltre la sfera del sacro e si realizza nei campi del diritto e dell'economia.

Al centro del loro significato collocheremo la nozione di "dispendio", come manifestazione insieme religiosa e sociale: spesa festiva e sontuosa, offerta che consiste in un grande consumo di cibo, fatta per il prestigio e "in pura perdita". Questa definizione sembra rendere conto di tutte le speciali accezioni in cui si ripartisce la concezione arcaica. La *daps* romana è un banchetto offerto agli dèi, un vero banchetto di

carne, arrosto e vino, che i partecipanti, dopo avere sconosciuto, consumano solennemente. L'arcaicità di tale rito è evidente nelle formule che lo consacrano; secondo Catone (*De Agri cultura*, 132), si rivolgevano a Giove queste preghiere: «Jupiter dapalis, quod tibi fieri oportet, in domo familia mea culignam vini dapi, eius rei ergo macte hac illace dape pollucenda esto [...] Jupiter dapalis, macte illace dape pollucenda esto». L'uso di *pollucere* con *daps* ne sottolinea la magnificenza: il verbo accompagna sempre, nell'antico vocabolario religioso, le consacrazioni sfarzose. Vediamo infatti, in Ovidio (*Fasti*, v, 515 sgg.), il povero contadino Irio offrire come *daps*, a Giove che gli fa visita, un bue intero, suo unico bene. Antichi derivati di *daps* confermano, d'altra parte, che il termine implicava magnanimità e lo associano a feste di ospitalità: «*dapaticae* se acceptos dicebant antiqui, significantes magnifice, et *dapaticum negotium* amplum ac magnificum» (Festo). Il verbo *dapinare*, sia che si ricollegli a *daps* o sia un adattamento del greco *δαπανᾶν*, significa, nell'unico esempio che ne abbiamo, "trattare regalmente a tavola": «aeternum tibi dapinabo victum, si vera autumas» (Plauto, *Captivi*, 897).

In greco, *δαπάνη*, di cui generalmente si riscontra solo l'accezione più comune di "spesa", implica anche liberalità, spesa di ostentazione e di prestigio, sebbene non sia più limitata al culto. In Erodoto (II, 169), *δαπάνη* significa "ornamento sontuoso" nella decorazione di un edificio. Pindaro (*Istmiche*, iv, 29) ci ha lasciato un esempio significativo: «Πανελλάνεσσι δ' ἐπιζόμενοι δαπάνη χαίρον ἔππων», «[i concorrenti ai giochi], che rivaleggiavano con i popoli di tutta l'Ellade, si compiacevano del dispendio di cavalli». È appunto una spesa di rivalità e di prestigio. Se serve un'ulteriore prova, la si troverà nel significato dell'aggettivo *δαψιλής*, "abbondante, fastoso", che è passato in latino, dove *dapsilis*, "magnifico, sontuoso", si connette secondariamente a *daps* e rinnova un antico legame etimologico. Il verbo *δαπανᾶν* significa "spendere", ma va inteso in senso forte; "spendere" qui ha il valore di "consumare, distruggere", cfr. *δαπανηρός*, "prodigo, stravagante". Così, alla nozione ristretta di "sacrificio di cibi" (lat. *daps*, a. isl. *tafn*) e di "festa" (arm. *tawn*), si deve associare l'idea di una prodigalità fastosa che è allo stesso tempo consumo di cibi e distruzione di ricchezze. Questo spiega perché la parola *damnum* sia stata così curiosamente separata dal gruppo semantico in esame. In *damnum* è rimasto solo il senso di "danno subito", di perdita materiale e soprattutto pecuniaria: è la "spesa" imposta a qualcuno, e non più concessa liberamente, la "perdita" che è svantaggio e non sacrificio volontario, in breve un detrimento o una penalità anziché uno sperpero munifico. Giuristi che erano anche

contadini hanno in tal modo precisato e impoverito, riducendo a penalità, quello che era segno di munificenza e generosità. Di qui *damnare* o “*damno afficere*” come “multare” e in generale “condannare”.

Tutti questi tratti aiutano a costruire, in una preistoria indoeuropea che non è poi così lontana, una rappresentazione insieme religiosa e sociale, di cui i nostri vocabolari conservano ancora molte tracce. Diciamo: *dare* un ricevimento, *offrire* un banchetto; “spese” di vitto, “sacrifici” di beni assunti come obblighi sociali e doveri di ospitalità. Nel mondo indoeuropeo i risultati dell’analisi inducono tutti a specificare una nozione a cui si può ora restituire il suo nome: *potlâc*. Non sembra che le società antiche abbiano conosciuto quella forma esasperata di *potlâc* che molti autori, Mauss in particolare, hanno descritto presso i Kwakiutl o gli Haïda, né quelle sfide insensate in cui capi gelosi del proprio prestigio si incitano reciprocamente a enormi distruzioni di ricchezze. Resta comunque il fatto che i termini analizzati in queste pagine rimandano a un costume del tipo del *potlâc*. Benché il tema della rivalità non sia più presente, i tratti essenziali sono gli stessi: l’opulenza di cibi nella festa, il dispendio di puro sfarzo destinato ad affermare il rango, il banchetto festivo, tutto ciò non avrebbe senso se i beneficiari di tale prodigalità non si trovassero impegnati a restituire con gli stessi mezzi. D’altra parte, è un caso se il termine *potlâc* si riferisce essenzialmente a prestazioni alimentari e significa letteralmente “nutrire, consumare”?⁸ Tra tutte le varianti di *potlâc*, deve essere stata questa la più comune, nelle società in cui l’autorità e il prestigio dei capi si reggono sulle prodigalità che elargiscono e di cui beneficiano vicendevolmente.

Sono considerazioni che possono essere facilmente generalizzate, seguendo i rapporti etimologici dei termini esaminati, oppure cercando di capire perché nozioni apparentemente identiche hanno dato vita a espressioni indoeuropee tanto diverse. Un esempio dimostrerà sotto quale aspetto imprevisto può celarsi la nozione di “scambio”.

Come è prevedibile, il concetto di “scambio” è all’origine di una ricca terminologia che specifica relazioni economiche. Poiché i termini di questa classe sono quasi tutti rinnovati, bisogna considerare ogni lingua in se stessa. Ne esiste uno, però, dotato di una certa estensione nell’indoeuropeo e con un significato costante: è quello che designa propriamente il “valore”. È rappresentato dal gr. ἀλφάνω, sanscr. *arh-*, avest. *arz-*, “valere, essere degno” (cfr. sanscr. *arhat*, “meritevole”), lit. *algà*, “prez-

⁸ Cfr. Mauss, 1923-1924, trad. it. p. 10.

zo, salario". In indo-iranico e in lituano, il significato appare generico e astratto, poco disponibile per una determinazione più precisa. Ma in greco è possibile interpretare ἀλφάνω più accuratamente di quanto non facciano i dizionari, che lo traducono con "guadagnare, fruttare".

In Omero ἀλφάνω significa certamente "procurare un guadagno", ma come significato legato a una situazione ben definita, quella di un prigioniero che frutta a chi lo vende. È sufficiente passare in rassegna gli esempi omerici. Per commuovere Achille che si appresta a ucciderlo, Licaone lo implora: «Altre volte mi hai preso e trascinato per vendermi al mercato di Lemno, dove ti ho fruttato il prezzo di cento buoi», «ἐκατόμβοιον δέ τοι ἤλφον» (*Iliade*, xxi, 79). Di un giovane schiavo che viene offerto si dice: «vi frutterà mille volte il suo prezzo», «ὁ δ' υμῖν μυρίον ὄνον ἄλφοι» (*Odissea*, xv, 452-453). Melanto minaccia di vendere Eumeo lontano da Itaca, «perché mi frutti un bel profitto», «ἵνα μοι βίσιον πολὺν ἄλφοι» (*Odissea*, xvii, 250), e i Proci invitano Telemaco a vendere i suoi ospiti al mercato di Sicilia, «dove ti frutteranno un buon guadagno», «ὄθεν κέ τοι ἄξιον ἄλφοι» (*Odissea*, xx, 383). Non vi sono variazioni nel senso del verbo e lo si ritrova in tutta la sua forza nell'epiteto attribuito alle vergini, «παρθένοι ἀλφεσίβοιαι»: «fruttano dei buoi» al padre che le dà in moglie.

Nella sua antica accezione il "valore" si caratterizza come "valore di scambio" nel senso più materiale, quello di un corpo umano che si dà per un certo prezzo. Tale "valore" assume il suo significato per chi dispone legalmente di un essere umano, una donna da maritare o soprattutto un prigioniero da vendere. Si intuisce allora l'origine estremamente concreta, almeno in parte del mondo indoeuropeo, di una nozione legata a determinate istituzioni in una società fondata sulla schiavitù.

La nozione di “ritmo” nella sua espressione linguistica¹

Potrebbe essere compito di una psicologia dei movimenti e dei gesti studiare parallelamente i termini che li denotano e i meccanismi psichici che essi governano, il significato inerente ai termini e le rappresentazioni spesso molto differenti che risvegliano. Il “ritmo” è una di quelle nozioni che interessano un largo spettro di attività umane. Potrebbe forse servire a distinguere anche i comportamenti umani, individuali e collettivi, nella misura in cui comprendiamo le durate e le successioni che li regolano, anche quando proiettiamo un ritmo nelle cose e negli eventi al di là dell'ordine umano. Quest'ampia unificazione dell'uomo e della natura da un punto di vista del “tempo”, di intervalli e di ricorsi uguali, è condizionata dall'uso stesso del termine *ritmo*, dalla generalizzazione, cioè, nel vocabolario del pensiero occidentale moderno, di una parola che ci arriva dal greco attraverso il latino.

Ma nella lingua greca, in cui ῥυθμός designa appunto il ritmo, da dove viene la nozione e che cosa significa esattamente? La risposta è identica per tutti i dizionari: ῥυθμός è l'astratto di ρεῖν, “scorrere”, perché il significato della parola, dice Boisacq, ricalca i movimenti regolari delle onde. Questo si insegnava più di un secolo fa, nei primi anni della grammatica comparata, e lo si ripete ancora. Infatti, che cosa c'è di più semplice e soddisfacente? L'uomo ha appreso dalla natura i principi delle cose, il movimento delle onde ha fatto nascere nella sua mente l'idea di ritmo, e questa scoperta originaria resta inscritta nella parola stessa.

Nessuna difficoltà morfologica nel ricollegare ῥυθμός a ῥέω, con una derivazione che esamineremo in dettaglio più avanti. Ma il nesso semantico stabilito tra “ritmo” e “scorrere”, con la mediazione del “movimento regolare delle onde”, si rivela, al primo esame, impossibile. È sufficiente

¹ *La notion de rythme dans son expression linguistique*, “Journal de Psychologie”, 1951. Poi in Benveniste, 1966, pp. 327-335 (trad. it. *La nozione di ritmo nella sua espressione linguistica*, in Benveniste, 1971, pp. 390-399).

osservare che ῥέω e tutti i sostantivi da esso derivati (ῥεῦμα, ῥοή, ῥόος, ῥυάς, ῥυτός ecc.) indicano esclusivamente la nozione di "scorrere", ma che il mare non "scorre". Non si dice mai ῥεῖν del mare, e d'altra parte ῥυθμός non è mai usato per il movimento delle maree, designato da termini del tutto diversi: ἄμπωτις, ῥαχία, πλημυρίς, σαλεύειν. A scorrere (ῥεῖν) è piuttosto il fiume, il corso d'acqua; e una corrente d'acqua non ha "ritmo". Se ῥυθμός significa "flusso, scorrimento", non si vede come avrebbe potuto prendere il valore specifico del termine "ritmo". C'è contraddizione tra il significato di ῥεῖν e quello di ῥυθμός, e non la si risolve immaginando – il che è pura fantasia – che ῥυθμός abbia potuto descrivere il movimento delle onde. Oltre a ciò, ῥυθμός, nei suoi usi più antichi, non si dice dell'acqua che scorre, e non significa neanche "ritmo". Tutta l'interpretazione si basa su dati inesatti.

Per ricostruire una storia che è più complicata del previsto, e molto più interessante, bisogna tornare a stabilire il significato autentico del termine ῥυθμός e descriverne l'uso originario, che data molto prima. Nei poemi omerici è assente. Lo si trova soprattutto negli autori ionicì e nella poesia lirica e tragica, poi nella prosa attica, in particolare nei filosofi.²

È nel vocabolario dell'antica filosofia ionica che cogliamo lo specifico valore di ῥυθμός, principalmente nei fautori dell'atomismo, Leucippo e Democrito. I due filosofi hanno reso ῥυθμός (ῥυσμός)³ un termine tecnico, una delle parole chiave della loro dottrina, e Aristotele, grazie al quale ci sono giunte numerose citazioni di Democrito, ce ne ha tramandato il significato esatto. A suo dire, le relazioni fondamentali tra i corpi si stabiliscono attraverso le loro mutue differenze, che si restringono a tre, ῥυσμός, διαθιγή, τροπή. Aristotele le interpreta così: «διαφέρειν γάρ φασι τὸ ὄν ρυσμῶ καὶ διαθιγῆ καὶ τροπῆ τούτων δ' ὁ μὲν ρυσμός σχῆμά ἐστιν, ἡ δὲ διαθιγή τάξις, ἡ δὲ τροπή θέσις», «le cose differiscono per il ῥυσμός, per la διαθιγή, per la τροπή; il ῥυσμός è lo σχῆμα ["forma"]; la διαθιγή ["contatto"] è la τάξις ["ordine"]; la τροπή [il "volgersi"] è la θέσις ["posizione"]» (*Metafisica*, 985 B 4). Da questo passo cruciale risulta che ῥυσμός significa σχῆμα, "forma", tesi che Aristotele conferma, poco più avanti, con un esempio tratto da Leu-

² Il Liddell-Scott-Jones dà, alla voce ῥυθμός, la maggior parte dei riferimenti di cui ci serviamo. Ma le diverse accezioni sono elencate a caso, partendo dal significato di "ritmo" e senza che si possa individuare il principio di classificazione.

³ La differenza tra ῥυθμός e ῥυσμός è solo dialettale; nel dialetto ionico predomina ῥυσμός. Ci sono molti altri esempi della coesistenza di -θμός e -σμός; cfr. dor. τεθμός, omer. τεσμός; βαθμός e βασμός ecc.

cippo. Il filosofo esemplifica le tre nozioni applicandole rispettivamente alla “forma”, all’“ordine” e alla “posizione” delle lettere dell’alfabeto:⁴ A differisce da N per lo σχῆμα (ο ῥυσμός), AN differisce da NA per la τάξις, e I differisce da H per la θέσις.

Da questa citazione consegue che ῥυσμός equivale a σχῆμα. Tra A e N, infatti, la differenza è di “forma” o di “configurazione”: due gambe sono identiche – Λ – e solo la terza differisce, poiché è interna in A ed esterna in N. È proprio con il senso di “forma” che Democrito impiega sempre ῥυθμός,⁵ scrivendo proprio un trattato, *Περὶ τῶν διαφερόντων ῥυσμῶν*, che significa *Sulla varietà di forma (degli atomi)*. La sua dottrina insegnava che l’acqua e l’aria «ῥυθμῶ διαφέρειν», sono diverse per la *forma* che prendono gli atomi che le costituiscono. Un’altra citazione mostra che Democrito si serviva di ῥυθμός anche per la “forma” delle istituzioni: «οὐδεμία μηχανὴ τῶ νῦν καθεστῶτι ῥυθμῶ μὴ οὐκ ἀδικεῖν τοὺς ἄρχοντας», «non c’è modo di impedire che, nella forma (di costituzione) attuale, i governanti commettano ingiustizie». La stessa derivazione semantica hanno i verbi ῥυσμῶ, μεταρρυσμῶ, μεταρρυσμίζω, “formare” o “trasformare”, nel fisico o nel morale: «ἀνοήμονες ῥυσμοῦνται τοῖς τῆς τύχης κέρδεσιν, οἱ δὲ τῶν τοιῶνδε δαήμονες τοῖς τῆς σοφίης», «gli sciocchi *si formano* con le acquisizioni del caso, con la saggezza coloro che fanno [quanto valgono] questi guadagni»; «ἡ διδαχὴ μεταρρυσμοῖ τὸν ἄνθρωπον», «l’insegnamento *trasforma* l’uomo»; «ἀνάγκη [...] τὰ σχήματα μεταρρυσμίζεσθαι», «bisogna pure che gli *σχήματα cambino forma* [per passare dall’angoloso al rotondo]». Democrito usa anche l’aggettivo ἐπιρρυσμῖος, di cui possiamo ora rettificare il significato; né “che corre, che si spande” (Bailly), né “avventizio” (Liddell-Scott), bensì “dotato di una forma”; «ἔτεῃ οὐδὲν ἴσμεν περὶ οὐδενός ἄλλ’ ἐπιρρυσμῖη ἐκάστοισιν ἢ δόξις», «noi non sappiamo niente di autentico su niente, ma ognuno dà una forma alla sua credenza» (= non avendo sapere su niente, ciascuno si costruisce un’opinione su tutto).

Non vi è quindi nessuna variazione, nessuna ambiguità nel significato che Democrito assegna a ῥυθμός, che è sempre “forma”, intendendo con questo la forma distintiva, l’assetto caratteristico delle parti in un tutto. Stabilito questo punto, non è difficile trovarvi conferma nella totalità degli

⁴ Queste osservazioni valgono per la forma delle lettere negli alfabeti arcaici, che qui non possiamo riprodurre. Un I è in effetti un H verticale.

⁵ Le successive citazioni di Democrito si possono ritrovare con facilità in Diels-Kranz, *Vorsokratiker*, II.

esempi antichi. Esaminiamo innanzitutto la parola nella prosa ionica. La si trova una volta in Erodoto (*Storie*, v, 58) insieme al verbo μεταρρυθμίζω, in un passo particolarmente interessante che tratta della "forma" delle lettere dell'alfabeto: «I greci hanno preso dai fenici le lettere della loro scrittura»; «μετὰ δὲ χρόνου προβαίνοντος ἅμα τῆ φωνῆ μετέβαλον καὶ τὸν ῥυθμὸν τῶν γραμμάτων», «via via che il tempo passava, mentre cambiavano lingua, i cadmei cambiarono anche la forma (ῥυθμός) dei caratteri»; «οἱ παραλαβόντες (Ἴωνες) διδασχῆ παρὰ τῶν Φοινίκων τὰ γράμματα, μεταρρυθμίσαντές σφεων ὀλίγα ἐχρέωντο», «gli ionici hanno mutuato le lettere dai fenici attraverso l'apprendimento e le hanno utilizzate dopo averle un po' trasformate (μεταρρυθμίσαντες)». Non è un caso se Erodoto usa ῥυθμός per indicare la "forma" delle lettere più o meno nella stessa epoca in cui Leucippo, come abbiamo visto, definiva il termine servendosi dello stesso esempio. È la prova di una tradizione ancora più antica, in cui ῥυθμός designava la configurazione dei segni della scrittura. Il termine è rimasto in uso negli autori del *Corpus hippocratico*, e con lo stesso significato. Uno di essi prescrive, per il trattamento del piede deforme, di adoperare una piccola calzatura di piombo «della forma degli antichi sandali di Chio», «οἶον αἱ χῆαι κρηπίδες ῥυθμὸν εἶχον». ⁶ Da ῥυθμός si ricavano i composti ὁμόρρυσμος, ὁμοιόρρυσμος, "della medesima forma", ὁμορρυσμίη, "somialianza" (Ipp. 915 b, 916 b), εὐρρυσμός, "di bella forma, elegante" ecc.

Se poi volgiamo lo sguardo ai poeti lirici, è ancora prima, a partire dal VII secolo, che si vede apparire ῥυθμός. Lo si usa, al pari di σχῆμα o τρόπος, per definire la "forma" individuale e distintiva del carattere umano. «Non ti vantare delle tue vittorie in pubblico», consiglia Archiloco, «e non rinchiuderti in casa per piangere le tue disfatte; rallegrati dei motivi di gioia e non irritarti troppo dei mali»; «γίγνωσκε δ' οἷος ῥυθμὸς ἀνθρώπους ἔχει», «impara a conoscere le inclinazioni che dominano gli uomini» (II, 400, Bergk). In Anacreonte, i ῥυθμοί sono anche le "forme" particolari dell'umore o del carattere: «ἐγὼ δὲ μισέω πάντας ὅσοι σκολιοὺς ἔχουσι ῥυθμοὺς καὶ χαλεπούς» (fr. 74, 2), e Teognide annovera il ῥυθμός tra i tratti distintivi dell'uomo: «μήποτ' ἐπαινῆσης πρὶν ἂν εἰδῆς ἄνδρα σαφηνῶς ὀργὴν καὶ ῥυθμὸν καὶ τρόπον ὄντιν' ἔχει», «non lodare mai un uomo prima di conoscere chiaramente i suoi sentimenti, le sue disposizioni (ῥυθμός), il suo carattere» (frammento 964). Esaminiamo Teocrito: «Ἄυτονόας ῥυθμὸς ὠτότης», «l'atteggiamento di Autonoe fu il medesimo» (xxvi, 23).

⁶ Esculapio, *De artibus*, IV, 226, Littré.

Nei tragici, ῥυθμός e i verbi derivati conservano sempre lo stesso significato che avevano nei testi citati: «ἐν τριγώνοις ῥυθμοῖς», «in forma triangolare», in un frammento di Eschilo (fr. 78 N²); «νηλεῶς ὡ δ' ἔρρυθμισμαί», «una sorte impietosa ha causato la mia forma (= condizione) attuale» (*Prometeo*, 243); «πόρον μετερρυθμιζε», «[Serse, nella sua follia] pretendeva di trasformare uno stretto» (*Persiani*, 747); «μονορρυθμοὶ δόμοι», «una dimora predisposta per una sola persona» (*Supplici*, 961).⁷ Molto istruttivo è l'uso di ῥυθμίζω in Sofocle (*Antigone*, 318): Creonte ingiunge al guardiano di tacere perché la sua voce lo fa soffrire, e alla sua domanda: «Ἐ alle orecchie o all'anima che la mia voce ti duole?» risponde: «τί δὲ ρυθμιζεις τὴν ἐμὴν λύπην ὄπου;», «Perché raffigurare il luogo del mio dolore?» È l'esatto significato di ῥυθμίζω, “dare una forma”, e lo scoliasta traduce a ragione ῥυθμιζειν con σχηματίζειν διατοποῦν, “raffigurare, localizzare”. Euripide parla del ῥυθμός di un abito, della sua “forma” distintiva («ῥυθμός πέπλων», *Eracle*, 130); della “modalità” di un assassinio («τρόπος καὶ ῥυθμός φόνου», *Elettra*, 772); del “segno distintivo” del lutto («ῥυθμός κακῶν», *Supplici*, 94); egli usa εὐρῦθμος, “in modo confacente”, per la sistemazione di un letto (*Ciclope*, 563) e ἄρρυθμος per una passione “sproporzionata” (*Ippolito*, 529).

Questo significato di ῥυθμός si mantiene nella prosa attica del v secolo. Senofonte (*Memorabili di Socrate*, III, 10, 10) fa del ῥυθμός, della “proporzione”, la qualità di una bella corazza, che definisce εὐρρυθμος, “di bella forma”. In Platone vanno segnalati il ῥυθμός, la “proporzionata disposizione” tra l'opulenza e l'indigenza (*Leggi*, 728 e), ed espressioni come «ῥυθμίζειν τὰ παιδικά», «formare un giovane favorito» (*Fedro*, 235 b), «μεταρρυθμιζεσθαι», «riprodurre la forma», nel parlare delle immagini rinviate dagli specchi (*Timeo*, 46 a). In Senofonte (*Economico*, XI, 2, 3) lo stesso verbo, μεταρρυθμιζειν, significa, da un punto di vista morale, “riformare (il carattere)”. Aristotele in persona conia ἀρρυθμιστος, «non ridotto a una forma, inorganizzato» (*Metafisica*, 1014 b 27).

Chiudiamo qui la lista, più o meno esaustiva, di esempi. Le citazioni sono sufficientemente numerose per stabilire: 1) che dalle origini fino all'età attica ῥυθμός non significa mai “ritmo”; 2) che non è mai riferito al movimento regolare delle onde; 3) che il significato ricorrente è “forma distintiva, figura proporzionata, disposizione”, nelle condizioni d'uso più diversificate. Anche i derivati o i composti di ῥυθμός, sostantivi o verbi, si riferiscono soltanto alla nozione di “forma”. È stato que-

⁷ Un altro esempio di ῥυθμός in Eschilo, *Coefore* 797, è inutilizzabile, date le alterazioni del testo.

sto, in tutti i generi di scritti che arrivano all'epoca delle nostre ultime citazioni, il significato esclusivo di ῥυθμός.

Stabilito questo significato, possiamo e dobbiamo ora precisarlo. Per dire "forma" il greco usa anche altre espressioni: σχῆμα, μορφή, εἶδος ecc., dalle quali ῥυθμός deve in qualche modo distinguersi, meglio di quanto la nostra traduzione non possa indicare. Bisogna interrogare la struttura stessa del termine ῥυθμός, e a questo stadio torna utile riprenderne l'etimologia. Il significato primario messo in luce sembra allontanarci definitivamente dal termine con cui lo si spiegava, ῥεῖν, "scorrere". Non rinnegheremo, però, prendendolo alla leggera, un paragone morfologicamente soddisfacente, in quanto il rapporto tra ῥυθμός e ῥέω di per sé non si presta a obiezioni. La nostra critica non verteva su questa derivazione, ma sull'inesatto significato di ῥυθμός che ne era stato dedotto. Ora, sulla base della rettifica effettuata, possiamo riprendere l'analisi. La costruzione in -(θ)μός⁸ merita attenzione per lo speciale significato che conferisce ai termini "astratti". Della nozione indica infatti non l'atto in sé, ma la particolare modalità con cui si realizza, il modo in cui si presenta alla vista. "Ὀρχησις" è per esempio il fatto di danzare, ὀρχηθμός la danza osservata nel suo svolgersi; χρῆσις è il fatto di consultare un oracolo, χρησμός il particolare responso ottenuto dal dio; θέσις è il disporre, θεσμός la particolare disposizione; στάσις lo stare, σταθμός il modo di stare, da cui: equilibrio di una bilancia o posizione in bilico ecc. La funzione del suffisso mostra già l'originalità di ῥυθμός. Ma è soprattutto il significato del radicale che dobbiamo considerare. Esprimere ῥυθμός con σχῆμα, come fanno gli autori greci, o tradurlo con "forma", come facciamo noi, è solo un'approssimazione. Tra σχῆμα e ῥυθμός c'è una differenza: σχῆμα, in rapporto a ἔχω, "io (mi) situo" (cfr. lat. *habitus* : *habeo*), è una "forma" fissa, realizzata, posta in qualche modo come un oggetto. ῥυθμός, invece, secondo i contesti in cui ricorre, designa la forma nell'attimo in cui è assunta nel suo muoversi, quando è mobile, fluida, è la forma di ciò che non ha consistenza organica: si addice al *pattern* di un elemento fluido, a una lettera arbitrariamente modellata, a un peplo che si foggia a piacimento, alla particolare disposizione del carattere o dell'umore. È la forma improvvisata, momentanea, modificabile. Ora, da Eraclito in poi ῥεῖν è il predicato essenziale della natura e delle cose nella filosofia ionica, e Democrito pensava che, essendo tutto prodotto dagli atomi, solo la loro diversa sistemazione

⁸ Per un'analisi delle formazioni in -(θ)μός, cfr. Holt, *Glotta*, xxvii, pp. 182 sgg. Al ῥυθμός, però, non si accenna.

determinasse la differenza delle forme e degli oggetti. Ecco allora come si spiega che ῥυθμός, il cui significato letterale era “particolare modo di scorrere”, sia divenuto il termine più adatto a descrivere “disposizioni” o “configurazioni” prive di stabilità o di necessità naturali e derivanti da sistemazioni sempre soggette al cambiamento. La scelta di un derivato di ῥεῖν per esprimere questa specifica modalità della “forma” delle cose è tipica della filosofia che la ispira; è una rappresentazione dell’universo in cui le particolari configurazioni delle cose in movimento si definiscono alla stregua di “flussi”. Tra ῥυθμός in senso proprio e la dottrina di cui manifesta una delle nozioni più originali c’è un profondo legame.

In questa semantica coerente e costante della “forma” in che modo si inserisce, allora, la nozione di “ritmo”? Qual è il legame con lo specifico concetto di ῥυθμός? Il problema consiste nel capire le condizioni che hanno fatto di ῥυθμός il termine idoneo a esprimere ciò che noi intendiamo per “ritmo”. Tali condizioni sono già parzialmente implicite nella definizione precedente. Il significato moderno di “ritmo”, esistente anche in greco, deriva, a priori, da una specializzazione secondaria, dato che fino alla metà del V secolo è attestato solo quello di “forma”. Questa evoluzione è in realtà il frutto di una creazione, di cui possiamo determinare, se non la data di nascita, almeno le circostanze che l’hanno prodotta. È Platone ad aver precisato la nozione di “ritmo”, delimitando in una nuova accezione il valore tradizionale di ῥυθμός. Menzioniamo i testi principali nei quali la nozione si stabilizza. Nel *Filebo* (17 d), Socrate insiste sull’importanza degli intervalli (διαστήματα), di cui bisogna conoscere le caratteristiche, le distinzioni e le combinazioni, se si vuole studiare seriamente la musica. «I nostri predecessori» dice «ci hanno insegnato a dare a queste combinazioni il nome di “armonie” (ἁρμονίας)»; «ἐν τε ταῖς κινήσειν αὐ τοῦ σώματος ἕτερα τοιαῦτα ἐνόητα πάθη γιγνώμενα, ἃ δὲ δι’ ἀριθμῶν μετρηθέντα δεῖν αὐ φασι ῥυθμούς καὶ μέτρα ἐπονομάζειν», «ci hanno anche insegnato che si producono altre qualità analoghe, inerenti questa volta ai movimenti del corpo, sottomesse ai numeri e che bisogna chiamare *ritmi* e *misure* (ῥυθμούς καὶ μέτρα)». Nel *Convito* (187 b): «Ἡ γὰρ ἁρμονία συμφωνία ἐστίν, συμφωνία δὲ ὁμολογία τις [...] ὥσπερ γε καὶ ὁ ῥυθμός ἐκ τοῦ ταχέος καὶ βραδέος, ἐκ διενηνεγμένων πρότερον, ὕστερον δὲ ὁμολογησάντων, γέγονε». «L’armonia è una consonanza, la consonanza un accordo [...]. È così che il *ritmo* risulta dal rapido e dal lento, prima opposti, poi accordati». Infine, nelle *Leggi* (665 a), Platone insegna che i giovani sono impulsivi e turbolenti, ma che nei loro movimenti appare un certo ordine

(τάξις), privilegio esclusivamente umano: «τῆ δὴ τῆς κινήσεως τάξει ῥυθμὸς ὄνομα εἶη, τῆ δ' αὖ τῆς φωνῆς, τοῦ τ' ὀξεὸς ἅμα καὶ βαρέος συγκεραυνυμένων, ἁρμονία ὄνομα προσαγορεύοιτο, χορεία δὲ τὸ ξυναμφότερον κληθείη», «questo ordine nei movimenti ha ricevuto esattamente il nome di ritmo, mentre si chiama *armonia* l'ordine vocale in cui si fondono l'acuto e il grave, e *arte corale* l'unione dei due».

Questa definizione deriva dunque, evidentemente, dal significato tradizionale e lo modifica. Platone usa ῥυθμός anche nel senso di "forma distintiva, disposizione, proporzione". Introduce un'innovazione applicandolo alla *forma del movimento* che il corpo umano compie nella danza e alla disposizione delle figure nelle quali questo movimento si risolve. La circostanza decisiva è appunto nella nozione di un ῥυθμός corporeo associato al μέτρον e sottomesso alla legge dei numeri: "forma" che è ormai determinata da una "misura" e soggetta a un ordine. Ecco il nuovo significato di ῥυθμός: per Platone la "disposizione" (senso proprio della parola) è costituita da una sequenza ordinata di movimenti lenti e rapidi, così come l'"armonia" risulta dall'alternarsi dell'acuto e del grave. E si definisce oramai ῥυθμός l'ordine nel movimento, l'intero processo, abbinato a un metro, dell'armonioso assetto delle movenze del corpo. Si potrà allora parlare del "ritmo" di una danza, di una camminata, di un canto, di una dizione, di un lavoro, di tutto quanto suppone un'attività continua scandita dal metro in tempi alternati. La nozione di ritmo è fissata. A partire dal ῥυθμός, configurazione spaziale definita dall'assetto e dalla proporzione che distinguono gli elementi, si giunge al "ritmo", configurazione dei movimenti ordinati nella durata: «πᾶς ῥυθμὸς ὠρισμένη μετρεῖται κινήσει», «ogni ritmo si misura con un movimento definito» (Aristotele, *Problemi*, 882 b 2).

La storia delineata in queste pagine permette di valutare la complessità delle condizioni linguistiche da cui è emersa la nozione di "ritmo". Si è ben lontani dalle rappresentazioni semplicistiche suggerite da un'etimologia alla buona. Non è nella contemplazione del gioco delle onde sulla riva che l'elleno dell'età arcaica ha scoperto il "ritmo"; siamo noi, al contrario, che oggi metaforizziamo quando parliamo del ritmo delle onde. Ci è voluta una lunga riflessione sulla struttura delle cose, quindi una teoria della misura applicata alle figure della danza e alle inflessioni del canto, per riconoscere e dare un nome al principio del movimento cadenzato. Niente è meno "naturale" della lenta elaborazione, ad opera dei pensatori, di questa nozione, al punto che faticiamo a credere che non ci sia stata coscienza, fin dalle origini, di una sua necessaria inerenza alle forme articolate del movimento.

Il vocabolario latino dei segni e dei presagi¹

Il latino eccelle per una grande abbondanza di termini che, nell'uso letterario, vengono impiegati indistintamente per designare il segno divino, il prodigio. Ma l'etimologia permette di riportare a galla differenze preletterarie tra:

- *omen*, "presagio veridico";
- *monstrum*, "essere la cui anomalia costituisce un avvertimento" (*moneo*, "avvertire");
- *ostentum*, "fenomeno che si dispiega (**ten-*) davanti (*obs-*) al campo visivo dell'osservatore";
- *portentum*, "ampia prospettiva, rivelatrice dell'avvenire, proposta (*por-*) allo sguardo";
- *prodigium*, "parola investita di autorità (*aiō*) divina (cfr. *aiut*) proferita in pubblico (*prod-*) in funzione di presagio".

L'analisi dei termini che fanno riferimento ai segni, ai presagi,² si limiterà al latino per una ragione principale: la relativa abbondanza di questi termini nella lingua latina. Da questo punto di vista, il latino è in contrasto con il greco e più ancora con le altre lingue indoeuropee. In greco si trova solo τέρας, "segno divino, prodigio, miracolo", di cui per altro non esiste una chiara etimologia. Le altre lingue non hanno neanche una loro specifica designazione.

In latino disponiamo di una serie di termini dal valore preciso e la cui formazione è generalmente chiara. I principali sono: *miraculum*, *omen*, *monstrum*, *ostentum*, *portentum*, *prodigium*. A questi sei termini

¹ *Le vocabulaire latin des signes et des présages*, in Benveniste, 1969, pp. 255-263 (trad. it. *Il vocabolario latino dei segni e dei presagi*, in Benveniste, 1976 pp. 477-484).

² Per una visione generale del problema, storico e religioso, cfr. Block, 1963, che tratta anche della terminologia latina (pp. 79-80, 84-85).

del latino corrisponde in greco unicamente τέρας, che ricopre, perciò, l'insieme delle rappresentazioni ripartite tra le sei unità. Non terremo conto di σημεῖον, σῆμα, che è il "segno" per antonomasia ed equivale a *signum*, anche quando si usa per indicare un fenomeno soprannaturale.

Occorrerà innanzitutto delimitare i termini latini a partire dal loro specifico significato. Va detto, intanto, che nell'uso comune vengono facilmente scambiati. Servio (*Ad Aeneidos Libros*, III, 366) scrive in proposito: «confusa plerumque ponuntur», «li si usa quasi sempre confondendoli». Gli storici moderni confermano questa opinione; per parlare dello stesso fenomeno, a poche righe di distanza, si impiegano indifferentemente termini diversi, ma senza distinguerli. Ai filologi il compito di decidere perché.

Il nostro proposito è quello di analizzare i significati etimologici di ciascuno di questi segni e di vedere che cosa se ne può trarre, anche se la rappresentazione che i Romani ne hanno dato *non ha permesso una chiara differenziazione*.

I termini sono tutti di formazione latina, quindi di creazione lessicale secondaria, eccetto *ōmen*.

La formazione di *ōmen* presenta una difficoltà: il tema si riduce alla vocale *ō*. È un dato che apre parecchie possibilità, considerate di fatto dagli etimologisti, ma poi non dimostrate. Un confronto permette però ora di spiegare facilmente il senso e la formazione di *ōmen*. Il radicale lat. *ō-* può essere direttamente paragonato al tema verbale itt. *hā-* "credere, ritenere vero", per cui *ōmen* risulterà interpretabile come "dichiarazione di verità". Una parola fortuita, pronunciata in una circostanza decisiva, potrà essere accettata come *ōmen*, come presagio vero, come segno del destino. Sarà una parola di buon "augurio", annunciatrice della sorte.³ Cicerone ne riporta svariati esempi (*De Divinatione*, I, 46).

Il neutro *monstrum* si ricollega chiaramente al presente *monstrare*, ma con una differenza di senso molto marcata. Non si può decidere a priori quale dei due, *monstrum* o *monstrare*, sia anteriore all'altro; per una ragione morfologica, però, e cioè la formazione nominale in *-strum*, è probabile che *monstrare* sia il denominativo di *monstrum*. Ma, dall'inizio della tradizione, i due termini non hanno più niente in comune: *monstrare* significa all'incirca "mostrare"; *monstrum* designa in generale una "cosa che è fuori dall'ordinario", a volte orribile, che viola in modo ripugnante l'ordine naturale delle cose, un "mostro", «*monstrum horrendum*», dice Virgilio.

³ Si veda Benveniste, 1962, pp. 10 sgg.

I Latini conoscevano ancora la formazione della parola: *monstrum* – dichiarano – sta per *monestrum*, da *moneo*. Che *monestrum* sia esistito o no, è certo che *monstrum* e *monstrare* sono collegati a *moneo*. A partire da *moneo*, qual è il senso di *monstrum*? Per ritrovarne il rapporto, possiamo avvalerci del denominativo *monstrare*, il cui significato non è stato deviato da motivi religiosi. Lo si traduce generalmente con “mostrare”, ma si tratta di un’equivalenza sommaria; inoltre, vi è un secondo verbo che, più comunemente, significa “mostrare”: *ostendo*. La differenza è questa: *monstrare* non è tanto “mostrare” un oggetto quanto “insegnare una condotta, prescrivere la via da seguire”, come fa un precettore: «qui tibi nequiquam saepe monstravi bene», «io che ti ho spesso dato invano buone lezioni» (Plauto, *Bacchides*, 133); «quotiens monstravi tibi ut...», «quante volte ti ho consigliato di...» (*Menaechmi*, 788); «non periculumst ne quid rette monstres», «non c’è pericolo che tu dia buoni consigli» (*Pseudolus*, 289). Se quindi da *monstrare* si risale a *monstrum*, per ritrovarne il senso letterale cancellato dall’uso religioso, si vede che *monstrum* deve essere inteso come un “consiglio”, un “avvertimento” dato dagli dèi. Ora, gli dèi si esprimono con prodigi, con segni che confondono l’intelletto umano. Un “avvertimento” divino prenderà l’aspetto di un oggetto o di un essere soprannaturale; come dice Festo, «si chiamano *monstra* quelle cose che fuoriescono dal mondo naturale, un serpente con i piedi, un uccello con quattro ali, un uomo con due teste». Solo la potenza divina può manifestare in questo modo i suoi “avvertimenti”. Ecco perché la designazione di *monstrum* ha perso il suo senso. Nulla nella forma di *monstrum* richiamava la nozione di “mostruoso” se non il fatto che, nella dottrina dei presagi, un “mostro” rappresentava un “insegnamento”, un “avvertimento” divino.

Questa prima precisazione può a sua volta aiutarci a distinguere *monstrum* da *ostentum* e da *portentum*, poiché negli ultimi due termini il valore di “mostrare” sopravvive, sebbene vagamente.

Nell’uso non vi è una differenza chiara tra *ostentum* e *portentum*; gli stessi fatti possono essere designati dall’uno o dall’altro indifferentemente, e annunciare eventi favorevoli o meno. Consideriamo i due presenti *ostendo* e *portendo*: hanno una frequenza d’uso molto diversificata. *Ostendo* è largamente attestato; *portendo* è limitato alla sfera dei presagi, come *portentum*, mentre tra *ostendo* e *ostentum* c’è uno scarto della stessa natura di quello tra *monstrare* e *monstrum*, benché meno marcato.

Il verbo semplice *tendo*, “tendere”, imparentato all’i.-ir. *tan-*, gr. τέλω, è tratto dalla radice indoeuropea **ten-* “tendere”. L’uso, in un’accezione

per altro specifica, è precisato dal preverbo *ob-/obs-*, che indica generalmente l'azione prodotta "contro qualche cosa, in senso opposto, in modo da sbarrare la strada" (cfr. *obviam*). Il preverbo ha ancora tutta la sua forza in un esempio antico, riportato da Catone nel suo Trattato *Dell'Agricoltura*: «ager qui soli ostentus erit», «un campo esposto al sole». *Ostentus* significa qui proprio "teso all'incontro con". Questo rapporto dà una spiegazione letterale di *ostendo* e del senso religioso che copre solo una parte del suo uso: un *ostentum*, in quanto presagio, è quasi "teso di fronte, offerto agli occhi", non solo "mostrato", ma "porto alla vista (come un segno che deve essere interpretato)"; Tacito, rievocando un presagio, associa *obtendo* e *ostentum* (*Historiae*, III, 56).

Consideriamo ora *portendo*; l'essenziale è qui il preverbo *por-*, di cui sussistono pochi esempi, ma tutti significativi: *porrigo*, "stendere, offrire qualche cosa", *polluo*, "sporcare, profanare", *polliceo(r)*, "promettere", *polluceo* e *porricio*, due verbi relativi alle offerte. Il fatto notevole è che questi esempi di *por-* in *portendo* appartengono tutti al campo religioso. Fa eccezione solo *polliceo(r)*, almeno nel suo uso abituale: *liceo* significa "essere messo all'asta", *liceor* "fare un'asta, acquistare all'asta"; il preverbo *por-* dà a *polliceor* il significato etimologico di "alzare il prezzo in una vendita, offrire qualcosa in più del prezzo richiesto" (cfr. Plauto, *Mercator*, 439), quindi ordinariamente "promettere".

Nei dizionari si attribuisce a *por-*, lo stesso significato, o quasi, di *pro-* e *prae-*, a causa della loro origine comune. Ma questi preverbi non sono sinonimi, dato che hanno ricevuto in latino forme distinte e non sono inoltre liberamente permutabili. Dobbiamo presumere che *pro-*, *prae-*, *por-* siano caratterizzati da tratti propri e delimitati. La differenza tra *por-* e *prae-* è stata oggetto di un'analisi dettagliata.⁴ Si tratta adesso di scoprire come si definisce *por-*.

Lo si vede già in *porrigo*, il cui senso proprio è "stendere per tutta la lunghezza, sviluppare, prolungare"; il preverbo *por-* implica l'idea di "stirare, distendere in tutta la sua dimensione". *Porricio* (da **por-iacio*) ha preso l'accezione di un verbo di offerta perché il preverbo *por-* si specifica come "gettare" (*iacio*), lasciando intendere "su tutta la larghezza (dell'altare)": così si procede in effetti con le interiora della vittima (*exta*), che si stendono (*porricere*) sull'altare: «si sacrificem summo Iovi atque in manibus exta teneam ut porriciam...», «anche se fossi sul punto di sacrificare a Giove supremo e tenessi in mano le interiora per deporle sull'altare...» (Plauto, *Pseudolus*, 265); «inter caesa et porrecta», «tra il

⁴ Si veda Benveniste, 1949.

taglio e l'esposizione sull'altare», locuzione per dire "all'ultimo momento" (Cicerone, *Ad Atticum*, v, 18, 1). Si ritrova la stessa rappresentazione in *polluceo*, verbo dell'antica lingua religiosa: "offrire in sacrificio un ricco festino" (con *daps*, Catone, *De Agri Cultura*, 132), e anche "servire a tavola i resti del sacrificio". Non si sa molto del verbo *luceo*, ma il preverbo *por-* indica chiaramente che i cibi sono presentati su tutta la lunghezza della tavola di offerta o della tavola dell'ospite; ecco perché *pollucere*, *polluctura*, destano sempre l'idea di un festino sontuoso. La stessa immagine la dà il preverbo *polluo* (non abbiamo **luo*, ma solo *lutum*, "fango"), che significa all'incirca "sporcare completamente, profanare".

Tra gli altri verbi di presagio e soprattutto rispetto a *ostendo*, il significato di *por-tendo* spicca per la sua particolarità. Si designa con *portendere*, *portentum*, una serie di presagi che annuncia una catena che si dispiega nella durata. È quello che emerge dai seguenti esempi, raccolti in Tito Livio: «*dii immortales, auguriis auspiciisque et per nocturnos etiam visus omnia laeta ac prospera portendunt*», «gli dèi immortali, con presagi concordi e anche con visioni notturne, annunciano che tutto avrà un esito favorevole e positivo» (xxvi, 41, 18); «*ominatur, quibus quondam auspiciis patres eorum ad Aegates pugnaverint insulas, ea illis exeuntibus in aciem portendisse deos*», «aggiunge come presagio che gli dèi, al momento di cominciare la battaglia, hanno formulato gli stessi auspici di quelli assicurati ai loro padri quando avevano combattuto alle isole Egadi» (xxx, 32, 9); «*di immortales mihi sacrificanti precantique ut hoc bellum mihi, senatui vobisque feliciter eveniret, laeta omnia prosperaque portendere*», «gli dèi immortali, ai quali sacrificavo e a cui chiedevo che la guerra avesse un esito felice per noi, per il senato e per voi, hanno presagito che ogni cosa andrà per il meglio e per il verso giusto» (xxxI, 7). Teniamo a mente questa formula della lingua augurale: «*omnia laeta prosperaque portendere*». Gli esempi di *portenta* aprono in effetti un'intera prospettiva; *portentum*, a differenza di *ostentum*, presagisce non solo un avvenimento, ma un intero scenario e una prospettiva duratura, svelando così larga parte dell'avvenire.

Il termine *prodigium* è più facile da analizzare perché lo si può fare all'interno del latino stesso, più difficile perché gli elementi che lo compongono restano da interpretare.

Il punto di partenza è **prod-* (doppione di *pro-* davanti a vocale: cfr. *prod-eo*) e *-agium*, sostantivo derivato da *ag-*. Ma di quale radice **ag-* si tratta? C'è accordo nello scartare il radicale *ag-* di *ago* e "spingere" per accogliere *ag-* del sostantivo *adagio*, con il suo doppione *adagium*, "adagio, proverbio". A giudicare dall'infisso *-i-* che in *prod-igium* subentra

alla *a*, la formazione deve essere recente. Quindi *prodigium* e *adagio* si ricollegano entrambi alla radice del latino *aio*, “dire” [...].

Prendiamo in considerazione questo rapporto tra *prodigium* e *aio*. I dizionari registrano *aio* solo con il significato di “dire”, per cui ci tocca caratterizzarlo rispetto ad altri verbi di parola. Un’osservazione curiosa è quella di Donato: *aio* si usa per *invisa*, *vana*, *contemnata*, *falsa*, per “maldicenze, vanità, denigrazioni, falsità”.

Passiamo in rassegna i principali usi di questo verbo. Una delle funzioni di *aio* è quella di opporsi a *nego*, come “dire di sì” a “dire di no”. È frequente anche l’espressione *ut aiunt*, “come si dice”, sia per riportare un pettegolezzo, delle voci, sia per introdurre una locuzione volgare o proverbiale; in generale, per citare letteralmente: *ut ait Cicero*, quando si riportano proprio le sue parole. *Ait* è pertanto l’unico verbo usato con funzione incidentale per menzionare testualmente delle cose dette.

Nella lingua giudiziaria si trova spesso *aio* alla prima persona, in formule rituali. Secondo Gaio, la formula per rivendicare una proprietà era: «hunc ego hominem ex iure Quiritium meum esse aio», «secondo il diritto dei Quiriti dichiaro che quest’uomo è mio». La formula torna a più riprese, in Plauto e anche in Cicerone (con delle varianti, *fundum* al posto di *hominem*), quando due uomini rivendicano la proprietà della stessa cosa: «et ego idem esse aio meum». Il soggetto di *aio* può essere la legge stessa: *uti lex ait*, “come dice la legge” o, in Ulpiano, «lex Iulia ait» o anche «uti mos ait».

Ecco le principali categorie d’uso rapidamente raggruppate in un significato generale che sembra autonomo. Da *aio*, inoltre, deriva un sostantivo usato come nome divino, *Aius*. Il dio, chiamato semplicemente *Aius* o anche *Aius Locutius*, è noto per avere annunciato ai Romani, nel silenzio della notte, l’arrivo dei Galli. Varrone spiega la ragione del suo nome: «Aius deus appellatus araque ei statuta quod eo in loco divinitus vox edita est», «il dio Aius fu chiamato così e gli è stato innalzato un altare perché in questo luogo si è fatta sentire una voce di origine divina» (cfr. Livio V, 50 e 52).

Per le sue specifiche funzioni, e tenuto conto del derivato nominale *Aius*, confermato ed esplicitato da *Locutius*, si può affermare che *aio* fa riferimento innanzitutto all’enunciato letterale, il quale ha in sé una certa autorità.

Che questo verbo implichi un’enunciazione autorevole, lo si vede dalle accezioni più banali. È la ragione per cui *aio*, e non *dico*, entra rigorosamente nelle espressioni giuridiche; non enuncia un’opinione, un parere, ma un detto di autorità, che ha valore di impegno. Di qui

l'espressione *lex ait*, mentre non si trova *lex dicit*. Si scriverà allora *Li-vius ait* quando si citano esattamente le sue parole, nel caso in cui si presume che abbiano autorità.

Abbiamo visto che *aio* si oppone a *nego* perché significa "dire di sì". Ha valore di affermazione categorica e positiva. Chi proferisce *aio* si assume in proprio un'asserzione di verità. Il dio *Aius* è chiamato così *quod divinitus vox edita est*, perché una voce divina si è fatta sentire. Il suo nome non è *Dicius*, ma *Aius*, è una voce investita di autorità. *Aio* designa inoltre un'enunciazione impersonale e la cui autorità può essere attribuita a un agente soprannaturale, legge o divinità. Si noterà una certa analogia tra la connotazione di *aio* in latino e quella di $\phi\eta\mu\acute{\iota}$ in greco.

Che cosa significa allora *prodigium*, una volta che abbiamo definito *ag-?*

Può essere utile richiamare la descrizione di un *prodigium* che ebbe luogo sotto il re Tullo (Tito Livio, I, 31). Dopo la disfatta ad opera dei Sabini, si annuncia al re e ai senatori che c'è una pioggia di pietre sul monte Albano. Si manda qualcuno a verificare il prodigio («ad visendum prodigium»). Questi vedono cadere in effetti una forte pioggia di pietre simili a grandine. Credono anche di sentire una voce possente («visi etiam audire vocem ingentem») levarsi nel bosco che corona la vetta, per prescrivere agli Albani dei sacrifici secondo i loro riti nazionali. In seguito a questo prodigio («ab eodem prodigio»), i Romani prepararono anche loro una novena, sia perché la voce celeste («voce caelesti») l'aveva prescritta dal monte Albano, sia su consiglio degli aruspici.

Questo testo sembra contenere la spiegazione etimologica di *prodigium*.

Si è visto il legame di *Aius* con una voce divina. Il *prodigium*, dunque, è caratterizzato dall'emissione (*prod-*) di una voce divina (*-agium*) secondo le circostanze che lo accompagnano. In origine, *prodigium* sarebbe stato il "prodigio" di una voce divina che si fa sentire fra altri segni. È la giustificazione di fatto che si potrebbe dare a un'interpretazione fondata sul senso proprio di *aio*.

Diffusione di un termine di cultura: il latino *orarium*¹

Il vocabolario delle lingue antiche e moderne è ricco di prestiti che si incrociano in tutte le direzioni. Molti di questi termini si sono allontanati dalla loro origine, passando da una lingua all'altra attraverso itinerari imprevedibili, tanto che i tragitti ricostruibili per intero sono piuttosto rari. Nella maggior parte dei casi, gli etimologisti prendono in considerazione solo un certo numero di dati, relativi al loro ambito specifico. Sarebbe necessario, invece, seguire il processo nella sua continuità e coprire l'estensione dell'intero campo linguistico, per assicurarsi di descrivere esattamente e di comprendere i fenomeni di diffusione.

È quel che vorremmo mostrare attraverso un esempio. Essendoci imbattuti negli esiti estremi di un termine d'imprestito, abbiamo dovuto, per giungere a una spiegazione, risalire fino alla sua origine prima, che è latina. L'esposizione seguirà un ordine inverso a quello della nostra ricerca e partirà dal latino per definire le condizioni iniziali e cogliere, nella loro successione storica, le forme progressive del prestito, che si ripartono da Roma fino al cuore dell'Asia.

Il Nuovo Testamento presenta quattro esempi del termine σουδάριον, "salvietta, fazzoletto", ed è quasi naturale che la Vulgata lo renda ogni volta con *sūdārium*, "fazzoletto per asciugare il sudore", dato che *sūdārium* è l'originale del prestito greco σουδάριον. Menzioniamo questi quattro passaggi:

Luca 19, 20: «μνᾶ σου ἦν εἶχον ἀποκειμένην ἐν σουδαρίῳ», «la tua mina, che ho conservato avvolta in un panno»; Vulgata, «mina tua quam habui repositam in sudario» (arm. *varšamak*;² ant. sl. *ubrusŭ*);³

¹ *Diffusion d'un terme de culture: latin orarium*, "Studia classica et orientalia Antonio Pagliaro oblata", Istituto di Glottologia dell'Università di Roma, vol. I (1969), pp. 213-218. Poi in Benveniste, 1974, pp. 241-246 (trad. it. *Diffusione di un termine di cultura: il latino orarium*, in Benveniste, 1985, pp. 271-277).

² Su arm. *varšamak*, prestito dall'iranico, cfr. BSL 53 (1958), p. 70.

³ Col russo *ubrŭs*, "fazzoletto, scialletto", russo dial. *obrŭs*, "tovagliolo", dal

Atti 19, 12: «ὥστε καὶ ἐπὶ τοὺς ἀσθενοῦντας ἀποφέρεσθαι ἀπὸ τοῦ χρωτὸς αὐτοῦ σουδάρια ἢ σιμικίνθια», «cosicché si poggiavano sui malati fazzoletti o panni che avevano toccato la sua pelle [ed essi venivano guariti]»; Vulgata, «ita ut etiam super languidos deferrentur a corpore eius sudaria et semicinctia» (arm. *t' aškinak⁴ kam varšamak*; a. sl. *ubrusŭ*);

Sempre con la stessa accezione, la parola è impiegata in una circostanza particolare da Giovanni:

Giovanni 11, 44 (resurrezione di Lazzaro): «ἡ ὄψις αὐτοῦ σουδαρίῳ περιεδέδετο», «il suo viso era avvolto in un panno»; Vulgata, «facies illius sudario erat ligata» (arm. *varšamak*; a. sl. *ubrusŭ*);

Giovanni 20, 7 (la tomba vuota): «τὸ σουδάριον ὃ ἦν ἐπὶ τῆς κεφαλῆς αὐτοῦ», «il panno che era sulla sua testa [= di Gesù]»; Vulgata, «sudarium quod fuerat super caput eius» (arm. *varšamak*; ant. sl. *sudari*).⁵

Questi due passi hanno giocato un ruolo decisivo nella storia lessicale di *sudarium*. Proprio a partire da essi,⁶ *sudarium*, che designava in generale (e anche in questi casi) un panno per asciugare il sudore, ha assunto, per il fatto di essere menzionato nel corredo funerario della Resurrezione, il senso specifico di “panno che avvolge la testa dei morti”, da cui il fr. *suaire*.⁷

Ancora più interessante, ma molto meno evidente, è la situazione di *sudarium* nella tradizione testuale latina. Ci riproponiamo di mettere in luce una sua particolarità e le conseguenze che ne derivano.

Per tradurre Giovanni 11, 44, «ἡ ὄψις αὐτοῦ σουδαρίῳ περιεδέδετο», «il suo viso era avvolto in un fazzoletto», la Vulgata dice, come abbiamo visto, «facies illius sudario erat ligata», e nulla sembrava più naturale di trovare, qui come altrove, il greco σουδάριον reso dal latino *sudarium*. Ma in modo abbastanza curioso la più antica traduzione latina, la *Vetus*

preverbo *u-* e dal radicale dell'ant. sl. *brŭsnoti*, “cancellare, asciugare”; cfr. M. Vasmer, *Russ. etym. Wb.* III, p. 170.

⁴ Su *t' aškinak*, cfr. H. Hübschmann, *Arm. Gramm.*, p. 512 e il dizionario di Adjarian, II, p. 1132, entrambi assai poco risolutivi. L'origine iranica è probabile.

⁵ La forma a. sl. *sudari* (russo *sudar'*, termine ecclesiastico) viene dal gr. σουδάριον (cfr. Vasmer, 1950, p. 39), che è passato anche in sir. sotto la forma *sūdāra* (Giovanni 11, 44; 20, 7). Cfr. S.P. Brock, *Le Muséon*, 80 (1967), pp. 415-416.

⁶ I passi paralleli degli altri evangelisti presentano termini differenti: σινδών, lat. *sinдон* (Marco 15, 46); στολή, lat. *stola* (Marco 16, 5); ὀθόνια, lat. *lintheamina* (Luca 24, 12).

⁷ Poi *sudarium* sopravvive, nelle lingue romanze, solo nel dalmata *sudar* “fazzoletto” (dimin. *sudaroli*, da *sudariolum*), che conserva il senso primitivo del termine latino. Cfr. FEW, XII, p. 395.

Latina (Itala), riportava in questo punto non *sudarium*, bensì una parola diversa, *orarium*, che la Vulgata ha bandito per sostituirci il *sudarium* del testo attuale. Questa discordanza è stata quasi del tutto ignorata, benché sia notevole sotto molti aspetti.

Innanzitutto bisogna ricordare che il latino disponeva, per la stessa nozione, di due termini, *orarium* e *sudarium*. Se i traduttori più antichi, per rendere il *σουδάριον* di Giovanni 11, 44, hanno preferito *orarium*, quando sembrava imporsi o essere adatto a quell'uso *sudarium*, una ragione deve esserci stata. Si spiega – pensiamo noi – con il rispettivo contesto d'uso di *sudarium* e di *orarium*. La differenza fra i due termini, praticamente sinonimi, è di ordine stilistico. *Sudarium* appartiene alla buona lingua classica (Catullo, Quintiliano), mentre *orarium* doveva essere più popolare, se non volgare. La formazione stessa di *orarium*, “panno per (asciugare) il viso”, in cui il tema di *os* ha sostituito *sud-*, mostra un'invenzione secondaria intenzionalmente espressiva. La parola appare solo nel IV secolo, nell'*Historia Augusta*, dove designa i panni che gli spettatori agitavano a teatro per esprimere la loro approvazione: «*ipsumque primum donasse oraria populo romano quibus uteretur populus ad favorem*»,⁸ cfr. in Eusebio: «*κατασείειν τὰς ὀθονίαις ἐν τοῖς θεάτροις*».⁹ Successiva, dell'inizio del V secolo, è la seguente citazione di Agostino: «*Tunc, sicut potuit, oculum lapsum atque pendentem, loco suo revocatum, ligavit orario*».¹⁰ Prudenzio, esaltando due martiri, ricorda il miracolo che accompagnò la loro morte: si videro salire al cielo due oggetti, l'anello di uno e il fazzoletto dell'altro: «*illius fidem figurans nube fertur anulus, hic sui dat pignus oris, ut ferunt, orarium*»,¹¹ con la figura etimologica «*orarium sui oris*». Altri esempi della latinità cristiana, più recenti, sono citati da Rönsch.¹²

⁸ Vopiscus, *Aurelianus*, cap. XLVIII.

⁹ *Historia Ecclesiastica.*, VII, citata da Leclercq 1907, p. 2322.

¹⁰ Agostino, *De Civitate Dei*, XXII, 8.

¹¹ Prudenzio, *Liber Peristephanon*, I, vv. 85-86.

¹² Diamo qui di seguito il ragguaglio integrale di Rönsch, 1875, pp. 318-319: *orarium = sudarium, linteum*; Giovanni 11, 44: «*et facies eius orario [σουδάριω] conligata erat*». Brix. Rehd. Ambros. Corb. (ligata); Agostino, *De Civitate Dei*, XXII, 8: «*oculum lapsum [...] ligavit orario*»; Ambrogio, *Oratio funebri de obitu Symmachi Fratris*: «*divinum illud fidelium sacra mentum ligari fecit in orario et orarium involvit collo*»; Paolino, *Vita Ambrosii*: «*iactabat etiam turba [...] oraria vel semicinctia sua*»; Prudenzio, *Liber Peristephanon*, I: «*hic sui dat pignus oris, ut ferunt, orarium*»; *Acta Julii martyrii* c. 2 in Ruinart: «*accepit orarium et ligavit oculos suos*»; *Acta SS. Nicandri et Marciani Martyrum apud Caracciolum*, c. 3 ivi:

La scelta di *orarium* per σουδάριον (Giovanni 11, 44), compiuta dai primi traduttori dei Vangeli, riflette dunque l'uso comune; la Vulgata vi sostituisce *sudarium*, con l'intento di un'espressione più elegante. Dello stesso ordine è la sostituzione di *lauacrum*, primo termine latino per "battesimo", con *baptisma* (-mus).

Ma la presenza di *orarium* nell'Itala non interessa solo la storia del vocabolario latino, perché ha invece avuto, all'esterno, conseguenze che non sono ancora state comprese.

La versione gotica dei Vangeli ci è giunta attraverso due dei passi citati, nei quali il greco σουδάριον e il latino *sudarium* si corrispondono. È interessante osservare la traduzione di Wulfila.

Il primo esempio è Luca 19, 20 «(la tua mina che ho conservato avvolta) ἐν σουδαρίῳ / in *sudario*», in gotico: «(sa skatts Peins panei habaida galagidana) in fanin». Il termine gotico *fana* rende altrove (Matteo 9, 16; Marco 2, 21) il gr. ῥᾶκος, lat. *pannus*, "lembo di tessuto (per riparare un vestito)". Qui il traduttore considera dunque *sudarium* non nel suo senso, ma nell'accezione contestuale di "pezzo di stoffa, panno (atto ad avvolgere un qualsiasi oggetto)".

Il secondo esempio gotico è, inaspettatamente, Giovanni 11, 44, «il suo viso era avvolto in un panno (σουδαρίῳ)», lo stesso passo in cui l'Itala presenta *orarium* e la Vulgata *sudarium*. La traduzione è: «wlits is auralja bibundans». Il termine gotico non è più *fani*, ma *aurali*, che, come è ormai riconosciuto da molto tempo, è preso dal latino *orarium*.¹³ Fra la versione gotica e quella dell'Itala c'è dunque un accordo sorprendente. Non può essere un caso se, proprio dove quest'ultima presenta *orarium*, il gotico dice *aurali* per gr. σουδάριον. Il traduttore gotico ha presumibilmente utilizzato, a fianco del greco, un antico testo latino come il Brixianus, che attesta in effetti *orarium*.¹⁴

La forma latina *ōrārium* deve essersi mutata in **ōrarium* per dar luogo al gotico *aurali*.¹⁵

Il prestito dal latino è avvenuto – cosa che ne conferma il carattere popolare – in diversi dialetti germanici separatamente, motivo per cui le varie forme differiscono dal gotico nella flessione: ant. alto tedesco

«*orariis oculis martyrum circumdatis*»; Treb. Poll. Claud. 17, Vopisc., *Aurel.*, cap. XLVIII.

¹³ Cfr. S. Feist, 1939, p. 68 a.

¹⁴ Sull'importanza del Brixianus per la traduzione gotica, cfr. Streitberg, 1910, pp. XLII sgg.

¹⁵ Si veda Jellinek, 1926, pp. 183, 185.

orul, *orel*; anglosassone *orel*, *orl*, da cui l'ant. nordico *url* (*an*), "velo da volto".¹⁶ Doveva trattarsi di un termine diffuso nelle province romane e adottato da diverse popolazioni germaniche in epoche differenti.

La sorte di *orarium* si sarebbe chiusa lì e la parola non avrebbe conosciuto ulteriore notorietà se una circostanza imprevista non le avesse aperto una nuova strada. A partire dal VI secolo è stato chiamato *orarium*, nella liturgia cristiana, il capo di stoffa che il diacono portava sulla spalla sinistra,¹⁷ e che doveva più tardi, intorno ai secoli XI e XII, chiamarsi *stola*.¹⁸ Così, dal linguaggio comune, *orarium* è passato nel vocabolario ecclesiastico. Nel senso di "stola" era come un termine nuovo e a questo titolo si è largamente diffuso fuori dal mondo latino, verso l'Est dell'Europa e quindi nelle lingue del cristianesimo orientale. Sarà utile raggrupparne le testimonianze.

La tappa decisiva è stata l'adozione di *orarium* in greco, sotto la forma ὀρόριον, "stola". Il processo di diffusione ha avuto inizio a partire dal greco. La parola, infatti, è stata presa a prestito dall'ant. slavo *urari* < ὀρόριον nell'Eucologio sinaitico 38 b,¹⁹ da cui l'ant. russo *urari*, *orari*, russo *orar'*, "fascia stretta sulla spalla sinistra dell'abbigliamento del diacono".²⁰ Dal greco viene anche l'armeno *orar*, *urar*, "stola",²¹ degli scrittori ecclesiastici, così come il georgiano *olari*, che indica una «lunga fascia di stoffa cosparsa di croci che il sacerdote officiante mette sulla spalla sinistra». ²² Lo si ritrova anche in siriano come 'ōrārā,²³ che a sua volta fornisce l'originale del termine soggiano cristiano 'wrr', da noi identificato²⁴ nel frammento di uno scritto sul simbolismo degli acces-

¹⁶ Si veda Schwarz, 1951, pp. 41-42.

¹⁷ Sull'insieme del problema dell'*orarium* liturgico, è ancora utile leggere lo studio di Hefele 1864, pp. 186 sgg. Una forma più recente di *orarium* è *orale* (cfr. Du Cange), che ha dato l'ant. fr. *orel*, sinonimo di *orier*, "stola", < *orarium* (cfr. FEW, VII, pp. 384-385).

¹⁸ In un'omelia di San Giovanni Crisostomo (cfr. Hefele, 1864, II, pp. 186 sgg.) i diaconi sono paragonati agli angeli e le stoffe leggere sulla loro spalla sinistra (λεπταὶ ὀθόναι ἐπὶ τῶν ἀριστερῶν ὤμων) alle ali degli angeli.

¹⁹ «Si noterà la resa di ω inaccentato con slavo u» (Meillet, *Et. sur l'étym. et le vocab. du v. slave*, p. 187).

²⁰ Si veda Vasmer, 1950, p. 274.

²¹ Hübschmann, 1897, p. 369, n. 303a.

²² Dal dizionario di Tchoubinov, p. 391.

²³ Se ne trovano esempi in Payne Smith, *Thesaurus*, I, p. 100. Il termine è citato solo incidentalmente in Schall, 1960, p. 176 fine, p. 244 fine.

²⁴ BSL 53 (1958), fasc. I, p. 70.

sori del culto.²⁵ Ecco la traduzione del passo sogdiano: «I due diaconi accanto all'altare sono l'immagine di quegli angeli che si vedono ai piedi e vicino alla testa di Nostro Signore. La stola (*wrr'*) sulla spalla sinistra (*pr wyšnty s'ptw fyq*) dimostra che sono servitori (*frm'n ptywšyt*)». ²⁶

In tal modo *orarium*, “panno da volto, fazzoletto”, divenuto termine liturgico col senso di “stola”, è stato veicolato fino in Asia centrale²⁷ dai missionari di lingua siriana, proprio mentre spariva dal latino. A partire dalla Vulgata è stato sostituito nel suo senso proprio da *sudarium* e più tardi, nel suo senso liturgico, da *stola*. Solo i prestiti stranieri conservano la testimonianza della sua esistenza.

²⁵ Hansen, *Berliner sogdische Texte*, II, 1955, pp. 903 sgg., 5, 27, 28.

²⁶ Frammento citato II. 25 sgg. Per il simbolismo della stola si confronterà un testo di Innocenzo III (citato da Hefele, 1864, II, p. 194): «Stola quæ super amictum collo sacerdotis incumbit, obœdientiam et servitutem significat quam Dominus omnium propter salutem servorum subivit».

²⁷ Abbiamo dato una scorsa al vocabolario cristiano in sogdiano e in antico turco nella raccolta intitolata *L'Oriente cristiano nella storia della civiltà*, Accademia dei Lincei, Roma 1964, pp. 85-91.

Eufemismi antichi e moderni¹

C'è qualcosa di strano e di paradossale nella nota spiegazione del termine greco da cui deriva "eufemismo".² I dizionari danno a εὐφημεῖν due significati opposti, e il primo afferma il contrario di quello che significa: "dire parole di buon auspicio" e di conseguenza "evitare parole di cattivo auspicio", quindi "mantenere il silenzio". Così, secondo la definizione letterale di Liddell-Scott-Jones: «evitare ogni termine infuosto durante i riti sacri; come modo più sicuro per farlo, mantenere un religioso silenzio». Ma il secondo significato è l'opposto: «lanciare grida di giubilo». Il che vuol dire creare un eufemismo dell'eufemismo. Né il senso reale né gli usi storici concordano tuttavia con questo schema pseudo-logico. Per coglierne l'impossibilità, basta osservare che le due accezioni si trovano negli stessi autori; che ammettendo come primo significato "tacere", quello di "gridare" diventa incomprensibile; e infine che εὐφημία, εὐφημισμός, usati dai Greci nel senso di "eufemismo", non possono ricollegarsi a nessuno dei due.

Nell'esegesi di questi termini è sorta una confusione tra i valori di *langue* e quelli di *parole* (in senso saussuriano). Le accezioni religiose, con tutte le loro risonanze, associazioni, inferenze, dipendono dalla *parole*, ma si determinano soltanto a partire da valori puramente linguistici. Nello studio del vocabolario culturale, come di tutti i vocabolari tecnici, occorre separare accuratamente i due aspetti del problema, se si vuole comprendere la natura delle azioni che vi si incrociano. Bisogna cominciare, dunque, con il ripristinare il significato proprio di εὐφημεῖν, εὐφημία, che è indubbiamente positivo; e affermare – evidenza che si è

¹ *Euphémismes anciens et modernes*, "Die Sprache", I (1949), pp. 116-122. Poi in Benveniste, 1966, pp. 308-314 (trad. it. *Eufemismi antichi e moderni*, in Benveniste, 1971, pp. 369-375).

² Le osservazioni che seguono si ricollegano ai diversi temi trattati in modo estremamente istruttivo da Havers, 1946.

voluto negare – che εὐφημεῖν significa sempre e soltanto “pronunciare parole di buon auspicio”. Per citare alcune testimonianze, si trova già in Omero il composto ἐπευφημεῖν, che significa esattamente “acconsentire con un clamore di buon auspicio”: «πάντες ἐπευφήμησαν Ἀχαιοί» (*Iliade*, I, 22, 376); spesso, nella letteratura poetica, εὐφημεῖν è inteso nel senso di «lanciare grida di buon auspicio» (Eschilo, *Agamennone*, 596; *Eumenidi*, 1035); «κέλαδος εὐφήμησεν» (Eschilo, *Persiani*, 389); «ὄλολυγμὸς εὐφημῶν» (Eschilo, *Agamennone*, 28); o nel vero e proprio discorso, «εὐφημον ἔπος» (Eschilo, *Supplici*, 512), «εὐφημος μοῦσα» (*Supplici*, 694); «ἀνοίγειν εὐφημον στόμα» (Aristofane, *Uccelli*, 1719); «λόγων εὐφημία» (Euripide, *Ifigenia in Aulide*, 1469) ecc.

Come si è formato, allora, il significato negativo? Ci aiuta a comprenderlo un passo di Erodoto (*Storie*, III, 38). Dario chiese ad alcuni indiani a quale prezzo avrebbero accettato di incenerire i loro padri defunti: «οἱ δὲ ἀμβώσαντες μέγα εὐφημέειν μιν ἐκέλευον», «essi proruppero in alte esclamazioni e pregarono Dario di non pronunciare parole di cattivo auspicio». La locuzione “εὐφημέειν μιν ἐκέλευον” mostra che il verbo conserva il significato che gli è proprio, ma la circostanza in cui lo si esclama sotto forma di ingiunzione gli conferisce un significato negativo: “non parlare di sventure!”. Si tratta di capovolgere l'effetto di un'evocazione sinistra. Questa accezione dipende quindi interamente dal contesto, dove il verbo è introdotto sotto forma di un *appello* all'εὐφημία, per contrastare mozioni ritenute inopportune e che rischiano di attirare sfortuna. Infatti, è sempre all'*imperativo* o con sostituti dell'imperativo che troviamo tale uso di εὐφημεῖν, una specie di invito a favorire oralmente (cfr. lat. *favete linguis*) il corso di una cerimonia che parole anche futili potrebbero turbare: «εὐφημησαί τεκέλεσθε (*Iliade*, IX, 171, unico esempio omerico); εὐφήμει, εὐφήμειτε (Aristofane, *Nuvole* 297; *Acarnesi*, 241); εὐφημον κοίμησον στόμα» (Eschilo, *Agamennone*, 1247); «γλώσσαν εὐφημον φέρειν» (Eschilo, *Coefore*, 581); «εὐφημος ἴσθι» (Sofocle, frammento 478) ecc. In pratica, questa ingiunzione, divenuta l'equivalente di “fate silenzio!”, non modifica affatto il senso del verbo. Non esiste un εὐφημεῖν “mantenere il silenzio” usato liberamente in contesto narrativo nel senso di σιωπᾶν; ci sono invece delle circostanze, nel culto, in cui l'esortazione lanciata dall'araldo a “pronunciare parole di buon auspicio” (εὐφημεῖν) obbliga l'uditorio per primo a desistere da qualsiasi proposito. L'azione dell'uso culturale sul significato del termine è evidente.

Per valutare un eufemismo, occorre ricondurlo il più possibile alle condizioni d'uso nel discorso parlato. Un'espressione come “εἶ τι

πάθοιμι, ἦν τι πάθω”, “se mi capita qualcosa” (= se io muoio), non può certo autorizzare ad attribuire a παθεῖν il significato di “morire”. Solo la situazione determina l’eufemismo. E questa situazione, a seconda che sia permanente o occasionale, modifica il tipo di espressione eufemistica in base alle norme proprie di ogni lingua.

Tutto dipende dalla natura della nozione che si vuole richiamare alla mente, ma non designare. Se è disapprovata dalla norma morale e sociale, l’eufemismo non dura: contaminato a sua volta, dovrà essere rinnovato. Serve concentrazione per scorgere antiche designazioni “oneste” nel lat. *meretrix* (cfr. *mereor*), gr. πόρνη (cfr. πέρνημι), got. *hors*, “πόρνος, μοιχός” (cfr. lat. *carus*). Altre nozioni sono invece negative solo occasionalmente, e l’espressione, a seconda dei casi, sarà diretta o troverà un sostituto. Per esempio, in avestico, l’opposizione tra “bianco” e “nero” è di norma espressa con gli aggettivi *auruša-* e *sāma-* (*syāma-*, *syāva-*). In mitologia viene usata come raffigurazione simbolica di creazioni avverse: l’astro Tištriya prende la forma di un cavallo bianco (*auruša-*), il suo nemico, il demone Apaoša, di un cavallo nero (*sāma-*), cfr. Yt, VIII, 20-21. Ma lo stesso testo (VIII, 58) prescrive di offrire a Tištriya «un montone bianco o nero o di un colore uniforme qualsiasi», «*pasūm aurušəm vā vohu-gaonəm vā*». Questa volta l’offerta è dedicata a Tištriya, e niente di quanto gli si offre deve evocare il mondo dei daiva, dei demoni; così, “nero” si dice *vohu-gaona-*, “di buon colore”, per scongiurare *sāma-*.³

Capita che un’espressione divenuta d’uso comune e che di per sé non merita attenzione si spieghi per le credenze connesse alla nozione che enuncia. Chi ha l’abitudine di dire, come in italiano, “di buon’ora” per “presto” (cfr. “zu guter Zeit”) non è più sensibile alla singolarità, tuttavolta reale, del lat. *māne*, “presto”, avverbio di *mānus*, “buono, favorevole”. Questa connessione tra l’idea di “presto” e quella di “buono” non è stata ancora spiegata in modo soddisfacente. Ricorrere, con Hofmann (1938, p. 27), a *matūtīnus*, *mātūrus*, per giustificare uno dei significati originari di “*rechtzeitig*”, significa fare economia del valore religioso di

³ Bartholomae, *Wb.* 1432 dà una diversa spiegazione di *vohu-gaona-*, cioè “blutfarben”, che rimanderebbe a *vohuni*, “sangue”. Ci sembra più semplice prendere *vohu-* nel suo significato abituale e considerare *vohu-gaona-* un eufemismo, sia nell’uso menzionato sia come nome di pianta. Il nome stesso del “sangue”, avest. *vohuni*, se è imparentato con *vohu-*, attesta però il rinnovo di una parola vietata; in ogni caso, la varietà di forme per indicare “sangue” nell’iranico moderno e la difficoltà di ricondurle a un prototipo comune (cfr. Henning, *ZII.*, IX, p. 227) sono la prova di alterazioni in parte volontarie.

mānus e contemporaneamente lasciarne in ombra il punto essenziale: perché proprio il mattino è qualificato così? Dobbiamo tenere conto di antiche concezioni che il calendario romano riflette ancora. I giorni non erano suddivisi esclusivamente in *fasti* e *nefasti*. Alcuni presentavano ulteriori divisioni. Varrone ci dà notizia dei *dies fissi* – nefasti al mattino e fasti nel meriggio – e dei *dies intercesi* – nefasti al mattino e alla sera e fasti nell'intermezzo. Il mattino aveva quindi una particolare qualità che lo predisponeva a essere interdetto. A questo proposito ci giunge un'interessantissima testimonianza da un altro popolo. Destaing (1925) ha raccolto, sotto la guida di un indigeno istruito, un vero trattato del tabù linguistico presso i berberi. Fra le indicazioni assai precise che motivano l'uso degli eufemismi, ve ne è una che ricorre a proposito di quasi tutti i nomi di animali, di strumenti ecc.: l'interdetto più severo li colpisce al mattino.

L'esperienza ha dimostrato che l'influenza nefasta degli esseri e delle cose, così come quella delle parole che li designano, si esercita soprattutto al mattino. Perciò, tutta una categoria di parole tabù è proscritta dal linguaggio solo durante la mattinata, prima del pasto di mezzogiorno. È il caso dei nomi "scopa", "ago", "padella" ecc. (Destaing, 1925, p. 178).

Fra gli altri eufemismi che il berbero riserva al linguaggio del mattino, osserviamo quello che concerne la lepre: invece di chiamarla *autūl*, dicono *bu tmezgīn*, "l'animale dalle lunghe orecchie".

Vengono subito in mente le designazioni indoeuropee, gr. *λαγῶς*, "l'animale dalle orecchie pendenti", persiano *xargōš*, "l'animale con le orecchie d'asino", anch'esse probabile frutto di sostituzione (Havers, 1946, p. 51). I berberi sono così sensibili ai presagi del mattino che se un uomo, uscendo di casa all'inizio della giornata, vede un ago per terra

lo raccoglie, lo getta lontano e torna furioso a casa per *cambiare la sua mattina*. Come fa? Entra in casa, si mette a letto, chiude gli occhi, fa finta di dormire un attimo, poi ritorna alle sue faccende; oppure prende gli utensili nei quali è stato servito il pranzo del giorno prima: se ci sono degli avanzi, ne mangia qualche boccone; se non c'è niente di cotto, prende un po' di farina, se la mette in bocca e se ne va dicendo: «È questa la vera mattina, non l'altra!».

Il mattino è infatti il momento pericoloso in cui, al termine della notte, si decide la sorte, *fasta* o *nefasta*, della giornata. Da questa credenza deriva probabilmente l'espressione latina *māne*, in cui riconosciamo lo stesso eufemismo dell'aggettivo *mānis* riferito allo spirito dei morti, ai

mānēs. Si propiziano gli spiriti temibili definendoli “buoni”, così come si vuol rendere favorevole l’inizio della mattinata riservandole la qualifica di “buon’ora”, o *māne*. È un nuovo esempio del noto procedimento del gr. Εὐμενίδες.

In tutti questi esempi, si ha a che fare con una nozione fissa, il cui valore religioso ha un segno costante. Le si conferisce una denominazione stabile, sempre derivante dal vocabolario sacro. Il procedimento consiste nell’attribuire un nome fasto a una nozione nefasta. Ma per altri concetti viene adottato un procedimento diverso: si *desacralizza* l’espressione giudicata nociva, sostituendola con un equivalente lontano o debole. Si spiegano così i diversi modi di dire “uccidere” in greco, alcuni dei quali non ancora compresi.

Uno, in particolare, merita di essere ricordato. Oltre ad ἀποκτεῖναι, Erodoto, per dire “uccidere”, usa più volte καταχρᾶσθαι. Apparentemente i due verbi sono usati in libera alternanza nel corso della narrazione, ma in realtà l’uso è condizionato dalle circostanze. Astiage, per liberarsi del figlio di sua figlia, che secondo una profezia lo spodesterà, ingiunge ad Arpage di portarlo via e di ucciderlo: «φέρων δὲ ἐς σεωυτοῦ ἀπόκτεινον» (I, 108). Arpage trasmette l’ordine a Mitridate nella stessa forma brutale: «καί μιν Ἀστυάγης ἐντέλλεται ἀποκτεῖναι» (I, 111). Per spingere Mitridate all’assassinio, Arpage lo minaccia personalmente, in caso di disobbedienza, della peggiore delle morti: «ὀλέθρῳ τῷ κακίστῳ σε διαχρήσεσθαι» (I, 110). Quando Astiage, più tardi, scopre che il suo ordine non è stato eseguito, fa chiamare Arpage e gli chiede: «In quale modo hai fatto morire il bambino nato da mia figlia, che ti avevo affidato?», «τέῳ δὴ μὲν τὸν παῖδα κατεχρήσαο τὸν τοι παρέδωκα ἐκ θυγατρὸς γεγονότα τῆς ἐμῆς;» (I, 117). Διαχρᾶσθαι è evidentemente un’attenuazione di ἀποκτεῖναι e appare nel discorso come un’espressione più vaga. In un altro passo (III, 36), Cambise ordina alle guardie di prendere Creso e di ucciderlo: «λαβόντας μιν ἀποκτεῖναι». Ma queste, prudenti, nascondono Creso: se Cambise cambiasse idea, sarebbero ricompensati, altrimenti ci sarebbe sempre il tempo di metterlo a morte, «τότε καταχρήσασθαι». Lo storico interpreta il pensiero di coloro ai quali questa uccisione ripugna. Troviamo lo stesso contrasto tra la nozione brutale formulata nella fase della decisione e l’espressione vaga della fase dell’esecuzione: i Lacedemoni decidono di uccidere i Minii, «τοῖσι ὧν Λακεδαιμονίοισι ἔδοξε αὐτοὺς ἀποκτεῖναι»; ma al momento di compiere l’esecuzione, «ἐπεὶ ὧν ἐμελλόν σφεας καταχρήσεσθαι» (III, 146). Si ricorre ancora a questo verbo per invocare un castigo, riproducendo i termini della doman-

da: «ἔπεμπον ἐπειρησομένους εἰ καταχρήσωνται τὴν ὑποζάκορον τῶν θεῶν», «mandarono a chiedere all'oracolo se dovevano giustiziare la sottosacerdotessa delle dee» [che aveva svelato a Milziade alcuni segreti] (VI, 135); «οἱ Ἐλαιούσιοι τῷ Πρωτεσίλειῳ τιμωρέοντες ἐδέοντό μιν καταχρήσθηναι», «gli Eleontini, per vendicare Protesilao, avevano chiesto che lo si mettesse a morte» (IX, 110). Infine Erodoto usa καταχρᾶσθαι, con il riflessivo, per “darsi la morte”: «λέγουσι [...] αὐτοῦ μιν ἐν τῆσι Θυρέῃσι καταχρήσασθαι ἑωυτόν» (I, 82); nello stesso senso si trova anche «αὐτόν διαχρᾶσθαι» (I, 24) e «ἑωυτόν κατεργάζεσθαι» (*ibid.*). È chiaro allora che καταχρᾶσθαι, διαχρᾶσθαι, κατεργάζεσθαι significano per eufemismo “finire qualcuno, liquidarlo”, nel caso in cui la sfera degli affetti escludeva l'espressione cruda. Il gioco degli usi illustra e motiva la deviazione semantica.

Alla stesso sentire risponde il fr. *exécuter* (“giustiziare”), quando significa “mettere a morte”. Questa accezione deriva dall'eufemismo ufficiale *exécuter* (à mort) e da quello che designa il boia, *exécuteur de la haute justice, des hautes œuvres*, “esecutore di giustizia”, (cfr. ted. *Scharfrichter*). Il discredito legato alla funzione di boia ha fatto sì che lo si designasse in greco con degli eufemismi: ὁ δῆμιος (scil. δοῦλος); ὁ κοινὸς δῆμιος (Platone, *Leggi*, 872 b), ὁ δημόκοινος (Sofocle, *Antifane*, *Isocrate*). In latino, al contrario, si è preferito un nome ingiurioso: *carnufex*. Ma che cosa significa esattamente? Il senso letterale è quello dato da Don. Hec. (441): «carnifices dicti quod carnes ex homine faciant». Il composto ha tuttavia qualcosa di strano, se lo si paragona a *opi-fex, auri-fex, arti-fex* ecc. Dà l'impressione di essere una traduzione. Ed è appunto in quanto traduzione che sembra spiegarsi: *carnufex* ricalca esattamente il greco κρεουργός, “macellaio”, già in Eschilo, «κρεουργὸν ἦμαρ» (*Agamemnone*, 1592); cfr. κατακρεοργεῖν, «fare a pezzi» (Erodoto, *Storie*, VII, 181); «κρεουργηδὸν διασπάσαντες τοὺς ἄνδρας», «spezzettandoli membro a membro come i macellai» (Erodoto, *Storie*, III, 13). Il latino ha quindi trasposto nel nome del “boia” il nome greco di “macellaio”, che è comunque un eufemismo; e ha riservato a “macellaio” il termine *macellarius*, derivata da *macellum* e anch'esso proveniente dal greco.

In un contesto del tutto diverso, Havers (1946, pp. 64 sgg.) ha giustamente sottolineato il carattere eufemistico delle espressioni usate per dire “spegnere il fuoco”, collegandole alle credenze popolari che intendono il fuoco come un essere vivente. A tutte le testimonianze che ha raccolto possiamo aggiungere alcuni dati della lingua iranica. Una superstizione molto forte in Iran e in Afghanistan proibisce di spegnere

una fiamma soffiando.⁴ Questo non significa che non si possa dire propriamente “spegnere il fuoco”; vi è persino un’espressione energica come *ātaś kuṣtan*, “uccidere il fuoco” (cfr. l’equivalente sanscr. *pari-han-*). Ma nell’uso prevale un eufemismo: *sākit kardan*, “placare”, o soprattutto *xāmūś kardan*, “rendere silenzioso, far tacere (il fuoco)”, oppure *ruxsat dādan*, “congedarlo”; e del fuoco si dirà *ruxsat šude*, “ha preso congedo, si è spento”. In Afghanistan, la locuzione abituale è (*ātaś*) *gul kardan* (cfr. indostano *gul karnā*), “spegnere”, e il passivo è *gul šudan*, un altro eufemismo ma in cui il significato di *gul* non è del tutto chiaro.⁵ Si tratta probabilmente del termine che antichi dizionari interpretano come “the snuff of a lamp or a candle”, espressione che all’incirca significa “smoccolare la fiamma”. Tutti questi procedimenti non mirano solo ad attenuare l’idea di “spegnere”. Come nel rituale del sacrificio vedico si “placa” (*śāmayati*), si “rende condiscendente” (*samiñāpayati*) la vittima che di fatto si “strangola”, così si “placa” il fuoco che si spegne. Il senso è lo stesso del latino *ignem tutare*, da intendere appunto come “calmare, placare (il fuoco)”,⁶ e che conferma l’origine eufemistica del fr. *tuer*.

⁴ Cfr. Massé, 1938, II, p. 283: “Non spegnere il lume con un soffio, perché la sua esistenza si accorcerebbe”.

⁵ Bogdanow, “Journ. As. Soc. Beng.”, 1930, p. 78.

⁶ Jud, “Revue de linguistique romaine”, I, pp. 181 sgg.; Havers, 1946, pp. 75 sg.

La blasfemia e l'eufemia¹

Blasfemia ed eufemia: poniamo all'attenzione questi neologismi per associare nell'unità della loro manifestazione e presentare come attività simmetriche due concetti che, normalmente, non vengono studiati assieme. Riconosciamo infatti, nella blasfemia e nell'eufemia, le due forze opposte la cui azione congiunta produce la *bestemmia*.

Considereremo qui la bestemmia espressione blasfema per eccellenza, del tutto distinta dalla bestemmia intesa come asserzione diffamatoria nei confronti della religione o della divinità (per esempio la "bestemmia" di Gesù che si proclama figlio di Dio, Marco 14, 64). La bestemmia, che certo appartiene al linguaggio, costituisce di per sé una classe di espressioni tipiche di cui il linguista non sa bene che fare e che in generale riconduce al lessico o alla fraseologia. Di conseguenza, della bestemmia si prendono in considerazione solo gli aspetti pittoreschi, aneddotici, senza coglierne la motivazione profonda né le forme espressive specifiche.

Nelle lingue occidentali, il lessico della bestemmia o, se si preferisce, il repertorio delle locuzioni blasfeme, trae la sua origine e la sua unità da una caratteristica singolare: nasce dal bisogno di violare l'interdizione biblica di pronunciare il nome di Dio. La blasfemia è in assoluto un processo di *parole*; consiste, in un certo qual modo, nel sostituire il nome di Dio con il suo oltraggio.

Occorre prestare attenzione alla natura di questa interdizione, che si basa non sul "dire qualcosa" che sia un'opinione, ma sul "pronunciare

¹ *La blasphémie et l'euphémie*, in "Archivio di Filosofia" («L'analisi del linguaggio teologico. Il nome di Dio». Atti del colloquio organizzato dal Centro internazionale di Studi umanistici e dall'Istituto di Studi filosofici di Roma, Roma, 5-11 gennaio 1966), diretto da E. Castelli, Roma, 1969, pp. 71-73. Poi in Benveniste, 1974, pp. 254-257 (trad. it. *La blasfemia e l'eufemia*, in Benveniste, 1985, pp. 287-291).

un nome", cioè su una pura articolazione vocale. Si tratta propriamente del tabù linguistico: una certa parola o un certo nome non devono passare attraverso la bocca. Vanno semplicemente respinti dal registro della lingua, cancellati dall'uso: non devono più esistere. Nondimeno, per la condizione paradossale del tabù, devono continuare a esistere benché proibiti. È così, in quanto esistente-proibito, che il nome di Dio viene comunque affermato; la proibizione si accompagna inoltre alle sanzioni più severe ed è esercitata anche da popolazioni che ignorano la pratica del tabù applicata al nome dei defunti. Questo sottolinea, in maniera ancora più evidente, il carattere singolare dell'interdetto del nome divino.

Al fine di comprendere tale carattere e quindi per meglio individuare le istanze della blasfemia, occorre rifarsi all'analisi che Freud ci ha fornito del tabù. «Il tabù» sostiene Freud «è un antichissimo divieto imposto dal di fuori (da un'autorità) e diretto contro le brame più intense degli uomini. La voglia di violare il tabù permane nel loro inconscio. Gli uomini che rispettano il tabù hanno un atteggiamento ambivalente verso ciò che è da esso colpito» (OSF, VII, p. 43). Parallelamente, l'interdetto del nome di Dio reprime uno dei desideri più intensi dell'uomo: quello di profanare il sacro. Si sa che il sacro, in sé, ispira condotte ambivalenti. Dal momento che la tradizione religiosa ha voluto prendere in considerazione solo il sacro divino ed escludere il sacro maledetto, la blasfemia, a suo modo, tenta di ristabilire la totalità profanando il nome stesso di Dio. Si bestemmia il *nome* di Dio, perché tutto ciò che si possiede di lui è il suo *nome*. Solo pronunciando il nome di Dio è possibile raggiungerlo, per muoverlo ad avere pietà o per ferirlo.

Al di fuori del culto, la società esige che il nome di Dio sia invocato in una circostanza solenne, il giuramento; esso è ritenuto infatti un *sacramentum*, un appello alla divinità, supremo testimone di verità, e un ossequio al castigo divino in caso di menzogna o di spergiuro. È il più grave impegno che l'uomo possa contrarre e la più grave mancanza che possa commettere, dato che lo spergiuro non riguarda la giustizia degli uomini, ma la sanzione divina. Che il nome di Dio figurì nella formula del giuramento è quindi necessario.

Ma il nome di Dio deve apparire anche nella blasfemia, perché essa, come il giuramento, prende Dio a testimone. La bestemmia è di fatto un giuramento, anche se di oltraggio. Ciò che la caratterizza nello specifico dipende da un certo numero di condizioni che qui di seguito metteremo in evidenza.

La principale consiste nella forma stessa dell'espressione blasfema. Affrontiamo con essa il campo dell'espressione passionale, ancora così

poco esplorato, che ha le sue regole, la sua sintassi, la sua elocuzione. La blasfemia si manifesta in qualità di *esclamazione*; la sua sintassi è quella delle interiezioni, di cui costituisce la varietà più tipica; a differenza delle interiezioni-onomatopee, che sono gridi (*oh! ah! ehi!...*), utilizza solo forme significanti e si manifesta in circostanze specifiche.

Allorché si studia il fenomeno linguistico della blasfemia, occorre restituire tutta la sua intensità al termine “esclamazione”. Il *Dictionnaire Général* definisce l’esclamazione «grido, parole brusche che ci si lascia scappare per esprimere un sentimento vivo e repentino». Anche la bestemmia è appunto una parola che ci si “lascia scappare”, sotto l’impeto di un sentimento brusco e violento, come l’impazienza, il furore o il disappunto. Pur avendo senso, questa parola non è tuttavia comunicativa, ma soltanto espressiva. La formula pronunciata nell’atto blasfemo non si riferisce ad alcuna situazione obiettiva in particolare; la stessa bestemmia viene infatti proferita in circostanze del tutto diverse, dato che esprime solo l’intensità di una reazione a tali circostanze. Non fa riferimento nemmeno al partner o a una terza persona; non trasmette nessun messaggio, non avvia un dialogo, non suscita risposte e prescinde anche dalla presenza stessa di un interlocutore. Non è inoltre in grado di dare indicazioni sulla persona che la emette; costui infatti, più che rivelarsi, si tradisce: *la bestemmia gli è sfuggita in un istinto emotivo. Tale istinto, però, si realizza in formule fisse, intelligibili e descrivibili.*

La forma base è l’esclamazione “in nome di Dio!”, che è l’espressione stessa dell’interdizione, rinforzabile anche con l’epiteto che di norma sottolinea la trasgressione: “Santo Dio”. Si tratta di una supplica alla rovescia nella quale Dio può essere sostituito da uno dei suoi parenti, “Madonna”, “Vergine” ecc., in pratica l’antico spergiuro menzionato dai cronisti del Medioevo. L’intento oltraggioso viene accentuato abbinando, al nome della divinità, un’invettiva, oppure sostituendo al “nome” il “corpo” o uno dei suoi organi, o anche la sua “morte”; a tal fine si può inoltre ricorrere al raddoppio dell’espressione (tipo, “buon Dio di (un) Dio!”). Ciascuna di queste varietà dà luogo a numerose varianti e consente invenzioni ingiuriose o burlesche, sempre però preservando lo stesso modello sintattico. Un altro procedimento consiste nell’invocare per nome l’anti-Dio, il Diavolo, con l’esclamazione “Diavolo!”. Il bisogno di trasgredire l’interdetto, profondamente radicato nell’inconscio, trova sfogo in una imprecazione brutale, strappata a forza dall’intensità del sentimento e realizzata con lo scherno del divino.

Ma un’esclamazione del genere suscita subito una censura. La blasfemia suscita l’eufemia. Ecco quindi come i due movimenti si integrano

reciprocamente: l'eufemia non reprime la blasfemia, la corregge nella sua espressione di *parole* e la disarmo in quanto bestemmia. Conserva lo schema locuzionale della blasfemia, introducendovi però tre tipi di cambiamento:

- 1) la sostituzione del nome "Dio" con dei termini innocui: "porca miseria!", "accidenti!", "buon sangue!";
- 2) la mutilazione del vocabolo "Dio" per aferesi della finale – "per Dio!" > "perdinci", "perdiana", "perbacco" – oppure la sostituzione con una stessa assonanza: "Maremma...", "Zio...!"
- 3) la creazione di una forma priva di senso al posto dell'espressione blasfema: "ostia" > "ostrega".

La blasfemia dunque sussiste, ma è mascherata dall'eufemia che le sottrae la sua realtà femica e quindi la sua efficacia semica, rendendola letteralmente priva di senso. Così vanificata, la blasfemia allude a una profanazione orale senza realizzarla e adempie alla sua funzione psichica, ma sviandola e dissimulandola.

Genesi del termine “scientifico”¹

In ogni scienza la costituzione di una terminologia marca l'avvento o lo sviluppo di una nuova concettualizzazione, segnando così un momento decisivo della sua storia. Si potrebbe anche dire che la storia di una scienza si riassume in quella dei suoi termini specifici. Una scienza comincia a esistere o è in grado d'imporsi solo nella misura in cui fa esistere e impone i suoi concetti nella loro denominazione. L'unico modo per fondare la propria legittimità è quello di specificare, denominandolo, il suo oggetto, che può consistere in un *ordine* di fenomeni, in un nuovo *ambito* o in un nuovo modo di porre in *relazione* certi dati. L'attrezzatura concettuale è costituita innanzitutto da un inventario di termini che censiscono, configurano o analizzano la realtà. Denominare, vale a dire creare un concetto, è l'operazione contemporaneamente prima e ultima di una scienza.

Riteniamo dunque che l'apparizione o la trasformazione dei termini essenziali di una scienza siano gli eventi principali della sua evoluzione. Tutte le esplorazioni del pensiero sono punteggiate da termini che tracciano progressi decisivi e che, incorporati alla scienza, suscitano a loro volta nuovi concetti: ciò è dovuto al fatto che, essendo per natura delle invenzioni, stimolano l'inventività. Tuttavia la storia della scienza non attribuisce ancora il giusto merito a queste creazioni, che perciò sembrano interessare solo i lessicografi.

Occorre intanto operare una distinzione. I nomi di materie, di corpi nuovi – in chimica ne appaiono incessantemente – sono molto interessanti per nomenclatura, ma anche molto tecnici; essendo spesso inventati all'impronta o per associazione arbitraria, rappresentano il massimo della particolarità. I termini più significativi sono invece quelli che esprimono

¹ *Genèse du terme scientifique*, in “L'Age de la Science”, Aix, II (1969), n. 1, pp. 3-7. Poi in Benveniste, 1974, pp. 247-253 (trad. it. *Genesi del termine scientifico*, in Benveniste, 1985, pp. 278-285).

nuovi concetti designati a partire da nozioni teoriche ("civilizzazione", "evoluzione", "trasformismo", "informazione" ecc.), ma anche quelli che aggiungono nuove specifiche a nozioni antecedenti, da cui derivano.

In questa sede vogliamo portare all'attenzione un esempio tipico, quello di un aggettivo così comune che a nessuno viene in mente di cercarne le origini, e così necessario che il suo inizio è difficile da immaginare: è l'aggettivo "scientifico". Esso sembra darsi insieme alla nozione di "scienza", di cui a prima vista si direbbe contemporaneo e derivato. Ma l'apparenza inganna, tanto sulla relazione col termine di base, quanto sul concetto che introduce.

Fra "scienza" e "scientifico" il rapporto di derivazione formale non è né chiaro né ovvio. Gli aggettivi tratti da termini importanti nelle branche della scienza sono generalmente in *-ico* ("sfera": "sferico"; "atomo": "atomico") o nei casi più sofisticati, in *-ale* ("spazio": "spaziale"; "genere": "generale"). Nulla impediva la creazione di un aggettivo come **scientifico* o **scienziale*; sarebbero state anzi le forme più naturali, quelle immediatamente disponibili. Alla generalità del concetto di "scienza" avrebbe fatto eco un derivato di tipo molto generale. Del resto, è stata l'opzione scelta dalle lingue moderne, che hanno creato tale aggettivo fuori dalla tradizione latina. Da *Wissenschaft*, "scienza", il tedesco ha tratto *wissenschaftlich*; da *nauka*, "scienza", il russo ha ricavato *naučnyj*. Nei due casi l'aggettivo si serve di una forma suffissale, *-lich* in tedesco, *-nyj* in russo, di funzione molto ampia e quindi poco specifica.

Completamente diverso è il rapporto fra "scientifico" e "scienza". L'aggettivo derivato in *-fique* sulla base di un sostantivo astratto ha un solo rappresentante in francese, *scientifique* (scientifico) appunto, il quale è un caso particolare riguardo alla formazione da cui discende. Escluso un certo numero di forme divenute inanalizzabili (per esempio "prolifico"), i derivati in *-fico* non sono mai semplici aggettivi di relazione, come lo è "scientifico" rispetto a "scienza". Mostrano piuttosto una funzione "fittiva" molto pronunciata: "calorifico", "soporifico", "che procura caldo, sonno", "pacifico", "che arreca pace", "onorifico", "che apporta onore". Ricollocato in questa serie, alla quale senza dubbio appartiene, "scientifico" significa propriamente non "di scienza", ma "che fa la scienza". È quanto osserva con ragione Lalande:

«"Scientifico". Alla lettera, che serve a costruire la scienza. Comunemente e più estesamente: che concerne la scienza o che appartiene alla scienza».²

² Lalande, *Vocabulaire de philosophie*, s.v. "scientifique".

Di questo senso proprio, però, mancano interpretazioni; e poi non si capisce perché solo ed esclusivamente *scienza* abbia avuto un derivato in *-fico*, il cui significato è “che fa (la scienza)”, anziché un più comune aggettivo di relazione facilmente formabile con uno dei consueti suffissi.

Già Littré aveva subodorato il problema quando, indicando l'etimologia di *scientifique* nel lat. *scientia*, scienza, e *facere*, fare, aveva osservato:

«Il termine, presumibilmente coniato nel XIV secolo, significa: che fa la scienza, e tale è anche il senso che ha in Oresme.³ Ma per il senso che noi gli attribuiamo, starebbe meglio con il suffisso in *-al* o *-aire*: *sciential* o *scientiaire*».⁴

A che cosa è dovuta, allora, questa singolare scelta linguistica, fuorviante rispetto a una possibilità di derivazione normale come quella indicata da Littré?

Siamo davanti a un caso particolare che esula dalla norma e che nessuna causa generale può giustificare. Dovremo quindi esaminare le condizioni di fatto che hanno prodotto l'aggettivo. Contrariamente a quanto credeva Littré, *scientifico* non è una forma francese. Come tutti gli aggettivi in *-fico*, viene dal latino, dove la classe dei composti in *-ficus*, “facente”, stabilizzata nella lingua classica (*bene-ficus*, “che fa del bene”, *honori-ficus*, “che fa onore”), è rimasta attiva fino al basso impero.⁵

Di fatto *scientificus* risale solo al periodo tardo del latino,⁶ appare per la prima volta nel VI secolo della nostra era. È già degno di nota che un intervallo del genere separi *scientia*, termine in uso presso i migliori autori classici, da *scientificus*, nato sette secoli dopo. Si direbbe che la nozione denominata *scientia* sia rimasta inerte per lunghissimo tempo, mal definita, fluttuante, atta a rappresentare, secondo i casi, un “sapere”, una “conoscenza”, un’“arte” o una “tecnica”, per raggiungere solo molto tardi lo stadio di “scienza”: il conio di *scientificus* nel VI secolo conferma l'emergenza del concetto di “scienza” in quest'epoca. Ma a quale necessità obbedisce la forma specifica dell'aggettivo? Occorre qui richiamare l'autore che lo ha coniato, Boezio.

³ Citazioni del XIV secolo in Littré: «Delle due parti, una è scientifica o speculativa, l'altra è raziocinante o pratica», Oresme, *Eth.*, 171. «È anche per questo che la proposizione singolare, ultimo termine in questa pratica, non è universale né scientifica ovvero non è scienza» (ivi, 199).

⁴ Littré, *Dictionnaire*, s. v. *scientifique*, fine.

⁵ Circa questi composti, cfr. Bader, 1962, pp. 207-221.

⁶ Sempre in Bader, 1962, *scientificus* figura alla fine del paragrafo 250 fra gli aggettivi in *-ficus* e indica semplicemente «che è relativo a...». Mostriamo qui sotto che non si tratta del significato originale.

A lui dobbiamo, infatti, l'invenzione del termine destinato a diventare qualificazione necessaria di ogni "scienza". Non si è trattato certo di un neologismo che ora basta registrare,⁷ e sarebbe un'indebita semplificazione quella di stabilire un rapporto lineare dal latino *scientificus* al francese *scientifique*. Per due ordini di ragioni: innanzitutto, in Boezio, *scientificus* non significa *scientifico* come lo intendiamo noi; e poi non è l'unico derivato da *scientia* che egli abbia forgiato, essendo che ha anche introdotto l'aggettivo *scientialis*. Sono quindi due le relazioni da chiarire, da *scientificus* a *scientia* e da *scientificus* a *scientialis*: entrambe vanno riportate alla loro origine.

Nei suoi scritti Boezio ha prodotto *scientificus* non a seguito di una riflessione personale sulla scienza, ma per tradurre Aristotele. A questo scopo è stato indotto a escogitare, in larga misura, gli equivalenti latini di un vocabolario tecnico che a suo tempo anche Aristotele aveva inventato in greco.

L'aggettivo *scientifico* ricorre diverse volte nella versione dei *Secondi Analitici*, in particolare in questo passaggio cruciale (I, cap. 2, 71 b 18):⁸

«ἀπόδειξιν δὲ λέγω συλλογισμὸν ἐπιστημονικόν. ἐπιστημονικόν δὲ λέγω [...] καθ' ὃν τῷ ἔχειν αὐτόν ἐπισταμεθα [...] συλλογισμὸς μὲν γὰρ ἔσται καὶ ἄνευ τούτων, ἀπόδειξις δ' οὐκ ἔσται. οὐ γὰρ ποιήσει ἐπιστήμην», «con *dimostrazione* intendo il sillogismo scientifico, e chiamo *scientifico* un sillogismo il cui solo possesso costituisce per noi la scienza [...]. Un sillogismo può certamente esistere senza queste condizioni, ma non sarà una dimostrazione, perché non produrrà scienza».

Boezio traduce:⁹

⁷ I dizionari etimologici francesi (Bloch-Wartburg, Dauzat), come anche i dizionari latini, riportano *scientificus* in Boezio, ma senza dare altre precisazioni.

Paul Zumthor in W. von Wartburg, *Französisches Etymologisches Wörterbuch*, XI (1961: 309 b; 310 b) fornisce utili ragguagli sull'evoluzione del senso di *scientifico* in francese, cosa che ci dispensa dall'insistere, ma non dice nulla della formazione del lat. *scientificus*. Battisti-Alessio (1966, p. 3398), alla voce *scientifico* indica solamente: «lat. tardo (Boezio) *scientificus* da *sciens-entis* (*scire*) sul modello di *beneficus maleficus munificus* ecc.». Ancora meno esplicito è Corominas (1954, p. 791 b): «*cientifico*... dal lat. tardo *scientificus*».

⁸ Per questo testo di Aristotele, l'edizione utilizzata è quella di W.D. Ross e L. Minio-Palluello (Oxford, 1964), la cui introduzione (p. vi) fornisce ragguagli sulla storia della traduzione latina dei *Secondi Analitici* e fa riferimento (pp. x sgg.) all'*Aristoteles Latinus*.

⁹ Boezio, *Posteriorum Analyticorum Aristotelis Interpretatio* I, cap. 2, ed. Migne, *Patrologie Grecque*, t. 64, p. 714.

«Demonstrationem autem dico syllogismum epistemonicon id est facientem scire, sed epistemonicon dico secundum quem (in habendo ipsum) scimus [...] et sine his demonstratio autem non erit, non enim faciet scientiam».

Tutta l'articolazione del ragionamento e la scelta dei termini latini si chiariscono vicendevolmente nella versione di Boezio. Questi rende l'accusativo «συλλογισμὸν ἐπιστημονικόν» con «*syllogismum epistemonicon*», ma vi aggiunge la glossa: «*id est facientem scire*», «(sillogismo epistemico), cioè che fa sapere». Utilizza anticipatamente la definizione che Aristotele darà qualche riga più sotto: il sillogismo è una dimostrazione perché «produce scienza», «ποιήσει ἐπιστήμην», «*faciet scientiam*». Con la qualificazione di “produrre la scienza, *scientiam facere*”, emergono anche il criterio e la formula che fanno riconoscere una dimostrazione come *scientifica*. Poco dopo, nel punto in cui Aristotele tratta delle «ἐπιστημονικαὶ ἀπόδειξεις» (75 a 30), Boezio parlerà, in modo del tutto naturale, di «*scientificae demonstrationes*». ¹⁰ L'equivalenza è stata trovata e il termine è oramai fissato.

Citiamo ancora dai *Topici*:

«Ἀπλῶς μὲν οὖν βέλτιον τὸ διὰ τῶν προτέρων τὰ ὕστερα πειρᾶσθαι γνωρίζειν ἐπιστημονικότερον γὰρ τὸ τοιοῦτόν ἐστι» (141 b 16), «in senso assoluto è dunque preferibile sforzarsi di far conoscere ciò che accadrà attraverso ciò che è accaduto, perché un procedimento del genere produce più sapere».

E in Boezio:

«Simpliciter igitur melius per priora posteriora tentare cognoscere, nam magis *scientificum* tale est». ¹¹

Nello stesso trattato, «οἱ ἐπιστημονικοὶ συλλογισμοί» (155 b 15) è tradotto «*scientifici syllogismi*». ¹²

Con tutta evidenza, dunque, Boezio ha forgiato *scientificus* per tradurre il termine aristotelico ἐπιστημονικός e lo impiega sempre nella pienezza del senso etimologico “che produce sapere”. I contesti dei passi citati non lasciano dubbi su questo valore, che è l'unico in grado di spiegare la formazione del neologismo.

Il fatto è ancora più interessante se si pensa che Boezio, in un altro passo dei *Secondi Analitici* (77 a 38), dà una traduzione diversa del termine aristotelico ἐπιστημονικός; traduce infatti «ἐρώτημα ἐπιστημονικόν»

¹⁰ Ivi, p. 720.

¹¹ Ivi, p. 973.

¹² Ivi, p. 993.

con «*interrogatio scientialis*». È un'altra sua creazione, un nuovo derivato che qui deve avere ritenuto necessario introdurre. In questo contesto, in effetti, Aristotele intende con «ἔρώτημα ἐπιστημονικόν» un'interrogazione che riguarda la scienza, come dimostra il seguito del testo – «ἔρώτημα γεωμετρικόν, ἰατρικόν», «interrogazione riguardante la geometria, la medicina» – e non “che crea la scienza”. Boezio ha quindi distinto due accezioni di ἐπιστημονικός: 1) “riguardante la scienza”, che traduce con «*scientialis*», e 2) “che produce la scienza”, che rende con *scientificus*. Lo stesso «ἐπιστημονικός» è un neologismo creato da Aristotele sul tema di ἐπιστήμων, «che possiede la conoscenza scientifica» (cfr. *Secondi Analitici*, 74 b 28), per servire da aggettivo a ἐπιστήμη.¹³ Dà poi luogo in Boezio a due definizioni, ciascuna delle quali esige un termine distinto e nuovo. Ma *scientialis* non è risultato vincitore.¹⁴ Solo *scientificus* si è generalizzato, per ragioni disciplinari, ma anche a causa della sua maggiore espressività; passato nelle lingue occidentali moderne, è divenuto uno strumento concettuale inseparabile dalla nozione di scienza e dalla scienza stessa.

¹³ Relativamente alla formazione si confronteranno gli aggettivi ἡγεμονικός, γνωμονικός, μνημονικός.

¹⁴ *Scientialis* ha probabilmente fornito al francese l'aggettivo *sciential*, che Littré, con un senso preciso della derivazione, giudicava, per l'uso moderno, più appropriato di *scientifique*.

Bibliografia generale

Opere di Émile Benveniste – in francese

- Benveniste É., 1935, *Origines de la Formation des noms en indo-européen*, I, Adrien Maisonneuve, Paris.
- , 1948, *Noms d'agent et noms d'action en indo-européen*, Adrien Maisonneuve, Paris.
- , 1949, *Le système sublogique des prépositions en latin*, "Travaux du Cercle linguistique de Copenhague", v, pp. 177-185, poi in Benveniste, 1966, pp. 132-149 (trad. it. *Il sistema sublogico delle preposizioni in latino*, in Benveniste, 1971, pp. 157-169).
- , 1950, *Actif et moyen dans le verbe*, "Journal de psychologie", gen-feb., poi in Benveniste, 1966, pp. 168-175 (trad. it. *Attivo e medio nel verbo*, in Benveniste, 1974, pp. 200-209).
- , 1962, *Hittite en indo-européen. Études comparatives*, Adrien Maisonneuve, Paris.
- , 1966, *Problèmes de linguistique generale*, Gallimard, Paris (trad. it., Benveniste, 1971).
- , 1969a, *Le vocabulaire des institutions indo européennes. I. Economie, parenté, société*, Minuit, Paris (trad. it., Benveniste 1976a).
- , 1969b, *Le vocabulaire des institutions indo- européennes, II, Pouvoir droit, religion*, Minuit, Paris (trad. it., Benveniste, 1976b).
- , 1974 *Problèmes de linguistique generale II*, Gallimard, Paris (trad. it., Benveniste, 1985).

Opere di Émile Benveniste – traduzioni italiane

- Benveniste É., 1971, *Problemi di linguistica generale*, Il Saggiatore, Milano.
- , 1976a, *Vocabolario delle istituzioni indoeuropee. I. Economia, parentela, società*, Einaudi, Torino.
- , 1976b, *Vocabolario delle istituzioni indo-europee, II. Potere, diritto, religione*, Einaudi, Torino.
- , 1985, *Problemi di linguistica generale II*, Il Saggiatore, Milano.

- Abel K., 1884, *Über den Gegensinn der Urworte*, Verlag von Wilhelm Friedrich, Leipzig.
- Aristotele, 1938, *Categories. On Interpretation. Prior Analytics*, a c. di H.P. Cooke, Serie Loeb Classical Library, Cambridge (Ma.), Harvard University Press.
- , 1955, *Organon*, a c. di G. Colli, Einaudi, Torino.
- Bader F., 1962, *La formation des composés nominaux du latin*, "Annales Littéraires de l'Université de Besançon", vol. 46, Paris.
- Bartholomae C., 1904, *Altiranisches Wörterbuch*, K.J. Trübner, Strassburg.
- Battisti C., Alessio G., a c. di, 1966, *Dizionario etimologico italiano*, v, G. Barbera, Firenze.
- Block R., 1963, *Les prodiges de l'antiquité classique*, PUF, Paris.
- Corominas J., 1954, *Diccionario critico etimológico de la lengua castellana*, I, Gredos, Madrid.
- De Laguna G., 1927, *Speech, its function and development*, Yale University Press, New Haven.
- Destaing E., 1925, *Interdictions de vocabulaire en berbère*, Mélanges René Basset (Publications de l'Institut des Hautes Études marocaines, XI), II, , pp. 177-277.
- Duchesne-Guillemain J., 1936, *Les composés de l'Avesta*, E. Droz, Liège-Paris.
- Ernout A., Meillet A., 1959, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, 4^a ed. riv. e corr., Paris 1959.
- Fabbri P., Marrone G., a c. di, 2001,, *Semiotica in nuce II*, Meltemi, Roma.
- Feist S. (1939), *Vergleichendes Wörterbuch der gotischen Sprache*, 3^a ed., Leiden.
- Freud S., 1899, *Die Traumdeutung*, trad. it., *L'interpretazione dei sogni*, OSF, vol. III, Boringhieri, Torino 1966-1980.
- , 1910, *Über den Gegensinn der Urworte*, trad. it., *Significato opposto delle parole primordiali*, OSF, vol. VI, Boringhieri, Torino 1966-1980.
- , 1913, *Totem und tabu*, trad. it. *Totem e tabù*, OSF vol. VII, Boringhieri, Torino 1966-1980.
- , 1925, *Die Verneinung*, trad. it., *La negazione*, OSF, vol. X, Boringhieri, Torino 1966-1980.
- Frisch Karl von, 1950, *Bees, their vision, chemical senses and language*, Cornell University Press, Ithaca N.Y.
- Godel R., 1966, *F. de Saussure's Theory of Language*, in Th.A. Sebeok, a c. di, *Current Trends in Linguistics*, vol. III, Mouton, The Hague, pp. 479-93.
- Halpern A.M., 1949, *Yuma*, in H. Hoijer et alii, a c. di, *Linguistic Structures of Natives America*, Viking Fund Publications in Anthropology, New York, 6, pp. 249-288.
- Hansen O., 1955, *Berliner Sogdische Texte. II. Bruchstück eder grossen Sammelhandschrift C 2*, "Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz", 7-24, Wiesbaden 1955.
- Harweg R., 1968, *Language and music, an Immanent and Sign Theoretic Approach*, "Foundations of Language", 4.

- Havers W., 1946, *Neuere Literatur zum Sprachtabu*, R.M. Rohrer, Wien.
- Hefele C.J., 1864, *Beiträge zur Kirchengeschichte, Archäologie und Liturgik*, Laupp, Tübingen.
- Hjelmslev L., 1943, *Omkring sprogteoriens grundlæggelse*, Festschrift udgivet af Københavns Universitet, Ejnar Munksgaard, Copenhagen (trad. it., *I fondamenti della teoria del linguaggio*, Einaudi, Torino 1968, ed. 1987).
- Hofmann J.B., 1938, *Lateinisches etymologisches Wörterbuch*, Heidelberg.
- Hübschmann J.H., 1897, *Armenische Grammatik*, Breitkopf & Haertel, Leipzig.
- Jakobson R., 1942, *The Paleosiberian Languages*, "American Anthropologist", XLIV, pp. 602-618.
- , 1936, *Essais de linguistique générale*, Minuit, Paris (trad. it. *Saggi di linguistica generale*, Feltrinelli, Milano 1966).
- Jelinek M.H., 1926, *Geschichte der gotischen Sprache*, W. de Gruyter, Berlin und Leipzig.
- Lacan J., 1953, *Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse*, poi in *Écrits*, Le Seuil, Paris 1966, pp. 237-322 (trad. it., *Funzione e campo della parola e del linguaggio in psicoanalisi*, in *Scritti*, Einaudi, Torino 1974, pp. 230-316).
- Leclercq H., 1907, *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, Letouzey, Paris.
- Malinowski B., 1923, *The Problem of Meaning in Primitive Language*, in Ogden e Richards, 1923 (trad. it. *Il problema del significato nei linguaggi primitivi*, in Ogden e Richards, 1966, pp. 348-357).
- Massé H., 1938, *Croyances et coutumes persanes, suivies de contes et chansons populaires*, Librairie orientale et américaine, Paris.
- Mathis M., 1941, *Le Peuple des abeilles*, PUF, Paris.
- Mauss M., 1923-1924, *Don*, "L'Année sociologique", n.s., 1 (trad. it., *Saggio sul dono. Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche*, Einaudi, Torino 1965).
- Meillet, A., 1908, *Les dialectes indo-européens*, Paris (2^a ed. 1922, ristampa 1950).
- , 1937, *Introduction à l'étude comparative des langues indo-européennes*, 8^a ed., Paris.
- , 1925, *La méthode comparative en linguistique historique*, Oslo e Paris.
- Merz C., 1968, *Essai sur la signification au cinéma*, Klincksieck, Paris.
- Morris C., 1964, *Signification and Significance*, MIT Press, Cambridge (Ma.) (trad. it., *Segni e valori. Significazione e significatività e altri scritti di semiotica, etica ed estetica*, Adriatica, Bari 1988).
- Ogden C.K., Richards I.A., 1923, *The Meaning of Meaning. A Study of the Influence of Language upon Thought and of the Science of Symbolism*, Routledge & Kegan Paul, London (trad. it., *Il significato del significato. Studio dell'infusso del linguaggio sul pensiero e della scienza del simbolismo, con saggi in appendice di B. Malinowski e F. G. Crookshank*, Il Saggiatore, Milano 1966).
- Oldenberg H., 1909, *RV Noten*, 1-6 Buch, 219 Weidmannsche Buchhandlung, Berlin.

- Panofsky E., 1950, *Gothic Architecture and Scholasticism*, Archabbey Press, La-trobe (trad. it., *Architettura gotica e filosofia scolastica*, Liguori, Napoli 1986).
- Parmentier L., 1922, *Sur le sens méconnu de quelques mots homériques*, "Revue belge de philologie et d'histoire", juillet, 3.
- Peirce C.S., 1931-1935, *Collected Papers*, Cambridge University Press, Cambridge (trad. it. *Opere*, a c. di M. Bonfantini, Bompiani, Milano 2003).
- Pokorny J., 1949-1959, *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch*, Bern.
- Ramstedt, G.J., 1939, *A Korean Grammar*, "Suomalais-Ugrilaisen Seuran Toimituksia; Memoires de la Societe Finno-Ougrienne", LXXXII, Suomalais-Ugrilainen Seura, Helsinki.
- Redard G., 1949, *Les noms grecs en -tēs, -tis*, Klincksieck, Paris.
- Rönsch H., 1875, *Itala und Vulgata, Das Sprachidiom der urchristlichen Itala und der katholischen Vulgata unter Berücksichtigung der römischen Volkssprache*, Marburg, Leipzig 1875 (M. Hueber, München 1965).
- Ross W.D., Minio-Paluello L., 1964, *Aristotelis Analytica Priora et Posteriora*, Oxford University Press, Oxford.
- Russell B., 1919, *Introduction to the Mathematical Philosophy* (trad. it., *Introduzione alla filosofia matematica*, Longanesi, Milano 1962).
- Saussure F., 1916, *Cours de linguistique générale*, Payot, Paris 1922 (trad. it. *Corso di linguistica generale*, Laterza, Roma-Bari 1967).
- Schall A., 1960, *Studien über griechische Fremdwörter im Syrischen*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.
- Scheffer J.L., 1969, *Scénographie d'un tableau*, Seuil, Paris.
- Schwarz E., 1951, *Nordgermanen, Angelsachsen: Studien zur Ausgliederung der germanischen Sprachen*, Francke, Bern.
- Sebeok T.A., 1965, *Animal Communication: A communication network model for languages is applied to signaling behavior in animals*, "Science" 147, pp. 1006-1014.
- Streitberg W., 1910, *Die Gotische Bibel*, Carl Winter's Universitätsbuchhandlung, Heidelberg.
- Vasmer M., 1950-1958, *Russisches etymologisches Wörterbuch*, Heidelberg.
- Wallis M., 1964, *Medieval Art as a Language*, Actes du V Congrès International d'Esthétique, Amsterdam, 1964.
- , 1966, *La notion de champ sémantique et son application à la théorie de l'Art*, "Sciences de l'art", Numero unico.
- Westermann D., 1905, *Wörterbuch der Ewe-Sprache*, I, Dietrich Reimer (Ernst Vohsen), Berlin.
- , 1907, *Grammatik der Ewe-Sprache*, Dietrich Reimer (Ernst Vohsen), Berlin.

Elenco delle abbreviazioni

Lingue e dialetti

alb.	albanese	ir.	iranico
a. sl.	antico slavo	irl.	irlandese
arg.	argivo	isl.	islandese
arm.	armeno	it.	italiano
a.-s.	anglosassone	ítal.	italico
a.-ted.	alto tedesco	itt.	ittita
att.	attico	khot.	khotanese
avest.	avestico	lat.	latino
bret.	bretone	lett.	lettone
dor.	dorico	lic.	licio
fal.	falisco	lit.	lituano
fen.	fenicio	mic.	miceneo
fr.	francese	mordv.	mordvino
franc.	francone	norrr.	norreno
frig.	frigio	om.	greco omerico
fris.	frisone	osc.	osco
gall.	gallese	oss.	osseta
gàth.	gàthico	pahl.	pahlavi
germ.	germanico	par.	partico
glc.	gallico	pash.	pashtó
got.	gotico	pers.	persiano
gr.	greco	pol.	polacco
i.e.	indoeuropeo	port.	portoghese
i.-ir.	indoiranico	pruss.	prussiano
illir.	illirico	run.	runico
ind.	indiano	rus.	russo
ingl.	inglese	sanscr.	sanscrito
ion.	ionico	sass.	sassone
		ser.	serbo
		sir.	siriano

g d.
.
.
.
.
.
.

slavo
sogdiano
spagnolo
tedesco
tocario
tracio
umbro
vedico

venet.
vol.
a.
m.
<
>
*

venetico
volusco
antico
medio
deriva da
da questo deriva
forma non
documentata

Indice dei nomi

- Abel, K 91-93, 206
Agamben, G. xn, xxvii
Agostino, 160, 183
Alessio, G. 201n, 206
Almog, P. xxix
Ambrogio, 183n
Anacreonte, 169
Antifane, 192
Aristotele, 78, 80-83, 153, 158, 167,
170, 173, 201-203, 206
Arrivé, M. xxvii
Austin, J. xix
- Baber, F. xxvii
Bader, E. xin, xxvii
Bader, F. 200n, 206
Bailly, A. 168
Bally, C. xvii
Barthes, R. vii, viii-ix, xxvii
Bartholomae, C. 189n, 206
Battisti, C. 201n, 206
Bergk, T. 169
Bertrand, D. xx, xxvii
Bloch, O. 201n
Block, 174n, 206
Boas, F. 133
Boezio, 200-203
Bogdanow, L. 193n
Boisacq, 166
Bolelli, T. xxvii
Bouquet, S. xvii, xviii, xxv, xxvii, xxxi
Bovon, F. xxxi
- Breton, A. 95
Brock, S.P., 182n
Brugmann, K. xx, xxvii
Brunet, É. xivn,
Bühler, K. x, xx, xxi, xxvii
- Carnap, R. 59
Catone, 163, 177, 178
Cattaruzza, S. xxi, xxvii
Catullo, 183
Cesare, 151
Chomsky, N. 74
Cicerone, 150, 175, 178, 179
Cohen, D. xxvii
Cooke, H.P. 80n, 206
Coquet, J.-C. x, xiiin, xivn, xv, xix,
xxiii, xxviii, xxix
Corominas, J. 201n, 206
Courtés, J. xxi n, xxviii, xxix
Culioli, A. xiii, xxi, xxviii, xxxi
- Dauzat, A. 201n
De Laguna, G. 126n, 206
De Mauro, T. viii, xxxi
Deleuze, G. xxvi
Delimier, C. xxiv, xxviii
Democrito, 167-168, 171
Derycke, M. xxviii
Dessons, G. xix, xxviii
Destaing, E. 190, 206
Detienne, M. xn, xxviii
Diels, H. 168n
Du Cange, C. 185n

- Duchesne-Guillemin, J. 206
Ducrot, O. xxviii
Dumézil, G. ix, xii
Duranti, A. xxvii
- Eco, U. vii, ixn, xxviii
Ernout, A. 149, 203n, 206
Erodoto, 157, 158-159, 163, 169, 188,
191-192
Eschilo, 170, 188, 192
Esculapio, 169n
Esiodo, 158
Euripide, 170, 188
Eusebio, 183
- Fabbri, P. vii-xxxI, 3n, 111n, 206
Feist, S. 157n, 184n, 206
Fenoglio, I. xivn
Ferraro, A. xxviii
Festo, 160-161, 162, 163, 176
Fillmore, C. xxviii
Fontaine, J. xxvi, xxviii
Fontanille, J. xviii, xxi, xxiii, xxviii
Frachtenberg, L. 136
Freud, S. 87-98, 195, 206
Frisch, K. von 30-32, 35, 206
Fumagalli, A. xxi, xxix
Furetière, 149n
Fustel de Coulange, N.-D. xii
- Gaio, 179
Galasci, R. xxix
Gambarara, D. xxix
Geremia, 150n
Giovanni Crisostomo, 185n
Giovanni, 182, 183, 184
Gochet, P. 69-71
Godel, R. xxix, 21n, 206
Gomperz, T. 80
Gourou, P. xii
Greimas, A.J. x, xviii, xxi, xxii, xxv,
xxix
Griffin, D.R. 31n
Guattari, F. xxvi
Gueroult, M. 70
- Guillome, G. 74
- Hagège, C. xxvi, xxix
Halpern, A.M. 143n, 206
Hammad, M. xxix
Hanks, W.F. xvii, xxix
Hansen, O. 186n, 206
Harweg, R. 15n, 206
Havers, W. 187n, 190, 192, 193n, 207
Hefele, C.J. 185n, 186n, 207
Heidegger, M. xn
Henning, W.B. 189n
Hjelmslev, L. x, xiii, xviii, xxix, 14n,
207
Hofmann, J.B. 189, 207
Hoijer, H. 206
Holt, 171n
Hübschmann, H., 182n, 185n, 207
Hude, C. 159n
- Innocenzo III, 186n
Ippocrate, 169
Isocrate, 192
Ivanov, V. xx, xxix
- Jakobson, R. xi, xxi, xxv, xxix, 126n,
130, 138n, 207
Jelinek, M.H. 184n, 207
Jones, H.S. 167n, 187
- Kallenberg, H. 159n
Kaplan, D. xxi, xxix
Kerbrat-Orecchioni, C. xxix
Kranz, W. 168n
Kristeva, J. xxvii
Kuhn, T.S. xx, xxix
Kurylowicz, J. xi
- Lacan, J. 89, 207
Lakoff, G. vii, xxix
Lalande, A. 199
Lallot, J. xiii
Lamberterie, C. de xxix
Latour, B. xxix
Lazard, G. xxvii

- Leclercq, H. 183n, 207
 Legrand, P.E. 159n
 Lepschy, G.C. xiv-xv, xxix
 Leucippo, 167, 169
 Lévi-Strauss, C. ix, xn, xii, xxv, xxix
 Li-Long-Tseu, 129n
 Liddell, H.G. 167n, 168, 187
 Littré, 169n, 200, 203n
 Livio, T. 149, 178, 179, 180
 Locke, J. 3
 Lorimer, D-L-R. 132
 Lotman, J. xxv, xxix-xxx
 Lotringer, S. xxx
 Loty, L. xxx
 Luca, 150, 181, 182n, 184
- Malamoud, C. xin, xiii, xxx
 Malinowski, B. xii, 125, 207
 Malkiel, Y. x, xxx
 Manetti, G. xiv, xv, xx, xxx
 Maranda, P. 147n
 Marco, 162, 182n, 184, 194
 Marrone, G. ixn, xv, xxviii, xxix, xxx,
 3n, 111n, 206
 Marty, A. 50
 Massé, H. 193n, 207
 Mathis, M. 30n, 207
 Mauss, M. xii, 155, 164, 207
 Mazon, A. 134
 Mechonnic, H. xviii, xxiv, xxx
 Meillet, A. xi, 74, 161, 185, 206, 207
 Merleau-Ponty, M. xxiii, xxx
 Merz, C. 17n, 207
 Milner, J.-C. xi, xxvii, xxx
 Minio-Palluelo, L. 201n, 208
 Moinfar, M.D. xiv, xxx
 Montagano, G. xxviii
 Montaut, A. xxx
 Morris C. 14n, 139, 207
- Nevio, 160
 Nonio, 160
 Normand, C. xviii, xx, xxvi, xxvii,
 xxx
- Ogden, C.K. 125, 207
 Oldenberg, H. 207
 Olivieri, U.M. xxviii
 Omero, 157, 158, 165, 188
 Ono, A. xiii, xxii, xxx
 Oresme, N. 200
 Ovidio, 163
- Pacuvio, 160
 Panofsky, F. 17, 208
 Paolino, 183n
 Paolo di Tarso, 150
 Parmenide, 83
 Parmentier, L. 208
 Payne Smith, R. 185n
 Peirce, C.S. xv, xvi, xvii, xxi, 3-5, 7,
 208
 Perelman, C. 71-72
 Philibert, M. xxxi
 Piguët, M.F. xxx, 73
 Pindaro, 163
 Platone, 83, 85, 100, 170, 172-173, 192
 Plauto, 149, 150, 151, 160, 163, 176,
 177, 179
 Pokorny, J. 208
 Ponzio, A. xxix
 Pouillon, J. xii, 147n
 Prudenzio, 183
 Puech, C. xxxi
- Quine, W.V.O. 59
 Quintiliano, 183
- Ramstedt, G.J. 129, 208
 Rastier, F. vii, viii, xxi, xxii, xxv, xxxi
 Raynaud, S. xxix
 Redard, G. xii, xivn, xxxi, 151n, 208
 Réthoré, J. xvi, xxxi
 Richards, I.A. 125, 207
 Ricœur, P. x, xxii, xxxi, 73-74
 Rimbaud, A. 133
 Róheim, R. 95
 Rönsch, H. 183n, 208
 Ross, W.D., 201n, 208

- Rouiller, G. xxxi
Ruinart, T. 183n
Russell, B. 51, 59, 208
Ruwet, N. xxvii
- Sapir, E. 43, 100
Saussure, F. de viii-ix, x, xi, xiv, xv, xvi, xvii-xviii, xx, xxvi, xxxi, 3, 5-9, 21, 22, 23-28, 53n, 60, 61, 64, 71, 107, 208
Schall, A. 185n, 208
Scheffer, J.L. 17n, 208
Schwarz, E. 185n, 208
Scott, R. 167n, 168, 187
Sebeok, T.A. 35n, 206, 208
Sechehaye, A. xvii
Sedda, F. xxx
Senofonte, 170
Serbat, G. xxvii
Serres, M. xxiv, xxxi
Servio, 175
Silverstein, M. xviii, xxxi
Sofocle, 170, 188, 192
Stengers, I. xxvi, xxxi
Streitberg, W. 184n, 208
- Tacito, 177
Taillardat, J. xxvii
Tamba-Mecz, I. xxxi
Tchoubinov, D. 185n
Teocrito, 169
Teognide, 169
Thalbitzer, W. 131
- Ulpiano, 179
Urmson, J. xix
Utaker, A. xxxi
- Varrone, 150, 160, 179, 190
Vasmer, M. 182n, 185n, 208
Virgilio, 175
Vogüe, S. de xxxi
von Frisch, K. v. Frisch, K. von
Vopiscus, 183-184n
- Wallis, M. 16n, 208
Wartburg W. von 201n
Westermann, D. 83n, 208
- Zilberberg, C. xxi, xxix
Zorzella, c. xxix
Zumthor, P. 201n