

JACQUES DERRIDA DELLA GRAMMATOLOGIA



NUOVA EDIZIONE ITALIANA AGGIORNATA
A CURA DI GIANFRANCO DALMASSO

di fronte e attraverso

Jaca Book

DELLA GRAMMATOLOGIA

Questa nuova edizione italiana di *Della grammatologia*, aggiornata e rivista nei suoi riferimenti bibliografici rispetto all'edizione del 1969, ripropone oggi lo stesso rigore e la stessa passione di un approccio non accademico al sapere. *Non accademico* nel senso di difficilmente inquadrabile in termini disciplinari e polemico con chi non si interroga sulle condizioni del proprio gesto di pensiero.

Si tratta di un rigore e di una passione che la storia di questi trent'anni ha messo alla prova in modo radicale. Il termine *traccia* e il termine *scrittura*, entrati in circolo nel clima filosofico insieme al termine *de-costruzione*, sono forse oggi meno equivocabili nel loro rapporto con lo stile di pensiero che li produce.

La ricchezza di materiali che in questo testo viene presentata ha lo scopo inesorabile di chiarire il movimento di produzione—sorta di piega generativa—che è all'opera nel concetto di *segno* e coinvolge l'*io* come attore della significazione.

Da Saussure alle teorie linguistiche, da Lévi-Strauss al *Saggio sull'origine delle lingue* di Rousseau, dalle teorie moderne della scrittura a Vico, viene disegnato un approccio alla strategia del discorso filosofico che spiazza sia il dibattito sull'ermeneutica sia una nostalgia fenomenologico-ontologica che non si misuri effettivamente con la genesi del suo linguaggio.

JACQUES DERRIDA

È nato il 15 luglio 1930 a El Biar, nei pressi di Algeri. È considerato uno dei maggiori filosofi di questi ultimi decenni. I suoi lavori sono tradotti in una decina di lingue e la sua opera è stata oggetto di convegni in Francia, Italia, Germania, Inghilterra, Canada, Stati Uniti e Giappone. Per molti anni maître-assistant all'École Normale Supérieure, principale ispiratore del Collège International de Philosophie istituito a Parigi nel 1983, è ora direttore di studi all'École des Hautes Études en Sciences Sociales. Dottore honoris causa presso la Columbia University negli Stati Uniti e presso la Cambridge University in Inghilterra, svolge attualmente la sua attività a Parigi e a Irvine.

Jacques Derrida DELLA GRAMMATOLOGIA

A cura di
Gianfranco Dalmaso

Aggiornamento bibliografico di
Silvano Facioni

Jaca Book

Titolo originale
De la grammatologie

© 1967
Les Éditions de Minuit, Paris

© 1969
Editoriale Jaca Book SpA, Milano

traduzione di
Rodolfo Balzarotti, Francesca Bonicalzi, Giacomo Contri,
Gianfranco Dalmaso, Angela Claudia Loaldi

prima edizione italiana
febbraio 1969

seconda edizione italiana aggiornata e rivista
febbraio 1998

copertina e grafica
Ufficio grafico Jaca Book

in copertina
Impronta di mano con ideogramma. Incisione rupestre
dei monti Yinshan, Mongolia Interna. Da Chen Zhao Fu,
Cina. L'arte rupestre preistorica, Jaca Book, Milano 1988.

ISBN 88-16-40442-6

per informazioni sulle opere pubblicate e in programma
ci si può rivolgere a Editoriale Jaca Book SpA - Servizio Lettori
via V. Gioberti 7, 20123 Milano, tel. 02/48561520-29, fax 02/48193361

INDICE

Impensabilità della scrittura, <i>di Gianfranco Dalmasso</i>	1
Avvertenza dei traduttori	9
Avvertenza dei curatori	11

DELLA GRAMMATOLOGIA

Avvertenza	15
------------	----

Parte prima

LA SCRITTURA PRIMA DELLA LETTERA	17
----------------------------------	----

Esergo	19
--------	----

Capitolo primo

La fine del libro e l'inizio della scrittura	23
--	----

1. Il programma	24
2. Il significante e la verità	28
3. L'essere scritto	38

Capitolo secondo

Linguistica e grammatologia	49
-----------------------------	----

1. Il fuori e il dentro	52
2. Il fuori e il dentro	69
3. La fenditura	97

Indice

Capitolo terzo

Della grammatologia come scienza positiva	109
1. L'algebra: <i>arcanum</i> e trasparenza	111
2. La scienza ed il nome dell'uomo	120
3. Il rebus e la complicità delle origini	129

Parte seconda

NATURA, CULTURA, SCRITTURA	141
----------------------------	-----

Introduzione all'«epoca di Rousseau»	143
--------------------------------------	-----

Capitolo primo

La violenza della lettera: da Lévi-Strauss a Rousseau	147
1. La guerra dei nomi propri	154
2. La scrittura e lo sfruttamento dell'uomo da parte dell'uomo	169

Capitolo secondo

«Questo pericoloso supplemento...»	197
1. Dall'accecamento al supplemento	200
2. La catena dei supplementi	212
3. L'esorbitante. Questione di metodo	218

Capitolo terzo

Genesi e struttura del <i>Saggio sull'origine delle lingue</i>	227
1. Posto del saggio	227
a) La scrittura, male politico e male linguistico	230
b) Il dibattito attuale: l'economia della pietà	235
c) Il primo dibattito e la composizione dell'Essai	261
2. L'imitazione	266
a) L'intervallo e il supplemento	267
b) La stampa e le ambiguità del formalismo	272
c) Il giro di scrittura	293
3. L'articolazione	309
a) «Quel movimento di bacchetta...»	309
b) L'iscrizione dell'origine	325
c) Il neuma	330
d) Questo «semplice movimento del dito». La scrittura e la proibizione dell'incesto	340

Indice

Capitolo quarto

Dal supplemento alla sorgente:

la teoria della scrittura 357

1. La metafora originaria 359

2. Storia e sistema delle scritture 373

3. L'alfabeto e la rappresentazione assoluta 390

4. Il teorema e il teatro 400

5. Il supplemento d'origine 413

Indice dei nomi 417

IMPENSABILITÀ DELLA SCRITTURA

di
Gianfranco Dalmasso

La prima edizione italiana di quest'opera è del gennaio 1969. Rileggere ora la nota di edizione che accompagnava il testo, scritta a più mani dai traduttori¹, significa fare la sorprendente esperienza di quel clima di mobilitazione culturale che caratterizzò l'Europa, in particolare la Parigi di quegli anni.

La questione di un *rigore* era a tema: non rappresentato tuttavia in modo meramente tecnico o intellettuale, ma come polemica contro l'accademismo² mossa da una insofferenza rispetto all'astrattezza e alla impotenza di procedure e di concetti non verificati quanto alla loro genesi. La *Jaca Book* in quegli anni era fortemente interessata alla produzione filosofica e teorica francese, interesse che del resto non è mai venuto meno². Le idee e le tendenze nell'Editrice si concentravano, alla fine degli anni '60, nel

¹ Costituiti allora in un'associazione chiamata Centro ricerche 2. Agli inizi degli anni Settanta essi presero varie iniziative editoriali, fra cui una raccolta di saggi scelti dai *Cahiers pour l'analyse* su questioni di epistemologia e di storia delle scienze, edizione esaurita in pochi mesi (*Cahiers pour l'analyse. Scritti scelti di analisi e teoria delle scienze*, a cura del Centro ricerche 2, introduzione di Rodolfo Balzarotti, Boringhieri, Torino 1972). La stessa rivista *Cahiers pour l'analyse* fu espressione del dibattito allora vivissimo fra i normaliani della rue d'Ulm e uscì per dieci numeri, dal 1966 al 1969, edita da Seuil. Letture interdisciplinari lacaniane, althusseriane, derridiane vi si confrontavano anche in modo assai diretto e in alcuni numeri monografici riuscirono a mettere a fuoco nodi e problemi che costituirono punti di non ritorno nella produzione teorica successiva.

² Basti pensare alla parte di primo piano avuta nella diffusione in Italia—oltre che dello stesso Derrida—delle opere di Lévinas e di Ricoeur.

tentativo di individuare strade che potessero scollare falsi rapporti fra linguaggi e ambiti disciplinari per istituirne di nuovi.

La decisione di tradurre *Della grammatologia*, che seguì di poco la traduzione italiana di *La voce e il fenomeno* (1968), anch'essa una delle prime opere di Jacques Derrida, fu espressione di questo clima e di questo coraggio teorico. L'edizione fu esaurita in pochi mesi ed è rimasta emblematica non solo del pensiero di Derrida e della sua recezione italiana, ma anche di uno stile e di un rischio di pensiero. La pubblicazione di *Della grammatologia* si colloca dunque in una sorta di «stato nascente», nella freschezza di una scoperta e in un anticipo così decisivo, nel tempo del sapere, da reggere la prova di ogni ritardo.

Le prime parole della *Nota di edizione* di allora suonano come qualcosa di simile a segnali per una sorta di attacco, ingenuo ed insieme temibile, a un certo accademismo del linguaggio filosofico: «Il privilegio della presenza è privilegio della voce come assoluta prossimità a sé, libera dall'insidia e dall'incertezza del "fuori"» (p. vii).

La citazione derridiana che segue costituisce una sorta di manifesto:

«Si comincia dunque a presentire che il fonocentrismo si confonde con la determinazione istoriale del senso dell'essere in generale come *presenza*, con tutte le sottodeterminazioni che dipendono da questa forma generale e che organizzano in essa il loro sistema ed il loro concatenamento istoriale (presenza della cosa allo sguardo come *eidos*, presenza come sostanza/essenza/esistenza (*ousia*), presenza temporale come punta (*stigma*) dell'adesso o dell'istante (*nun*), presenza a sé del *cogito*, coscienza, soggettività, con-presenza dell'altro e di sé, intersoggettività come fenomeno intenzionale dell'*ego*, ecc.)» (p. 31 del presente volume).

Questo linguaggio riprende e formalizza, ampliandola a tutto campo, la questione della critica a Husserl svolta ne *La voce e il fenomeno*. Critica che lì si articola come attraversamento del problema della genesi del significato nella fenomenologia a partire soprattutto dalle *Ricerche logiche*. Ciò che è in gioco in *Della grammatologia*, attraverso e al di là di Husserl, è una passività e un supplemento, che sarebbero all'opera nella parola e che nessun discorso legato alla forma della presenza potrebbe contenere. Da qui il problema derridiano della *scrittura*, di cui tutto, nel testo di *Della grammatologia*, è una sorta di istruttoria dispiegata.

Tutto ciò apre anche la questione del rapporto fra Derrida e Heidegger: Derrida attraverso e dopo Heidegger. La citata *Nota di edizione* già

poneva questa prospettiva e ne esplicitava la strategia: «Per l'epoca del logo la scrittura è *mediazione della mediazione* e caduta nell'esteriorità del senso. A quest'epoca appartiene la differenza tra significante e significato, o almeno lo scarto strano del loro "parallelismo", e l'estraneità, estenuata quanto si vuole, dell'uno all'altro». Il testo di Derrida incalza:

«Non si può mantenere la comodità o la "verità scientifica" dell'opposizione stoica e poi medievale fra *signans* e *signatum* senza ricondurre a sé anche le sue radici metafisico-ontologiche» (p. 31).

A queste radici—ciò è evidenziato con estrema chiarezza—non aderisce soltanto la distinzione fra il sensibile e l'intelligibile, con tutto ciò che essa comanda, cioè la metafisica nella sua totalità. Distinzione in generale accettata dai linguisti e dai semiologi, anche da coloro che ritengono che la scientificità delle loro indagini inizi dove finisce la metafisica. Ma semiologia e linguistica non possono tener ferma la differenza tra significante e significato—l'idea stessa di segno—senza il riferimento ad un significato che "abbia luogo" al di là e prima del significante, della sua caduta nell'esteriorità: «La faccia intelligibile del segno resta volta dalla parte del verbo e della faccia di Dio» (p. 32).

«Non si tratta, beninteso, di "respingere" queste nozioni: esse sono necessarie, e, perlomeno oggi, senza di esse per noi più nulla è pensabile. Si tratta anzitutto di mettere in evidenza la solidarietà sistematica e storica di concetti e di gesti di pensiero che spesso si crede poter innocentemente separare. Il segno e la divinità hanno lo stesso luogo e tempo di nascita. L'epoca del segno è essenzialmente teologica. Essa non finirà forse mai. La sua chiusura storica è tuttavia segnata» (p. 32).

Queste affermazioni martellanti sono ormai classiche e sono entrate nella letteratura derridiana italiana e non solo italiana, legate al ruolo di un Derrida «de-costruttore», che costituirebbe, come già si è accennato, un passo teorico *oltre* Heidegger.

Bisogna perciò intraprendere

«un movimento obliquo e sempre pericoloso, che rischia incessantemente di ricadere al di qua di ciò che esso de-costruisce, bisogna circoscrivere i concetti critici di un discorso prudente e minuzioso, stabilire le condizioni, l'ambito e i limiti della loro efficacia, disegnare rigorosamente

la loro appartenenza alla macchina di pensiero che essi permettono di de-costituire: è a un tempo la falla da cui si lascia intravedere, senza che ancora si possa darle un nome, il chiarore dell'oltre-chiusura» (p. 32).

Derrida dunque come strumento di uno smascheramento. Tale smascheramento riguarda le censure e gli inganni di una macchina di pensiero di cui strutturalmente non c'è autocoscienza. È per questo progetto e per questo compito che *Della grammatologia* è stata ed è così centrale nell'opera derridiana: «Questa de-costruzione del segno è aprirsi al pensare che *il segno è originariamente una traccia*» (Nota di edizione, cit., p. VIII).

Il termine *traccia* è l'altro termine decisivo che fa coppia con *scrittura*. Traccia significa nel percorso derridiano impossibilità del costituirsi della presenza se non in relazione ad una non presenza che insidia originariamente la stessa presenza: impossibilità del costituirsi di un «dentro» se non in relazione ad un «fuori» che già dall'inizio rende possibile la sua costituzione. Tale accezione di traccia è molto vicina a quella datale da Emmanuel Lévinas: «Rapporto all'illegittimità di un passato che non è mai stato e non può mai essere vissuto nella forma, originaria o modificata, della presenza»³.

Nella zona specifica di questa traccia, nella temporalizzazione di un «vissuto» che non è nel mondo né in un «altro mondo», che non è più sonoro che luminoso, più nel tempo che nello spazio, le differenze appaiono fra gli elementi o piuttosto sono prodotte, fatte sorgere come tali dai *testi*, da catene e sistemi di tracce. Queste catene, questi sistemi non possono disegnarsi che nel tessuto di questa *traccia* o *impronta*. La differenza tra ciò che appare e l'apparire (tra il «mondo» e il «vissuto») è la condizione di tutte le altre differenze, di tutte le altre tracce *ed è già una traccia* (vedi Nota di edizione, cit., p. VIII).

Ciò che interessa radicalmente il pensare è *la funzione significante come tale*.

«Nella tradizione occidentale, se il *signatum* veniva ad essere in rapporto con la parola di uno spirito finito (creato o no, in ogni caso di un ente intra-cosmico) tramite l'intermediario di un *signans*, il *signatum* aveva un rapporto *immediato* con il logos divino che lo pensava nella presen-

³ Vedi E. Lévinas, *La traccia dell'altro*, tr. it. di F. Ciaramelli, Libreria Tullio Pironti, Napoli 1979; J. Derrida, *Violenza e metafisica*, in *La scrittura e la differenza*, tr. it. di G. Pozzi, Einaudi, Torino 1971.

za e per il quale esso non era una traccia. E per la linguistica moderna, se il significante è traccia, il significato è un senso pensabile in principio nella presenza piena di una coscienza intuitiva. La faccia significata, nella misura in cui la si distingue ancora originariamente dalla faccia significante, non è considerata come una traccia: di diritto essa non ha bisogno del significante per essere ciò che è» (p. 107).

Qui le implicazioni di metodo, radicali, del pensiero del nostro autore diventano dispiegate. La questione dell'origine non è pensabile come una sorta di punto o luogo prima e al di là della mediazione del segno. Una *contaminazione* originaria muove il discorso battendo in breccia i termini stessi di una presunta signoria sulla significazione.

«La traccia non è solamente la sparizione dell'origine, qui essa vuol dire—nel discorso che teniamo e secondo il percorso che seguiamo—che l'origine non è affatto scomparsa, che essa non è mai stata costituita che come effetto retroattivo da una non-origine, la traccia che diviene così l'origine dell'origine» (p. 92).

Si inaugura qui il problema dell'*archi-scrittura*, gioco della scrittura che non è parlabile e teorizzabile come tale in una ricaduta intellettualistica a livello del senso della scrittura. La scrittura è *significante di significante*, come vuole la tradizione, ma ciò è da intendere come il gesto che comprende e rende possibile originariamente il linguaggio.

Non c'è tuttavia una super-scienza del *gramma*. Non c'è che il segno scritto che è, questo sì, il modo sorgivo della parola e dell'etica. Ecco perché Derrida dedica ben centonovanta pagine di quest'opera a Rousseau, esaminando fin i meandri delle sue tesi sull'origine del linguaggio. Si tratta di tesi centrali e sintomatiche di un certo assetto del sapere, etnocentrico e logocentrico, riattraversato e rilanciato nell'epoca moderna. L'interesse di Derrida sta nello smontare e nel ricostruire il generarsi metodologico delle tesi rousseauiane intrecciandole alla biografia, compreso il ruolo della masturbazione e della figura della madre, *generarsi metodologico* che nessuna psicologia e sociologia della letteratura possono contenere. Si tratta di una rigorosa necessità, che consiste nella messa in questione del *che farsene* della parola e del rapporto che egli (Rousseau) e il lettore/scrittore intrattengono con la propria (?) parola. *Rapporto che è scritto*.

Nell'ultima parte dell'opera l'autore ritorna ad occuparsi del movimento generale della scrittura e della teoria del segno, rintracciati anche

attraverso formulazioni settecentesche, da Warburton a Condillac a Vico. Viene messa così a fuoco quella che sembra essere—usiamo le parole dell'autore—una «scienza della possibilità della scienza che non avrebbe la forma della logica, ma della grammatica» (p. 15). Se da un lato qui il riferimento a Husserl è sempre presente, dall'altro lato questo rapporto fra scienza e possibilità attraverso la forma della grammatica introduce una sorta di deriva *in cui Derrida stesso pensa*.

La grammatica infatti è una struttura di sapere che riguarda un legame del discorso che esiste e funziona prima (?) e al di là (?) di una sensatezza posseduta e voluta. Rapporti fra parole e fra segni che sono leggi necessarie alla costituzione di *ciò che si dice*: leggi tuttavia che eccedono e avvolgono sia la logica sia la rappresentazione del significato. La grammatica sembra avvolgere e contenere anche il rapporto con l'origine stessa del discorso. Come già Nietzsche avvertiva: «Temo che non ci sbarazzeremo di Dio perché crediamo ancora alla grammatica»⁴.

Che l'origine e la destinazione del segno non siano possedibili nella forma della presenza e nella forma logica del discorso come esse si sono costituite nel nostro ordine teorico, ciò introduce la nozione di *possibile* nel cuore stesso del funzionamento del segno.

Questo aspetto del pensiero derridiano è stato soprattutto messo a fuoco da Silvano Petrosino, autore di una delle monografie più penetranti ed esaurienti sull'opera di questo autore⁵.

La possibilità che è in questione nel testo di Derrida non è data né dallo «sfondo» dell'essere né dal funzionamento del/nel linguaggio, conscio o inconscio che sia. La possibilità che è opera del movimento del segno riguarda piuttosto *la radice, impossibile, in cui sia le parole sia le cose nascono*. Sulla scia, se si vuole, della prospettiva heideggeriana, possiamo dire che la possibilità all'opera nel lavoro grammatologico è, più propriamente, un'impossibilità. Tuttavia c'è un'impossibilità più radicale, che vien prima ed abbraccia il rapporto fra possibile ed impossibile. Radice dell'io e del pensare, radice dell'*io nel* pensare, che nessun heideggerismo e nessuna prospettiva nietzscheana sulla *chiusura*, idealistica o no, potrebbero contenere.

⁴ *Crepuscolo degli idoli*, in *Opere di Friedrich Nietzsche*, edd. G. Colli, M. Montinari, Adelphi, vol. vi, t. iii, p. 73).

⁵ S. Petrosino, *Jacques Derrida e la legge del possibile. Un'introduzione*, con prefazione di J. Derrida, seconda edizione aggiornata e ampliata, con due appendici e un'amplissima bibliografia derridiana, Jaca Book, Milano 1997 (prima edizione, Guida Editori, Napoli 1983).

Si tratta di un'impossibilità come generazione, che funziona prima e al di là dell'io e del luogo occupato dalla (?) sua (?) coscienza. In *Salvo il nome* Derrida, commentando il termine *überunmöglichste* utilizzato da Angelus Silesius, chiama questa impossibilità più-che-impossibilità⁶.

Questa mi sembra essere la molla più segreta, ma al tempo stesso visibile e partecipabile, del pensiero di Derrida.

L'ignoranza e il fraintendimento che spesso accompagnano la conoscenza di questo autore, documentate per lo più dalle varie immagini di un Derrida nichilista, irrazionalista, teorico della pura deriva e disseminazione del segno, mi sembra peschino nell'incapacità di cogliere questa struttura generativa del discorso.

Nel lavoro derridiano avviene una trasformazione incessante del modo di concepire la razionalità perché essa è continuamente difesa e praticata come istituzione di un ordine che sappia accogliere e che tenti di andare alla radice dell'individuale e dell'irriducibile. Tutto ciò trova nel movimento della scrittura, che custodisce e spiazza al tempo stesso l'atto del nominare, la sua espressione più radicale. Si tratta di una strategia che batte in breccia le opposizioni fra particolare e universale, sensibile e intelligibile, interiore ed esteriore, secondo le loro modalità di costituzione nel linguaggio filosofico occidentale.

Questa prospettiva impedisce anche la feticizzazione del senso dell'*evento* che, sull'onda di linguaggi «ermeneutici» e «post-heideggeriani», è spesso concepito come ciò che limita, come dall'esterno e in modo ineffabile, l'atto della ragione. L'evento vi è piuttosto concepito e praticato come la *ferita* in cui l'io e la sua originaria iscrizione nel discorso si costituiscono⁷.

Questa strategia si snoda implacabile lungo l'opera di Derrida: dalla lettura di Blanchot a *Donare il tempo*, da *Politiche dell'amicizia* ai recenti lavori sull'ospitalità e alla rilettura di Lévinas.

Rispetto allo sviluppo formidabile del percorso derridiano, *Della grammatologia*, considerata da altri punti di vista, sembra non solo e non tanto inaugurale, ma *marginale*. Nel senso etimologico ed inquietante del *margin*⁸, come ciò che si costituisce alla radice del rapporto fra il *percor-*

⁶ J. Derrida, *Salvo il nome*, in *Il segreto del nome*, a cura di G. Dalmasso e F. Garritano, Jaca Book, Milano 1997, pp. 138, 155.

⁷ Vedi *Salvo il nome*, cit., pp. 170-177.

⁸ Margine da *margo*, confine, ma anche dal franco *marka*, *markon*, segno, camminare nel senso di *lasciare traccia*.

so e il *progetto*. In questo insondabile intreccio è incessantemente messa in questione la verità (nel senso classico del termine) del soggetto: come *percorso* e come *progetto*. Tale soggetto si trova originariamente spiazzato in un *post-scriptum*.

AVVERTENZA DEI TRADUTTORI

Queste note di traduzione vogliono essere un aiuto alla lettura di taluni termini del lessico derridiano, termini che caratterizzano la scrittura dell'autore come scrittura *scenica*, per la quale sotto un'identica copertura significante spesso più significati si intrecciano, si richiamano, si alludono, avanzano e retrocedono sullo sfondo, secondo un gioco che si potrebbe dire *anagrammatico*.

1. Col termine *dif-ferenza* si è dovuto ricorrere ad un sia pur imperfetto procedimento grafico per tradurre il francese *différance*, che ha una posizione strategica nel testo di Derrida. Rimandando per una più approfondita ed analitica comprensione di questo termine alla recente conferenza dell'autore pubblicata sotto il titolo «La Différance» in *Théorie d'ensemble* (Editions du Seuil, 1968) [il testo è ora compreso nella traduzione italiana di *Marges de la philosophie*, Minuit, Paris, 1972, a cura di M. Iofrida, Einaudi, Torino 1997], ne riprendiamo qui alcune osservazioni.

Questo termine non è, rigorosamente parlando, né una parola né un concetto; esso sarebbe piuttosto un *fascio*, un viluppo di sensi o di linee di forza.

Due dunque sono i significati che il termine *différance*, attraverso una sostituzione di una *e* con una *a*, percepibile solo nell'opposizione tra la grafia e la fonìa, permette di mantenere uniti:

a) *differre* latino nel senso di «differire» di «rimettere a più tardi», di «tener conto», «tener conto del tempo e delle forze» in una operazione che implica un calcolo, concetti riassumibili sotto il termine *temporalizzazione*, cioè ricorso ad una mediazione temporale e temporalizzatrice di

una deviazione che sospende il compimento ed il soddisfacimento del desiderio o della volontà;

b) ancora il latino *differre* nel senso del *diapherein* in greco, di «alterità» per dissomiglianza o alterità d'allergia e di polemica, intervallo, distanza, insomma: *spaziatura*.

La terminazione in *-ance*, dovuta alla derivazione diretta dal participio *différant*, come tutti i termini francesi che presentano tale terminazione, ha il vantaggio di mantenere un significato attivo di «azione in corso del differire», di cui le differenze (questa volta con la e) sono i prodotti o gli effetti costituiti. Ma nello stesso tempo sospende il significato puramente attivo, lascia una caratteristica indeterminazione, costituisce una sorta di voce media, tra l'attivo ed il passivo, e neutralizza così il concetto semplice di «produzione» che resterebbe legato ancora ad un contesto logico-metafisico.

2. In italiano *rap-presentazione* traduce il francese *re-présentation*, ad un tempo *rappresentazione* e *ripresentazione*.

3. Il termine francese *entamer* manteneva uniti, là dove in italiano si è dovuto scinderli a seconda dei contesti, i significati di «intaccare», «scalpire» da un lato, e «iniziare», «avviare» «inaugurare» dall'altro.

Milano, novembre 1968

AVVERTENZA DEI CURATORI

In questa seconda edizione di *Della grammatologia* abbiamo tenuto conto delle edizioni italiane di testi, citati dall'autore, di cui, nel 1969 (anno di pubblicazione della prima edizione), non era disponibile la traduzione italiana.

Per quanto riguarda Rousseau, tra le numerose edizioni in commercio, abbiamo privilegiato, oltre all'edizione Laterza per gli scritti politici (a cura di Maria Garin, Roma-Bari 1971, ultima edizione 1994) la raccolta di opere scelte edita da Sansoni (1972, 1989²) a cura di Paolo Rossi, perché più largamente diffusa e consultata. Per l'*Essai sur l'origine des langues* ci siamo attenuti alla traduzione di Paola Bora (Einaudi, 1989).

Sia per le citazioni, sia per i rimandi testuali ci siamo sempre riferiti, per comodità di consultazione, alle ultime edizioni straniere non tradotte.

Data la natura del commento di Derrida, dove le traduzioni utilizzate non sono pienamente sintoniche con il dispiegarsi del lavoro testuale dell'autore, abbiamo apportato delle modifiche, segnalandole di volta in volta.

Il termine *piège*, significativo nel dispositivo del linguaggio derridiano, tradotto nella prima edizione con il termine «insidia», è stato reso con «trappola», per uniformarci allo sfruttamento teorico di questo concetto, presente in testi recenti.

DELLA GRAMMATOLOGIA

AVVERTENZA

La prima parte di questo saggio, *La scrittura prima della lettera*¹, delinea a grandi tratti una matrice teorica. Essa indica certi punti di riferimento storici e propone alcuni concetti critici.

Questi sono messi alla prova nella seconda parte, *Natura, cultura, scrittura*. Momento, se si vuole, dell'esempio, benché tale nozione a questo punto sia, a pieno rigore, irricevibile. Riguardo a ciò che per comodità chiamiamo ancora esempio, occorre dunque, procedendo con maggior pazienza e lentezza, giustificare la scelta e dimostrarne la necessità. Si tratta di una lettura di ciò che forse potremmo chiamare l'*epoca* di Rousseau. Lettura soltanto abbozzata: infatti in considerazione della necessità dell'analisi, della difficoltà dei problemi, della natura del nostro disegno, ci siamo creduti fondatamente autorizzati a privilegiare un testo breve e poco conosciuto, il *Saggio sull'origine delle lingue*. Dovremo dare ragione del posto che attribuiamo a quest'opera. Se la nostra lettura rimane incompiuta, ciò è anche per un'altra ragione: pur non avendo l'ambizione di illustrare un nuovo metodo, tentiamo di produrre, e spesso mettendoci anche in imbarazzo, dei problemi di lettura critica. Che sono sempre legati all'intenzione direttrice di questo saggio. La nostra interpretazione del

¹ Si può considerarla come lo sviluppo di un saggio pubblicato sulla rivista *Critique* (dicembre 1965-gennaio 1966). Ce ne era stata offerta l'occasione da tre importanti pubblicazioni: M.V. David, *Le débat sur les écritures et l'hieroglyphe aux XVII^e et XVIII^e siècles*, S.E.V.P.E.N., Paris 1965 (DE); A. Leroi-Gourhan, *Le geste et la parole* (1965) (GP); *L'écriture et la psychologie des peuples*, XXI^e Semaine de Synthèse, Colin, Paris 1963 (EP).

testo di Rousseau dipende strettamente dalle proposizioni che abbiamo rischiato nella prima parte. Queste esigono che la lettura sfugga, per lo meno nel suo asse, alle categorie classiche della storia: della storia delle idee ben inteso così come della storia della letteratura, ma forse anzitutto della storia della filosofia.

Va da sé che intorno a quest'asse abbiamo dovuto tener conto di certe norme classiche, o per lo meno abbiamo tentato di farlo. Benché la parola *epoca* non si esaurisca in queste determinazioni, avevamo a che fare sia con una *figura strutturale* che con una *totalità storica*. Ci siamo dunque sforzati di associare le due forme di attenzione che sembravano necessarie, ripetendo così la questione del testo, del suo statuto storico, del tempo e dello spazio che le sono propri. Quest'epoca *passata* infatti è costituita da una parte all'altra come un *testo*, dando a queste parole un senso che dovremo determinare. Che essa conservi, in quanto tale, dei valori di leggibilità e un'efficacia di modello, che essa alteri così il tempo della linea o la linea del tempo è quello che abbiamo voluto suggerire interrogando di sfuggita, per chiedergli aiuto, il rousseauianismo dichiarato di un etnologo moderno.

Parte prima
LA SCRITTURA PRIMA DELLA LETTERA

ESERGO

1. Colui che brillerà nella scienza della scrittura, brillerà come il sole.
Uno scriba (EP, p. 87).
O Sama (dio del sole), tu scruti con la tua luce la totalità dei paesi
come se fossero segni cuneiformi.
Ibid.
2. Queste tre maniere di scrivere rispondono abbastanza esattamente
ai tre diversi stadi nei quali si possono considerare gli uomini riuniti
in nazione. La rappresentazione degli oggetti si confà ai popoli
selvaggi; i segni delle parole e delle proposizioni ai popoli barbari,
e l'alfabeto ai popoli civili.
J.-J. Rousseau, *Saggio sull'origine delle lingue*
3. La scrittura alfabetica è in sé e per sé la più intelligente.
Hegel, *Enciclopedia*

Questo triplice esergo non è destinato solamente a richiamare l'attenzione sull'*etnocentrismo* che, ovunque e sempre, ha dovuto informare il concetto della scrittura. E non solo riguardo a ciò che chiameremo il *logocentrismo*: metafisica della scrittura fonetica (per esempio quella dell'alfabeto) che ultimamente non è stata che—per ragioni enigmatiche ma essenziali e inaccessibili ad un semplice relativismo storico—il più originale e il più potente etnocentrismo sul punto di imporsi oggi al pianeta, e che informa in un solo e stesso ordine:

1. il *concetto della scrittura* in un mondo in cui la fonetizzazione della scrittura deve dissimulare la propria storia producendo se stessa;

2. la *storia della metafisica* che, ad onta di ogni differenza, e non solo da Platone a Hegel (passando pure per Leibniz) ma anche, al di fuori dei suoi limiti apparenti, dai presocratici a Heidegger, ha sempre assegnato al logos l'origine della verità in generale: la storia della verità, della verità della verità, è sempre stata, pur con la differenza di una diversione metaforica di cui dovremo render conto, l'abbassamento della scrittura e la sua rimozione al di fuori della parola «piena»;

3. il *concetto della scienza* o della scientificità della scienza—ciò che si è sempre determinato come *logica*—concetto che è sempre stato un concetto filosofico, benché la pratica della scienza non abbia in realtà mai smesso di contestare l'imperialismo del logos, ad esempio facendo ricorso, da sempre e sempre più, alla scrittura non fonetica. Indubbiamente questa sovversione è stata sempre contenuta in un sistema allocutorio che ha dato origine al progetto della scienza ed alle convenzioni di ogni caratteristica non-fonetica¹. Né poteva essere diversamente. È proprio nondimeno della nostra epoca che nel momento in cui la fonetizzazione della scrittura—origine storica e possibilità strutturale della filosofia così come della scienza, condizione dell'*epistēmē*—tende ad impadronirsi della cultura mondiale², la scienza non possa più ritenersi soddisfatta di nessuno dei suoi passi in avanti. Questa inadeguatezza ha cominciato già da sempre a mettersi in movimento, oggi però qualcosa la lascia apparire come tale, ne permette una specie di messa a tema, senza che si possa tradurre

¹ Cfr. ad esempio, le nozioni di «elaborazione secondaria» o di «simbolismo di seconda intenzione» in E. Ortigues, *Le discours et le symbole*, pp. 62 e 171. «Il simbolismo matematico è una convenzione di scrittura, un simbolismo scritturale. È solo per un abuso di vocabolario o per analogia che si parla di un "linguaggio matematico". L'algoritmo è in realtà una "caratteristica", consiste di caratteri scritti. Non parla, se non per l'intermediario di una lingua che fornisce non solo l'espressione fonetica dei caratteri, ma anche la formulazione degli assiomi che permettono di determinare il valore di tali caratteri. È vero che a rigore si potrebbero decifrare dei caratteri sconosciuti, ma ciò presuppone sempre un sapere acquisito, un pensiero già formato dall'uso della parola. Dunque, in ogni ipotesi, il simbolismo matematico è il frutto di un'elaborazione secondaria, supponendo come preliminare l'uso del discorso e la possibilità di convenzioni esplicite. Resta tuttavia il fatto che l'algoritmo matematico esprimerà leggi formali di simbolizzazione, strutture sintattiche, indipendenti da questo o quel mezzo di espressione particolare». Su questi problemi, cfr. anche G.-G. Granger, *Pensée formelle et sciences de l'homme*, Aubien, ed. Montaigne, Paris 1960, p. 38 ss. e soprattutto pp. 43 e 50 ss. (sul *Capovolgimento dei rapporti fra la lingua orale e la scrittura*).

² Tutte le opere consacrate alla storia della scrittura dedicano spazio al problema dell'introduzione della scrittura fonetica in culture che fino allora non la praticavano. Cfr. per es. EP, pp. 44 ss. o *La réforme de l'écriture chinoise*, in *Linguistique, Recherches internationales à la lumière du marxisme*, n. 7, maggio-giugno 1958.

questa novità con le nozioni sommarie di mutazione, esplicitazione, accumulazione, rivoluzione o tradizione. Tali valori appartengono senz'altro al sistema la cui dislocazione oggi si presenta come tale, descrivono stili di movimento storico che non avevano senso—come lo stesso concetto di storia—che all'interno dell'epoca logocentrica. Facendo allusione a una scienza della scrittura imbrigliata dalla metafora, dalla metafisica e dalla teologia³, l'esergo non deve soltanto annunciare che la scienza della scrittura—la *grammatologia*⁴—dà segno della sua liberazione attraverso il mondo grazie a sforzi decisivi. Questi sforzi sono necessariamente timidi e dispersi, quasi impercettibili: ciò è legato al loro stesso senso ed alla natura dell'ambiente in cui producono la loro operazione. Soprattutto vorremmo suggerire che, per quanto necessaria e feconda possa essere questa impresa, e se anche, nella migliore delle ipotesi, essa riuscisse a superare ogni ostacolo tecnico ed epistemologico, tutti gli impedimenti teologici e metafisici che fino ad oggi l'hanno limitata, una simile scienza della scrittura rischia come tale e con questo nome di non veder mai la luce, di non poter mai definire l'unità del suo progetto e del suo oggetto. Di non poter mai scrivere il discorso del suo metodo né descrivere i limiti del suo campo. E per ragioni essenziali: l'unità di tutto ciò che oggi si lascia inquadrare attraverso i più diversi concetti della scienza e della scrittura è determinato al principio, più o meno segretamente però sempre, da un'epoca storico-metafisica di cui non facciamo che intravedere la *chiusura*: non diciamo la *fine*. L'idea di scienza e l'idea di scrittura—dunque anche di scienza della scrittura—hanno senso per noi solo a partire da un'origine ed all'interno di un mondo cui sono già stati assegnati un certo concetto di segno (più avanti diremo *il* concetto di segno) e un certo concetto dei rapporti tra parola e scrittura. Rapporto ben determinato, malgrado il suo

³ Non abbiamo presenti soltanto quei «pregiudizi teologici» che, in un certo momento e luogo, hanno piegato o represso la teoria del segno scritto nel XVII e nel XVIII secolo. Ne parleremo più avanti a proposito del libro di M.V. David. Tali pregiudizi sono soltanto la manifestazione più evidente e meglio circoscritta, storicamente determinata, di una presupposizione costitutiva, permanente, essenziale alla storia dell'Occidente, dunque al complesso della metafisica, anche quando si dà per atea.

⁴ *Grammatologia*: «Trattato sulle lettere, sull'alfabeto, sulla sillabazione, sulla lettura e sulla scrittura», Littré. Per quel che sappiamo, questo termine è stato utilizzato, ai nostri giorni, per designare il progetto di una scienza moderna, soltanto da I.J. Gelb, *Teoria generale e storia della scrittura. Fondamenti della grammatologia*, a cura di R. Ronchi, tr. it. di L. De Castro e R. Ronchi, EGEA, Milano 1993. Malgrado una preoccupazione di classificazione sistematica o semplificata e malgrado ipotesi controverse sulla monogenesi o la poligenesi delle scritture, questo libro corrisponde al modello delle storie classiche della scrittura.

privilegio, la sua necessità e l'apertura di campo che esso ha regolato per alcuni millenni, soprattutto in Occidente, al punto di potervi oggi produrre la propria dislocazione e denunciare da se stesso i propri limiti. Forse la meditazione paziente e la ricerca rigorosa intorno a quello che provvisoriamente si chiama ancora scrittura, lungi dal restare al di qua di una scienza della scrittura o dal congedarla frettolosamente per un tipo di reazione oscurantista, lasciandole al contrario sviluppare la sua positività finché possibile, sono l'errare di un pensiero fedele ed attento al mondo irriducibilmente a venire che oggi si annuncia, al di là della chiusura del sapere. L'avvenire non può anticiparsi che nella forma dell'assoluto pericolo. Esso è ciò che rompe assolutamente con la normalità costituita e non può dunque annunciarsi, *presentarsi*, che sotto la specie della mostruosità. Per questo mondo a venire e per ciò che in lui avrà fatto tremare i valori di segno, di parola e di scrittura, per quello che conduce qui il nostro futuro anteriore, non c'è ancora nessun esergo.

Capitolo primo LA FINE DEL LIBRO E L'INIZIO DELLA SCRITTURA

Socrate, colui che non scrive.
Nietzsche

Comunque si pensi a questo proposito, il *problema del linguaggio* certamente non è mai stato un problema fra altri. Mai però quanto oggi esso aveva invaso *come tale* l'orizzonte mondiale dei più diversi tipi di ricerca e dei discorsi più eterogenei nella loro intenzione, nel loro metodo, nella loro ideologia. Ne dà testimonianza la stessa svalutazione della parola «linguaggio», tutto ciò che, nel credito che gli si fa, denuncia la viltà del vocabolario, la tentazione di sedurre a poche spese, l'abbandono passivo alla moda, la coscienza d'avanguardia cioè l'ignoranza. Questa inflazione del segno «linguaggio» è l'inflazione del segno stesso, l'inflazione assoluta, l'inflazione stessa. Purtuttavia, con una faccia od un'ombra di se stessa, essa fa ancora segno: questa crisi è anche un sintomo. Essa indica quasi suo malgrado che un'epoca storico-metafisica *deve* infine determinare come linguaggio la totalità del suo orizzonte problematico. Lo deve non solo perché tutto ciò che il desiderio aveva voluto strappare al gioco del linguaggio vi si trova ripreso, ma anche perché ad un tempo il linguaggio stesso se ne trova minacciato nella sua vita, espropriato, disancorato per il fatto di non avere più limiti, rimandato alla sua finitezza proprio nel momento in cui i suoi limiti sembrano cancellarsi, proprio nel momento in cui cessa di essere rassicurato su se stesso, contenuto e *delimitato* dal significato infinito che sembrava eccederlo.

1. Il programma

Ora, con un lento movimento la cui necessità si lascia appena percepire, tutto ciò che da almeno circa venti secoli tendeva ed alla fine giungeva a raccogliersi sotto il nome di linguaggio, comincia a lasciarsi spostare o almeno riassumere sotto il nome di scrittura. Per una necessità che si lascia appena percepire avviene come se, cessando di designare una forma particolare, derivata, ausiliaria del linguaggio in generale (che lo si intenda come comunicazione, relazione, espressione, significazione, costituzione del senso o pensiero, ecc.), cessando di designare la pellicola esterna, l'inconsistente doppio di un significante maggiore, il *significante del significante*, il concetto di scrittura cominciasse a debordare l'estensione del linguaggio. In qualsiasi senso di questa parola, la scrittura *comprenderebbe* il linguaggio. Non che la parola «scrittura» cessi di designare il significante del significante, appare però in una strana luce il fatto che «significante del significante» cessi di definire il raddoppiamento accidentale e la secondarietà decaduta. «Significante del significante» descrive al contrario il movimento del linguaggio: nella sua origine, certo, ma già si comincia ad avvertire che un'origine, la cui struttura si scompone in tal modo—significante di significante—s'immette e si cancella da se stessa nella propria produzione. Il significato vi funziona già da sempre come un significante. La secondarietà che si credeva di poter riservare alla scrittura affetta ogni significato in generale, già da sempre, cioè dall'*inizio del gioco*. Non si dà significante che sfugga, sia pure per eventualmente cadervi dopo, al gioco dei rinvii significanti di cui è costituito il linguaggio. L'avvenimento della scrittura è l'avvenimento del gioco; il gioco oggi si riconsegna a se stesso, cancellando il limite a partire dal quale si è creduto di poter regolare la circolazione dei segni, e trascinando con sé tutti i significati assicuranti, costringendo alla resa tutte le piazzeforti, tutti i rifugi del fuori-gioco che vegliavano sul campo del linguaggio. Ciò porta, a rigore, a distruggere il concetto di «segno» in tutta la sua logica. Non è senza dubbio un caso che questo debordamento sopravvenga proprio nel momento in cui l'estensione del concetto di linguaggio cancella tutti i suoi limiti. Lo vedremo: tale debordamento e cancellazione hanno lo stesso senso, sono un solo e medesimo fenomeno. Avviene come se il concetto occidentale di linguaggio (in ciò che, al di là della sua plurivocità e al di là della stretta e problematica opposizione tra la parola e la lingua, lo lega *in generale* alla produzione fonematica o glossematica, alla lingua, alla voce, all'udito, al suono ed al soffio, alla parola) si rivelasse oggi come la veste o il travestimento di una

scrittura prima¹: più fondamentale di quella che, prima di questa conversione, passava per il semplice «supplemento alla parola» (Rousseau). O la scrittura non è mai stata un semplice «supplemento», oppure urge costruire una nuova logica del «supplemento». Proprio questa urgenza ci condurrà più lontano nella lettura di Rousseau.

Questi travestimenti non sono contingenze storiche di cui stupirsi oppure dolersi. Il loro movimento era assolutamente necessario, di una necessità che non può comparire, per essere giudicata, di fronte ad alcuna altra istanza. Il privilegio della *phonē* non dipende da una scelta che si sarebbe potuto evitare. Esso corrisponde ad un momento dell'*economia* (diciamo, della «vita» della «storia» o dell'«essere come rapporto a sé»). Il sistema dell'«intendersi-parlare» attraverso la sostanza fonica—che *si dà* come significante non-esteriore, non-mondano dunque non-empirico o non-contingente—ha dovuto dominare nel corso di tutta un'epoca la storia del mondo, ha anzi prodotto l'idea di mondo, l'idea di origine del mondo a partire dalla differenza fra il mondano e il non mondano, il fuori e il dentro, l'idealità e la non idealità, l'universale ed il non universale, il trascendentale e l'empirico, ecc².

Con un successo diseguale ed essenzialmente precario, questo movimento avrebbe teso in apparenza, come verso il suo telos, a confinare la scrittura in una funzione seconda e strumentale: traduttrice di una parola piena e pienamente *presente* (presente a sé, al suo significato, all'altro, condizione stessa del tema della presenza in generale), tecnica al servizio del linguaggio, *porta-voce*, interprete di una parola originaria a sua volta sottratta all'interpretazione.

Tecnica al servizio del linguaggio: qui non ricorriamo a una essenza generale della tecnica che ci sarebbe già familiare e ci aiuterebbe a *com-*

¹ Parlare qui di una scrittura prima non porta ad affermare una priorità cronologica di fatto. Conosciamo questo dibattito: la scrittura è, come affermavano Metchnaninov e Marr, poi Lukotka, «anteriore al linguaggio fonetico»? (Conclusione accolta dalla prima edizione della Grande Enciclopedia Sovietica, poi confutata da Stalin. Su questo dibattito, cfr. V. Istrine, *Langue et écriture*, in *Linguistique*, op. cit., pp. 35, 60. Il dibattito si è fissato anche intorno alle tesi del P. Jacques van Ginneken. Sulla discussione di tali tesi, cfr. J. Février, *Histoire de l'écriture*, Payot, Paris 1984, tr. it. di P.P. Aimo e D. Berretti, *Storia della scrittura*, Ecig, Genova 1992, pp. 23-25). Cercheremo di dimostrare più avanti perché i termini e le premesse di un tale dibattito provochino il sospetto.

² È un problema che affrontiamo più direttamente in *La voix et le phénomène*, PUF, Paris 1967, tr. it. di G. Dalmasso, *La voce è il fenomeno. Introduzione al problema del segno nella fenomenologia di Husserl*, Jaca Book, Milano 1997¹.

prendere, come un esempio, il concetto limitato e storicamente determinato della scrittura. Pensiamo al contrario che un certo tipo di interrogazione sul senso e l'origine della scrittura preceda o almeno si confonda con un certo tipo di interrogazione sul senso e l'origine della tecnica. Proprio per questo non avverrà mai che la nozione di tecnica illumini semplicemente la nozione di scrittura.

Avviene dunque come se ciò che si chiama linguaggio avesse potuto essere, nella sua origine e nella sua fine, soltanto un momento, un modo essenziale ma determinato, un fenomeno, un aspetto, una specie della scrittura. E non fosse riuscito a farlo dimenticare, a *dare il cambio*, che nel corso di una avventura: come questa avventura stessa. Avventura tutto sommato abbastanza breve. Essa si confonderebbe con la storia che associa la tecnica e la metafisica logocentrica da circa tre millenni. Ed essa si avvicinerebbe ora a ciò che propriamente è il suo *esaurimento*. E all'occorrenza, ed è solo un esempio fra tanti altri, a quella morte della civiltà del libro di cui tanto si parla, e che si manifesta anzitutto nella convulsa proliferazione delle biblioteche.

Senza dubbio malgrado le apparenze questa morte del libro non annuncia (e in certo modo da sempre) nient'altro che una morte della parola (di una parola *se-dicente*, piena) ed una nuova mutazione nella storia della scrittura, nella storia come scrittura. L'annuncia a qualche secolo di distanza, è su questa scala che occorre qui calcolare, pur guardandosi dal trascurare la qualità di una durata storica fortemente eterogenea: tale è l'accelerazione, e tale è il suo senso qualitativo, che ci si ingannerebbe assai a valutare prudentemente secondo ritmi passati. Indubbiamente «morte della parola» è qui una metafora: prima di parlare di sparizione occorre pensare a una nuova situazione della parola, alla sua subordinazione in una struttura di cui essa non sarà più l'arconte.

Così, affermare che il concetto di scrittura eccede e comprende quello di linguaggio, suppone, beninteso, una data definizione del linguaggio e della scrittura. Se non tentassimo di giustificarla, cederemmo al movimento d'inflazione che abbiamo appena segnalato, che si è anche impadronito della parola «scrittura», e non a caso. Infatti da un certo tempo, con un gesto e secondo motivi profondamente necessari di cui sarebbe più facile denunciare la degradazione che disvelare l'origine, qua e là si diceva «linguaggio» per azione, movimento, pensiero, riflessione, coscienza, inconscio, esperienza, affettività, etc. Oggi si tende a dire «scrittura» per tutto ciò e per altro: per designare non solo i gesti fisici dell'iscrizione letterale, pittografica o ideografica, ma anche la totalità di ciò che la rende possibi-

le; inoltre, al di là della faccia significante, anche la faccia significata, ed in questo modo, tutto ciò che può dar luogo ad un'iscrizione in generale, letterale o no, ed anche se ciò che essa distribuisce nello spazio è estraneo all'ordine della voce: cinematografia, coreografia, sicuramente, ma anche «scrittura» pittorica, musicale, scultorea, ecc. Si potrebbe anche parlare di scrittura atletica e ancor più, se si pensa alle tecniche che dominano oggi questi ambiti, di scrittura militare o politica. Tutto ciò per descrivere non solo il sistema di notazione che si applica secondariamente a queste attività, ma l'essenza ed il contenuto di queste attività stesse. Proprio in questo senso oggi il biologo parla di scrittura e di *pro-gramma* a proposito dei più elementari processi di informazione nella cellula vivente. Ed infine tutto il campo coperto dal *programma* cibernetico, che esso abbia o no dei limiti essenziali, sarà campo di scrittura. Pur supponendo che la teoria della cibernetica riesca a dislocare in essa ogni concetto metafisico—persino quello di anima, di vita, di valore, di scelta, di memoria—che fino ad ora erano serviti ad opporre la macchina all'uomo¹, essa dovrà conservare, fintantoché non si denunci a sua volta la sua appartenenza storico-metafisica, la nozione di scrittura, di traccia, di gramma o di grafema. Ancor prima di essere determinato come umano (con tutti i caratteri distintivi che si sono sempre attribuiti all'uomo e tutto il sistema di significati che essi implicano) o come a-umano, il *gramma*—o il *grafema*—darebbe così il nome all'elemento. Elemento senza semplicità. Si intenda elemento come l'ambiente o l'atomo irriducibile dell'archi-sintesi in generale, di ciò che ci si dovrebbe proibire di definire all'interno del sistema di opposizioni della metafisica, di ciò che conseguentemente non si dovrebbe neppure chiamare *l'esperienza* in generale, né l'origine del senso in generale.

Questa situazione si è annunciata già da sempre. Ma perché si sta facendo riconoscere *come tale* e in ritardo? Questa domanda richiederebbe un'analisi interminabile. Prendiamo semplicemente qualche punto di riferimento a mo' di introduzione al nostro limitato disegno. Abbiamo già fatto allusione alla matematica *teorica*: la sua scrittura, che la si intenda come grafia sensibile (e questa suppone già una identità, dunque un'idealità della sua forma, il che rende fin dal principio assurda la nozione così correntemente ammessa di «significante sensibile»), oppure come sintesi ideale

¹ Si sa che Wiener, ad esempio, pur abbandonando alla «semantica», l'opposizione da lui giudicata troppo grossolana e troppo generica tra il vivente e il non-vivente, ecc., continua tuttavia a servirsi di espressioni come «organi di senso», «organi motori», ecc., per qualificare parti della macchina.

dei significati o traccia operativa ad un altro livello, o ancora, più profondamente, come il passaggio dagli uni agli altri, non è mai stata assolutamente legata ad una produzione fonetica. All'interno delle culture che praticano la scrittura detta fonetica, la matematica non è solamente un'isola. D'altronde questa è segnalata da tutti gli storici della scrittura: essi ricordano allo stesso tempo le imperfezioni della scrittura alfabetica, che tanto a lungo è passata per la scrittura più comoda e «più intelligente»⁴. Quest'isola è anche il luogo in cui la pratica del linguaggio scientifico contesta dall'interno ed in modo sempre più profondo l'ideale della scrittura fonetica e tutta la sua metafisica implicita (*la* metafisica), cioè in particolare l'idea filosofica dell'*epistēmē*; così pure quella di *istoria* che le è profondamente solidale malgrado la dissociazione o l'opposizione che le ha rapportate l'una all'altra nel corso di una fase del loro cammino comune. La storia ed il sapere, *istoria* ed *epistēmē* sono sempre state determinate (e non solamente a partire dall'etimologia o dalla filosofia) come vie oblique in vista della riappropriazione della presenza.

Ma al di là della matematica teorica, lo sviluppo delle *pratiche* dell'informazione estende ampiamente le possibilità del «messaggio», fino al punto che questo non è più la traduzione «scritta» di un linguaggio, il trasporto di un significato che nella sua integrità potrebbe rimanere parlato. Tutto ciò va di pari passo con un'estensione della fonografia e di tutti i mezzi per conservare il linguaggio parlato, per farlo funzionare al di fuori della presenza del soggetto parlante. Questo sviluppo, unitamente a quello dell'etnologia e della storia della scrittura, ci insegna che la scrittura fonetica, ambito della grande avventura metafisica, scientifica, tecnica, economica dell'Occidente, è limitata nel tempo e nello spazio, si limita da se stessa nel preciso momento in cui sta per imporre la sua legge a quelle poche aree culturali che ancora le sfuggivano. Ma questa non fortuita congiunzione della cibernetica e delle «scienze umane» della scrittura rimanda ad un rivolgimento più profondo.

2. Il significante e la verità

La *razionalità*—forse però occorrerebbe abbandonare questa parola per la ragione che apparirà alla fine di questa frase—che comanda la scrit-

⁴ Cfr. per es. EP. pp. 126, 148, 355, ecc. Da un altro punto di vista, cfr. R. Jakobson, *Saggi di linguistica generale* (tr. fr., p. 116).

tura in tal modo estesa e radicalizzata, non è più uscita da un logos ed inaugura la distruzione, non la demolizione ma la desedimentazione, la de-costruzione di tutte le significazioni che hanno la loro origine in quella di logos. In modo particolare la significazione di *verità*. Tutte le determinazioni metafisiche della verità, ed anche quella cui ci richiama Heidegger, al di là dell'onto-teologia metafisica, sono più o meno immediatamente inseparabili dall'istanza del logos o da una ragione pensata nella discendenza dal logos, in qualsiasi senso lo si intenda: nel senso presocratico o nel senso filosofico, nel senso dell'intelletto infinito di Dio o nel senso antropologico, nel senso pre-hegeliano o nel senso post-hegeliano. Ora in questo logos il legame originario ed essenziale con la *phonē* non è mai stato rotto. Sarebbe facile dimostrarlo, e cercheremo di precisarlo più avanti. Come si è determinato in modo più o meno implicito, l'essenza della *phonē* sarebbe immediatamente vicina a ciò che nel «pensiero» come logos è in rapporto col «senso», lo produce, lo riceve, lo dice, lo «raccolge». Per esempio se per Aristotele «i suoni emessi con la voce (*ta en tē phonē*) sono i simboli degli stati dell'anima (*pathēmata tēs psychēs*) e le parole scritte i simboli delle parole emesse dalla voce» (*Dell'interpretazione*, 1, 16 a 3), è perché la voce, produttrice dei *primi simboli*, ha un rapporto di prossimità essenziale ed immediata con l'anima. Produttrice del primo significante, essa non è un semplice significante fra altri. Essa significa lo «stato d'anima» che a sua volta riflette, o riflette su, le cose per rassomiglianza naturale. Fra l'essere e l'anima, le cose e le affezioni, ci sarebbe un rapporto di traduzione o di significazione naturale; fra l'anima ed il logos un rapporto di simbolizzazione convenzionale. E la *prima* convenzione, quella che si rapporterebbe immediatamente all'ordine della significazione naturale ed universale, si produrrebbe come linguaggio parlato. Il linguaggio scritto fisserebbe convenzioni legando fra di loro altre convenzioni.

«E come neppure le lettere dell'alfabeto sono identiche per tutti, neppure le voci sono identiche. Tuttavia ciò di cui queste cose sono segni, come *di termini primi* (*sēmeia prōton*), sono affezioni dell'anima identiche per tutti, e ciò di cui queste sono immagini sono le cose, già identiche» (16 a. Il corsivo è nostro)¹.

Le affezioni dell'anima che esprimono naturalmente le cose costituiscono una sorta di linguaggio universale che dunque può cancellarsi da se

¹ Aristotele, *Della interpretazione*, a c. di M. Zanatta, Rizzoli, Milano 1992, p. 79.

stesso. È la tappa della trasparenza. Aristotele può talvolta ometterla senza pericolo⁶. In ogni caso, la voce è nel punto più vicino al significato, sia che lo si determini in modo rigoroso come senso (pensato o vissuto), o meno precisamente come cosa. Quanto a ciò che unirebbe indissolubilmente la voce all'anima od al pensiero del senso significato, od anche alla cosa (che si faccia questo sia secondo il gesto aristotelico che abbiamo appena segnalato, sia secondo il gesto della teologia medioevale che determina la *res* come cosa creata a partire dal suo *eidos*, dal suo senso pensato nel *logos* o intelletto infinito di Dio), ogni significante, ed anzitutto il significante scritto, sarebbe derivato. Esso sarebbe sempre tecnico e rappresentativo. Esso non avrebbe alcun senso costitutivo. Questa derivazione è l'origine stessa della nozione di «significante». La nozione di segno implica sempre in se stessa la distinzione di significato e di significante, sia pure, al limite, secondo Saussure, come le due facce di un solo e medesimo foglio. Essa rimane dunque nella discendenza di questo logocentrismo che è così un fonocentrismo: prossimità assoluta della voce e dell'essere, della voce e del senso dell'essere, della voce e dell'idealità del senso. Hegel mostra assai bene lo strano privilegio del suono nell'idealizzazione, nella produzione del concetto e nella presenza a sé del soggetto:

«Questo movimento ideale, nel quale per mezzo del suo risuonare si estrinseca, per così dire, la soggettività semplice, l'anima dei corpi, viene appreso dallo orecchio in modo altrettanto teoretico come la forma o il colore dall'occhio, lasciando così che l'interno degli oggetti divenga per l'interno stesso» (*Estetica*, III, introd., 2, p. 697, tr. it. di N. Merker e N. Vaccaro, Einaudi, Torino 1993¹¹). «L'orecchio, invece, senza volgersi praticamente verso gli oggetti, percepisce il risultato di quella interna vibrazione del corpo, con cui viene ad apparire non più la quieta forma materiale, ma la prima e più ideale sfera dell'anima» (*Ibid.*, III, cap. II, p. 994).

⁶ È quel che dimostra Pierre Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote. Essai sur la problématique aristotélicienne*, PUF, Paris 1966², p. 106 ss. In una notevole analisi, cui qui ci ispiriamo, P. Aubenque osserva infatti: «In altri testi, è vero, Aristotele qualifica come simbolo il rapporto del linguaggio con le cose: "Non è possibile introdurre nella discussione le cose stesse, ma, al posto delle cose, dobbiamo servirci dei loro nomi, come di simboli". L'intermediario costituito dallo stato d'animo è qui soppresso o almeno trascurato, ma questa soppressione è legittima, dal momento che, comportandosi gli stati d'animo come le cose, queste ultime possono immediatamente sostituirsi a loro. In compenso, non si può sostituire, senz'altro, il nome alla cosa...» (pp. 107-108).

Quanto è detto del suono in generale vale a fortiori per la fonia, per la quale, in virtù dell'intendersi-parlare—sistema indissociabile—il soggetto si affetta da se stesso e si rapporta a sé nell'elemento dell'idealità.

Si comincia dunque a presentire che il fonocentrismo si confonde con la determinazione istoriale del senso dell'essere in generale come *presenza*, con tutte le sotto-determinazioni che dipendono da questa forma generale e che organizzano in essa il loro sistema ed il loro concatenamento istoriale [presenza della cosa allo sguardo come *eidos*, presenza come sostanza/essenza/esistenza (*ousia*), presenza temporale come punta (*stigmē*) dell'adesso o dell'istante (*nun*), presenza a sé del cogito, coscienza, soggettività, con-presenza dell'altro e di sé, intersoggettività come fenomeno intenzionale dell'ego, ecc.]. Il logocentrismo sarebbe dunque solidale con la determinazione dell'essere dell'ente come presenza. Un tale logocentrismo, nella misura in cui non è del tutto assente dal pensiero heideggeriano, lo trattiene forse ancora in questa epoca dell'onto-teologia, in questa filosofia della presenza, cioè nella filosofia. Ciò vorrebbe forse dire che non si esce dall'epoca di cui si può disegnare la chiusura. I movimenti dell'appartenenza o della non appartenenza all'epoca sono troppo sottili, le illusioni in proposito troppo facili perché su questo punto si possa tagliar corto.

L'epoca del logos abbassa dunque la scrittura pensata come mediazione di mediazione e caduta nell'esteriorità del senso. A quest'epoca apparterebbe la differenza tra significato e significante, o almeno lo strano scarto del loro «parallelismo» e l'esteriorità, estenuata quanto si vuole, dell'uno rispetto all'altro. Questa appartenenza è organizzata e gerarchizzata in una storia. La differenza fra significato e significante appartiene in modo profondo ed implicito alla totalità della grande epoca ricoperta dalla storia della metafisica, in modo più esplicito e più sistematicamente articolato all'epoca più limitata del creazionismo e dell'infinitismo cristiano quando questi si appropriano delle risorse della concettualità greca. Questa appartenenza è essenziale ed irriducibile: non si può mantenere la comodità o la «verità scientifica» dell'opposizione stoica e poi medioevale fra *signans* e *signatum*, senza ricondurre a sé anche tutte le sue radici metafisico-teologiche. A queste radici non aderisce soltanto—ed è già molto—la distinzione fra il sensibile e l'intelligibile, con tutto ciò che essa comporta, cioè la metafisica nella sua totalità. E questa distinzione è generalmente accettata, come qualcosa che va da sé, dai più vigilanti dei linguisti e dei semiologi, proprio da coloro che pensano che la scientificità del loro lavoro inizi là dove finisce la metafisica. Così, per esempio:

«Il linguaggio, come è stato chiaramente dimostrato dal moderno pensiero strutturale, è un sistema di segni e la linguistica è parte integrante della scienza dei segni o *semiotica* (la *sémiologie* di Saussure). La definizione medievale del segno: *aliquid stat pro aliquo*, è stata ripresa e riconosciuta ancora valida e feconda. Così il tratto caratteristico costitutivo di ogni segno in generale e di ogni segno linguistico in particolare è il suo carattere duplice; ogni unità linguistica è bipartita e coinvolge due aspetti: il sensibile e l'intelligibile, o, in altre parole, il *signans* o *significante* (il *signifiant* di Saussure) e il *signatum* o *significato* (*signifié*). Questi due elementi costitutivi del segno linguistico—del segno in generale—si presuppongono e si richiamano l'un l'altro»⁷.

Ma a queste radici metafisico-teologiche sono collegati molti altri sedimenti nascosti. La «scienza» semiologica o, più strettamente, linguistica, non può dunque conservare la differenza tra significante e significato—l'idea stessa di segno—senza la differenza tra sensibile e intelligibile, non solo, ma senza conservare anche, allo stesso tempo, più profondamente e più implicitamente, il riferimento a un significato che può «aver luogo», nella sua intelligibilità, prima della sua «caduta», prima di ogni espulsione nell'esteriorità del quaggiù sensibile. In quanto faccia di pura intelligibilità, esso rinvia ad un logos assoluto cui è unito in modo immediato. Questo logos assoluto era nella teologia medioevale una soggettività creatrice infinita: la faccia intelligibile del segno resta rivolta dalla parte del verbo e della faccia di Dio.

Non si tratta, beninteso, di «respingere» queste nozioni: esse sono necessarie e, perlomeno oggi, senza di esse per noi più nulla è pensabile. Si tratta anzitutto di mettere in evidenza la solidarietà sistematica e storica di concetti e gesti di pensiero che spesso si crede di poter innocentemente separare. Il segno e la divinità hanno lo stesso luogo e tempo di nascita. L'epoca del segno è essenzialmente teologica. Essa forse non *finirà* mai. La sua *chiusura* storica tuttavia è segnata.

Tanto meno dobbiamo rinunciare a concetti che ci sono indispensabili per scuoterè oggi l'eredità di cui fanno parte. All'interno della chiusura, con un movimento obliquo e sempre pericoloso, che incessantemente rischia di ricadere al di qua di ciò che esso decostruisce, bisogna circoscri-

⁷ R. Jakobson, *Saggi di linguistica generale*, tr. fr., p. 162. Su questo problema, sulla tradizione del concetto di segno e sull'originalità dell'apporto saussuriano all'interno di quella continuità, cfr. E. Ortigues, *op. cit.*, pp. 54 ss.

vere i concetti critici di un discorso prudente e minuzioso, stabilire le condizioni, l'ambito ed i limiti della loro efficacia, disegnare rigorosamente la loro appartenenza alla macchina che essi permettono di decostruire; e ad un tempo la falla da cui si lascia intravedere, senza che ancora si possa darle un nome, il chiarore dell'oltreichiusura. Qui il concetto di segno è esemplare. Ne abbiamo appena stabilita l'appartenenza metafisica. Sappiamo tuttavia che da circa un secolo la tematica del segno è il travaglio d'agonia di una tradizione che pretendeva di sottrarre il senso, la verità, la presenza, l'essere, ecc., al movimento della significazione. Nel diffidare, come abbiamo appena fatto, della differenza fra significato e significante o dell'idea di segno in generale, dobbiamo precisare subito che non si tratta di farlo a partire da una istanza della verità presente, anteriore, esteriore o superiore al segno, a partire dal luogo della differenza cancellata. Al contrario. Noi ci preoccupiamo di ciò che, nel concetto di segno—che non è mai esistito né mai ha funzionato al di fuori della storia della filosofia (della presenza)—rimane sistematicamente e genealogicamente determinato da questa storia. È per questo che il concetto e soprattutto il lavoro della decostruzione, il suo «stile», rimangono esposti per loro natura ai malintesi ed al misconoscimento.

L'esteriorità del significante è l'esteriorità della scrittura in generale, e più avanti cercheremo di dimostrare che non c'è segno linguistico prima della scrittura. Senza questa esteriorità cade in rovina l'idea stessa di segno. Considerando che tutto il nostro mondo e tutto il nostro linguaggio franerebbero insieme ad essa, e che la sua evidenza ed il suo valore serbano, ad un dato punto di derivazione, una solidità indistruttibile, sarebbe abbastanza sciocco dalla sua appartenenza ad un'epoca concludere che si deve «passare ad altro» e sbarazzarsi del segno, di questo termine e di questa nozione. Al fine di percepire adeguatamente il gesto che qui abbozziamo, occorrerà intendere in modo nuovo le espressioni «epoca», «chiusura di un'epoca», «genealogia storica»; ed innanzitutto sottrarle ad ogni relativismo.

Così, all'interno di quest'epoca, la lettura e la scrittura, la produzione o l'interpretazione dei segni, il testo in generale, come tessuto di segni, si lasciano confinare nella secondarietà. Li precedono una verità o un senso già costituiti da e dentro l'elemento del logos. Anche quando la cosa, il «referente», non è immediatamente in rapporto col logos di un dio creatore in cui essa ha cominciato ad essere senso parlato-pensato, il significato in ogni caso ha un rapporto immediato col logos in generale (finito o infinito), mediato col significante, cioè con l'esteriorità della scrittura. Quan-

do sembra che le cose vadano diversamente è perché una mediazione metaforica si è insinuata nel rapporto simulando l'immediatezza: la scrittura della verità nell'anima, opposta dal *Fedro* (278 a) alla cattiva scrittura (alla scrittura nel senso «proprio» e corrente, alla scrittura «sensibile», «nello spazio»), il libro della natura e la scrittura di Dio, nel Medio Evo in particolare; tutto ciò che in questi discorsi funziona come *metafora* conferma il privilegio del logos e fonda il senso «proprio» dato allora alla scrittura: segno significante un significante, esso stesso significante una verità eterna, eternamente pensata e detta in prossimità di un logos presente. Bisogna allora fare ben attenzione al paradosso seguente: la scrittura naturale ed universale, la scrittura intelligibile ed intemporale è chiamata in tal modo per metafora. La scrittura sensibile, finita, ecc., è designata come scrittura nel senso proprio; essa allora è pensata dalla parte della cultura, della tecnica e dell'artificio: procedimento umano, astuzia di un essere incarnato per accidente o di una creatura finita. Questa metafora beninteso resta enigmatica e rinvia ad un senso «proprio» della scrittura come prima metafora. Questo senso «proprio» è ancora impensato dai sostenitori di questo discorso. Dunque non si tratterebbe di invertire il senso proprio ed il senso figurato, ma di determinare il senso «proprio» della scrittura come la metaforicità stessa.

In *Il simbolismo del libro*, bel capitolo di *La littérature européenne et le Moyen Age latin*⁸, E.R. Curtius descrive con gran ricchezza di esempi l'evoluzione che conduce dal *Fedro* a Calderon, fino a sembrare «invertire la situazione» per la «nuova considerazione di cui godeva il libro». Sembra tuttavia che questa modificazione, per quanto importante essa possa essere in realtà, mascheri una continuità fondamentale. Come nel caso della scrittura della verità nell'anima in Platone, nel Medio Evo è ancora una scrittura intesa nel senso metaforico, cioè una scrittura *naturale*, eterna ed universale, il sistema della verità significata, ad essere riconosciuta nella sua dignità. Come nel *Fedro*, una certa scrittura decaduta continua ad essergli opposta. Bisognerebbe scrivere una storia di questa metafora che oppone sempre la scrittura divina o naturale all'iscrizione umana e laboriosa, finita ed artificiosa. Occorrerebbe articolarne rigorosamente le tappe segnate dai punti di riferimento che qui accumuliamo, seguire il tema del libro di Dio (natura o legge, in Verità legge naturale) attraverso tutte le sue modificazioni.

⁸ Tr. it. di A. Luzzato e M. Candela, *Letteratura europea e Medioevo latino*, La Nuova Italia, Firenze 1995 (Paperbacks).

Rabbi Eliezer ha detto: «Se tutti i mari fossero d'inchiostro, tutti gli stagni disseminati di canne, se cielo e terra fossero pergamene e tutti gli uomini esercitassero l'arte di scrivere—essi non esaurirebbero la Thora che ho appreso, mentre la Thora, dal canto suo, non ne risulterebbe diminuita più di quanto non sottragga al mare l'intingervi la punta del pennello»⁹.

Galileo:

«La natura è scritta in linguaggio matematico».

Descartes:

«...a leggere il gran libro del mondo...».

Cleante, in nome della religione naturale, nei *Dialoghi...* di Hume:

«Quel libro che è la natura contiene un grande ed inesplicabile enigma, più che un discorso o ragionamento intelligibile».

Bonnet:

«Mi sembra più filosofico presumere che la nostra terra sia un libro che il grande Essere ha dato da leggere ad intelligenze che ci sono molto superiori, ed in cui esse studiano a fondo i tratti infinitamente molteplici e vari della sua adorabile saggezza».

G.H. Von Schubert:

«Questa lingua fatta di immagini e di geroglifici, di cui la Saggezza suprema si serve in tutte le sue rivelazioni all'umanità—che si ritrova nel linguaggio che le è prossimo della Poesia—che, nella nostra attuale condizione, somiglia più all'espressione metaforica del segno che alla prosa della veglia, ci si può domandare se non sia la vera lingua della regione superiore. E se, mentre ci crediamo svegli, noi non ci troviamo nel profondo di un sonno millenario, o almeno nell'eco dei suoi sogni, in cui della lingua di Dio non percepiamo che alcune parole isolate ed oscure, come un dormiente percepisce i discorsi di chi gli sta intorno».

Jaspers:

«Il mondo è il manoscritto di un altro, inaccessibile ad una lettura universale e che solo l'esistenza decifra».

⁹ Citato da E. Lévinas, *Difficile Liberté. Essais sur le judaïsme*, Albin Michel, Paris 1963, p. 44.

Occorre soprattutto evitare di trascurare le differenze profonde che segnano tutti questi modi di trattare la stessa metafora. Nella storia di questo trattamento la cesura più decisiva appare nel momento in cui si costituisce, contemporaneamente alla scienza della natura, la determinazione della presenza assoluta come presenza a sé, come soggettività. È il momento dei grandi razionalismi del secolo XVII. Da allora la condanna della scrittura decaduta e finita assumerà un'altra forma, quella di cui viviamo ancora: la non presenza a sé è ciò che sarà denunciato. In tal modo si comincerebbe a spiegare l'esemplarità del momento «rousseauiano» cui ci accosteremo più avanti. Rousseau ripete il gesto platonico riferendosi ora ad un altro modello della presenza: presenza a sé nel sentimento, nel cogito sensibile che simultaneamente porta in sé l'iscrizione della legge divina. Da un lato, la scrittura *rappresentativa*, decaduta, seconda, istituita, la scrittura nel senso proprio e stretto, e condannata nel *Saggio sull'origine delle lingue* (essa «snerva» la parola; «giudicare il genio» con i libri è «come voler ritrarre un uomo dal suo cadavere», ecc.). La scrittura nel senso corrente è lettera morta, è portatrice di morte. Essa toglie alla vita il suo respiro. D'altro lato, sull'altra faccia dello stesso discorso, la scrittura nel senso metaforico, la scrittura naturale, divina e vivente, è venerata; essa è uguale in dignità all'origine del valore, alla voce della coscienza come legge divina, al cuore, al sentimento, ecc.

«Di tutti i libri la Bibbia è il più sublime... ma alla fin fine è un libro... non è affatto su qualche foglio sparso che bisogna andar a cercare la legge di Dio, ma nel cuore dell'uomo in cui la sua mano si è degnata scriverla» (*Lettera a Vernes*).

«Se la legge naturale fosse scritta solo nella ragione umana essa sarebbe poco idonea a dirigere la maggiore parte delle nostre azioni, ma essa è anche impressa in caratteri indelebili... qui essa gli grida...»¹⁰.

La scrittura naturale è immediatamente unita alla voce ed al respiro. La sua natura non è grammatologica ma pneumatologica. Essa è ieratica, del tutto prossima alla santa voce interiore della *Professione di fede*, alla voce che si sente rientrando in se stessi: presenza piena e verace della parola divina al nostro sentimento interiore:

¹⁰ J.-J. Rousseau, *Lo stato di guerra nasce dallo stato sociale*. Scritti sull'Abbé de Saint-Pierre, tr. it. di L. Luporini, in *Opere*, Sansoni, Firenze 1989, p. 160.

«Quanto più rientro in me, tanto più mi consulto e tanto più leggo queste parole scritte nella mia anima: "Sii giusto e sarai felice"... Non traggo queste regole dai principi di un'alta filosofia, ma le trovo in fondo al mio cuore, scritte dalla natura in caratteri indelebili» (pp. 551-554).

Vi sarebbe molto da dire sul fatto che l'unità nativa della voce e della scrittura è *prescrittiva*. L'archi-parola è scrittura perché è una legge. Una legge naturale. La parola che inizia è intesa, nell'intimità della presenza a sé, come voce dell'altro e come comandamento.

Ci sono dunque una scrittura buona ed una cattiva: quella buona è naturale, l'iscrizione divina nel cuore e nell'anima; e quella perversa ed artificiosa, quella tecnica, esiliata nell'esteriorità del corpo. Abbiamo qui una modificazione tutta interiore dello schema platonico: scrittura dell'anima e scrittura del corpo, scrittura del dentro e scrittura del fuori, scrittura della coscienza e scrittura delle passioni, così come c'è una voce dell'anima ed una voce del corpo: «La coscienza è la voce dell'anima, le passioni sono la voce del corpo» (*Professione di fede*). Poiché la «voce della natura», la «santa voce della natura» si confonde con l'iscrizione e la prescrizione divine, bisogna incessantemente rivolgersi verso di essa, soffermarsi in essa, dialogare fra i suoi segni, parlarsi e risponderci fra le sue pagine.

«Si sarebbe detto che la natura mettesse in mostra sotto i nostri occhi tutta la sua magnificenza per offrirne il testo ai nostri incontri...». «Ho dunque chiuso tutti i libri. Uno solo ve n'è che sia aperto a tutti gli occhi, ed è quello della natura. È in questo libro grande e sublime che imparo a servire ed adorare il suo Autore divino» (p. 572).

La buona scrittura dunque è sempre stata *compresa*. Compresa proprio come ciò che doveva essere compreso: all'interno di una natura o di una legge naturale, creata o meno, ma anzitutto pensata in una presenza eterna. Compresa, dunque, all'interno di una totalità ed avvolta in un volume o in un libro. L'idea del libro è l'idea di una totalità, finita o infinita, del significante: questa totalità del significante può essere ciò che è, una totalità, solo a condizione che una totalità costituita del significato le preesista, vigili sulla sua iscrizione e sui suoi segni, ne sia indipendente nella sua idealità. L'idea del libro, che rinvia sempre ad una totalità naturale, è profondamente estranea al senso della scrittura. Essa è la protezione enciclopedica della teologia e del logocentrismo contro l'energia dirompente, aforistica della scrittura, e, come preciseremo più avanti, contro la diffe-

renza in generale. Se distinguiamo il testo dal libro, diremo che la distruzione del libro, così come si annuncia oggi in tutti i campi, mette a nudo la superficie del testo. Questa violenza necessaria risponde ad una violenza che non fu meno necessaria.

3. *L'essere scritto*

L'evidenza rassicurante con cui ha dovuto organizzarsi e deve vivere ancora la tradizione occidentale sarebbe dunque questa: l'ordine del significato non è mai contemporaneo, al più esso è il rovescio od il parallelo ad un livello leggermente inferiore—il tempo di un soffio—dell'ordine del significante. Ed il segno dev'essere l'unità di una eterogeneità, poiché il significato (senso o cosa, noema o realtà) non è in sé un significante, una *traccia*: in ogni caso non è costituito nel suo senso dal suo rapporto alla traccia possibile. L'essenza formale del significato è la *presenza*, ed il privilegio della sua prossimità al logos come *phonē* è il privilegio della presenza. Risposta ineluttabile per il fatto stesso che ci si domanda: «che cos'è il segno?», cioè quando si sottomette il segno alla questione dell'essenza, al «*ti esti*». L'«essenza formale» del segno non può essere determinata che a partire dalla presenza. Non si può sfuggire a questa risposta, salvo ricusare la forma stessa della domanda e cominciare a pensare che il segno questa mal denominata, la sola, che sfugga alla domanda istitutrice della filosofia: «Che cos'è...?»¹¹.

Su questo punto, radicalizzando i concetti di *interpretazione*, di *prospettiva*, di *valutazione*, di *differenza* e tutti i motivi «empiristi» o non filosofici che, per tutta la storia dell'Occidente, non hanno smesso di tormentare la filosofia ed hanno avuto soltanto la debolezza, ineluttabile d'altronde, di prodursi nel campo filosofico, Nietzsche, lungi dal restare *semplicemente* (con Hegel e come vorrebbe Heidegger) *nella* metafisica, avrebbe potentemente contribuito a liberare il significante dalla sua dipendenza o dalla sua derivazione in rapporto al logos ed al concetto connesso di verità o di significato primo, in qualsiasi senso lo s'intenda. La lettura e dunque la scrittura, il testo, sarebbero per Nietzsche operazioni «originarie»¹²

¹¹ È un tema che cerchiamo di sviluppare altrove (*La voce e il fenomeno*).

¹² Il che non vuoi dire, per semplice inversione, che il significante sia fondamentale o primo. Il «primato» o la «priorità» del significante sarebbe una espressione insostenibile e assurda che dovrebbe formularsi illogicamente nella stessa logica che vuole, con tutta legitti-

(mettiamo fra virgolette questa parola per ragioni che appariranno più avanti) nei confronti di un senso che esse non avrebbero anzitutto il compito di trascrivere o di scoprire, che non sarebbe dunque una verità significata nell'elemento originale e la presenza del *logos* come *topos noetos*, intelletto divino o struttura necessaria a priori. Dunque per salvare Nietzsche da una lettura di tipo heideggeriano, occorre anzitutto che non si cerchi di restaurare o di esplicitare una «ontologia» meno ingenua, intuizioni ontologiche profonde che accedono a qualche verità originaria, tutta una fundamentalità nascosta sotto l'apparenza di un testo empiristico o metafisico. Non si potrebbe meglio misconoscere la virulenza del pensiero nietzscheano. Al contrario bisogna *accusare* l'«ingenuità» di un modo di penetrazione che non può abbozzare un'uscita fuori dalla metafisica, che può *criticare* radicalmente la metafisica solo utilizzando in un certo modo, con un certo tipo od un certo stile *testuale*, proposizioni che, lette all'interno del corpus filosofico, ovvero, secondo Nietzsche, mal lette o non lette, sono sempre state e saranno sempre «ingenuità», segni incoerenti d'appartenenza assoluta. Forse non bisogna sottrarre Nietzsche alla lettura heideggeriana, al contrario, offrirvelo totalmente, sottoscrivere questa interpretazione senza riserve; in un *certo modo* e fino al punto in cui, pressoché perduto il contenuto del discorso nietzscheano alla domanda sull'essere, la sua forma ritrovi la sua assoluta estraneità, in cui finalmente il suo testo richieda un altro tipo di lettura, più fedele al suo tipo di scrittura: Nietzsche ha *scritto ciò che ha scritto*. Ha scritto che la scrittura—la sua anzitutto—non è soggetta originariamente al *logos* ed alla verità. E che questa soggezione è *divenuta* nel corso di un'epoca di cui dovremo decostruire il senso. Ora in questa direzione (ma solo in questa direzione poiché, se altrimenti letta, la demolizione nietzscheana rimane dogmatica e, come tutti i rovesciamenti, prigioniera dell'edificio metafisico che essa pretende di abbattere. A questo punto ed in questo *ordine di lettura* le dimostrazioni di Heidegger e di Fink sono irrefutabili), il pensiero heideggeriano non farebbe crollare, al contrario ristabilirebbe, l'istanza del *logos* e della verità dell'essere come «*primum signatum*»: significato in un certo

mità, distruggere. Il significante non precederà mai di diritto il significato, altrimenti non sarebbe più significante e il significante «significante» non avrebbe più nessun significato possibile. Il pensiero che si annuncia in questa impossibile formula senza riuscire a dimorarvi deve dunque enunciarsi diversamente: non potrà certo farlo che diffidando dell'idea stessa di segno, di «segno-di» che resterà sempre attaccata al fatto stesso che qua è messo in questione. Dunque, al limite, distruggendo tutta la concettualità ordinata intorno al concetto di segno (significante e significato, espressione e contenuto, ecc.).

sensu «trascendentale» (nel Medio Evo si diceva che il trascendentale—*ens, unum, verum bonum*—è il «primo cognitum») implicato da tutte le categorie o da tutte le significazioni determinate, da ogni lessico ed ogni sintassi, dunque da ogni significante linguistico che non si confonde semplicemente con alcuno di essi, che si lascia pre-comprendere attraverso ciascuno di essi, che resta irriducibile a tutte le determinazioni epocali che esso tuttavia rende possibili, aprendo così la storia del logos, ed esso stesso non essendo che per mezzo del logos: cioè *non essendo nulla* prima del logos e fuori di esso. Il logos *dell'essere*, «il Pensiero che obbedisce alla Voce dell'Essere»¹³ è la prima ed ultima risorsa del segno, della differenza fra il *signans* ed il *signatum*. Occorre che vi sia un significato trascendentale perché la differenza fra significato e significante sia in qualche modo assoluta ed irriducibile. Non è un caso che il pensiero dell'essere, come pensiero di questo significato trascendentale, si manifesti per eccellenza nella voce: cioè in una lingua di parole. La voce *intende se stessa*—non c'è dubbio che si tratti di ciò che si chiama la coscienza—nel suo punto meno distante da sé come la cancellazione assoluta del significante: pura autoaffezione che ha necessariamente la forma del tempo e che non trae da fuori di sé, nel mondo e nella «realtà», alcun significante accessorio, alcuna sostanza d'espressione estranea alla propria spontaneità. È l'esperienza unica del significato che si produce spontaneamente, dall'interno di sé, e nondimeno, in quanto concetto significato, nell'elemento dell'idealità o dell'universalità. Il carattere non-mondano di questa sostanza d'espressione è costitutivo di questa idealità. Questa esperienza della cancellazione del significante nella voce non è un'illusione fra altre—poiché è la condizione dell'idea stessa di verità, dimostreremo però in un altro momento in che cosa essa si illude. Questa illusione è la storia della verità: non se ne dissipano tanto in fretta le nebbie. Nella chiusura di quest'esperienza la parola è vissuta come l'unità elementare ed indecomponibile del significato e della voce, del concetto e di una sostanza d'espressione trasparente. Quest'esperienza verrebbe considerata nella sua maggior purezza—ed al tempo stesso nella sua condizione di possibilità—come l'esperienza dell'«essere». La parola «essere», o in ogni modo le parole che nelle differenti lingue designano il senso dell'essere, sarebbe insieme ad alcune altre

¹³ M. Heidegger, *Nachwort zu «Was ist Metaphysik?»*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1986¹⁾, tr. it. di F. Volpi, *Poscritto a «Che cos'è metafisica?»*, in Segnavia, Adelphi, Milano 1987, pp. 257-266. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Verlag, Tübingen 1927, tr. it. di P. Chiodi, *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 1990²⁾, § 54-56, pp. 325-332.

una «parola originaria» (*Urwort*)¹⁴, la parola trascendentale che garantisce a tutte le altre parole la possibilità dell'essere-parola. Essa sarebbe pre-compresa in ogni linguaggio in quanto tale, e—così si apre *Sein und Zeit*—solo questa pre-comprensione permetterebbe di aprire la domanda sul senso dell'essere in generale, al di là di tutte le ontologie regionali e di tutta la metafisica: domanda che inaugura la filosofia (per esempio nel *Sofista*) per lasciarsene possedere, questione che Heidegger ripropone sottomettendovi la storia della metafisica. Indubbiamente il senso dell'essere non è la parola «essere» né il concetto di essere, Heidegger lo ricorda incessantemente. Ma poiché questo senso non è nulla al di fuori del linguaggio e del linguaggio di parole, esso è legato, se non a tal o tal'altra parola, a tale o tal'altro sistema di lingue (concesso e non dato), perlomeno alla possibilità della parola in generale. E della sua irriducibile semplicità. Potremmo dunque pensare che rimanga solamente da decidere tra due possibilità. 1° Una linguistica moderna, cioè una scienza della significazione che spezza l'unità della parola e rompe con la sua pretesa irriducibilità, ha ancora a che fare con il «linguaggio»? Probabilmente Heidegger ne dubiterebbe. 2° Inversamente, tutto ciò che si medita con tanta profondità sotto il nome di pensiero o di domanda sull'essere, non è chiuso in una vecchia linguistica della parola che oggi si praticerebbe senza saperlo? Senza saperlo, perché una simile linguistica, spontanea o sistematica che sia, ha sempre dovuto spartire le presupposizioni della metafisica. L'una e l'altra si muovono sullo stesso terreno.

Va da sé che l'alternativa non può essere così semplice.

Infatti da un lato, se la linguistica moderna rimane interamente chiusa in una concettualità classica, se in particolare essa si serve ingenuamente della parola *essere* e di tutto ciò che questa suppone, ciò che in questa linguistica scompone l'unità della parola in generale non può più essere circoscritto secondo il modello delle questioni heideggeriane, così come potentemente funziona fin dall'inizio di *Sein und Zeit*, come scienza ontica o ontologia regionale. Nella misura in cui la domanda sull'essere si unisce indissolubilmente, senza ridursi ad essa, alla precomprensione della *parola essere*, la linguistica che lavora alla scomposizione dell'unità costituita di questa parola non ha più da aspettare, di fatto o di diritto, che la questione dell'essere sia posta per definire il suo campo e l'ordine della sua dipendenza.

¹⁴ M. Heidegger, *Das Wesen der Sprache*, e *Das Wort*, in *Unterwerge zur Sprache*, Verlag Günter Neske, Pfullingen 1959, tr. it. di A. Caracciolo e M. Caracciolo Perotti, *In cammino verso il linguaggio*, Mursia, Milano 1993⁴.

Non soltanto il suo campo non è più semplicemente ontico, ma i limiti dell'ontologia che le corrisponderebbero non hanno più niente di regionale. E ciò che diciamo qui della linguistica o almeno di un certo lavoro che in essa e grazie ad essa si può fare, non lo possiamo dire di ogni ricerca *in quanto e nella rigorosa misura in cui* essa arrivasse a deconstituire i concetti-parole fondatori dell'ontologia, dell'essere in modo privilegiato? Al di fuori della linguistica, è nella ricerca psicoanalitica che questo modo di penetrazione sembra aver oggi le maggiori possibilità di attuarsi. Nello spazio rigorosamente delimitato di questa penetrazione, queste «scienze» non sono più *dominate* dalle domande di una fenomenologia trascendentale o di un'ontologia fondamentale. Allora si dirà forse, seguendo l'ordine delle domande inaugurate da *Sein und Zeit* e radicalizzando le domande della fenomenologia husserliana, che questa penetrazione non appartiene alla scienza come tale, che ciò che sembra così prodursi in un campo ontico o in una ontologia regionale non vi appartiene di diritto e si ricollega già con la stessa domanda sull'essere.

Poiché d'altro lato, è la *domanda* sull'essere che Heidegger pone alla metafisica. E con essa la domanda sulla verità, sul senso, sul logos. La meditazione incessante di questa domanda non reinstaura delle certezze. Al contrario, le rimanda alla profondità che è loro propria, il che, trattandosi del senso dell'essere, è più difficile di quel che spesso non si creda. Se si interroga la vigilia di ogni determinazione dell'essere, se si scuotono le sicurezze dell'onto-teologia, una meditazione siffatta contribuisce, quanto la linguistica più attuale, a sconnettere l'unità di senso dell'essere, cioè in ultima istanza l'unità della parola.

È così che dopo aver evocato la «voce dell'essere», Heidegger ricorda che essa è silenziosa, muta, insonora, senza parola, originariamente *a-fona* (*die Gewähr der lautlosen Stimme verborgener Quellen...*). La voce delle sorgenti non si sente. Rottura fra il senso originario dell'essere e la parola, fra il senso e la voce, fra la «voce dell'essere» e la *phonē*, fra l'«appello dell'essere» ed il suono articolato; una simile rottura, che ad un tempo conferma una metafora fondamentale e la sospetta accusandone lo scarto metaforico, traduce bene l'ambiguità della situazione heideggeriana riguardo alla metafisica della presenza ed al logocentrismo. Vi è compresa e la trasgredisce a un tempo. Ma è impossibile dividerla. Lo stesso movimento della trasgressione la trattiene talvolta al di qua del limite. Contrariamente a quanto abbiamo più indietro suggerito, bisognerebbe ricordare che il senso dell'essere non è mai per Heidegger semplicemente e rigorosamente un «significato». Non è un caso che questo termine non sia utilizzato: ciò

vuol dire che l'essere sfugge al movimento del segno, proposizione che si può intendere tanto come una ripetizione della tradizione classica, che come una diffidenza nei riguardi di una teoria metafisica o tecnica della significazione. D'altronde, il senso dell'essere non è letteralmente né «primo», né «fondamentale», né «trascendentale», sia che lo si intenda nel senso scolastico, che kantiano, che husserliano. La messa in luce dell'essere come «trascendente» le categorie dell'ente, l'apertura dell'ontologia fondamentale, sono solo momenti necessari ma provvisori. A partire da *l'Introduzione alla metafisica*, Heidegger rinuncia al progetto ed alla parola ontologia¹⁵. La dissimulazione necessaria, originaria ed irriducibile del senso dell'essere, il suo occultamento nello stesso sbocciare della presenza, questo ritrarsi senza il quale non ci sarebbe neppure storia dell'essere che fosse interamente *storia* e storia dell'*essere*, l'insistenza di Heidegger nel sottolineare che l'essere non si produce come storia che attraverso il logos e che nulla è fuori di esso, la differenza fra l'essere e l'ente: tutto ciò indica bene che, fondamentalmente, nulla sfugge al movimento del significante e che, in ultima istanza, la differenza fra il significato ed il significante *non è nulla*. Questa enunciazione di trasgressione, non essendo integrata in un discorso preliminare, rischia di produrre la regressione stessa. Bisogna dunque *passare per* la domanda sull'essere, così com'è posta da Heidegger stesso e da lui solo, e al di là dell'*onto-teologia*, per accedere al pensiero rigoroso di questa strana non-differenza, e determinarla in modo corretto. Che l'«essere», così com'è fissato nelle sue forme sintattiche e lessicologiche generali all'interno dell'area linguistica e della filosofia occidentali, non sia un significato primo ed assolutamente irriducibile, che esso sia ancora radicato in un sistema di lingue ed in una «significanza» storica determinata benché stranamente privilegiata come virtù di disvelamento e di dissimulazione, Heidegger a volte lo ricorda: in particolare quando invita a meditare il «privilegio» della «terza persona del singolare dell'indicativo presente» e dell'«infinito». La metafisica occidentale, come limitazione del senso dell'essere nel campo della presenza, si produce come dominazione di una forma linguistica.¹⁶ Interrogare l'origine di questa

¹⁵ M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, Max Niemayer Verlag, Tübingen 1966, tr. it. di G. Masi, *Introduzione alla metafisica*, Mursia, Milano 1972¹, pp. 51 ss.

¹⁶ *Introduzione alla metafisica*, op. cit.: Tutto questo ci riconduce a ciò in cui ci eravamo imbattuti nel nostro primo tentativo di caratterizzare l'esperienza e l'interpretazione greca dell'essere. Se facciamo attenzione all'interpretazione corrente dell'infinito, ci accorgiamo che la parola «essere» desume il suo senso dal carattere unitario e determinato dell'orizzonte

dominazione non equivale ad ipostatizzare un significato trascendentale, ma a chiedersi che cosa costituisce la nostra storia e che cosa ha prodotto la trascendentalità stessa. Heidegger lo ricorda anche quando in *Zur Seinsfrage*, per la stessa ragione, lascia leggere la parola «essere» unicamente sotto una croce (*kreuzweise Durchstreichung*). Questa croce tuttavia non è un «segno semplicemente negativo» (p. 31). Questa barratura è l'ultima scrittura di un'epoca. Sotto i suoi tratti si cancella, rimanendo leggibile, la presenza di un significato trascendentale. Si cancella restando leggibile, si distrugge mentre si dà a vedere l'idea stessa di segno. In quanto de-limita l'onto-teologia, la metafisica della presenza ed il logocentrismo, quest'ultima scrittura è anche la prima scrittura.

Il riconoscerne, non al di qua ma sull'orizzonte dei sentieri di Heidegger, ed ancora in essi, che il senso dell'essere non è un significato trascendentale o trans-epocale (sia pur sempre dissimulato nell'epoca) ma già, in un senso propriamente *inaudito*, una traccia significante determinata, equivale ad affermare che nel concetto decisivo di differenza ontico-ontologica, *tutto non è da pensare d'un sol tratto*: ente ed essere, ontico ed ontologico, «ontico-ontologico» sarebbero, in uno stile originale, *derivati* nei riguardi della differenza; e, in rapporto a ciò che più avanti chiameremo la *dif-ferenza*, concetto economico che designa la produzione del *differire*, nel doppio senso della parola. La differenza ontico-ontologica ed il suo fondamento (*Grund*) nella «trascendenza del Dasein» (*Vom Wesen des Grundes*, p. 16) non sarebbero assolutamente originari. La *dif-ferenza* tout court sarebbe più «originaria», ma non si potrebbe più chiamarla «origine» né «fondamento», poiché queste nozioni appartengono essenzialmente alla storia dell'ontoteologia, cioè al sistema funzionante come cancellazione della differenza. Questa tuttavia può essere pensata nella

che presiede alla sua comprensione. Per dirla in breve: noi comprendiamo il sostantivo verbale «essere» a partire dall'infinito, il quale, dal suo canto, mantiene il riferimento all'«è» e alla sua accennata molteplicità. La forma verbale specifica e determinata «è», la terza persona singolare dell'indicativo presente, ha qui la preminenza. L'«essere» noi non lo comprendiamo in riferimento al «tu sei», al «voi siete», all'«io sono», o all'«essi sarebbero»... che pure costituiscono tutti, e allo stesso titolo dell'«è», altrettante coniugazioni del verbo «essere». «Essere» è per noi l'infinito di «è». Siamo quindi involontariamente portati, quasi non vi fosse altra possibilità, a interpretare l'infinito «essere» a partire dall'«è».

L'«essere» assume pertanto quel significato, già indicato, che ricorda il modo di intendere l'essenza dell'essere da parte dei Greci, una determinatezza che non giunge a noi per caso, ma che domina da lungo tempo la nostra esistenza storica. Di colpo, la nostra ricerca sul modo di determinarsi della parola «essere» assume esplicitamente il suo vero senso di riflessione sull'origine della nostra storia latente» (p. 101).

maggior prossimità a sé solo ad una condizione: che si cominci col determinarla come differenza ontico-ontologica prima di annullare questa determinazione. La necessità del passaggio per la determinazione annullata, la necessità di questo *giro di scrittura* è irriducibile. Pensiero discreto e difficile che, attraverso tante mediazioni non percepite, dovrebbe portare tutto il peso della nostra domanda, di una domanda che ancora provvisoriamente chiamiamo *istoriale*. Grazie ad essa più avanti potremo far comunicare la differenza e la scrittura.

L'esitazione di questi pensieri (in questo caso quelli di Nietzsche e di Heidegger) non è un'«incoerenza»: è un tremore proprio a tutti i tentativi post-hegeliani ed a questo passaggio tra due epoche. I movimenti di decostruzione non sollecitano le strutture dal di fuori. Essi sono possibili ed efficaci, aggiustano il loro tiro proprio abitando queste strutture. Abitandole in *un certo modo*, poiché si abita sempre e ancor più quando non lo si sospetta. Operando necessariamente dall'interno, ricavando dalla vecchia struttura tutte le risorse strategiche ed economiche della sovversione, ricavandole da quella in modo strutturale, cioè senza poterne isolare elementi ed atomi, l'impresa di decostruzione è sempre in certo modo prodotta dal suo stesso lavoro. È ciò che non manca di segnalare accuratamente colui che ha cominciato lo stesso lavoro in un altro luogo della stessa abitazione. Oggi nessun esercizio è più esteso, e si dovrebbe poterne formalizzare le regole.

Già Hegel era immerso in questo gioco. D'un lato, egli ha indubbiamente *riassunto* la totalità della filosofia del logos. Ha determinato l'ontologia come logica assoluta; ha raccolto tutte le delimitazioni dell'essere come presenza; ha assegnato alla presenza l'escatologia della parusia, della prossimità a sé della soggettività infinita. Proprio per queste ragioni ha dovuto abbassare o subordinare la scrittura. Quando critica la caratteristica leibniziana, il formalismo dell'intelletto ed il simbolismo matematico, compie lo stesso gesto: denunciare l'essere-fuori-di-sé del logos nell'astrazione sensibile o intellettuale. La scrittura è quest'oblio di sé, questa esteriorizzazione, il contrario della memoria interiorizzante, dell'*Erinnerung* che apre la storia dello spirito. È ciò che diceva il *Fedro*: la scrittura è insieme mnemotecnica e potenza d'oblio. Naturalmente, la critica hegeliana della scrittura si arresta di fronte all'alfabeto. In quanto scrittura fonetica, l'alfabeto è ad un tempo più servile, più spregevole, più secondario («La scrittura alfabetica esprime suoni che come tali sono già dei segni. Essa consiste dunque in segni di segni», «aus Zeichen der Zeichen», *Enciclope-*

*dia*¹⁷, ma è anche la migliore scrittura, la scrittura dello spirito: la sua cancellazione davanti alla voce, ciò che in essa rispetta l'interiorità ideale dei significanti fonici, tutto ciò per cui essa sublima lo spazio e la vista, tutto questo ne fa la scrittura della storia, cioè quella dello spirito infinito che si rapporta a se stesso nel proprio discorso e nella propria cultura:

«Segue da ciò che si è detto, che leggere e scrivere in una lingua alfabetica è da tenere per un mezzo di coltura d'infinita ricchezza (*mendliches Bildungsmittel*) e non abbastanza apprezzato; giacché conduce lo spirito del fatto sensibilmente concreto all'attenzione verso ciò che è più formale, alla parola risonante e ai suoi elementi astratti, e contribuisce in modo essenziale a preparare e sgombrare nel soggetto il campo dell'interiorità» (*Ibid.*).

In questo senso essa è l'*Aufhebung* delle altre scritture, in particolare della scrittura geroglifica e della caratteristica leibniziana sopra criticata in un solo e medesimo gesto. (L'*Aufhebung* è, ancor oggi più o meno implicitamente, il concetto dominante di quasi tutte le storie della scrittura. Essa è il concetto della storia e della teleologia). Hegel infatti continua:

«L'abitudine acquistata cancella poi anche la peculiarità onde la scrittura alfabetica appare, nell'interesse della vista, come una via indiretta (*umweg*) per giungere mediante l'udibilità alle rappresentazioni; e ne fa per noi una scrittura geroglifica, cosicché nell'uso di essa non abbiamo bisogno di avere nella coscienza, dinanzi a noi, la mediazione dei suoni» (*Ibid.*).

A questa condizione allora Hegel fa proprio l'elogio leibniziano della scrittura non fonetica. Questa può essere praticata dai sordi e dai muti, diceva Leibniz, ed Hegel:

«Oltre al *restare* [la sottolineatura è nostra], in quell'abilità che muta la scrittura alfabetica in geroglifici, la capacità di astrazione acquisita con quel primo esercizio, il leggere geroglifico è per se stesso un leggere sordo e uno scrivere muto (*ein taubes Lesen und ein stummes Schreiben*); l'udibile, o temporale, e il visibile o spaziale, ha, sì, ciascuno dapprima la sua ba-

¹⁷ *Enzyklopädie der philosophischen wissenschaften in... drisse*, Heidelberg 1830, tr. it. di B. Croce, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, Laterza, Roma-Bari 1984, § 459.

se di eguale validità di quella dell'altro: ma nella scrittura alfabetica c'è soltanto una base, e cioè nell'esatta relazione che il linguaggio visibile si riferisce al fonico solo come segno: l'intelligenza si estrinseca immediatamente e incondizionatamente col parlare» (*Ibid.*).

Ciò che tradisce la scrittura stessa nel suo momento non fonetico è la vita. Ad un tempo essa minaccia l'ispirazione, il soffio, la storia come rapporto a sé dello spirito. Ne è la fine, la finitezza, la paralisi. Interrompendo il soffio, sterilizzando od immobilizzando la creazione spirituale nella ripetizione della lettera, nel commento o nell'*esegesi*, confinata in un ambito ristretto, riservata ad una minoranza, essa è il principio di morte e di differenza nel divenire dell'essere. Essa è per la parola ciò che la Cina è per l'Europa:

«Solo al carattere stazionario della coltura spirituale cinese la scrittura geroglifica è adeguata; solo di quella più piccola parte di un popolo, che si tiene in esclusivo possesso della coltura spirituale» (*Ibid.*).

Se il momento non-fonetico minaccia la storia e la vita dello spirito come presenza a sé nel soffio, è perché minaccia la sostanzialità, altro nome metafisico della presenza, dell'*ousia*. Anzitutto nella forma del sostantivo. La scrittura non-fonetica spezza il nome. Descrive relazioni e non appellazioni. Il nome e la parola, queste unità del soffio e del concetto, si cancellano nella scrittura pura. A questo proposito Leibniz è inquietante come il cinese in Europa:

«Questa circostanza della designazione analitica delle rappresentazioni nella scrittura geroglifica, che ha traviato Leibniz a fargli considerare tale scrittura come più vantaggiosa della scrittura alfabetica, è invece il fatto, che contraddice al bisogno fondamentale del linguaggio in genere, al nome»... «Ogni divergenza (*Ubwerchung*) nell'analisi produrrebbe una diversa formazione del nome scritto» (*Ibid.*):

L'orizzonte del sapere assoluto è la cancellazione della scrittura nel logos, la riepilogazione della traccia nella parusia, la riappropriazione della differenza, il compimento di ciò che altrove¹⁸ abbiamo chiamato la *metafisica del proprio*.

¹⁸ *La parole soufflée*, in *L'écriture et la différence*, Seuil, Paris 1967, tr. it. di G. Pozzi, *La scrittura e la differenza*, Einaudi, Torino 1990 (Reprints), pp. 219-254.

Tuttavia, tutto ciò che Hegel ha pensato in questo orizzonte, tutto cioè salvo l'escatologia, può essere riletto come meditazione della scrittura. Hegel è *anche* il pensatore della differenza irriducibile. Egli ha riabilitato il pensiero come *memoria produttrice* di segni. Ed ha reintrodotto, come altrove cercheremo di dimostrare, la necessità essenziale della traccia scritta in un discorso filosofico—cioè socratico—che aveva sempre creduto di poterne fare a meno: ultimo filosofo del libro e primo pensatore della scrittura.

Capitolo secondo

LINGUISTICA E GRAMMATOLOGIA

La scrittura non è che la rappresentazione della parola. È un fatto bizzarro che si presti più di determinare l'immagine che l'oggetto.

J.-J. Rousseau, *Frammento sulla Pronuncia*

Il concetto di scrittura dovrebbe definire il campo di una scienza. Ma questo può essere fissato dagli scienziati al di fuori di tutte le predeterminazioni storico-metafisiche che abbiamo appena posto in modo molto scarno? Anzitutto, che può significare una scienza della scrittura, se è acquisito:

1° che l'idea stessa di scienza è nata in una certa epoca della scrittura;
2° che essa è stata pensata e formulata, come compito, idea, progetto, in un linguaggio che implica un certo tipo di rapporti determinati—strutturalmente ed assiologicamente—fra parola e scrittura;

3° che, in questa misura, essa è stata legata anzitutto al concetto ed all'avventura della scrittura fonetica, valorizzata come il *telos* di ogni scrittura, proprio quando ciò che costantemente è stato il modello esemplare della scientificità—la matematica—non ha mai smesso di allontanarsene;

4° che l'idea più precisa di una *scienza generale della scrittura* è nata, per ragioni non fortuite, in una certa epoca della storia del mondo (che si indica intorno al XVIII secolo) ed in un certo sistema determinato dei rapporti fra la parola «viva» e l'iscrizione;

5° che la scrittura non è solamente un mezzo ausiliario al servizio della scienza—ed eventualmente il suo oggetto—ma anzitutto, come in particolare ha ricordato Husserl, nell'*Origine della geometria*, la condizione di possibilità degli oggetti ideali e dunque dell'oggettività scientifica. La scrittura, prima di esserne l'oggetto è la condizione dell'oggettività scientifica. La scrittura, prima di esserne l'oggetto, è la condizione dell'*epistēmē*;

6° che la storicità stessa è legata alla possibilità della scrittura: alla pos-

sibilità della scrittura in generale, al di là di quelle forme particolari di scrittura in nome delle quali si è parlato a lungo di popoli senza scrittura e senza storia. Prima di essere l'oggetto di una storia—di una scienza storica—la scrittura apre il campo della storia—del divenire storico. E quella (*Historie*, si direbbe in tedesco) suppone questa (*Geschichte*).

La scienza della scrittura dovrebbe dunque andar a cercare il suo oggetto alla radice della scientificità. La storia della scrittura dovrebbe rivolgersi verso l'origine della storicità. Scienza della possibilità della scienza? Scienza della scienza che non avrebbe più la forma della *logica* ma della *grammatica*? Storia della possibilità della storia che non sarebbe più un'archeologia, una filosofia della storia o una storia della filosofia?

Le scienze *positive* e classiche della scrittura possono solo reprimere questo tipo di questione. Fino ad un certo punto questa repressione è anche necessaria al progresso dell'indagine positiva. Oltre al fatto che essa sarebbe ancora imbrigliata nella logica filosofante, la domanda onto-fenomenologica sull'essenza, cioè sull'origine della scrittura, non potrebbe per se stessa che paralizzare o sterilizzare la ricerca storica e tipologica dei *fatti*.

Così la nostra intenzione non è di avanzare questa domanda pregiudiziale, questa secca, necessaria e facile, di una certa facilità, questione di diritto, in equilibrio con la potenza e l'efficacia delle ricerche positive cui ci è dato oggi di assistere. Mai la genesi ed il sistema delle scritture avevano dato luogo ad esplorazioni così profonde, estese e ben impostate. Tanto meno si tratta di equilibrare la domanda col peso della scoperta che le domande sono imponderabili. Se questa non lo è del tutto è forse perché la sua rimozione ha conseguenze effettive nel contenuto stesso di ricerche che, nel presente caso e in modo privilegiato, si dispongono sempre intorno a problemi di definizione e di cominciamento.

Il grammatologo può meno di un altro evitare di interrogarsi sull'essenza del suo oggetto in forma di una questione d'origine: «Che cos'è la scrittura?» vuol dire «dove e quando comincia la scrittura?». In generale le risposte arrivano molto rapidamente. Esse circolano in concetti pochissimo criticati e si muovono in evidenze che sembrano ovvie da sempre. Ogni volta intorno a queste risposte si dispongono una tipologia ed una messa in prospettiva del divenire delle scritture. Tutte le opere che trattano di storia della scrittura sono composte nella stessa forma: una classificazione di tipo filosofico e teleologico esaurisce i problemi critici in poche pagine, e subito dopo si passa all'esposizione dei fatti. Contrasto fra la fragilità teorica delle ricostruzioni e la ricchezza storica archeologica, etnologica, filologica dell'informazione.

Origine della scrittura, origine del linguaggio: le due questioni si separano difficilmente. Ora i grammatologi, che in generale sono come formazione degli storici, degli epigrafisti, degli archeologi, legano raramente le loro ricerche alla scienza moderna del linguaggio. Se ne è tanto più sorpresi in quanto la linguistica è, fra le «scienze dell'uomo», quella la cui scientificità è posta come esempio con immediata ed insistente unanimità.

Può dunque la grammatologia attendersi di diritto dalla linguistica un soccorso essenziale che essa non ha di fatto quasi mai cercato? Non si maschera al contrario una presupposizione metafisica efficacemente all'opera nel movimento stesso con cui la linguistica si è istituita come scienza, nei rapporti fra parola e scrittura? Questa presupposizione non ostacolerebbe la costituzione di una scienza generale della scrittura? Togliendo questa presupposizione non si sconvolge il paesaggio in cui si è pacificamente installata la scienza del linguaggio? Per il meglio e per il peggio? Per l'accecamento e per la produttività? Questo è il secondo tipo di questioni che vorremmo ora abbozzare. Per precisarla preferiamo accostarci, come ad un esempio privilegiato, al progetto ed ai testi di Ferdinand de Saussure. La particolarità dell'esempio non esaurisce la generalità del nostro disegno: cercheremo qua e là di fare un po' più che presumerlo.

La linguistica vuol essere dunque la scienza del linguaggio. Lasciamo da parte qui tutte le decisioni implicite che hanno stabilito un simile progetto e tutte le questioni che la fecondità di questa scienza lascia quanto alla propria origine assopite. Anzitutto consideriamo semplicemente, dal punto di vista che qui ci interessa, che la scientificità di questa scienza le è spesso riconosciuta sulla base del suo fondamento fonologico. La fonologia, come oggi si dice tanto spesso, comunica la sua scientificità alla linguistica, che serve a sua volta da modello epistemologico a tutte le scienze umane. Dato che l'orientamento deliberatamente e sistematicamente fonologico della linguistica (Troubetzkoy, Jakobson, Martinet), porta a compimento un'intenzione che era anzitutto quella di Saussure, ci atterremo essenzialmente ed almeno provvisoriamente, a quest'ultima. Ciò che ne diremo varrà *a fortiori* per le forme maggiormente sotto accusa del fonologismo? Almeno il problema sarà posto.

La scienza linguistica determina il linguaggio—il suo campo di oggettività—in ultima istanza e nella semplicità irriducibile della sua essenza, come unità di *phonē*, *glōssa* e *logos*. Questa determinazione è anteriore di diritto a tutte le eventuali differenziazioni che son potute sorgere nei sistemi terminologici delle differenti scuole (lingua/parola; codice/messaggio; schema/uso; linguistica/logica; fonologia/fonematica; fonetica/glossema-

tica). Ed anche se si volesse confinare la sonorità dalla parte del significante sensibile e contingente (il che alla lettera sarebbe impossibile, giacché identità formali staccate da una massa sensibile sono già delle idealità non puramente sensibili), bisognerebbe ammettere che l'unità immediata e privilegiata che fonda la significanza e l'atto di linguaggio è l'unità articolata del suono e del senso nella fonìa. Riguardo a questa unità, la scrittura sarebbe sempre derivata, sopravvenuta, particolare, esteriore, sdoppiamento del significante: fonetica. «Segno di segno», dicevano Aristotele, Rousseau ed Hegel.

Tuttavia, l'intenzione che istituisce la linguistica generale come scienza, rimane a questo proposito nella contraddizione. Un proposito dichiarato conferma bene, dicendo ciò che è ovvio, la subordinazione della grammatologia, la riduzione storico-metafisica della scrittura al rango di strumento asservito ad un linguaggio pieno ed originariamente parlato. Ma vi è un altro gesto (non diciamo un altro proposito, perché qui ciò che non è detto in modo ovvio è fatto senza esser detto, scritto senza esser proferito) che libera il futuro di una grammatologia generale di cui la linguistica-fonologica sarebbe solo una regione dipendente e circoscritta. Seguiamo in Saussure questa tensione fra gesto e proposito.

1. Il fuori e il dentro

D'un lato, secondo la tradizione occidentale che regola non solo in teoria ma anche in pratica (*al principio della sua pratica*) i rapporti fra la parola e la scrittura, Saussure riconosce a questa solo una funzione *ristretta e derivata*. Ristretta perché è solo una modalità fra altre degli avvenimenti che possono sopravvenire ad un linguaggio la cui essenza, come i fatti sembrano insegnare, può sempre rimaner vergine da ogni rapporto con la scrittura. «La lingua ha una tradizione orale indipendente dalla scrittura» (*Corso di linguistica generale*, CLG., p. 37). Derivata perché *representativa*: significante del significante primo, rappresentazione della voce presente a sé, della significazione immediata, naturale e diretta del senso (del significato, del concetto, dell'oggetto ideale o come si vuole). Saussure riprende la definizione tradizionale della scrittura che già in Platone ed Aristotele si concentrava intorno al modello della scrittura fonetica e del linguaggio di parole. Richiamiamo la definizione aristotelica: «I suoni emessi dalla voce sono i simboli degli stati dell'animo, e le parole scritte i simboli delle parole emesse dalla voce». Saussure: «Lingua e scrit-

tura sono due distinti sistemi di segni; l'*unica ragion d'essere* del secondo è la *rappresentazione* del primo» (CLG., p. 36. Il corsivo è nostro). Questa determinazione rappresentativa, oltre il fatto di comunicare senz'altro essenzialmente con l'idea di segno, non traduce una scelta o una valutazione, non traduce una presupposizione psicologica o metafisica propria a Saussure, ma descrive o piuttosto riflette la struttura di un certo tipo di scrittura: la scrittura fonetica, quella di cui ci serviamo e nell'elemento della quale l'*epistēmē* in generale (scienza e filosofia), la linguistica in particolare, hanno potuto instaurarsi. D'altronde bisognerebbe dire *modello* piuttosto che *struttura*: non si tratta di un sistema costruito e funzionante perfettamente, ma di un ideale che dirige esplicitamente un funzionamento che *di fatto* non è mai interamente fonetico. Di fatto ma anche per ragioni di essenza su cui ritorneremo spesso.

Questo *factum* della scrittura fonetica è massivo, è vero, presiede a tutta la nostra cultura ed a tutta la nostra scienza, e certamente non è un fatto fra altri. Nondimeno esso non risponde ad alcuna necessità di essenza assoluta ed universale. Ora è proprio a partire da quello che Saussure definisce il progetto e l'oggetto della linguistica generale: «l'oggetto linguistico non è definito dalla combinazione della forma scritta e parlata; *quest'ultima costituisce da sola l'oggetto della linguistica*» (CLG., p. 36. Il corsivo è nostro).

La forma della domanda cui si è risposto in tal modo preordinava la risposta. Si trattava di sapere che sorta di *parola* costituisce l'oggetto della linguistica e quali sono i rapporti fra queste unità atomistiche che sono la parola scritta e la parola parlata. Ora la parola (*vox*) è già un'unità del senso e del suono, del concetto e della voce o, per parlare più rigorosamente il linguaggio saussuriano, del significato e del significante. D'altronde quest'ultima terminologia è stata proposta dapprima nel solo campo della lingua parlata, della linguistica in senso stretto e non della semiologia («Proponiamo di conservare la parola *segno* per designare il totale, e di rimpiazzare *concetto* ed *immagine acustica* rispettivamente con *significato* e *significante*», CLG, p. 85). La *parola* dunque è già un'unità costituita, un effetto di «quel fatto in qualche modo misterioso, per cui il «pensiero-suono» implica delle divisioni» (p. 137). Anche se la parola è a sua volta articolata, anche se implica altre divisioni, tanto che si porrà la questione dei rapporti tra parola e scrittura nel prendere in considerazione delle unità indivisibili del «pensiero-suono», la risposta sarà subito pronta. La scrittura sarà «fonetica», essa sarà il fuori, la rappresentazione esterna del linguaggio e di questo «pensiero-suono». Essa dovrà necessariamente

operare a partire da unità di significazione già costituite ed alla formazione delle quali essa non ha preso parte alcuna.

Forse ci verrà obbiettato che, lungi dal contraddirla, la scrittura da sempre non ha fatto altro che confermare la linguistica della parola. Fin qui infatti abbiamo avuto l'aria di ritenere che solo il fascino esercitato da questa unità che si chiama *parola* avesse impedito di accordare alla scrittura la considerazione che meritava. Con ciò sembravamo supporre che cessando di accordare un privilegio assoluto alla parola, la linguistica moderna si sarebbe fatta tanto più attenta alla scrittura e avrebbe cessato finalmente di tenerla in sospetto. André Martinet giunge alla conclusione opposta. Nel suo studio *Le mot*¹ questi descrive la necessità cui obbedisce la linguistica moderna quand'è condotta, se non a far a meno in ogni caso del concetto di parola, almeno a ridurne l'uso, ad associarlo a concetti di unità più piccole o più grandi (monemi o sintagmi). Ora, accreditando e consolidando, all'interno di certe aree linguistiche, la divisione del linguaggio in parole, la scrittura avrebbe così incoraggiato la linguistica classica nei suoi pregiudizi. La scrittura avrebbe costruito o almeno condensato lo «schermo della parola».

«Ciò che un linguista contemporaneo può dire della parola, illustra bene a quale revisione generale dei concetti tradizionali la ricerca funzionalista e strutturalista degli ultimi trentacinque anni ha dovuto procedere allo scopo di dare una base scientifica all'osservazione ed alla descrizione delle lingue. Certe applicazioni della linguistica come le ricerche relative alla traduzione meccanica, per l'accento ch'esse pongono sulla forma scritta del linguaggio, potrebbero far credere all'importanza fondamentale delle divisioni del testo scritto e far dimenticare che è l'enunciato orale ciò

¹ In *Diogène*, 51, 1965, A. Martinet allude all'«audacia» che «ci sarebbe voluta» in passato per «prevedere di escludere il termine "parola" nel caso che la ricerca dimostrasse che non esiste possibilità di dare del termine una definizione universalmente applicabile» (p. 39) ...«La semiologia, così come recenti studi la lasciano intravedere, non ha alcun bisogno della parola» (p. 40) ...«È molto tempo che grammatici e linguisti si sono accorti che l'analisi dell'enunciato poteva spingersi al di là della parola senza passare perciò nella fonetica, cioè andare a finire in segmenti del discorso, come la sillaba o il fonema, che non hanno più niente a che fare con il senso» (p. 41). «Arriviamo così a ciò che rende la nozione di parola tanto sospetta a ogni vero linguista: per lui il problema non potrebbe essere quello di accettare le grafie tradizionali senza prima verificare se esse riproducano fedelmente la vera struttura della lingua che si ritiene esse notino» (p. 48). Martinet propone, per concludere, di sostituire, «nella pratica linguistica» la nozione di parola con quella di «sintagma», «gruppo di più segni minimi» che si chiameranno «monemi».

da cui si deve sempre partire per comprendere la natura reale del linguaggio umano. Così più che mai è indispensabile insistere sulla necessità di spingere l'indagine al di là delle apparenze immediate e delle strutture più familiari al ricercatore. È dietro lo schermo della parola che appaiono molto spesso i tratti realmente fondamentali del linguaggio umano».

Si possono soltanto sottoscrivere questi inviti a stare in guardia. Tuttavia si deve riconoscere che questi richiamano il sospetto solo su un tipo di scrittura: la scrittura fonetica che si conforma alle divisioni empiricamente determinate e praticate dalla lingua orale ordinaria. I procedimenti di traduzione meccanica cui si è alluso si regolano allo stesso modo su questa pratica spontanea. Al di là di questo modello e di questo concetto della scrittura, tutta questa dimostrazione dovrebbe esser riconsiderata. Poiché essa resta presa nella delimitazione saussuriana che cerchiamo di identificare. Saussure limita infatti a due il numero dei sistemi di scrittura, l'uno e l'altro definiti come sistemi di rappresentazione del linguaggio orale, sia che essi rappresentino *parole*, in modo sintetico e globale, sia che essi rappresentino, foneticamente, elementi sonori che costituiscono le parole:

«Vi sono due soli sistemi di scrittura:

1. Il sistema ideografico, nel quale il vocabolo è rappresentato da un segno unico ed estraneo ai suoni di cui il vocabolo si compone. Questo segno è in rapporto con l'insieme del vocabolo e per tal via, indirettamente, con l'idea che esso esprime. Esempio classico di tale sistema è la scrittura cinese. 2. Il sistema detto comunemente «fonetico», che mira a riprodurre la sequenza dei succedentisi nel vocabolo. Le scritture fonetiche sono ora sillabiche ora alfabetiche, vale a dire basate su elementi irriducibili della parole.

D'altra parte le scritture ideografiche diventano volentieri miste: certi ideogrammi, perduto il loro valore primario, finiscono col rappresentare suoni isolati» (CLG., p. 38).

Questa limitazione al fondo è giustificata, agli occhi di Saussure, dalla nozione di arbitrarietà del segno. Essendo la scrittura definita «un sistema di segni», non c'è scrittura «simbolica» (nel senso saussuriano), non c'è scrittura figurativa: non c'è scrittura finché il grafismo conserva un rapporto di figurazione naturale e di rassomiglianza qualsiasi con ciò che allora è non *significato* ma rappresentato, disegnato, ecc. Il concetto di scrittura pittografica o di scrittura naturale sarebbe dunque per Saussure con-

traddittorio. Se si pensa alla fragilità ora riconosciuta delle nozioni di pittogramma, di ideogramma ecc., all'incertezza delle frontiere fra le scritture dette pittografiche, ideografiche, fonetiche, si misura non solo l'imprudenza della limitazione saussuriana, ma anche la necessità per la linguistica generale di abbandonare tutta una famiglia di concetti ereditati dalla metafisica—spesso con l'intermediario di una psicologia—e che fanno gruppo intorno al concetto di arbitrarietà. Tutto ciò rimanda, al di là dell'opposizione natura/cultura, ad un'opposizione sopravvenuta fra *physis* e *nomos*, *physis* e *technē*, la cui funzione ultima è forse quella di *derivare* la storicità; e, paradossalmente, di non riconoscere i suoi diritti alla storia, alla produzione, all'istituzione, ecc., che nella forma dell'arbitrario e su un fondo di naturalismo. Ma lasciamo provvisoriamente aperta tale questione: forse questo gesto che presiede in verità all'istituzione della metafisica è iscritto anche nel concetto di storia ed anche nel concetto di tempo.

Saussure introduce per giunta un'altra massiva limitazione:

«Qui il nostro studio si limiterà al sistema fonetico, specialmente a quello attualmente in uso il cui prototipo è l'alfabeto greco» (*Ibid.*, p. 38).

Queste due limitazioni sono tanto più rassicuranti in quanto arrivano al momento giusto per rispondere alla più legittima delle esigenze: la scientificità della linguistica infatti ha come condizione che il campo linguistico abbia frontiere rigorose, che esso sia un sistema regolato da una necessità *interna*, e che in certo modo la sua struttura sia chiusa. Il concetto rappresentativista della scrittura facilita le cose. Se la scrittura non è che la «figurazione»² (p. 35) della lingua, si ha il diritto di escluderla dall'interiorità del sistema (poiché bisognerebbe credere che si abbia qui un *dentro* della lingua), così come l'immagine deve poter essere esclusa senza danno dal sistema della realtà. Proponendoci come tema «la rappresentazione della lingua da parte della scrittura», Saussure comincia ad affermare che la scrittura è «in se stessa estranea al sistema interno» della lingua (p. 35). Esterno/interno, immagine/realtà, rappresentazione/presenza: questa è la vecchia griglia cui è affidato il compito di disegnare il campo di una scienza. E di quale scienza? Di una scienza che non può più rispondere al concetto classico dell'*epistēmē* perché il suo campo ha come originalità—un'originalità che esso inaugura—il fatto che l'apertura in esso del-

² Preferiamo tradurre, qui e altrove, «*figuration*» con «figurazione» e «*figuree*» con «figurata» per una maggiore aderenza al testo francese. (*ndc*)

l'«immagine» vi appare come la condizione della «realtà»: rapporto che non si lascia dunque più pensare nella differenza semplice e nell'esteriorità senza compromesso dell'«immagine» e della «realtà», del «fuori» e del «dentro», dell'«apparenza» e dell'«essenza», con tutto il sistema di opposizioni che vi si concatenano necessariamente. Platone, che in fondo diceva la stessa cosa dei rapporti fra la scrittura, la parola e l'essere (o l'idea), aveva perlomeno dell'immagine, della pittura e dell'imitazione una teoria più sottile, più critica e più inquieta di quella che presiede la nascita della linguistica saussuriana.

Non è per caso che la considerazione esclusiva della scrittura fonetica permetta di rispondere all'esigenza del «sistema interno». La scrittura fonetica ha per l'appunto come principio funzionale quello di rispettare e di proteggere l'integrità del «sistema interno» della lingua, benché di fatto non vi riesca. *La limitazione saussuriana non corrisponde, per ragioni di comodo, all'esigenza scientifica del «sistema interno».* Questa esigenza è in quanto tale costituita, come esigenza epistemologica in generale, dalla possibilità stessa della scrittura fonetica e dall'esteriorità della «notazione» rispetto alla logica interna. Ma non semplifichiamo: su questo punto Saussure ha anche un'inquietudine. Senza di essa, perché mai accorderebbe tanta attenzione a questo fenomeno esterno, a questa figurazione esiliata, a questo fuori, a questo doppio? Perché giudica «impossibile far astrazione» da ciò che tuttavia è designato come l'astratto stesso in rapporto al dentro della lingua?

«Così, benché la scrittura sia in se stessa estranea al sistema interno, è impossibile fare astrazione da un procedimento attraverso il quale la lingua è continuamente figurata; è necessario invece conoscerne l'utilità, i difetti e i pericoli» (*Ibid.*, p. 35).

Alla scrittura apparterrebbe dunque l'esteriorità che si attribuisce agli utensili; strumento imperfetto in sovrappiù e tecnica pericolosa, si direbbe quasi malefica. Si comprende meglio perché, invece di trattare questa figurazione esterna in appendice o in margine, Saussure le consacrò un capitolo così laborioso quasi all'inizio del *Corso*. Il fatto è che non si tratta tanto di disegnare, ma di proteggere od anche di restaurare il sistema interno della lingua nella purezza del suo concetto contro la più grave, perfida, permanente contaminazione, che non ha cessato di minacciarlo, di alterarlo anche, nel corso di ciò che Saussure vuole considerare a tutti i costi come una storia esterna, come una serie di accidenti da cui la lingua

verrebbe affetta, e che le capitano addosso *dal di fuori*, al momento della «notazione» (p. 36), come se la scrittura cominciasse e finisse con la notazione. Il male della scrittura viene da fuori (*nezōthen*) diceva già il Fedro (275 a). La contaminazione da parte della scrittura, il suo fatto o la sua minaccia, sono denunciati con accenti da moralista e da predicatore dal linguista ginevrino. L'accento conta: avviene come se, nel momento in cui la scienza moderna del logos vuole accedere alla sua autonomia ed alla sua scientificità, bisognasse ancora fare il processo ad un'eresia. Questo accento cominciava a farsi sentire quando, nel momento di legare già nella stessa possibilità l'*epistēmē* ed il logos, il Fedro denunciava la scrittura come intrusione della tecnica artificiosa, effrazione di una specie del tutto originale, violenza archetipica: irruzione del *fuori* nel *dentro*, che intacca l'interiorità dell'anima, la presenza vivente dell'anima a sé nel logos vero, l'assistenza che la parola porta a se stessa. Inalberandosi in questo modo, la veemente argomentazione di Saussure ha di mira qualcosa di più di un errore teorico, di una pecca morale; qualcosa di immondo ed anzitutto un peccato. Il peccato è stato spesso definito—fra gli altri da Malebranche e da Kant—l'inversione dei rapporti naturali fra l'anima ed il corpo nella passione. Saussure accusa qui l'inversione dei rapporti naturali fra la parola e la scrittura. Non è una semplice analogia: la scrittura, la lettera, l'iscrizione sensibile sono sempre stati considerati dalla tradizione occidentale come il corpo e la materia esterni allo spirito, al soffio, al verbo ed al logos. Ed il problema dell'anima e del corpo è indubbiamente derivato dal problema della scrittura cui sembra—inversamente—prestare le sue metafore. La scrittura, materia sensibile ed esteriorità artificiale: un «vestito». Si è contestato a volte che la parola sia un vestito per il pensiero. Husserl, Saussure, Lavelle non hanno mancato di farlo. Ma si è mai dubitato che la scrittura sia un vestito della parola? Per Saussure è anche un vestito di perversione, di sviamento, abito di corruzione e di travestimento, una maschera da festa che occorre esorcizzare, cioè scongiurare con la buona parola: «la scrittura offusca la visione della lingua: non la veste ma la *traveste*» (*Ibid.*, p. 41). Strana «immagine». Si sospetta già che se la scrittura è «immagine» e «figurazione» esterna, tale rappresentazione non sia innocente. Il fuori intrattiene con il dentro un rapporto che, come sempre, è tutto meno che di semplice esteriorità. Il senso del fuori è sempre stato nel dentro, prigioniero fuori dal fuori, e reciprocamente.

Una scienza del linguaggio dunque dovrebbe ritrovare rapporti *naturali*, il che significa semplici ed originali, fra la parola e la scrittura, cioè fra un dentro ed un fuori. Essa dovrebbe ripristinare la sua giovinezza assolu-

ta e la sua purezza d'origine al di qua di una storia e di una caduta che avrebbero pervertito i rapporti fra il fuori ed il dentro. Ci sarebbe dunque una *natura* del rapporto fra segni linguistici e segni grafici, ed a ricordarcelo è proprio il teorico dell'arbitrarietà del segno. Secondo le presupposizioni storico-metafisiche che prima abbiamo rievocato, ci sarebbe anzitutto un legame *naturale* del senso con i sensi, ed è esso che passa dal senso al suono: «Il legame naturale, dice Saussure, il solo reale, il legame del suono» (p. 37). Questo legame naturale del significato (concetto o senso) col significante fonico condizionerebbe il rapporto naturale subordinando la scrittura (immagine visibile, si dice) alla parola. Proprio questo rapporto naturale sarebbe stato invertito dal peccato originale della scrittura: «L'immagine grafica finisce per imporsi a spese del suono... ed il rapporto naturale è capovolto» (p. 37). Malebranche spiegava il peccato naturale con la disattenzione, con la tentazione di facilità e di pigrizia, con quel nulla che è stata la «distrazione» di Adamo, solo colpevole di fronte all'innocenza del verbo divino: questo non ha esercitato alcuna forza, alcuna efficacia, perché *non* è accaduto *nulla*. Anche qui si è ceduto alla *facilità* che è, curiosamente ma come sempre, dal lato dell'artificio tecnico e non dell'inclinazione del movimento naturale così contrariato e deviato:

«Anzitutto, l'immagine grafica d'una parola ci colpisce come un oggetto permanente e solido, più adatto del suono a garantire l'unità della lingua attraverso il tempo. Il legame può pure essere *superficiale* e creare una unità meramente *fittizia*: esso è però percepibile *assai più facilmente* del legame *naturale*, il solo reale, il legame del suono» (*Ibid.*, p. 37. Il corsivo è nostro).

«L'immagine grafica in una parola ci colpisce come un oggetto permanente e solido, più adatto del suono a garantire l'unità della lingua attraverso il tempo»; ma non è questo pure un fenomeno naturale? Sta di fatto in verità che una natura cattiva «superficiale» e «fittizia» e «facile» cancella per impostura la buona natura: quella che lega il senso al suono, il «pensiero-suono». Fedeltà alla tradizione che ha sempre fatto comunicare la scrittura con la violenza fatale dell'istituzione politica. Si tratterebbe appunto, come per Rousseau ad esempio, di una rottura con la natura, di una usurpazione che va di pari passo con l'accecamento teorico sull'essenza naturale del linguaggio, in ogni caso sul legame naturale fra i «segni istituiti» della voce ed «il primo linguaggio dell'uomo», il «grido della natura» (second *Discours*). Saussure: «Ma il vocabolo scritto si mescola inti-

mamente al vocabolo parlato di cui è l'*immagine*, che finisce con l'usurpare il ruolo principale» (*Ibid.*, p. 36. Il corsivo è nostro). Rousseau: «La scrittura non è che la rappresentazione della parola; è un fatto *bizzarro* che ci si curi più di determinare l'*immagine* che l'*oggetto*». Saussure: «Quando si dice che bisogna "pronunziare una lettera" in questo o quel modo, si scambia l'immagine per il modello... Per spiegare questa bizzarria, si aggiunge che in questo caso si tratta di una pronunzia eccezionale» (*Ibid.*, p. 42. Il corsivo è nostro)¹. Ciò che è insopportabile ed affascinante è proprio questa intimità che avvolge l'immagine alla cosa, la grafia alla fonia, al punto che per un effetto di specchio, di inversione e di perversione, la parola sembra a sua volta lo specchio della scrittura che «usurpa così il ruolo principale». La rappresentazione si allaccia a ciò che rappresenta, al punto che si parla come si scrive, si pensa come se il rappresentato non fosse che l'ombra od il riflesso del rappresentante. Pericolosa promiscuità, complicità nefasta fra il riflesso e ciò che si riflette che si lascia narcisisticamente sedurre. In questo gioco della rappresentazione, il punto d'origine diventa inafferrabile. Vi sono delle cose, delle acque e delle immagini, un rinvio infinito delle une alle altre, ma non vi è più sorgente. Non vi è più origine semplice. Perché ciò che si riflette si sdoppia *in se stesso* e non soltanto come addizione a sé della sua immagine. Il riflesso, l'immagine, il doppio sdoppia ciò che raddoppia. L'origine della speculazione diventa una differenza. Ciò che può guardare se stesso non è uno, e la legge dell'addizione dell'origine alla sua rappresentazione, della cosa alla sua immagine, è che uno più uno fa almeno tre. Ora l'usurpazione storica e la bizzarria teorica che installano l'immagine nei diritti della realtà sono determinate come *oblio* di un'origine semplice. Questo secondo Rous-

¹ Estendiamo la nostra citazione per rendervi sensibili il tono e l'affetto di queste proposizioni teoriche. Saussure *se la prende* con la scrittura: «Un altro risultato è che quanto meno la scrittura rappresenta ciò che deve, tanto più la tendenza a prenderla per base si rafforza e i grammatici si accaniscono ad attirare l'attenzione sulla forma scritta. Psicologicamente, il fatto si spiega bene, ma ha comunque conseguenze ingannevoli. L'uso che si fa delle parole *pronunziare* e *pronunzia* è una consacrazione di questo abuso e capovolge il rapporto legittimo e reale esistente tra la scrittura e la lingua. Quando si dice che bisogna "pronunziare una lettera" in questo o quel modo, si scambia l'immagine per il modello. Perché *oi* potesse pronunziarsi *wa*, bisognerebbe che esistesse per se stesso. La verità è che *wa* si scrive *oi*». Invece di meditare questa strana proposizione, la *possibilità* di un tale *testo* («è che *wa* si scrive *oi*»), Saussure prosegue: «Per spiegare questa bizzarria, si aggiunge che in tal caso si tratta di una pronunzia eccezionale di *o* o di *i*: altro modo di esprimersi falso, perché implica una dipendenza della lingua dalla forma scritta. Si direbbe che ci si permette qualche cosa contro la scrittura, come se il segno grafico fosse la norma» (*Ibid.*, pp. 41-42).

seau, ma vale anche per Saussure. Lo spostamento è appena anagrammatico: «Si finisce col dimenticare che si impara a parlare prima che a scrivere, ed il rapporto naturale è capovolto» (p. 37). Violenza dell'oblio. La scrittura, mezzo mnemotecnico che supplisce la buona memoria, la memoria spontanea, significa l'oblio. È precisamente ciò che diceva Platone nel *Fedro*, quando paragona la scrittura alla parola come l'*hypomnēsis* alla *mnēmē* l'ausiliario aiuta-memoria della memoria vivente. Oblio perché mediazione ed uscita del logos fuori da sé. Senza scrittura esso resterebbe in sé. La scrittura è la dissimulazione nel logos della naturale, prima ed immediata presenza del senso all'anima. La sua violenza sopravviene all'anima come incoscienza. Così, decostruire questa tradizione non consisterà nel rovesciarla, nel dichiarare innocente la scrittura. Ma piuttosto nel dimostrare perché la violenza della scrittura non sopravviene ad un linguaggio innocente. C'è una violenza originaria della scrittura perché il linguaggio è anzitutto, in un senso che si svelerà man mano, scrittura. L'«usurpazione» è cominciata già da sempre. Il senso del buon diritto appare in un mitologico effetto di ritorno. «Le scienze e le arti» hanno eletto domicilio in questa violenza, il loro «progresso» ha consacrato l'oblio e «corrotto i costumi». Saussure anagramma ancora Rousseau: «La lingua letteraria fa crescere ulteriormente l'importanza immeritata della scrittura... Sotto quest'aspetto la scrittura si arroga un'importanza cui non ha diritto» (pp. 37-38). Quando i linguisti s'imbroglino in un errore teorico a questo proposito, quando si lasciano trasportare, sono *colpevoli*, il loro errore è anzitutto *morale*: hanno ceduto all'immaginazione, alla sensibilità, alla passione, sono caduti nella «trappola» (p. 37) della scrittura, si sono lasciati affascinare dal «prestigio della scrittura» (*Ibid.*), di questo costume, di questa seconda natura. «La lingua ha dunque una sua tradizione orale indipendente dalla scrittura, e ben altrimenti fissa; ma il prestigio della forma scritta ci impedisce di vederlo» (p. 37). Dunque noi non saremmo ciechi al visibile, ma accecati dal visibile, abbacinati dalla scrittura. «I primi linguisti sono caduti nella trappola, come prima di loro, gli umanisti. Bopp stesso... I suoi successori sono caduti nella stessa trappola» (*Ibid.*, [tr. lievemente modificata, *ndc*]). Rousseau rivolgeva già questo rimprovero ai Grammatici: «Per i Grammatici l'arte della parola non è praticamente che l'arte della scrittura»⁴.

⁴ Manoscritto raccolto sotto il titolo *Prononciation* e pubblicato in *Oeuvres complètes de Jean-Jacques Rousseau*, t. II, a c. di C. Guyot, Gallimard, Paris 1961, pp. 1248-52 [la trad. italiana del manoscritto è presente in appendice al *Saggio sull'origine delle lingue*, per il quale si rimanda alla nota 2 del cap. II della Parte Seconda del presente volume].

Come sempre, la «trappola» è l'artificio dissimulato nella natura. Ciò spiega come il *Corso di linguistica generale* tratti anzitutto di quello strano sistema esterno che è la scrittura. Preliminare necessario. Per restituire il naturale a se stesso bisogna *anzitutto* smontare la trappola. Più avanti leggiamo:

«Bisognerebbe allora sostituire il naturale all'artificiale, il che è però impossibile per chi non abbia studiato i suoni della lingua: questi, infatti, staccati dai loro segni grafici, non rappresentano più che delle nozioni vaghe, e si finisce col preferire l'aiuto, anche se ingannevole, della scrittura. In effetti i primi linguisti, che ignoravano tutto della fisiologia del suono, sono continuamente caduti in trappola: abbandonare la lettera era per loro sprofondare; per noi, invece, è il primo passo verso la verità» (*Ibid.*, p. 44. Inizio del capitolo «La fonologia»).

Per Saussure cedere al «prestigio della scrittura» è, ci verrebbe da dire subito, cedere alla *passione*. È la passione—questa parola l'abbiamo ben soppesata—che qui Saussure analizza e critica, da moralista e psicologo di vecchissima tradizione. Come si sa, la passione è tirannica e schiavizzante: «La critica filologica è in difetto su un punto: essa si dedica troppo servilmente alla lingua scritta, e dimentica la lingua viva» (pp. 9-10). «Tirannia della lettera» dice altrove Saussure (p. 43). Questa tirannia è al fondo il dominio del corpo sull'anima, la passione è una passività ed una malattia dell'anima, la perversione morale è *patologica*. L'azione di ritorno della scrittura sulla parola è «viziosa», dice Saussure, «siamo dinanzi a un fatto patologico» (p. 43). L'inversione dei rapporti naturali avrebbe così generato il culto perverso della lettera-immagine: peccato di idolatria, «superstizione per la lettera» dice Saussure negli *Anagrammes*⁹, in cui d'altra parte fa fatica a provare l'esistenza di un «fonema anteriore ad ogni scrittura». La perversione dell'artificio genera dei mostri. La scrittura come tutte le lingue artificiali che si vorrebbero fissare e sottrarre alla storia vivente della lingua naturale, partecipa della mostruosità. È uno scarto dalla natura. La caratteristica di tipo leibniziano e l'esperanto sarebbero qui uno stesso caso. L'irritazione di Saussure di fronte a simili possibilità gli detta dei paragoni triviali: «L'uomo che pretendesse di costruire una lingua immutabile che la posterità dovesse accettare tale e quale, rassomiglierebbe alla gallina che cova un uovo d'anatra» (*Ibid.*, p. 95). E Saussure vuole salvare non solo la *via naturale* della lingua, ma anche le abitudini

⁹ Testo presentato da J. Starobinski nel *Mercure de France*, febbraio 1964, pp. 243-262.

naturali della scrittura. Bisogna proteggere la vita spontanea. Così, all'interno della scrittura fonetica comune, occorre guardarsi dall'introdurre l'esigenza scientifica ed il gusto dell'esattezza. Qui la razionalità sarebbe portatrice di morte, di desolazione e di mostruosità. Per questo bisogna tenere l'ortografia comune al riparo dai procedimenti di notazione del linguista ed *evitare di moltiplicare i segni diacritici*:

«V'è ragione di sostituire un alfabeto fonologico all'ortografia usuale? Questa interessante questione può essere qui solo sfiorata. A nostro avviso la scrittura fonologica deve restare al servizio dei soli linguisti. Anzitutto, come fare adottare un sistema uniforme agli inglesi, ai tedeschi, ai francesi, ecc.? E poi un alfabeto applicabile a tutte le lingue rischierebbe di essere ingombro di segni diacritici e, a non parlare dell'aspetto desolante che avrebbe una pagina d'un testo simile, è chiaro che, a forza di precisare, una scrittura del genere oscurerebbe quel che vuole chiarire e imbroglierebbe il lettore. Non ci sono vantaggi che compensino inconvenienti del genere sicché, fuori della scienza, l'esattezza fonologica non è molto desiderabile» (*Ibid.*, pp. 45-46).

Non ci si inganni sulla nostra intenzione. Noi pensiamo che le ragioni di Saussure siano buone, e non si tratta di mettere in causa, *al livello a cui è detta*, la verità di *ciò che dice* Saussure con tali accenti. Dato che una problematica esplicita, una *critica* dei rapporti fra parola e scrittura non è da lui elaborata, ciò che egli denuncia come pregiudizio cieco dei linguisti classici o dell'esperienza comune resta proprio un pregiudizio cieco, sulla base di una presupposizione generale che è indubbiamente comune agli accusati ed all'accusatore.

Vorremmo piuttosto annunciare i limiti e le presupposizioni di ciò che qui sembra ovvio e conserva per noi i caratteri e la validità dell'evidenza. I limiti hanno già cominciato ad apparire: perché un progetto di *linguistica generale*, concernente il *sistema interno in generale della lingua in generale*, disegna i limiti del suo campo escludendo, come *esteriorità in generale*, un sistema *particolare* di scrittura, per quanto importante esso sia, e benché sia *di fatto* universale⁶? Sistema particolare che ha appunto come

⁶ Apparentemente, Rousseau è più prudente nel frammento sulla *Pronuncia*: «L'analisi del pensiero si fa con la parola, e l'analisi della parola con la scrittura; la parola rappresenta il pensiero attraverso segni convenzionali, e allo stesso modo la scrittura rappresenta la parola; così l'arte di scrivere è una rappresentazione mediata del pensiero, *almeno nelle lingue*

principio o almeno come progetto *dichiarato* quello di essere esterno al sistema della lingua parlata. Dichiarazione di principio, pio desiderio e violenza storica di una parola che sogna la sua piena presenza a sé, che vive se stessa come il proprio riepilogo: linguaggio se-dicente, autoproduzione della parola cosiddetta viva, capace, diceva Socrate, di portarsi assistenza da se stessa, logos che crede di essere padre di se stesso, elevandosi così al di sopra del discorso scritto, *infans* e malato per non saper rispondere quando lo si interroga, e che, avendo «sempre bisogno dell'assistenza del padre» (*tou patros aei deitai boethou* - Fedro 275 d) deve essere dunque nato da una cesura e da un'espatriazione originarie, che lo destinano all'errare, all'accecamento ed al lutto. Linguaggio se-dicente ma parola che si illude credendosi assolutamente viva, e violenta per non esser «capace di difendersi» (*dunatos men amunai santō*) se non scacciando l'altro ed anzi tutto il suo altro, precipitandolo fuori ed *in basso* sotto il nome di scrittura. Ma per quanto importante sia, fosse anche di fatto universale o chiamato a diventarlo, quel modello particolare che è la scrittura fonetica *non esiste*: mai una pratica è fedele in modo puro al suo principio. Ancor prima di parlare, come faremo più avanti, di una infedeltà radicale e necessaria *a priori*, se ne possono già notare i fenomeni massivi nella scrittura matematica o nella punteggiatura, nella *spaziatura* in generale, che è difficile considerare come semplici accessori della scrittura. Che una parola detta viva possa prestarsi alla spaziatura nella propria scrittura, è proprio ciò che la mette originariamente in rapporto con la propria morte.

Infine l'«usurpazione» di cui parla Saussure, la violenza con cui la scrittura si sostituirebbe alla propria origine, a ciò che dovrebbe non solo averla generata ma essersi generato da sé, un tale rovesciamento di potere non può essere un'aberrazione accidentale. L'usurpazione ci rimanda necessariamente ad una profonda possibilità di essenza. Questa senza dubbio è iscritta nella parola stessa, e la si sarebbe dovuta interrogare, forse anche partire da essa.

Saussure confronta il sistema della lingua parlata col sistema della scrittura fonetica (ed anche alfabetica) come col *telos* della scrittura. Questa teleologia porta ad interpretare come crisi passeggera ed incidente di viaggio ogni irruzione del non-fonetico nella scrittura, e si sarebbe in di-

vocali, le sole che siano in uso da noi» (p. 107. La sottolineatura è nostra). Apparentemente soltanto, perché se Rousseau si impedisce qui di parlare *in generale* di tutti i sistemi, come fa Saussure, le nozioni di mediatezza e di «lingua vocale» lasciano intatto l'enigma. Dovremo dunque ritornarvi.

ritto di considerarla come un etnocentrismo occidentale, un primitivismo pre-matematico ed un intuizionismo pre-formalista. Anche se questa teologia risponde a una qualche necessità assoluta, essa deve essere problematizzata come tale. Lo scandalo dell'«usurpazione» invitava a questo espressamente e dall'interno. Come sono state possibili la trappola e l'usurpazione? Saussure non risponde mai a questa domanda, al di là di una psicologia delle passioni o dell'immaginazione; e di una psicologia ridotta ai suoi schemi più convenzionali. Si spiega meglio qui che altrove perché tutta la linguistica, settore determinato all'interno della semiologia, è posta sotto l'autorità e la sorveglianza della psicologia: «Tocca allo psicologo determinare il posto esatto della semiologia» (p. 26). L'affermazione del legame essenziale, «naturale», fra la *phonē* ed il senso, il privilegio accordato ad un ordine di significante (che diventa allora il significato principe di tutti gli altri significanti) derivano espressamente, ed in contraddizione con altri livelli del discorso saussuriano, da una psicologia della coscienza e della coscienza intuitiva. Ciò che qui Saussure non interroga è la possibilità essenziale della non-intuizione. Come Husserl, Saussure determina teleologicamente questa non-intuizione come *crisi*. Il simbolismo *vuoto* della notazione scritta—nella tecnica matematica per esempio—è anche per l'intuizionismo husserliano ciò che ci esilia lontano dall'evidenza *chiar* del senso, cioè dalla presenza piena del significato nella sua verità, ed apre così la possibilità della crisi. Questa è esattamente una crisi del *logos*. Cionondimeno questa possibilità rimane legata per Husserl al movimento stesso della verità ed alla produzione dell'oggettività ideale: essa infatti ha un bisogno essenziale della scrittura⁷. Per tutto un aspetto del suo testo, Husserl ci fa pensare che la negatività della crisi non sia un semplice accidente. Ma allora bisognerebbe sospettare proprio del concetto di crisi, in ciò che lo lega ad una determinazione dialettica e teleologica della negatività.

D'altra parte, per render conto dell'«usurpazione» e dell'origine della «passione», l'argomento classico ed assai superficiale della permanenza solida della cosa scritta, per non essere semplicemente falso, si richiama a descrizioni che non appartengono più esattamente alla psicologia. Questa non potrà mai incontrare nel suo spazio ciò per cui si costituisce l'assenza del firmatario, senza parlare dell'assenza del referente. Ora la scrittura è il nome di queste due assenze. Inoltre spiegare l'usurpazione col potere di

⁷ Cfr. J. Derrida, *Introduction à L'origine de la géometrie de Husserl*, PUF, Paris 1962, tr. it. di C. Di Martino: *Introduzione a «L'origine della geometria» di Husserl*, Jaca Book, Milano 1987.

durata della scrittura, con la virtù di *durezza* della sostanza di scrittura, non è contraddire ciò che altrove è affermato sulla tradizione orale della lingua, che sarebbe «indipendente dalla scrittura e ben altrimenti fissa» (p. 46)? Se queste due «fissità» fossero di una medesima natura e se la fissità della lingua parlata fosse superiore ed indipendente, l'origine della scrittura, il suo «prestigio» e la sua pretesa nocività rimarrebbero un mistero inesplicabile. Avviene dunque come se Saussure volesse *a un tempo* dimostrare l'alterazione della parola ad opera della scrittura, denunciare il male che questa fa a quella, e sottolineare l'indipendenza inalterabile e naturale della lingua. «La lingua è indipendente dalla scrittura» (p. 36), ecco la verità della natura. E tuttavia la natura è affetta—dal di fuori—da uno sconvolgimento che la modifica nel suo dentro, che la snatura e la obbliga a deviare da se stessa. La natura che snatura se stessa, che svia *da se stessa*, accoglie naturalmente il suo fuori nel suo dentro, è la *catastrofe*, avvenimento naturale che sconvolge la natura, o la *mostruosità*, deviamiento naturale nella natura. La funzione assunta nel discorso rousseauiano, come vedremo, dalla catastrofe, è qui affidata alla mostruosità. Citiamo per intero la conclusione del capitolo vi del *Corso*... («Rappresentazione della lingua mediante scrittura»), che bisognerebbe paragonare al testo di Rousseau sulla *Pronuncia*:

«Ma la tirannia della lettera si spinge anche più oltre: a forza d'imporsi alla massa, essa influenza la lingua e la modifica. Questo accade solo negli idiomi molto colti, in cui il documento scritto svolge una parte considerevole. Allora l'immagine visiva giunge a creare pronunzie viziose: siamo dinanzi a un fatto patologico. Ad esempio, per il nome di famiglia *Lefèvre* (dal latino *faber*) vi erano due grafie, una popolare e semplice, *Lefèvre*, l'altra dotta ed etimologica, *Lefèbvre*. Grazie alla confusione di *v* e *u* nell'ortografia antica, *Lefèbvre* è stato letto *Lefébure*, con una *b* che non è mai esistita realmente nella parola ed una *u* proveniente da un equivoco. Tuttavia questa forma è ora realmente pronunziata» (*Ibid.*, p. 43).

Dov'è il male? si dirà forse. Che cosa è stato investito nella «parola viva» tale da rendere insopportabili queste «aggressioni» della scrittura? e che comincia anche a determinare l'azione costante della scrittura come deformazione ed aggressione? Quale interdetto è stato in tal modo trasgredito? Dov'è il sacrilegio? Perché la lingua materna dovrebbe essere sottratta all'operazione della scrittura? Perché determinare questa operazione come una violenza, e perché la trasformazione sarebbe soltanto una

deformazione? Perché la lingua materna non dovrebbe avere storia, o, il che è lo stesso, produrre la propria storia in modo perfettamente naturale, autistico e domestico, senza mai esser affetta da nessun fuori? Perché voler punire la scrittura per un crimine mostruoso, tanto da pensare di riservarle, nello stesso trattamento scientifico, un «reparto speciale» che la tenga a distanza? Poiché è proprio in una sorta di lebbrosario intralinguistico che Saussure vuol contenere e concentrare questo problema delle deformazioni ad opera della scrittura. E perché si sia persuasi che egli accoglierebbe molto male le innocenti domande che abbiamo appena posto—perché in fin dei conti *Lefébure non è male*, e possiamo anche amare questo gioco—leggiamo ciò che segue. Che ci spiega con accento pessimista che in tutto questo non c'è un «gioco naturale»: «È probabile che queste deformazioni diverranno sempre più frequenti, e che si pronunzieranno sempre più le lettere inutili» (*Ibid.*). Come in Rousseau e nello stesso contesto, la capitale è messa sotto accusa: «A Parigi già si dice: *sept femmes*, facendo sentire la *t*». Strano esempio. Lo scarto storico—poiché è proprio la storia che bisognerebbe arrestare, per proteggere la lingua contro la scrittura—non farà altro che ampliarsi:

«Darmester prevede già il momento in cui si pronunzieranno perfino le due lettere finali di *vingt*, vera *mostruosità* ortografica. Queste deformazioni foniche appartengono certo alla lingua, solo che *non risultano dal suo gioco naturale*, ma sono dovute a fattori ad essa *estranei*. La linguistica deve metterle in osservazione in un *reparto speciale*: si tratta infatti di casi *teratologici*» (*Ibid.*, p. 43. Il corsivo è nostro).

Si osserva che i concetti di fissità, di permanenza e di durata, che servono qui a pensare i rapporti fra la parola e la scrittura, sono troppo imprecisi ed aperti ad ogni investimento non critico. Essi esigerebbero analisi più attente e minuziose. Lo stesso vale per la spiegazione secondo la quale «per la maggior parte degli individui le impressioni visive sono più nette e durevoli delle impressioni acustiche» (p. 37). Questa spiegazione dell'«usurpazione» non è solamente empirica nella sua forma, ma è problematica nel suo contenuto; essa si riferisce ad una metafisica ed a una vecchia fisiologia delle facoltà sensibili continuamente smentita dalla scienza, come dall'esperienza del linguaggio e del corpo proprio come linguaggio. Imprudentemente essa fa della visibilità l'elemento sensibile, semplice ed essenziale della scrittura. Soprattutto, per il fatto di considerare l'udibile come l'ambito *naturale* in cui la lingua deve *in modo naturale*

isolare ed articolare i suoi segni istituiti, esercitandovi così la sua arbitrarietà, questa spiegazione toglie ogni possibilità di un rapporto naturale qualsiasi fra parola e scrittura, nel momento stesso in cui l'afferma. Essa confonde dunque le nozioni di natura e di istituzione di cui si serve costantemente, invece di liberarsene deliberatamente, come indubbiamente occorrerebbe cominciare a fare. Infine essa contraddice soprattutto l'affermazione capitale secondo cui «l'essenziale della lingua è estraneo al carattere fonico del segno linguistico» (p. 16). Ritourneremo ben presto su questa affermazione, in cui traspare l'inverso del proposito saussuriano, che denuncia le «illusioni della scrittura».

Che cosa significano questi limiti e queste presupposizioni? Anzitutto che una linguistica non è *generale* finché definisce il suo fuori ed il suo dentro a partire da modelli linguistici *determinati*; finché non distingue rigorosamente l'essenza ed il fatto nei loro rispettivi gradi di generalità. Il sistema della scrittura in generale non è esterno al sistema della lingua in generale, salvo ammettere che la linea di demarcazione fra l'esterno e l'interno passa all'interno dell'interno o all'esterno dell'esterno, al punto che l'immanenza della lingua sia essenzialmente esposta all'intervento di forze apparentemente estranee al suo sistema. Per la stessa ragione, la scrittura in generale non è «immagine» o «figurazione» della lingua in generale, salvo riconsiderare la natura, la logica ed il funzionamento dell'immagine nel sistema da cui si vorrebbe escluderla. La scrittura non è segno di segno, salvo dire questo, il che sarebbe più profondamente vero, di ogni segno. Se ogni segno rimanda ad un segno, e se «segno di segno» significa scrittura, certe conclusioni diverranno inevitabili, e noi le considereremo quando sarà il momento. Ciò che Saussure vedeva senza vederlo, sapeva senza *poterne* tener conto, seguendo in ciò tutta la tradizione della metafisica, è che un certo modello di scrittura si è necessariamente ma provvisoriamente imposto (salvo l'infedeltà di principio, l'insufficienza di fatto e l'usurpazione permanente) come strumento e tecnica di rappresentazione di un sistema di lingua. E che questo movimento, unico nel suo stile, è stato anche così profondo da permettere di pensare, *nella lingua*, concetti come quelli di segno, di tecnica, di rappresentazione, di lingua. Il sistema di lingua associato alla scrittura fonetico-alfabetica è quello in cui si è prodotta la metafisica logocentrica che determina il senso dell'essere come presenza. Questo logocentrismo, quest'*epoca* della parola piena ha sempre messo fra parentesi, *sospeso*, represso, per ragioni essenziali, ogni riflessione libera sull'origine e lo statuto della scrittura, ogni scienza della scrittura che non fosse *tecnologia* e *storia di una tecnica*, anche queste addossate ad

una mitologia e ad una metaforica della scrittura naturale. È questo logocentrismo che, limitando con una cattiva astrazione il sistema interno della lingua in generale, impedisce a Saussure ed alla maggior parte dei suoi successori⁸ di determinare pienamente ed esplicitamente ciò che si chiama «l'oggetto integrale e concreto della linguistica» (p. 17).

Ma inversamente, come già prima annunciavamo, è nel momento in cui non tratta più espressamente della scrittura, nel momento in cui su questo problema ha creduto di poter chiudere la parentesi, che Saussure libera il campo di una grammatologia generale. Che non solo non sarebbe più esclusa dalla linguistica generale, ma la dominerebbe e la comprenderebbe in sé. Ci si accorge allora che ciò che era stato respinto oltre frontiera, il proscritto errante della linguistica, non ha mai smesso di frequentare il linguaggio come la sua prima e più intima possibilità. Allora nel discorso saussuriano si scrive qualcosa che non è mai stato detto, e che non è nient'altro che la scrittura stessa come origine del linguaggio. Allora comincia a delinearsi una spiegazione profonda ma indiretta dell'usurpazione e delle insidie condannate nel *capitolo* vi, spiegazione che provocherà uno sconvolgimento fin nella forma della domanda cui si era risposto troppo in fretta.

2. Il fuori & il dentro

La tesi dell'*arbitrarietà* del segno (chiamato così malamente, e non solo per le ragioni che lo stesso Saussure riconosce)⁹ dovrebbe impedire di distinguere radicalmente segno linguistico e segno grafico. Indubbiamente

⁸ «Il significante della lingua non potrà essere costituito altro che da regole secondo le quali si ordina l'aspetto fonico della parola», N.S. Troubetzkoy, *Grundzüge der Phonologie*, Vaudenheock & Ruprecht, Göttingen 1958², tr. it. di G. Mazzuoli Porru, *Fondamenti di fonologia*, Einaudi, Torino 1971, p. 6. Troubetzkoy, *Principes de phonologie*, tr. fr., p. 2. È in *Phonologie et phonétique* di Jakobson e Halle (prima parte di *Foundamentals of language*, raccolta e tradotta in *Essai de linguistique générale*, p. 103) che la linea fonologista del progetto saussuriano si trova, pare, difesa nel modo più sistematico e più rigoroso, specialmente contro il punto di vista «algebrico» di Hjelmslev.

⁹ P. 86. Al di là degli scrupoli formulati dallo stesso Saussure, tutto un sistema di critiche intra-linguistiche può essere opposto alla tesi dell'«arbitrio del segno». Cfr. R. Jakobson, *A la recherche de l'essence du langage*, Diogenes, 51, e A. Martinet, *La linguistique synchronique*, p. 34. Ma queste critiche non intaccano—e d'altra parte non lo pretendono neppure—l'intenzione profonda di Saussure che prende di mira la discontinuità e l'immotivazione propria della struttura se non dell'origine del segno.

questa tesi concerne soltanto, *all'interno* di un rapporto preteso naturale fra la voce ed il senso in generale, fra l'ordine dei significanti fonici ed il contenuto dei significati («il legame naturale, il solo vero, quello del suono»), la necessità dei rapporti fra significanti e significati determinati. Solo questi ultimi rapporti sarebbero regolati dall'arbitrarietà. All'interno del rapporto «naturale» fra i significanti fonici ed i loro significati *in generale*, il rapporto fra ogni significante determinato ed ogni significato sarebbe «arbitrario».

Ora a partire dal momento in cui si considera la totalità dei segni determinati, parlati ed *a fortiori* scritti, come istituzioni immotivate, si dovrebbe escludere ogni rapporto di subordinazione naturale, ogni gerarchia naturale fra significanti od ordini di significanti. Se «scrittura» significa iscrizione ed anzitutto istituzione durevole di un segno (e questo è il solo nucleo irriducibile del concetto di scrittura), la scrittura in generale ricopre tutto il campo dei segni linguistici. In questo campo può apparire successivamente una certa specie di significanti istituiti, «grafici» nel senso stretto e derivato di questa parola, regolati da un certo rapporto ad altri significanti istituiti dunque «scritti» anche se «fonici». L'idea stessa di istituzione—e quindi di arbitrarietà del segno—è impensabile prima della possibilità della scrittura e al di fuori del suo orizzonte. Cioè molto semplicemente fuori dall'orizzonte stesso, fuori dal mondo come spazio di iscrizione, apertura all'emissione ed alla *distribuzione* spaziale dei segni, al *gioco regolato* delle loro differenze, sia pure «foniche».

Continuiamo ancora un poco a servirci di questa opposizione fra la natura e l'istituzione, tra *physis* e *nomos* (che vuol dire anche, non dimentichiamolo, distribuzione e suddivisione regolata, e precisamente dalla *legge*) che una meditazione sulla scrittura dovrebbe scuotere proprio quando essa funziona ovunque in modo ovvio, in particolare nel discorso della linguistica. Dobbiamo allora concludere che solo i segni detti *naturali*, quelli che Hegel e Saussure chiamano «simboli», sfuggono alla semiologia come grammatologia. Ma essi cadono *a fortiori* al di fuori del campo della linguistica come regione della semiologia generale. La tesi dell'arbitrarietà del segno contesta dunque indirettamente ma senza ricorso in appello il proposito dichiarato di Saussure quand'egli scaccia la scrittura nelle tenebre esterne del linguaggio. Questa tesi si rende conto di un rapporto convenzionale fra il fonema ed il grafema (nella scrittura fonetica, fra il fonema, significante-significato, ed il grafema puro significante) ma perciò stesso proibisce che questo sia un'«immagine» di quello. Ora, era indispensabile all'esclusione della scrittura, in quanto «sistema esterno», che

essa venisse a colpire una «immagine», una «rappresentazione» o una «figurazione», un riflesso esterno della realtà della lingua.

Poco importa, almeno in questo momento, che ci sia di fatto una filiazione ideografica dell'alfabeto. Questa importante questione è molto dibattuta dagli storici della scrittura. Ciò che qui conta è che nella struttura sincronica e nel principio sistematico della scrittura alfabetica—e fonetica in generale—non sia implicato alcun rapporto di rappresentazione «naturale», alcun rapporto di rassomiglianza o di partecipazione, alcun rapporto «simbolico», nel senso hegeliano-saussuriano, alcun rapporto «iconografico» nel senso di Peirce.

Si deve dunque rifiutare, proprio in nome dell'arbitrarietà del segno, la definizione saussuriana della scrittura come «immagine»—dunque come simbolo naturale—della lingua. Oltre al fatto che il fonema è lo stesso inimmaginabile, e che nessuna visibilità gli può *rassomigliare*, basta tener conto di ciò che Saussure dice della differenza fra simbolo e segno (pp. 86-87), per non comprendere più come egli possa dire ad un tempo della scrittura che essa è «immagine» o «figurazione» della lingua, e definire altrove la lingua e la scrittura come «due distinti sistemi di segni» (p. 36). Poiché il proprio del segno è di non essere immagine. Con un movimento di cui sappiamo che fece pensare Freud nella *Traumdeutung*, Saussure accumula argomenti contraddittori per ricavarne la decisione soddisfacente: l'esclusione della scrittura. In verità, anche nella scrittura detta fonetica, il significante «grafico» rimanda al fonema attraverso una rete pluridimensionale che li collega, come ogni significante, ad altri significanti scritti ed orali, all'interno di un sistema «totale», aperto ad essere investito di ogni possibile senso.

Bisogna partire dalla possibilità di questo sistema totale. Saussure dunque non ha mai potuto pensare che la scrittura fosse veramente un'«immagine», una «figurazione», una «rappresentazione» della lingua parlata, un simbolo. Se si pensa che tuttavia c'era bisogno di queste nozioni inadeguate per decidere dell'esteriorità della scrittura, si deve concludere che tutto un livello del suo discorso, l'intenzione del capitolo VI («Rappresentazione della lingua mediante la scrittura»), era nientemeno che scientifico. Dicendo ciò, non abbiamo di mira anzitutto l'intenzione o la motivazione di Ferdinand de Saussure, ma tutta la tradizione non-critica di cui è sin qui l'erede. A quale zona del discorso appartiene questo strano funzionamento dell'argomentazione, questa coerenza del desiderio che si produce in modo quasi onirico—ma essa chiarisce il sogno piuttosto che lasciarsene chiarire—attraverso una logica contraddittoria? In che

modo questo funzionamento si articola con l'insieme del discorso teorico, attraverso tutta la storia della scienza? Meglio, come lavora dall'interno il concetto stesso della scienza? Solamente quando tale questione sarà stata elaborata—se mai lo sarà un giorno—quando si saranno determinati fuori da ogni psicologia (così come da ogni scienza dell'uomo), fuori dalla metafisica (che può oggi essere «marxista» o «strutturalista»), i concetti richiesti da questo funzionamento, quando si sarà in grado di rispettarne tutti i livelli di generalità e di connessione, soltanto allora si potrà porre rigorosamente il problema dell'appartenenza articolata di un testo (teorico od altro) ad un insieme: qui, per esempio, la situazione del testo saussuriano che per il momento trattiamo, è fin troppo evidente, solo come un indice molto vistoso in una data situazione, senza ancora pretendere di disporre dei concetti richiesti dal funzionamento di cui abbiamo appena parlato. La nostra giustificazione sarebbe la seguente: questo indice ed alcuni altri (in generale il trattamento del concetto di scrittura) ci danno già il mezzo sicuro di avviare la de-costruzione della *più grande totalità*—il concetto di *epistēmē* e la metafisica logocentrica—in cui si sono prodotti, senza mai porre la questione radicale della scrittura, tutti i metodi occidentali di analisi, di spiegazione, di lettura o di interpretazione.

Occorre pensare ora che la scrittura è a un sol tempo più esterna alla parola, non essendo la sua «immagine» o il suo «simbolo», e più interna alla parola che è già in se stessa una scrittura. Ancor prima di essere legato all'incisione, all'impressione, al disegno o alla lettera, a un significante che rinvia in generale ad un significante da esso significato, il concetto di grafia implica, come possibilità comune a tutti i sistemi di significazione, l'istanza della *traccia istituita*. Il nostro sforzo tenderà ormai a strappare lentamente questi due concetti al discorso classico dal quale necessariamente lo prendiamo. Questo sforzo sarà laborioso, e noi sappiamo *a priori* che la sua efficacia non sarà mai pura ed assoluta.

La traccia istituita è «immotivata», ma non capricciosa. Come la parola «arbitrarietà» di Saussure, essa «non deve dare l'idea che il significante dipenda dalla libera scelta del soggetto parlante» (p. 101). Semplicemente essa non ha nella realtà alcun «aggancio naturale» col significato. La rottura di questo «aggancio naturale» rimette secondo noi in questione l'idea di naturalità più che quella di aggancio. Per questo la parola «istituzione» non deve essere interpretata troppo in fretta nel sistema delle opposizioni classiche.

Non si può pensare la traccia istituita senza pensare la ritenzione della differenza in una struttura di rimando in cui la differenza appaia *come tale*

e permetta così una certa libertà di variazione fra i termini pieni. L'assenza di un *altro hic et nunc*, di un altro presente trascendentale, di un'altra origine del mondo che appaia come tale, che si presenti come assenza irriducibile nella presenza della traccia, non è una formula metafisica sostituita ad un concetto scientifico della scrittura. Questa formula, oltre ad essere la contestazione della metafisica stessa, descrive la struttura implicata dall'«arbitrarietà del segno», dal momento che se ne pensa la possibilità al di qua dell'opposizione derivata fra natura e convenzione, simbolo e segno, ecc. Queste opposizioni hanno senso solo a partire dalla possibilità della traccia. L'«immotivazione» del segno richiede una sintesi in cui il totalmente altro si annuncia come tale—senza alcuna semplicità, alcuna identità, alcuna rassomiglianza o continuità—in ciò che non è esso stesso. *Si annuncia come tale*: qui c'è tutta la storia, a partire da ciò che la metafisica ha determinato come il «non-vivente» fino alla «coscienza», passando per tutti i livelli dell'organizzazione animale. La traccia, in cui si segna il rapporto all'altro, articola la sua possibilità su tutto il campo dell'ente, che la metafisica ha determinato come ente-presente a partire dal movimento occultato della traccia. Bisogna pensare la traccia prima dell'ente. Ma il movimento della traccia è necessariamente occultato, si produce come occultamento di sé. Quando l'altro si annuncia come tale, si presenta nella dissimulazione di sé. Questa formulazione non è teologica, come con qualche precipitazione si potrebbe credere. Il «teologico» è un momento determinato nel movimento totale della traccia. Il campo dell'ente, prima di essere determinato come campo di presenza, si struttura secondo le diverse possibilità—genetiche e strutturali—della traccia. La presentazione dell'altro come tale, cioè la dissimulazione del suo «come tale», è cominciata da sempre e nessuna struttura dell'ente vi sfugge.

Per questo il movimento dell'«immotivazione» passa da una struttura all'altra quando il segno supera la tappa del «simbolo». È in un certo senso e secondo una certa struttura determinata del «come tale» che si è autorizzati a dire che non c'è ancora immotivazione in ciò che Saussure chiama il «simbolo» e che non interessa—almeno provvisoriamente, egli dice—la semiologia. La struttura generale della traccia immotivata fa comunicare nella stessa possibilità e senza che si possa separarli altrimenti che per astrazione, la struttura del rapporto all'altro, il movimento della temporalizzazione, ed il linguaggio come scrittura. Senza rimandare ad una «natura», l'immotivazione della traccia è sempre *«divenuta»*. A dire il vero non c'è traccia immotivata: la traccia è indefinitamente il proprio divenir-immotivata. In linguaggio saussuriano bisognerebbe dire ciò che Saussure non fa: non ci sono simbolo e segno, ma un divenir-segno del simbolo.

Così, come è ovvio, la traccia di cui parliamo non è più *naturale* (essa non è la marca, il segno naturale, o l'indice in senso husserliano) che *culturale*, non più fisica che psichica, biologica che spirituale. Essa è ciò a partir da cui un divenir-immotivato del segno è possibile, e con esso tutte le opposizioni ulteriori fra la *physis* ed il suo altro.

Nel suo progetto di semiotica, Peirce sembra esser stato più attento che Saussure all'irriducibilità di questo divenir-immotivato. Nella sua terminologia, è di un divenire-immotivato del simbolo che bisogna parlare, dove la nozione di simbolo gioca un ruolo analogo a quello del segno che Saussure oppone precisamente al simbolo:

«Symbols grow. They come into being by development out of others signs, particularly from icons, or from mixed signs partaking of the nature of icons and symbols. We think only in signs. These mental signs are of mixed nature; the symbol parts of them are called concepts. If a man makes a new symbol, it is by thoughts involving concepts. So it is only out of symbols that a new symbol can grow. Omne symbolum de symbolo»¹⁰.

Peirce riconosce due esigenze apparentemente incompatibili. Qui l'errore sarebbe quello di sacrificare l'una all'altra. Bisogna riconoscere il radicamento del simbolico (nel senso di Peirce: dell'«arbitrarietà del segno») nel non simbolico, in un ordine di significazione anteriore e collegato: «Symbols grow. They come into being by development out of other signs, particularly from icons, or from mixed signs...».

Ma questo radicamento non deve compromettere l'originalità strutturale del campo simbolico, l'autonomia di un ambito, di una produzione e di un gioco: «So it is only out of symbols that a new symbol can grow. Omne symbolum de symbolo».

Ma nei due casi il radicamento genetico rinvia da segno a segno. Nessun terreno di non significazione—che lo si intenda come insignificanza, o come intuizione di una verità presente—si estende, per fondarlo, sotto il gioco ed il divenire dei segni. La semiotica non dipende più da una logica. La logica, secondo Peirce, non è che una semiotica: «La logica, nel suo senso generale, non è, come credo di aver dimostrato, che un altro nome per la semiotica (*sēmeiōtikē*), la dottrina quasi necessaria, o formale, dei segni». E la logica nel senso classico, la logica «propriamente detta», la logica non-formale diretta dal valore della verità, occupa in questa semiotica

¹⁰ C.S. Peirce, *Elements of logic*, Libro II, p. 302.

solo un livello determinato e non fondamentale. Come in Husserl (ma l'analogia, benché dia molto da pensare, dovrebbe arrestarsi qui, e bisogna usarla con prudenza) il livello più basso, la fondazione della possibilità della logica (o semiotica) corrisponde al progetto della *Grammatica speculativa* di Thomas d'Erfurt, abusivamente attribuita a Duns Scoto. Come Husserl, Peirce vi si riferisce espressamente. Si tratta di elaborare in entrambi i casi, una dottrina formale delle condizioni che un discorso deve soddisfare per avere un senso, per «voler dire», anche se è falso o contraddittorio. La morfologia generale di questo voler dire¹¹ (*Bedeutung, meaning*) è indipendente da ogni logica della verità.

«La scienza della semiotica ha tre branche. La prima è chiamata da Duns Scoto *grammatica speculativa*. Noi potremmo chiamarla *grammatica pura*. Essa ha il compito di determinare ciò che deve essere vero del representamen utilizzato da ogni spirito scientifico perché possa esprimere un senso qualsiasi (*any meaning*). La seconda è la logica propriamente detta. È la scienza di ciò che è quasi necessariamente vero dei representamina di ogni intelligenza scientifica perché essa possa avere un *oggetto* qualsiasi, cioè essere vera. In altri termini, la logica propriamente detta è la scienza formale delle condizioni della verità delle rappresentazioni. La terza branca la chiamerei, imitando il modo di Kant quando restaura vecchie associazioni di parole istituendo una nomenclatura per concezioni nuove, *retorica pura*. Questa ha come compito quello di determinare le leggi secondo cui, in ogni intelligenza scientifica, un segno dà alla luce un altro segno, e in modo più particolare secondo cui un pensiero ne genera un altro»¹².

Peirce va molto lontano nella direzione di ciò che prima abbiamo chiamato la de-costruzione del significato trascendentale, che, prima o poi, porrebbe un termine rassicurante al rinvio da segno a segno. Abbiamo identificato il logocentrismo e la metafisica della presenza come il desiderio esigente, potente, sistematico ed irreprensibile, di un tale significato. Ora Peirce considera l'indefinitezza del rinvio come il criterio che permette di riconoscere che si ha a che fare proprio con un sistema di segni. *Ciò che inaugura il movimento della significazione è ciò che ne rende impos-*

¹¹ J. Derrida, *La voix et le phénomène*, tr. it., cit. Giustificiamo questa traduzione di *Be-deuten* con voler-dire in *La voce e il fenomeno*.

¹² C.S. Peirce, *Philosophical writings*, cap. 7, p. 99.

sibile l'interruzione. La cosa stessa è un segno. Proposizione inaccettabile per Husserl la cui fenomenologia rimane perciò—cioè nel suo «principio dei principi»—la più radicale e critica restaurazione della metafisica della presenza. La differenza fra la fenomenologia di Husserl e quella di Peirce è fondamentale perché concerne i concetti di segno e di manifestazione della presenza, i rapporti fra la ripresentazione e la presentazione originaria della cosa stessa (la verità). In questo punto Peirce è senz'altro più vicino all'inventore della parola *fenomenologia*: Lambert infatti si proponeva di «ridurre la *teoria delle cose alla teoria dei segni*». Secondo la «faneroscopia» o «fenomenologia» di Peirce, la *manifestazione* stessa non rivela una presenza: essa fa segno. Si può leggere nei *Principles of phenomenology* che «l'idea di *manifestazione* è l'idea di un segno»¹³. Non c'è dunque fenomenalità che riduca il segno o la rappresentazione per lasciare infine la cosa significata brillare nello splendore della sua presenza. La cosiddetta «cosa stessa» è già da sempre un *representamen* sottratto alla semplicità dell'evidenza intuitiva. Il *representamen* funziona soltanto suscitando un *interpretante* che diventa a sua volta segno, e così all'infinito. L'identità a sé del significato si sottrae e si sposta incessantemente. Il proprio del *representamen* è di essere sé e altro, di prodursi come struttura di rinvio, di distrarsi da sé. Il proprio del *representamen* è di non essere *proprio*, cioè assolutamente *prossimo* a sé (*prope, propius*). Ora il *rappresentato* è già da sempre un *representamen*. Definizione del segno:

«*Anything which determines something else (its interpretant) to refer to an object to which itself refers (its object) in the same way, the interpretant becoming in turn a sign, and so on ad infinitum...* If the series of successive interpretants comes to an end, the sign is thereby rendered imperfect, at least»¹⁴.

Dunque quando c'è un senso ci sono solo segni. *We think only in signs*. Il che fa precipitare la nozione di segno nello stesso momento in cui, come in Nietzsche, la sua esigenza è riconosciuta nell'assoluto del suo diritto. Si potrebbe chiamare *gioco* l'assenza del significato trascendentale come illimitatezza del gioco, cioè come scuotimento dell'onto-teologia e della metafisica della presenza. Non è sorprendente che il colpo dato da

¹³ J.-H. Lambert, *Principles of phenomenology*, p. 93. Ricordiamo che Lambert opponeva la fenomenologia alla aleziologia.

¹⁴ C.S. Peirce, *Elements of logic*, Libro 2, p. 302.

questa scossa, travagliando la metafisica fin dalla sua origine, si lasci *nominare come tale* nell'epoca in cui rifiutando di legare la linguistica alla semantica (è ciò che fanno ancora tutti i linguisti europei, da Saussure a Hjelmslev), espellendo il problema del *meaning* fuori dalle loro ricerche, certi linguisti americani si riferiscono incessantemente al modello del gioco. Qui bisognerà pensare che la scrittura è il gioco nel linguaggio. (Il *Fedro* [277 e] condannava precisamente la scrittura come gioco—*paidia*—ed opponeva questa puerilità alla seria ed adulta gravità—*spoudē*—della parola). Questo *gioco*, pensato come l'assenza del significato trascendentale, non è un gioco *nel mondo*, come l'ha sempre definito per *contenerlo* la tradizione filosofica, e come lo pensano anche i teorici del gioco (o quelli che al seguito o al di là di Bloomfield, rinviando la semantica alla psicologia od a qualche altra disciplina regionale). Dunque per pensare radicalmente il gioco bisogna anzitutto *esaurire* seriamente la problematica ontologica e trascendentale, attraversare con pazienza e rigore la domanda sul senso dell'essere, sull'essere dell'ente e sull'origine trascendentale del mondo—della mondanità del mondo, seguire effettivamente e fino alla fine il movimento critico delle domande husserliana e heideggeriana, conservare loro la loro efficacia e leggibilità. Fosse pure sotto barratura, e nella cui mancanza i concetti di gioco e di scrittura cui si sarà ricorso resteranno prigionieri in limiti regionali ed in un discorso empirista, positivista o metafisico. La parata che i partigiani di un simile discorso opporrebbero alla tradizione precritica ed alla speculazione metafisica non sarebbe che la rappresentazione mondana della loro propria operazione. *Anzitutto* dunque bisogna pensare il *gioco del mondo*: prima di tentar di comprendere tutte le forme di gioco nel mondo¹³.

Siamo dunque all'entrata in gioco del divenir-immotivato del simbolo. Riguardo a questo divenire, l'opposizione del diacronico e del sincronico è anch'essa derivata. Essa non saprebbe informare in modo pertinente

¹³ Con tutta evidenza è a Nietzsche che ci rinviano ancora questi temi presenti nel pensiero di Heidegger (cfr. *Das Ding*, 1950, tr. fr. in *Essais et conférences*, pp. 214 ss. *Le principe de raison*, 1955-1956, tr. fr., pp. 240 ss.), di Fink (*Le jeu comme symbole du monde*, 1960). (Cfr. *Das Ding*, 1950, tr. it. di G. Vattimo, in *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano 1980, pp. 109-124; *Der Satz von Grund*, tr. it. di F. Volpi e G. Gurisatti, Fabbri, Milano 1996); di E. Fink, *Le jeu comme symbole du monde*, Paris 1960, tr. it. di N. Antuono, *Il gioco come simbolo del mondo*, Hopefulmonster, Firenze 1992; e, in Francia, di K. Axelos, *Vers la pensée planétaire*, Paris 1964, tr. it. di F. D'Agostini, *Verso il pensiero planetario*, La Salamandra, 1980 e *Einführung im ein Künftiges Denken*, 1966.

una grammatologia. L'immotivazione della traccia dev'essere ora intesa come un'operazione e non come uno stato, come un movimento attivo, una de-motivazione, e non come una struttura data. Scienza dell'«arbitrarietà del segno», scienza dell'immotivazione della traccia, scienza della scrittura prima della parola e nella parola, la grammatologia coprirebbe così il campo più vasto all'interno del quale la linguistica disegnerebbe per astrazione lo spazio che le è proprio, con i limiti che Saussure prescrive al suo sistema interno, e che bisognerebbe riesaminare prudentemente in ciascun sistema parola/scrittura attraverso il mondo e la storia.

Con una sostituzione che non sarebbe nulla di meno che verbale, si dovrebbe dunque sostituire *semiologia* con *grammatologia* nel programma del *Corso di linguistica generale*:

«Noi la chiameremmo [grammatologia]... Poiché essa non esiste ancora non possiamo dire che cosa sarà; essa ha tuttavia diritto ad esistere e il suo posto è determinato in partenza. La linguistica è solo una parte di questa scienza generale, le leggi scoperte dalla [grammatologia] saranno applicabili alla linguistica» (*Ibid.*, p. 26).

L'interesse di questa sostituzione non sarà solo quello di dare alla teoria della scrittura l'ampiezza richiesta contro la repressione logocentrica e la subordinazione alla linguistica. Essa libererà lo stesso progetto semiologico da ciò che, malgrado la sua maggior estensione teorica, restava *guidato* dalla linguistica, si ordinava ad essa ad un tempo come al suo centro ed al suo telos. *Infatti benché la semiologia fosse più generale e più comprensiva della linguistica, essa continuava a regolarsi sul privilegio di una delle sue regioni. Il segno linguistico rimaneva esemplare per la semiologia, la dominava come il contrassegno e come il modello generatore: il «patrono».*

«Si può dunque dire che i segni interamente arbitrari realizzano meglio di altri l'ideale del procedimento semiologico: è perciò che la lingua, il più complesso e diffuso tra i sistemi di espressione, è altresì il più caratteristico di tutti. In questo senso la linguistica può diventare il *modello generale di ogni semiologia*, anche se la lingua non è che un sistema particolare» (*Ibid.*, p. 86. Il corsivo è nostro).

Così, riesaminando l'ordine di dipendenza prescritto da Saussure, invertendo apparentemente il rapporto tra la parte ed il tutto, Barthes dà compimento alla più profonda intenzione del *Corso*:

«Si deve insomma ammettere sin d'ora la possibilità di rovesciare, un giorno, l'affermazione di Saussure: la linguistica non è una parte, sia pure privilegiata, della scienza generale dei segni, ma viceversa la semiologia è una parte della linguistica»¹⁶.

Questo coerente rovesciamento, che sottomette la semiologia ad una trans-linguistica, esplicita fino in fondo una linguistica storicamente dominata dalla metafisica logocentrica, per la quale infatti non c'è e non ci dovrebbe essere «un senso se non nominato» (*Ibid.*). Dominata dalla sedicente «civiltà della scrittura» che abitiamo, civiltà della scrittura sedicente fonetica, cioè del logos in cui il senso dell'essere è, nel suo telos, determinato come *parousia*. Per descrivere il *fatto e la vocazione della significazione* nella chiusura di quest'epoca e di questa civiltà in via di sparizione nella sua stessa mondializzazione, il rovesciamento barthiano è fecondo ed indispensabile.

Cerchiamo ora di andare al di là di queste considerazioni formali ed architettoniche. Domandiamoci, in modo più interno e più concreto, in che cosa la lingua sia non solamente una specie di scrittura, «confrontabile con la scrittura»—come dice curiosamente Saussure (p. 25)—ma una specie *della* scrittura. O piuttosto, dato che qui i rapporti non sono più di estensione e di frontiera, una possibilità fondata nella possibilità generale della scrittura. Dimostrandolo si renderebbe conto, contemporaneamente, della pretesa «usurpazione» che non ha potuto essere un disgraziato accidente. Al contrario essa suppone una radice comune ed esclude per ciò stesso la rassomiglianza dell'«immagine», la derivazione o la riflessione rappresentativa. E si ricondurrebbe così al suo vero senso, alla sua prima possibilità, l'analogia apparentemente innocente e didattica che fa dire a Saussure:

«La lingua è un sistema di segni esprimenti 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 tali sistemi» (CLG., p. 25. Il corsivo è nostro).

Non è più un caso se, centotrenta pagine più avanti, nel momento di spiegare la *differenza fonica* come condizione del *valore* linguistico («con-

¹⁶ *Communications*, 4, p. 2; ora in *Éléments de sémiologie*, Seuil, Paris 1964, tr. it. di A. Bonomi, *Elementi di semiologia*, Einaudi, Torino 1966, pp. 14-15.

siderato nel suo aspetto materiale»)¹⁷ egli deve ancora prendere dall'esempio della scrittura ogni sua risorsa pedagogica:

«Dato che un identico stato di cose si constata in quest'altro sistema di segni che è la scrittura, lo assumeremo come termine di confronto per chiarire tutta la nostra questione» (*Ibid.*, p. 144).

Seguono quattro rubriche dimostrative che prendono dalla scrittura tutti i loro schemi e tutto il loro contenuto¹⁸.

Ancora una volta dunque è a lui stesso che bisogna opporre Saussure. Prima di essere o non essere «notato», «rappresentato», «figurato» in una «grafia», il segno linguistico implica una scrittura originaria. Ormai non ci richiameremo più direttamente alla tesi dell'arbitrarietà nel segno, ma a quella che Saussure le associa come correlato indispensabile e che ci sembra piuttosto fondarla: la tesi della *differenza* come fonte di valore linguistico¹⁹.

¹⁷ «Se la parte concettuale del valore è costituita unicamente da rapporti e differenze con gli altri termini della lingua, si può dire altrettanto della sua parte materiale. Ciò che importa nella parola non è il suono in se stesso, ma le differenze foniche che permettono di distinguere questa parola da tutte le altre, perché sono tali differenze che portano la significazione... un frammento di lingua non potrà mai essere fondato, in ultima analisi, su alcunché di diverso dalla sua non-coincidenza con il resto» (p. 143).

¹⁸ «Dato che un identico stato di cose si constata in quell'altro sistema di segni che è la scrittura, lo assumeremo come termine di confronto per chiarire tutta la nostra questione. Infatti:

1. i segni della scrittura sono arbitrari; nessun rapporto, per esempio, tra la lettera *t* ed il suono che essa designa;
2. il valore delle lettere è puramente negativo e differenziale; così una stessa persona può scrivere *t* con varianti come

t a t

La sola cosa essenziale è che questo segno non si confonda sotto la sua penna con quello di *L*, *d*, ecc.;

3. i valori della scrittura non agiscono che per la loro opposizione reciproca in seno a un sistema definito, composto d'un numero determinato di lettere; questo carattere, senza essere identico al secondo, è strettamente legato con quello, perché entrambi dipendono dal primo; il segno grafico essendo arbitrario, poco importa la sua forma, o piuttosto non ha importanza se non entro i limiti imposti dal sistema;

4. il modo di produzione del segno è totalmente indifferente perché non interessa il sistema (ciò deriva altresì dal primo carattere). Scrivere le lettere in bianco o in nero, incidendole o in rilievo, con una penna o con uno scalpello è senza importanza per la loro significazione» (*Ibid.*, pp. 144-145).

¹⁹ «Arbitrario e differenziale sono due qualità correlative» (p. 143).

Quali sono, dal punto di vista grammatologico, le conseguenze di questo tema oggi tanto ben conosciuto (ed al quale, d'altronde, già Platone nel *Sofista* aveva consacrato alcune riflessioni...)?

Poiché la differenza in se stessa non è mai, per definizione, una pienezza sensibile, la sua necessità contraddice l'allegazione di una essenza naturalmente fonica della lingua. Essa contesta ad un tempo la pretesa dipendenza naturale del significante grafico. Si ha qui una conseguenza che Saussure stesso trae contro le premesse che definiscono il sistema interno della lingua. Egli deve ora escludere proprio ciò che pure gli aveva permesso di escludere la scrittura: il suono ed il suo «legame naturale» col senso. Per esempio:

«L'essenziale della lingua, come vedremo, è estraneo al carattere fonico del segno linguistico» (p. 16).

Ed in un paragrafo consacrato alla differenza:

«D'altra parte è impossibile che il suono, elemento materiale, appartenga per se stesso alla lingua. Per questa non è che un elemento secondario, una materia che essa mette in opera. Tutti i valori convenzionali presentano il carattere di non confondersi con l'elemento tangibile che serve loro di supporto» «... nella sua essenza, esso [il significante linguistico], esso non è affatto fonico, è incorporeo, costituito non dalla sua sostanza materiale, ma unicamente dalle differenze che separano la sua immagine acustica da tutte le altre» (*Ibid.*, pp. 143-144).

Senza questa riduzione della materia fonica, la distinzione, decisiva per Saussure, fra lingua e parola, non avrebbe alcun rigore. Lo stesso per le opposizioni che ne sono derivate fra codice e messaggio, schema ed uso, ecc. Conclusione: «la fonologia, invece, bisogna ripetere, non ne è [della scienza della lingua] che una disciplina ausiliaria e ha rapporto solo con la parole» (*Ibid.*, p. 45). La parole dunque pesca in quel fondo di scrittura che è la lingua, ed è in questo punto che occorre meditare sulla connivenza tra le due «fissità». La riduzione della *phonē* rivela questa connivenza. Ciò che Saussure dice per esempio del segno in generale e che egli «conferma» con la scrittura, vale anche per la lingua: «La continuità del segno nel tempo, legata all'alterazione nel tempo, è un principio della semiologia generale; se ne potrebbe trovare conferma nei sistemi di scrittura, nel linguaggio dei sordomuti ecc.» (p. 95).

La riduzione della sostanza fonica non permette dunque solamente di distinguere fra la fonetica d'un lato (ed *a fortiori* l'acustica o la fisiologia degli organi della formazione) e la fonologia dall'altra. Essa fa della fonologia stessa una «disciplina ausiliaria». Qui la direzione indicata da Saussure porta al di là del fonologismo di coloro che su questo punto si richiamano a lui: Jakobson infatti giudica impossibile ed illegittima l'indifferenza alla sostanza fonica dell'espressione. Egli critica così la glossematica di Hjelmslev che richiede e pratica la neutralizzazione della sostanza sonora. E nel testo citato più sopra, Jakobson e Halle sostengono che l'«esigenza teorica» di una ricerca delle invarianti che metta fra parentesi la sostanza sonora (come contenuto empirico e contingente) è:

1. *Impraticabile* perché, come «nota Eli Fischer-Jorgensen», «si tien conto della sostanza sonora ad ogni tappa dell'analisi». Ma si ha qui «una sconcertante contraddizione», come vogliono Jakobson e Halle? Non si può tenerne conto come di un fatto che serve d'esempio come fanno i fenomenologi che hanno sempre bisogno, tenendolo presente sotto lo sguardo, di un contenuto empirico esemplare nella lettura di una essenza che ne è di diritto indipendente?

2. *Inammissibile di diritto* perché non si può ritenere che «nel linguaggio la forma si opponga alla sostanza come una costante ad una variabile». È nel corso di questa seconda dimostrazione che formule letteralmente saussuriane riappaiono in materia di rapporti fra parola e scrittura; l'ordine della scrittura è l'ordine dell'esteriorità, dell'«occasionale», dell'«accessorio», dell'«ausiliario», del «*parassitario*» (p. 116-117. Il corsivo è nostro). L'argomentazione di Jakobson e Halle fa appello alla genesi fattuale ed invoca la secondarietà della scrittura nel senso corrente: «È solo quando si padroneggia il linguaggio parlato che si impara a leggere ed a scrivere». Anche supponendo che questa proposizione del senso comune sia rigorosamente provata, il che noi non crediamo (dato che ciascuno dei suoi concetti nasconde immensi problemi), bisognerebbe esser sicuri della sua pertinenza all'argomentazione. Anche se il «dopo» fosse una rappresentazione facile, se si sapesse bene ciò che si pensa e dice quando si assicura che si impara a scrivere dopo che si è imparato a parlare, forse che questo basterebbe a concludere per il carattere parassitario di ciò che viene «dopo»? E che cos'è un parassita? E se la scrittura fosse proprio ciò che ci obbliga a riesaminare la nostra logica del parassita?

In un altro momento della critica, Jakobson e Halle ricordano l'imperfezione della rappresentazione grafica; questa imperfezione dipende dalle «strutture fondamentali dissimili delle lettere e dei fonemi»:

«Le lettere non riproducono mai completamente i differenti tratti distintivi su cui si basa il sistema fonematico, e trascurano infallibilmente le relazioni strutturali fra questi tratti» (p. 116).

È ciò che abbiamo suggerito più sopra: forse che la dissomiglianza dei due elementi—grafico e fonico—non esclude la derivazione? L'inadeguatezza della rappresentazione grafica non concerne soltanto la scrittura alfabetica comune, cui il formalismo glossematico non si riferisce essenzialmente? Infine, se si accetta tutta l'argomentazione fonologistica così presentata, bisogna ancora riconoscere che essa oppone un concetto «scientifico» della parola ad un concetto volgare della scrittura. Ciò che noi vorremmo dimostrare è che non si può escludere la scrittura dall'esperienza generale delle «relazioni strutturali fra i tratti». Il che porta ancora, beninteso, a riformare il concetto della scrittura.

Infine, se l'analisi jakobsoniana è in questo punto fedele a Saussure, non lo è forse soprattutto al Saussure del *Capitolo vi*? Fino a che punto Saussure avrebbe sostenuto l'inseparabilità della materia e della forma che rimane il più importante argomento di Jakobson e Halle (p. 117)? Si potrebbe ripetere questa domanda a proposito della posizione di A. Martinet che, in questo dibattito, segue alla lettera il *Capitolo vi* del *Corso*²⁰. E solo il *Capitolo vi*, la cui dottrina A. Martinet dissocia *dichiaratamente* da

²⁰ Tale fedeltà letterale si esprime:

1. nell'esposizione critica del tentativo di Hjelmslev (*Au sujet des fondements de la théorie linguistique de L. Hjelmslev*, in «Bulletin de la Société de Linguistique de Paris», t. XLII, p. 40): «Hjelmslev è perfettamente coerente con se stesso quando dichiara che un testo scritto ha per il linguista esattamente lo stesso valore di un testo parlato, poiché la scelta della sostanza non ha importanza. Rifiuta persino di ammettere che la sostanza parlata sia primitiva e la sostanza scritta derivata. Sembra che basterebbe fargli notare che, esclusa qualche eccezione patologica, tutti gli uomini parlano, mentre pochi sanno scrivere, o anche che i bambini sanno parlare molto tempo prima di imparare a scrivere. *Dunque non insisteremo*» (la sottolineatura è nostra);

2. negli *Eléments de linguistique générale*, Armand Colin, Paris 1960, tr. it. di G.C. Lep-schy, *Elementi di linguistica generale*, Laterza, Bari 1977¹, in cui tutto il capitolo sul carattere vocale del linguaggio riprende gli argomenti e i termini del *Capitolo vi* del *Corso*: «Si impara a parlare prima di imparare a leggere: è la lettura che si aggiunge alla parola, e *mai il contrario*» (p. 15). (La sottolineatura è nostra. Questa proposizione ci sembra pesantemente contestabile, e fin dal livello dell'esperienza comune che ha in questa argomentazione forza di legge). Martinet conclude: «Lo studio della scrittura rappresenta una disciplina distinta dalla linguistica, anche se, in pratica, lo si considera una delle sue province. Il linguista fa dunque, in linea di principio, astrazione dai fatti grafici» (*Ibid.*, p. 15). Si vede come funzionano questi concetti di *annesso* e di *astrazione*: la scrittura e la sua scienza sono estranee ma non indi-

quella che, nel *Corso*, cancella il privilegio della sostanza fonica. Dopo aver spiegato perché «una lingua morta a perfetta ideografia», cioè una comunicazione che passa attraverso il sistema di una scrittura generalizzata, «non potrebbe avere nessuna autonomia reale», e perché *nondimeno*, «un tale sistema sarebbe qualcosa di così particolare che si può molto ben capire come i linguisti *desiderino escluderlo* dal campo della loro scienza» (*La linguistique synchronique*, p. 18. Il corsivo è nostro), A. Martinet critica coloro che, a seguito di un tal Saussure, mettono in questione il carattere essenzialmente fonico del segno linguistico:

«Molti saranno tentati di dare ragione a Saussure che enuncia che «l'essenziale della lingua... è estraneo al carattere fonico del segno linguistico»», e, superando l'insegnamento del maestro, di dichiarare che il segno linguistico non ha necessariamente questo carattere fonico» (p. 19).

Su questo punto preciso, non si tratta di «superare» l'insegnamento del maestro ma di seguirlo e di prolungarlo. Non farlo non è limitarsi a ciò che, nel *Capitolo* VI, limita massivamente la ricerca formale e strutturale e contraddice le acquisizioni più incontestabili della dottrina saussuriana? Per evitare di «superare» non si rischia di tornare al di qua?

Noi crediamo che la scrittura generalizzata non sia solamente l'idea di un sistema da inventare, di una caratteristica ipotetica o di una possibilità futura. Pensiamo al contrario che la lingua orale appartenga già a questa scrittura. Ma ciò suppone una modifica del concetto di scrittura che per il momento non facciamo che anticipare. Anche supponendo di non adottare questo concetto modificato, supponendo di considerare un sistema di scrittura pura come un'ipotesi dell'avvenire o come una ipotesi di lavoro, un linguista deve forse rifiutarsi, di fronte a questa ipotesi, i mezzi per pensarla e per integrarne la formulazione nel proprio discorso teorico? Che i più la rifiutino di fatto crea forse un diritto teorico? Così sembra

pendenti, fatto che non impedisce loro di essere, inversamente, immanenti ma non essenziali. Sufficientemente *fuori* per non intaccare l'integrità della lingua *come tale*, nella sua pura e originale identità a se stessa, nella sua proprietà; sufficientemente *dentro* per non aver diritto ad alcuna indipendenza pratica o epistemologica. E reciprocamente;

3. in *Le mot* (op. cit.): «Bisogna sempre partire dall'enunciato orale per comprendere la natura reale del linguaggio umano» (p. 53);

4. infine e soprattutto in *La double articulation du langage*, in *La linguistique synchronique*, Paris 1965, pp. 8 ss. e pp. 18 ss.

pensare A. Martinet. Dopo aver elaborato un'ipotesi di linguaggio puramente «dattilologico», scrive infatti:

«Si deve riconoscere che il parallelismo fra questa "dattilologia" e la fonologia è completo sia in materia sincronica che diacronica, e che si sarebbe potuto utilizzare per la prima la terminologia in uso per la seconda, salvo naturalmente quando i termini comportino un riferimento alla sostanza fonica. È chiaro che se noi non *desideriamo* escludere dall'ambito linguistico i sistemi del tipo che abbiamo appena immaginato, è molto importante modificare la terminologia tradizionale relativa all'articolazione dei significanti in modo da eliminarne ogni riferimento alla sostanza fonica come fa Louis Hjelmslev quando impiega "cenema" e "cenematica" al posto di "fonema" e "fonologia". *Si comprenderà tuttavia come la maggior parte dei linguisti esitino a modificare da capo a fondo l'edificio terminologico tradizionale per il solo vantaggio teorico di poter includere nell'ambito della loro scienza sistemi puramente ipotetici. Affinché essi consentano a prendere in esame una simile rivoluzione*, bisognerebbe convincerli che, nei sistemi linguistici attestati, essi non hanno alcun interesse a considerare la sostanza fonica delle unità d'espressione come qualcosa che li interessa direttamente» (*Ibid.*, pp. 20-21. La sottolineatura è nostra).

Ancora una volta, non dubitiamo del valore di questi argomenti fonologisti di cui più sopra abbiamo tentato di far apparire i presupposti. Dal momento che si assumono questi presupposti, sarebbe assurdo reintrodurre per confusione la scrittura derivata nel campo del linguaggio orale ed all'interno del sistema di questa derivazione. Senza sfuggire all'etnocentrismo, si confonderebbero allora tutte le frontiere all'interno della sua sfera di legittimità. Qui non si tratta dunque di riabilitare la scrittura in senso stretto, né di rovesciare l'ordine di dipendenza quando esso è evidente. Il fonologismo non va soggetto ad alcuna obiezione finché si conservano i concetti correnti della parola e della scrittura che formano il tessuto solido della sua argomentazione. Concetti correnti, quotidiani e per di più, il che non è contraddittorio, abitati da una vecchia storia, limitati da frontiere poco visibili ma tanto più rigorose.

Vorremmo piuttosto suggerire che la pretesa derivazione della scrittura, per quanto reale e massiva possa essere, è stata possibile solo ad una condizione: che il linguaggio «originale», «naturale», ecc., non sia mai esistito, non sia mai stato intatto, intoccato dalla scrittura, che esso sia sempre stato una scrittura. Archi-scrittura di cui qui vogliamo indicare la ne-

cessità e delineare il nuovo concetto; e che continuiamo a chiamare scrittura solo perché comunica essenzialmente col concetto volgare della scrittura. Questo non ha potuto imporsi storicamente che per la dissimulazione dell'archi-scrittura, per il desiderio di una parola che scaccia il suo altro ed il suo doppio e lavora a ridurre la sua differenza. Se persistiamo a chiamare scrittura questa differenza è perché, nel lavoro di repressione storica la scrittura era, per situazione, destinata a significare ciò che della differenza è più temibile. Essa era ciò che più da vicino minacciava il desiderio della parola viva, ciò che *l'intaccava* da dentro e dal suo cominciamento. E la differenza, lo proveremo progressivamente, non si pensa senza la *traccia*.

Questa archi-scrittura, benché il suo concetto sia chiamato in causa dai temi dell'«arbitrarietà del segno» e della differenza, non può, non potrà mai essere riconosciuta come *oggetto* di una *scienza*. Essa è precisamente ciò che non può essere ridotto alla forma della *presenza*. Ora questa presiede ad ogni oggettività dell'oggetto e ad ogni relazione del sapere. Per questo ciò che saremmo tentati di considerare nel seguito del *Corso* come un «progresso» che scuote retroattivamente le posizioni non-critiche del *Capitolo* vi, non dà mai luogo ad un nuovo concetto «scientifico» della scrittura.

Si può dire altrettanto dell'algebrismo di Hjelmslev, che ha indubbiamente tratto le conseguenze più rigorose da questo progresso?

I *Principes de grammaire générale* (1928) dissociavano nella dottrina del *Corso* il principio fonologista e il principio della differenza. Ivi si enucleava un concetto di *forma* che permetteva di distinguere fra la differenza formale e la differenza fonica, e ciò all'interno stesso della lingua «parlata» (p. 117). La grammatica è indipendente dalla semantica e dalla fonologia (p. 118).

Questa indipendenza è il principio stesso della glossematica come scienza formale della lingua. La sua formalità suppone che «non ci sia alcuna connessione necessaria fra i suoni ed il linguaggio»²¹. Questa formalità è come tale la condizione di un'analisi puramente funzionale. L'idea di funzione linguistica e di unità puramente linguistica—il glossema—non esclude dunque soltanto la considerazione della sostanza d'espressione (sostanza materiale) ma anche quella della sostanza di contenuto (sostanza immateriale). «Poiché la lingua è una forma e non una sostanza (F. de

²¹ L. Hjelmslev, *On the Principles of Phonematics*, «Proceedings of the Second International Congress of Phonetics Sciences», London, 22-26 July 1935, Cambridge 1936, p. 51.

Saussure), i glossemi sono per definizione indipendenti dalla sostanza, immateriale (semantica, psicologica e logica) e materiale (fonica, grafica, ecc.)»²². Lo studio del funzionamento della lingua, del suo *gioco*, suppone che si metta fra parentesi la sostanza del *senso* e, fra altre sostanze possibili, quella del *suono*. Questa unità del suono e del senso è appunto, come più sopra proponevamo, la chiusura rassicurante del gioco. Hjelmslev situa il suo concetto di *schema* o *gioco* come derivante da Saussure, dal suo formalismo e dalla sua teoria del valore. Benché egli preferisca paragonare il valore linguistico al «valore di scambio delle scienze economiche» piuttosto che al «valore puramente logico-matematico», egli assegna un limite a questa analogia:

«Un valore economico è per definizione un valore a due facce: esso non soltanto gioca il ruolo di costante in rapporto alle unità concrete del denaro, ma già come tale ha il ruolo delle variabili nei confronti di una quantità fissa di merce che gli serve da campione. In linguistica al contrario non v'è nulla che corrisponda al campione. Per questo il gioco di scacchi e non il fatto economico rimane per F. de Saussure l'immagine più fedele di una grammatica. Lo schema della lingua è in ultima analisi un gioco e niente di più»²³.

Ne *I fondamenti della teoria del linguaggio* (1943), mettendo in opera l'opposizione *espressione/contenuto*, che egli sostituisce alla differenza *significante/significato*, e di cui ciascuno dei termini può essere considerato secondo i punti di vista della *forma* o della *sostanza*, Hjelmslev critica l'idea di un linguaggio naturalmente legato alla sostanza d'espressione fonica. A torto si è fino ad oggi «supposto che la sostanza d'espressione di un linguaggio parlato dovesse consistere esclusivamente in «suoni».

«Così, come è stato segnalato particolarmente da E. e K. Zwirner, si è trascurato il fatto che il parlare è accompagnato (e in certi suoi componenti può esser sostituito) da gesti, e che in realtà, come dicono gli Zwirner, nell'esercizio di una lingua «naturale» agiscono non solo i cosiddetti organi fonatori (gola, bocca e naso), ma quasi tutta la muscolatura striata.

²² L. Hjelmslev e H.J. Uldall, *Etudes de linguistique structurale organisées au sein du Cercle linguistique de Copenhague* (Bulletin 11, 35, pp. 13 ss.).

²³ L. Hjelmslev *Langue et parole* (1943), in *Essais linguistiques*, «Travaux du Cercle Linguistique de Copenhague», xii, 1959, p. 77.

Inoltre è possibile sostituire la solita sostanza sonora e gestuale con qualunque altra sostanza sia appropriata a mutate circostanze esterne; così la stessa forma linguistica si può anche manifestare nella scrittura, come avviene con una notazione fonetica o fonemica, e colle cosiddette ortografie fonetiche, per esempio in finlandese. Qui si ha una «sostanza» grafica che si rivolge esclusivamente all'occhio e che non ha bisogno, per essere afferata o capita, di essere trasposta in una «sostanza» fonetica. E questa «sostanza» grafica può, appunto dal punto di vista delle sostanze, essere di tipi diversi»²⁴.

Rifiutando di presupporre una «derivazione» delle sostanze a partire dalla sostanza d'espressione fonica, Hjelmslev rimanda questo problema fuori dal campo dell'analisi strutturale e propriamente linguistica:

«Inoltre non sempre si può stabilire con sicurezza che cosa sia derivato e che cosa no; non va dimenticato che la scoperta della scrittura alfabetica affonda nella preistoria (B. Russell ricorda giustamente che non abbiamo alcun mezzo per decidere se la scrittura o il parlato sia la forma più antica di espressione umana), sicché l'affermazione che essa si fonda su un'analisi fonetica non è che una fra le possibili ipotesi diacroniche: essa potrebbe anche essersi basata su un'analisi formale della struttura linguistica. Ad ogni modo, come è riconosciuto dalla linguistica moderna, le considerazioni diacroniche non sono pertinenti nella descrizione sincronica» (*Ibid.*, p. 112).

Che questa critica glossematica sia operata al tempo stesso grazie a Saussure e contro di lui; che, come suggerivamo più sopra, lo spazio proprio di una grammatologia sia al tempo stesso aperto e chiuso dal *Corso di linguistica generale*, è ciò che H.J. Uldall formula in modo degno di nota.

²⁴ L. Hjelmslev, *Omkring sprogteoriens grundlaeggelse*, Ejnar Munksgaard, København 1943, tr. it. di G.C. Lepschy, *I fondamenti della teoria del linguaggio*, Einaudi, Torino 1968', p. 111.

Cfr. anche *La stratification du langage* (1954) in *Essais linguistiques* («Travaux du Cercle linguistique de Copenhague», XII, 1959). Il progetto e la terminologia di una *grafemática*, scienza della sostanza d'espressione grafica, vi sono precisati (p. 41). La complessità dell'algebra proposta ha come scopo di rimediare al fatto che, dal punto di vista della distinzione tra forma e sostanza, «la terminologia saussuriana può prestarsi a confusioni» (p. 48). Hjelmslev vi dimostra come «una sola e medesima forma dell'espressione possa essere manifestata attraverso sostanze differenti: fonica, grafica, segnali con bandiere, ecc.» (p. 49).

Per dimostrare che Saussure non ha sviluppato «tutte le conseguenze teoriche della sua scoperta», egli scrive:

«Ciò è tanto più curioso se si pensa che sono state ampiamente tirate le conseguenze pratiche, addirittura migliaia d'anni prima di Saussure, giacché è soltanto grazie al concetto della differenza tra forma e sostanza che possiamo spiegare la possibilità, per il linguaggio e la scrittura, di esistere al tempo stesso come espressioni di un solo e stesso linguaggio. Se una di queste due sostanze, il flusso dell'aria e il flusso dell'inchiostro (*the stream of air or the stream of ink*), fosse stato una parte integrante del linguaggio stesso, non sarebbe possibile passare dall'una all'altra senza cambiare il linguaggio»²³.

La scuola di Copenaghen libera così un campo di ricerche: l'attenzione diventa disponibile non soltanto alla purezza di una forma slegata da ogni legame «naturale» ad una sostanza, ma anche a tutto ciò che, nella stratificazione del linguaggio, dipende dalla sostanza di espressione grafica. Può essere così promessa una descrizione originale e rigorosamente limitata. Hjelmslev riconosce che una «analisi della scrittura che non tiene conto del suono non è stata ancora intrapresa» (p. 105). Pur lamentando anche che «la sostanza dell'inchiostro non abbia avuto diritto, da parte dei linguisti, all'attenzione che essi hanno prodigato alla sostanza dell'aria», H.J. Uldall delimita questa problematica e sottolinea la mutua indipendenza delle sostanze d'espressione. In particolare egli lo illustra con il fatto che, nell'ortografia, nessun grafema corrisponde agli accenti della pronuncia (per Rousseau questa era la miseria e la minaccia della scrittura), e che, reciprocamente, nella pronuncia, nessun fonema corrisponde alla spaziatura (*spacing*) tra le parole scritte (*Speech...*, op. cit., pp. 13-14).

Riconoscendo la specificità della scrittura, la glossematica non si dava soltanto i mezzi di descrivere l'elemento grafico. Essa designava l'accesso

²³ *Speech and writing*, 1938, in *Acta linguistica*, iv, 1944, pp. 11 ss. Qui Uldall rinvia anche a uno studio del Dr. Joseph Vachek, *Zum Problem der geschriebenen Sprache* (*Travaux du Cercle linguistique de Prague* viii, 1939) per indicare «la differenza tra i punti di vista fonologico e glossematico». Cfr. anche Eli Fischer-Jorgensen, «Remarques sur les principes de l'analyse fonémique», in *Recherches structurales*, 1949 (*Travaux du Cercle linguistique de Prague*, v, pp. 231 ss.); B. Siertsema, *A study of glossematics*, The Hague 1955 (e soprattutto il cap. vi), e H. Spang-Hanssen, *Glossematics*, in *Trends in European and American linguistics 1930-1960, edited on the occasion of the Ninth International Congress of Linguists* by C. Mohrmann, A. Sommerfelt, J. Whatmough, Utrecht-Anversa 1961, pp. 147 ss.

all'elemento *letterario*, a ciò che nella letteratura passa attraverso un testo irriducibilmente grafico, che lega il *gioco della forma* a una sostanza d'espressione determinata. Se c'è nella letteratura qualche cosa che non si lascia ridurre alla voce, all'epos od alla poesia, non lo si può cogliere che alla condizione di isolare rigorosamente questo legame dal gioco della forma e della sostanza dell'espressione grafica. (Si riconoscerà al tempo stesso che la «pura letteratura» così rispettata in ciò che essa ha di irriducibile, rischia anche di limitare il gioco, di intralciarlo. Il desiderio di intralciare il gioco è d'altronde irreprimibile). Questo interesse per la letteratura si è effettivamente manifestato nella Scuola di Copenaghen²⁶. Esso abolisce così la diffidenza rousseauiana e saussuriana nei riguardi delle arti letterarie. Esso radicalizza lo sforzo dei formalisti russi, precisamente dell'O.P.O.I.A.Z, che privilegiavano forse, nella loro attenzione all'essere-letterario della letteratura, l'istanza fonologica ed i modelli letterari che essa domina. Segnatamente la poesia. Ciò che, nella storia della letteratura e nella struttura di un testo letterario in generale, sfugge a questa istanza, merita dunque un tipo di descrizione di cui la glossematica ha forse nel miglior modo isolato le norme e le condizioni di possibilità. In questo modo essa si è forse meglio preparata a studiare lo strato puramente grafico nella struttura del testo letterario e nella storia del divenire-letterario della letteralità, segnatamente nella sua «modernità».

Senza dubbio un nuovo campo si è così aperto a ricerche inedite e feconde. Tuttavia non è questo parallelismo o questa parità ritrovata delle sostanze di espressione ciò che qui anzitutto ci interessa. Si è visto bene che se la sostanza fonica perdeva il suo privilegio, non era a vantaggio della sostanza grafica che si presta alle stesse sostituzioni. In ciò che essa può avere di liberatore e di irrefutabile, la glossematica opera ancora con un concetto corrente della scrittura. Per quanto originale ed irriducibile essa sia, la «forma di espressione» legata per correlazione alla «sostanza d'espressione» *grafica* resta del tutto determinata. Essa è completamente dipendente e derivata in relazione all'archi-scrittura di cui stiamo parlando. Questa sarebbe all'opera non solo nella forma e nella sostanza dell'espressione grafica, ma anche in quelle dell'espressione non grafica. Essa costituirebbe non solo lo schema che unisce la forma ad ogni sostanza, grafica

²⁶ E già, in maniera molto programmatica, ne *I fondamenti...*, op. cit., pp. 122-124. Cfr. anche A. Stender-Petersen, *Esquisse d'une théorie structurale de la littérature*, pp. 277-287; e Svend Johansen, *La notion de signe dans la glossématique et dans l'esthétique*, pp. 288-303, in *Travaux du Cercle linguistique de Copenhague*, v, 1949.

od altro, ma il movimento della *sign-function* che lega un contenuto ad un'espressione, sia essa grafica o no. Questo tema non poteva avere alcun posto nella sistematica di Hjelmslev.

Il fatto è che l'archi-scrittura, movimento della differenza, archi-sintesi irriducibile, che apre ad un tempo, in una sola e medesima possibilità, la temporalizzazione, il rapporto all'altro ed il linguaggio, non può, in quanto condizione di ogni sistema linguistico, far parte del sistema linguistico stesso, essere situata come un oggetto nel suo campo. (Il che non vuol dire che essa abbia un luogo reale *altrove*, un *altro sito* assegnabile). Il suo concetto non saprebbe arricchire in nulla la descrizione scientifica, positiva ed «immanente» (nel senso che Hjelmslev dà a questa parola) del sistema stesso. Così il fondatore della glossematica ne avrebbe senza dubbio contestato la necessità, dato che respinge in blocco e legittimamente tutte le teorie extralinguistiche che non partono dall'immanenza irriducibile del sistema linguistico²⁷. Egli avrebbe visto in questa nozione uno di quegli appelli all'esperienza da cui una teoria deve essere dispensata²⁸. Egli non avrebbe compreso perché il nome di scrittura restasse fermo a quella X che diviene così differente da ciò che si è sempre chiamato «scrittura».

Abbiamo già cominciato a giustificare questa parola, ed anzitutto la necessità di questa comunicazione fra il concetto di archi-scrittura ed il concetto volgare di scrittura da esso sottoposto a decostruzione. Continueremo più avanti a farlo. Quanto al concetto di esperienza, esso qui è molto imbarazzante. Come tutte le nozioni di cui ci stiamo servendo, esso appartiene alla storia della metafisica e non possiamo utilizzarlo che in forma barrata. *Esperienza* ha sempre designato il rapporto ad una presenza, che questo rapporto abbia o no la forma della coscienza. Dobbiamo tuttavia, con quella sorta di contorsione e di contenzione cui il nostro discorso è obbligato, esaurire le risorse del concetto di esperienza prima ed al fine di raggiungerlo, per decostruzione, nel suo ultimo fondo. È la sola

²⁷ *I fondamenti...*, op. cit., pp. 6-7.

²⁸ *Ibid.*, p. 17. Questo non impedisce a Hjelmslev di «avventurarsi a chiamare» il suo principio direttivo un «principio empirico» (p. 14). «Ma, aggiunge, siamo pronti ad abbandonare queste etichette se la ricerca epistemologica dovesse indicare che essa è inesatta. Dal nostro punto di vista si tratta di una questione puramente terminologica che non tocca la nostra adesione a tale principio». Non è che un esempio del convenzionalismo terminologico di un sistema che, prendendo a prestito tutti i suoi concetti della storia della metafisica che vorrebbe tenere a distanza (forma/sostanza, contenuto/espressione, ecc.), crede di poterne neutralizzare tutta la carica storica con qualche dichiarazione di principio, una prefazione o delle virgolette.

condizione per sfuggire ad un tempo all'«empirismo» ed ai critici «ingenui» dell'esperienza. Così per esempio, l'esperienza da cui «la teoria, dice Hjelmslev, è in sé indipendente» non è il tutto dell'esperienza. Essa corrisponde sempre ad un certo tipo di esperienza fattuale o regionale (storica, psicologica, fisiologica, sociologica, ecc.) che dà luogo ad una scienza essa stessa regionale e, come tale, rigorosamente esterna alla linguistica. Nulla di tutto ciò nel caso dell'esperienza come archi-scrittura. Il mettere fra parentesi le regioni dell'esperienza o la totalità dell'esperienza naturale deve scoprire un campo di esperienza trascendentale. Questa non è accessibile che nella misura in cui, dopo avere, come fa Hjelmslev, isolato la specificità del sistema linguistico e messe fuori gioco tutte le scienze estrinseche e le speculazioni metafisiche, si ponga la questione dell'origine trascendentale del sistema stesso, come sistema degli oggetti di una scienza, e correlativamente del sistema teorico che lo studia: in questo caso di quel sistema oggettivo e «deduttivo» che vuol essere la glossematica. Senza di ciò, il progresso decisivo compiuto da un formalismo rispettoso dell'originalità del suo oggetto, del «sistema immanente dei suoi oggetti»; è insidiato dall'oggettivismo scienziata, cioè da un'altra metafisica non percepita o non confessata. Lo si vede spesso all'opera nella Scuola di Copenaghen. È per evitare di ricadere in questo oggettivismo ingenuo che qui facciamo riferimento ad una trascendentalità che altrove mettiamo in discussione. Il fatto è, crediamo, che c'è un al di qua ed un al di là della critica trascendentale. Fare in modo che l'al di là non ricada nell'al di qua è riconoscere nella contorsione la necessità di un *percorso*. Questo percorso deve lasciare nel testo un solco. In questo solco, abbandonato al semplice contenuto delle sue conclusioni, il testo ultra-trascendentale sembrerà sempre ingannarsi sul testo precritico. Dobbiamo oggi formare e meditare la legge di questa somiglianza. Ciò che qui chiamiamo barratura dei concetti deve marcare i luoghi di questa meditazione a venire. Per esempio il valore di archia trascendentale deve far provare la sua necessità prima di lasciarsi essa stessa barrare. Il concetto di archi-traccia deve dar luogo sia a questa necessità sia a questa barratura. Esso infatti è contraddittorio ed inaccettabile nella logica dell'identità. La traccia non è solamente la sparizione dell'origine, qui essa vuol dire—nel discorso che teniamo e secondo il percorso che seguiamo—che l'origine non è affatto scomparsa, che essa non è mai stata costituita che, come effetto retroattivo, da una non-origine, la traccia, che diviene così l'origine dell'origine. Allora, per sottrarre il concetto di traccia allo schema classico che la farebbe derivare da una presenza o da una non-traccia originaria e che ne farebbe un marchio em-

pirico, bisogna parlare precisamente di traccia originaria o di archi-traccia. Sappiamo tuttavia che questo concetto distrugge il suo nome e soprattutto che, se tutto comincia con la traccia, non c'è traccia originaria²⁹. Dobbiamo allora *situare*, come un semplice *momento del discorso*, la riduzione fenomenologica ed il riferimento di stile husserliano ad una esperienza trascendentale. Nella misura in cui il concetto di esperienza in generale—e di esperienza trascendentale, secondo Husserl, in particolare—resta guidato dal tema della presenza, esso partecipa al movimento di riduzione della traccia. Il Presente Vivente (*lebendige Gegenwart*) è la forma universale ed assoluta dell'esperienza trascendentale cui Husserl ci rimanda. Nelle descrizioni del movimento della temporalizzazione, tutto ciò che non turba la semplicità e il dominio di questa forma ci sembra segnalare l'appartenenza della fenomenologia trascendentale alla metafisica. Ma ciò si deve comporre con forze di rottura. Nella temporalizzazione originaria e nel movimento del rapporto all'altro, come effettivamente li descrive Husserl, la non-presentazione o la de-presentazione è altrettanto «originaria» della presentazione. *Per questo un pensiero della traccia non può rompere con una fenomenologia trascendentale più di quanto non possa ridurvisi.* Qui come altrove, porre il problema in termini di scelta, obbligare o credersi anzitutto obbligati a rispondervi con un *sì* o con un *no*, concepire l'appartenenza come una sottomissione o la non-appartenenza come una libertà di parola, è confondere degli autori, degli itinerari e degli stili ben diversi. Nella decostruzione dell'archi non si procede ad un'elezione.

Noi dunque ammettiamo la necessità di passare per il concetto di archi-traccia. Questa necessità come ci conduce oltre il dentro del sistema linguistico? In che cosa l'itinerario che va da Saussure a Hjelmslev ci impedisce di delimitare la traccia originaria?

Nel fatto che il suo passaggio attraverso la *forma* è un passaggio attraverso l'*impronta*. Ed il senso della differenza in generale ci sarebbe più accessibile se l'unità di questo doppio passaggio ci apparisse più chiaramente.

Nell'uno e nell'altro caso bisogna partire dalla possibilità di neutralizzare la sostanza fonica.

Da un lato, l'elemento fonico, il termine, la pienezza chiamata sensibile, non apparirebbero come tali senza la differenza o l'opposizione che

²⁹ A proposito di questa critica del concetto di origine in generale (empirico e/o trascendentale) abbiamo tentato altrove di indicare lo schema di una argomentazione (*Introduzione a L'origine della geometria*, op. cit., p. 146 ss.)

danno loro *forma*. Tale è la portata più evidente dell'appello alla differenza come riduzione della sostanza fonica. Ora qui l'apparire ed il funzionamento della differenza suppongono una sintesi originaria che nessuna semplicità assoluta precede. Tale dunque sarebbe la traccia originaria. Senza una ritenzione nell'unità minimale dell'esperienza temporale, senza una traccia che ritiene l'altro come altro nel medesimo, nessuna differenza compirebbe la sua opera e nessun senso apparirebbe. Qui dunque non si tratta di una differenza costituita ma, prima di ogni determinazione di contenuto, del movimento puro che produce la differenza. *La traccia (pura) è la differenza*. Essa non dipende da alcuna pienezza sensibile, udibile o visibile, fonica o grafica. Al contrario ne è la condizione. Benché *non esista*, benché non sia mai un *ente-presente* fuori da ogni pienezza, la sua possibilità è di diritto anteriore a tutto ciò che si chiama segno (significato/significante, contenuto/espressione, ecc.), concetto od operazione, motrice o sensibile. Questa differenza dunque non è più sensibile che intelligibile, ed essa permette l'articolazione dei segni fra di loro all'interno di uno stesso ordine astratto—di un testo fonico o grafico per esempio—o fra due ordini di espressione. Essa permette l'articolazione della parola e della scrittura—nel senso corrente—così come fonda l'opposizione metafisica fra il sensibile e l'intelligibile, poi tra significante e significato, espressione e contenuto, ecc. Se la lingua non fosse già, in questo senso, una scrittura, nessuna «notazione» derivata sarebbe possibile; ed il problema classico dei rapporti fra parola e scrittura non potrebbe sorgere. Beninteso le scienze positive della significazione non possono descrivere che l'*opera* ed il *fatto* della differenza, le differenze determinate e le presenze determinate cui danno luogo. Una scienza della differenza stessa nella sua operazione non può darsi, non più che una scienza dell'origine della presenza stessa, cioè di una certa non-origine.

La differenza è dunque la formazione della forma. Ma essa è d'*altra parte* l'esser impresso dell'impronta. Si sa che Saussure distingue fra l'«immagine acustica» ed il suo obiettivo (p. 84). Egli si attribuisce così il diritto di «ridurre», nel senso fenomenologico della parola, le scienze dell'acustica e della fisiologia al momento in cui istituisce la scienza del linguaggio. L'immagine acustica è la struttura dell'apparire del suono che non è nient'altro che il suono che appare. È l'immagine acustica che chiama il *significante*, riservando il nome di *significato* non alla cosa, beninteso (essa è ridotta dall'atto e dall'idealità stessa del linguaggio), ma al «concetto», nozione qui indubbiamente infelice: diciamo all'idealità del senso. «Proponiamo di conservare la parola *segno* per designare il totale, e di

rimpiazzare *concetto* ed *immagine acustica* rispettivamente con *significato* e *significante*». L'immagine acustica è l'*inteso*: non il *suono* inteso ma l'essere-inteso del suono. L'essere-inteso è strutturalmente fenomenale ed appartiene ad un ordine radicalmente eterogeneo a quello del suono reale nel mondo.

Si può far risaltare questa eterogeneità sottile ma assolutamente decisiva solo con una riduzione fenomenologica. Questa è dunque indispensabile ad ogni analisi dell'essere-inteso, sia essa ispirata da preoccupazioni linguistiche, psicoanalitiche od altre.

«Quest'ultima [l'immagine acustica], non è il suono materiale, cosa puramente fisica, ma l'immagine psichica di questo suono, la rappresentazione che ci viene data dalla testimonianza dei nostri sensi: essa è sensoriale, e se ci capita di chiamarla «materiale», ciò avviene solo in tal senso e in opposizione all'altro termine dell'associazione, il concetto, generalmente più astratto» (*Corso*, op. cit., p. 84. Traduciamo «*l'image psychique*» con «immagine psichica» per una maggiore aderenza al testo saussuriano). Benché il termine «psichico» non sia forse adatto, salvo prendere nei suoi confronti una precauzione fenomenologica, vi è ben marcata l'originalità di un certo luogo.

Prima di precisarlo, notiamo che qui non si tratta necessariamente di ciò che Jakobson ed altri linguisti hanno potuto criticare con i termini di «punto di vista mentalista»:

«Secondo la più antica di queste concezioni, che risale a Baudouin de Courtenay ma non è ancora morta, il fonema è un suono immaginato o intenzionale, che si oppone al suono effettivamente emesso come un fenomeno "psico-fonetico" al fatto "fisico-fonetico". È l'equivalente psichico di un suono interiorizzato»³⁰.

³⁰ R. Jakobson, *op. cit.*, p. 111. Hjelmslev formula le stesse riserve: «Cosa curiosa, la linguistica, che da molto tempo si era messa in guardia contro ogni coloritura di «psicologismo», sembra qui, non foss'altro che in una certa misura e in proporzioni ben fissate, ritornare all'«immagine acustica» di F. de Saussure, e così pure al «concetto», a condizione di interpretare questo termine in stretta conformità con la dottrina che abbiamo appena esposto, in breve, riconoscere, benché con le necessarie riserve, che da entrambe le parti del segno linguistico, siamo in presenza di un «fenomeno interamente psichico» (CLG., p. 21). Ma si tratta di una parziale coincidenza di nomenclature piuttosto che di una reale analogia. I termini introdotti da F. de Saussure, e le interpretazioni date nel *Corso*, sono stati abbandonati perché si prestano all'equivoco, e conviene non rifare gli errori. D'altra parte, per quel che ci riguarda, esitiamo davanti al problema di stabilire in quale misura le ricerche che abbiamo qui

Benché la nozione di «immagine psichica» così definita (che segue cioè una psicologia pre-fenomenologica dell'immaginazione) abbia senz'altro questa ispirazione mentalista, si potrebbe anche difenderla contro la critica di Jakobson a condizione di precisare: 1° che si può conservarla senza che sia necessario affermare che «il linguaggio interiore si riduce ai tratti distintivi, ad eccezione dei tratti configurativi o ridondanti»; 2° che non si mantiene la qualificazione di *psichico* qualora questa designi esclusivamente un'altra realtà naturale, interna e non esterna. Qui la correzione husserliana è indispensabile ed arriva a trasformare il dibattito nelle sue premesse. Componente reale (*reell* e non *real*) del vissuto, la struttura *hylē/morphē* non è una realtà (*Realität*). Quanto all'oggetto intenzionale, per esempio il contenuto dell'immagine, esso non appartiene realmente (*reell*) né al mondo né al vissuto: componente non-reale del vissuto. L'immagine psichica di cui parla Saussure non deve essere una realtà interna che copia una realtà esterna. Husserl, che critica in *Idee I* questo concetto di «ritratto», dimostra anche in *Krisis* (pp. 63 ss.) come la fenomenologia debba superare l'opposizione naturalistica di cui vivono la psicologia e le scienze dell'uomo, fra l'«esperienza interna» e l'«esperienza esterna». È dunque indispensabile salvare la distinzione fra il suono che appare e l'apparire del suono per evitare la peggiore ma anche la più corrente delle confusioni; ed in principio è possibile farlo senza «voler superare l'antinomia fra invarianza e variabilità attribuendo la prima all'esperienza interna e la seconda all'esperienza esterna» (Jakobson, *op. cit.*, p. 112). La differenza fra l'invarianza e la variabilità non separa i due ambiti fra di loro, ma divide l'uno e l'altro in se stessi. Ciò indica a sufficienza che l'essenza della *phonē* non potrebbe esser letta direttamente ed anzitutto nel testo di una scienza mondana, di una psico-fisio-fonetica. Prese queste precauzioni, si deve riconoscere che è nella zona specifica di questa impronta e di questa traccia, nella temporalizzazione di un *vissuto* che non è *nel* mondo né in un «altro mondo», che non è più sonoro che luminoso, non più *nel* tempo che *nello* spazio, che appaiono le differenze fra gli elementi, o piuttosto li producono, li fanno sorgere come tali e costituiscono dei *testi*, del-

preconizzato possano essere considerate di ordine psicologico: la ragione è che la psicologia sembra essere una disciplina la cui definizione si lascia ancora considerevolmente desiderare». («*La stratification du langage*», 1954, in *Essais linguistiques*, p. 56). In *Langue et parole* (1943), Hjelmslev, ponendo lo stesso problema, evocava già quelle «numerosi sfumature di cui il maestro di Ginevra ha potuto avere piena coscienza ma sulle quali non ha giudicato utile insistere; i motivi che hanno potuto determinare tale atteggiamento naturalmente ci sfuggono» (p. 76).

le catene e dei sistemi di tracce. Queste catene e questi sistemi non si possono disegnare che nel tessuto di questa traccia o impronta. La differenza inaudita fra l'apparente e l'apparire (fra il «mondo» e il «vissuto») è la condizione di tutte le altre differenze, di tutte le altre tracce, ed *essa è già una traccia*. Anche quest'ultimo concetto è di diritto assolutamente «anteriore» ad ogni problematica *fisiologica* sulla natura dell'engramma, o *metafisica* sul senso della presenza assoluta la cui traccia si dà così da decifrare. *La traccia è infatti l'origine assoluta del senso in generale. Il che equivale a dire, ancora una volta, che non c'è origine assoluta del senso in generale. La traccia è la differenza che apre l'apparire e la significazione*. Articolando il vivente sul non-vivente in generale, origine di ogni ripetizione, origine dell'idealità, essa non è più ideale che reale, più intelligibile che sensibile, più significazione trasparente che energia opaca, e *nessun concetto della metafisica può descriverla*. E poiché essa è *a fortiori* anteriore alla distinzione fra le regioni della sensibilità, tanto al suono che alla luce, c'è senso a stabilire una gerarchia «naturale» fra impronta acustica, per esempio, e impronta visiva (grafica)? L'immagine grafica non è vista; e l'immagine acustica non è intesa. La differenza fra le unità piene della voce rimane inaudita. Ed invisibile anche la differenza nel corpo dell'iscrizione.

3. La fenditura

Suppongo abbiate sognato di trovare un'unica parola che designasse la differenza e l'articolazione. Sfogliando a caso il Robert l'ho forse trovata, a condizione di giocare sulla parola, o meglio di indicarne il doppio senso. Questa parola è *fenditura* [*brisure*]: «Parte fessa, rotta. Cfr. breccia, rottura, frattura, faglia, spacco, frammento.—Articolazione a cerniera di due parti di un'opera di falegnameria, di serramenteria. La fenditura di un'imposta. Cfr. giunto». Roger Laporte (*lettera*).

Origine dell'esperienza dello spazio e del tempo, questa scrittura della differenza, questo tessuto della traccia permette alla differenza fra lo spazio ed il tempo di articolarsi, di apparire come tale nell'unità di un'esperienza (di un «medesimo» vissuto a partire da un «medesimo» corpo proprio). Questa articolazione permette dunque ad una catena grafica («visiva» o «tattile», «spaziale») di adattarsi, eventualmente in modo lineare, su una catena parlata («fonica», «temporale»). È dalla possibilità prima di questa articolazione che bisogna partire. La differenza è l'articolazione.

È proprio ciò che dice Saussure, in contraddizione col *Capitolo vi*:

«Il problema dell'apparato vocale è dunque secondario nel problema del linguaggio. Una determinata definizione di ciò che si chiama *linguaggio articolato* potrebbe confermare quest'idea. In latino, *articulus* significa «membro, parte, suddivisione in una sequenza di cose»; in materia di linguaggio, l'articolazione può designare tanto la suddivisione della catena parlata in sillabe, quanto la suddivisione della catena delle significazioni in unità significative... Collegandosi a questa seconda definizione, si potrebbe dire che *non il linguaggio parlato è naturale per l'uomo*, ma la facoltà di costituire una lingua, cioè un sistema di segni distinti corrispondenti a delle idee distinte» (pp. 19-20. La sottolineatura è nostra).

L'idea di «impronta psichica» comunica dunque essenzialmente con l'idea di articolazione. Senza la differenza fra il sensibile apparente ed il suo apparire vissuto («impronta psichica»), la sintesi temporalizzatrice, che permette alle differenze di apparire in una catena di significazioni, non potrebbe compiere la sua opera. Che l'«impronta» sia irriducibile vuol dire anche che la parola è originariamente passiva, ma in un senso della passività che ogni metafora intramondana potrebbe solo tradire. Questa passività è anche il rapporto ad un passato, ad un qui-da-sempre che nessuna riattivazione dell'origine potrebbe pienamente padroneggiare e risvegliare alla presenza. Questa impossibilità di rianimare assolutamente l'evidenza di una presenza originaria ci rimanda dunque ad un passato assoluto. Il che ci ha autorizzato a chiamare *traccia* ciò che non si lascia riassumere nella semplicità di un presente. Ci si sarebbe infatti potuto obiettare che, nella sintesi indecomponibile della temporalizzazione, la protensione è altrettanto indispensabile che la ritenzione. E le loro due dimensioni non si sommano ma si implicano l'una l'altra in modo strano. Ciò che nella protensione si anticipa disgiunge il presente dalla sua identità a sé non meno di ciò che nella traccia si ritiene. Certo. Ma privilegiando l'anticipazione si sarebbe allora rischiato di cancellare l'irriducibilità del qui-da-sempre e quella passività fondamentale che si chiama tempo. D'altra parte, se la traccia rinvia ad un passato assoluto, è perché essa ci obbliga a pensare un passato che non si può più comprendere nella forma della presenza modificata, come un presente-passato. Ora poiché passato ha sempre significato presente-passato, il passato assoluto che si ritiene nella traccia non merita più rigorosamente il nome di «passato». Altro nome da barrare, tanto più che lo strano movimento della traccia annuncia tanto quanto ricorda: la differenza differisce. Con la stessa precauzione e sotto la stessa barratura, si può dire che la sua passività è anche il suo rapporto

all'«avvenire». I concetti di *presente*, di *passato* e di *avvenire*, tutto ciò che l'evidenza classica suppone nei concetti di tempo e di storia—il concetto metafisico di tempo in generale—non può descrivere adeguatamente la struttura della traccia. E decostruire la semplicità della presenza non porta solamente a tener conto degli orizzonti della presenza potenziale, o anche di una «dialettica» della protensione e della ritenzione che si installerebbe nel cuore del presente invece di farglielo abbracciare. Dunque non si tratta di complicare la struttura del tempo pur conservandogli la sua omogeneità e la sua successività fondamentali, dimostrando per esempio che il presente passato ed il presente futuro costituiscono originariamente, dividendola, la forma del presente vivente. Una tale complicazione, che è insomma quella stessa descritta da Husserl, si attiene, malgrado un'audace riduzione fenomenologica, all'evidenza, alla presenza di un modello lineare, oggettivo e mondano. L'*adesso* B sarebbe in quanto tale costituito dalla ritenzione dell'*adesso* A e la protensione dell'*adesso* C; malgrado tutto il gioco che ne seguirebbe, per il fatto che ciascuno di questi tre *adesso* riproduce in sé questa struttura, il modello della successione impedirebbe che, per esempio, un *adesso* X prenda il posto dell'*adesso* A, e che, per un effetto di ritardo inammissibile per la coscienza, un'esperienza sia determinata, nel suo presente stesso, da un presente che non l'avrebbe preceduta immediatamente ma che gli sarebbe largamente «anteriore». È il problema dell'effetto a ritardo (*nachträglich*) di cui parla Freud. La temporalità cui egli fa riferimento non può essere quella che si presta ad una fenomenologia della coscienza o della presenza, e senza dubbio si può allora contestare il diritto di chiamare ancora tempo, adesso, presente anteriore, ritardo, ecc., tutto ciò di cui abbiamo qui discusso.

Nella sua massima formalità, questo immenso problema si enuncerebbe così: la temporalità descritta da una fenomenologia trascendentale, per quanto «dialettica» possa essere, è un terreno che arriverebbero solamente a modificare delle strutture, diciamo inconse, della temporalità? Oppure il modello fenomenologico è esso stesso costituito come una trama di linguaggio, di logica, di evidenza, di sicurezza fondamentale, su una catena che non è la sua? E che, ed è questa la più acuta delle difficoltà, non ha più nulla di mondano? Poiché non è un caso se la fenomenologia trascendentale della *coscienza* interna del tempo, pur così preoccupata di mettere fra parentesi il tempo cosmico, deve, in quanto coscienza ed anche in quanto coscienza interna, vivere un tempo complice del tempo del mondo. Fra la coscienza, la percezione (interno od esterna) ed il «mondo», la rottura forse non è possibile, sia pure nella forma sottile della riduzione.

È dunque in un certo senso inaudito che la parola sia nel mondo, radicata in quella passività che la metafisica chiama sensibilità in generale. Dato che non si dispone di un linguaggio non metaforico da opporre qui alle metafore, bisogna, come voleva Bergson, moltiplicare le metafore antagoniste. «Volere sensibilizzato», è così che Maine de Biran, per esempio con un'intenzione un po' differente, chiamava la parola vocale. Che il logos sia anzitutto impronta e che questa impronta sia la risorsa scritturale del linguaggio, significa sì che il logos non è un'attività creatrice, l'elemento continuo e pieno della parola divina, ecc.: ma non si sarebbe fatto un passo fuori dalla metafisica se se ne traesse soltanto un nuovo motivo del «ritorno alla finitezza», della «morte di Dio» ecc. È questa concettualità, questa problematica, che bisogna decostruire. Esse appartengono all'onto-teologia che contestano. La differenza è anche altro dalla finitezza.

Secondo Saussure la passività della parola è anzitutto il suo rapporto con la lingua. Il rapporto fra la passività e la differenza non si distingue dal rapporto fra l'*incoscienza* fondamentale del linguaggio (come radicamento nella lingua) e la *spaziatura* (pausa, bianco, punteggiatura, intervallo in generale, ecc.) che costituisce l'origine della significazione. È perché «la lingua è una forma e non una sostanza» (pp. 147-148) che, paradossalmente, l'attività della parola può e deve sempre attingervi. Ma se essa è una forma, è perché «nella lingua non vi sono se non differenze» (p. 145). La *spaziatura* (si noterà che questa parola indica l'articolazione dello spazio e del tempo, il divenir-spazio del tempo e il divenir-tempo dello spazio) è sempre il non-percepito, il non-presente e il non-conscio. *Come tali*, se ci si può ancora servire di questa espressione in modo non fenomenologico: poiché proprio qui superiamo il limite della fenomenologia. L'archiscrittura come spaziatura non può darsi *come tale*, nell'esperienza fenomenologica di una *presenza*. Essa marca il *tempo morto* nella presenza del presente vivente, nella forma generale di ogni presenza. Il tempo morto è all'opera. Per questo, una volta ancora, malgrado tutte le risorse discorsive che deve prenderne a prestito, il pensiero della traccia non si confonderà mai con una fenomenologia della struttura. Come una fenomenologia del segno in generale, una fenomenologia della scrittura è impossibile. Nessuna intuizione può compiersi là dove «i "bianchi" assumono effettivamente una importanza» (*Prefazione al Coup de dès*).

Forse si comprenderà meglio perché Freud dice del lavoro del sogno che esso è paragonabile più ad una scrittura che ad un linguaggio, e ad una scrittura geroglifica più che ad una scrittura fonetica¹¹. E perché Saus-

¹¹ Abbiamo già tentato da questo punto di vista una lettura di Freud (*Freud e la scena del-*

sure dice della lingua che essa «non è una funzione del soggetto parlante» (p. 23).

Altrettante proposizioni che bisogna intendere, con o senza la complicità dei loro autori, al di là di semplici *rovesciamenti* di una metafisica della presenza o della soggettività cosciente. Costituendolo e dislocandolo ad un tempo, la scrittura è altro dal soggetto, in qualsiasi senso lo si intenda. Essa non potrà mai essere pensata sotto la sua categoria; in qualsiasi modo modificata, sia essa affetta in modo cosciente od inconscio, essa sarà legata, per tutto il filo della sua storia, alla sostanzialità di una presenza impassibile sotto gli accidenti, o all'identità del proprio nella presenza del rapporto a sé. E si sa che il filo di questa storia non si svolgerà ai margini della metafisica. Determinare un X come soggetto non è mai un'operazione di pura convenzione, non è mai quanto alla scrittura un gesto indifferente.

Ora la spaziatura come scrittura è il divenir-assente e il divenir-inconscio del soggetto. Per il movimento della sua deriva l'emancipazione del segno costituisce in ritorno il desiderio della presenza. Questo divenire—o questa deriva—non sopravviene al soggetto che lo sceglierebbe o vi si lascerebbe condurre passivamente. In quanto rapporto del soggetto alla sua morte, questo divenire è la costituzione stessa della soggettività. A tutti i livelli di organizzazione della vita, cioè dell'*economia della morte*. Ogni grafema è per essenza testamentario³². E l'assenza originale del soggetto dalla scrittura è anche quella della cosa o del referente.

la scrittura, in *La scrittura e la differenza*, op. cit., pp. 255-297). Essa mette in evidenza la comunicazione tra il concetto di traccia e la struttura del «ritardo» di cui parlavamo più sopra.

³² Più di un sistema mitologico è abitato da questo tema. Fra molti altri esempi, Thot, il dio egiziano della scrittura evocato nel *Fedro*, l'inventore dell'astuzia tecnica, l'analogo di Ermete, esercitava anche funzioni essenziali nel rito funebre. Era in tale occasione accompagnatore dei morti. Scriveva i conti prima dell'ultimo giudizio. Assolveva anche il compito di segretario supplente che usurpava il primo posto: del re, del padre, del sole, del loro occhio. Per esempio: «In regola generale, l'occhio di Horus è diventato l'occhio lunare. La luna, come tutto ciò che riguarda il mondo astrale, ha incuriosito molto gli Egiziani. Secondo una leggenda, la luna sarebbe stata creata dal dio-sole per sostituirlo durante la notte: era Thot che Ra aveva designato a esercitare tale alta funzione di supplenza. Un altro mito tentava di spiegare le vicissitudini della luna con un combattimento periodico di cui erano protagonisti Horus e Seth. Durante la lotta, l'occhio di Horus gli venne strappato, ma Seth, finalmente vinto, fu obbligato a restituire al suo vincitore l'occhio che gli aveva tolto; secondo altre versioni, l'occhio sarebbe ritornato da solo, o ancora sarebbe stato riportato da Thot. Comunque sia, Horus ritrova con gioia il suo occhio, e lo rimette al suo posto dopo averlo purificato. Gli Egiziani hanno chiamato quest'occhio l'*oudjat* «colui che gode buona salute»». Vedremo che il ruolo dell'occhio *oudjat* è stato considerevole nel culto funebre, nella leggenda

Nell'orizzontalità della spaziatura, che non è un'altra dimensione da quella di cui abbiamo parlato fin qui e che non vi si oppone come la superficie alla profondità, non si deve dire nemmeno che la spaziatura divide, cade e fa cadere nell'inconscio: esso non è nulla senza questa cadenza e prima di questa cesura. Così la significazione non si forma che nel vuoto della differenza: della discontinuità e della discrezione, del cambiamento di direzione e della riserva di ciò che non appare. Questa fenditura del linguaggio come scrittura, questa discontinuità ha potuto urtare a un dato momento, nella linguistica, contro un prezioso pregiudizio *continuista*. Rinunciandovi, la fonologia deve rinunciare precisamente ad ogni distinzione radicale fra la parola e la scrittura, rinunciando così non a se stessa, alla fonologia, ma al fonologismo. Qui ha per noi molta importanza ciò che Jakobson riconosce al riguardo:

«Il flusso del linguaggio parlato, fisicamente continuo, pose in origine la teoria della comunicazione di fronte ad una situazione «notevolmente più complicata» (Shannon e Weaver), il che non era per l'insieme finito di elementi discreti, che il linguaggio scritto presentava. L'analisi linguistica, tuttavia, è giunta a risolvere il discorso orale in una serie finita di informazioni elementari. Queste unità discrete, ultime, dette «tratti distintivi» sono raggruppate in «fasci» simultanei, chiamati *fonemi*, che, a loro volta, si concatenano per formare delle sequenze. Così dunque la forma, nel linguaggio, ha una struttura manifestamente granulare ed è suscettibile di una descrizione quantica».

La fenditura indica l'impossibilità per un segno, per l'unità di un significante e di un significato, di prodursi nella pienezza di un presente e

osiriana e nella cerimonia dell'offerta. Tale leggenda ebbe più tardi una contropartita solare: si raccontava che il signore universale, alle origini del mondo, si era visto, non si sa perché, privato dell'occhio. Incaricò Shu e Tefnut di riportarglielo. L'assenza dei due messaggeri fu così lunga che Ra fu obbligato a sostituire l'infedele. L'occhio, quando infine fu riportato da Shu e Tefnut, andò in gran collera (a), vedendo che il suo posto era stato occupato. Ra, per calmarlo, lo trasformò in serpente-ureo, e se lo pose in fronte come simbolo della sua potenza; inoltre, lo incaricò di difenderlo contro i nemici. (a) L'occhio versò lacrime (*rémyt*) da cui nacquero gli uomini (*rémet*); l'origine mitica degli uomini riposa, come vediamo, su un semplice gioco di parole (J. Vandier, *La religion égyptienne*, PUF, pp. 39-40). Si accosterà questo mito di supplenza della storia dell'occhio in Rousseau (cfr. più avanti, p. 170-171).

" Cfr. in particolare *La trace de l'autre*, in *Tijdschrift voor filosofie*, sett. 1963, tr. it. di F. Ciaramelli, *La traccia dell'altro*, Libreria Tullio Pironti, Napoli 1979, e il nostro saggio *Violenza e metafisica*, in *La scrittura e la differenza*, op. cit., pp. 99-198.

di una presenza assoluta. Per questo non c'è parola piena, la si voglia restaurare per mezzo o contro la psicanalisi. Prima di pensare di ridurre o di restaurare il senso della parola piena che dice di essere la verità, bisogna porre la questione del senso e della sua origine nella differenza. Tale è il luogo di una problematica della *traccia*.

Perché della *traccia*? Che cosa ci ha guidato nella scelta di questa parola? Abbiamo cominciato a rispondere a questa domanda. Ma la domanda è tale, e tale la natura della nostra risposta, che i luoghi dell'una e dell'altra debbono costantemente spostarsi. Se le parole ed i concetti non prendono senso che nel concatenarsi di differenze, il suo linguaggio, e la scelta dei termini, non si possono giustificare che all'interno di una topica e di una strategia storica. La giustificazione dunque non può mai essere assoluta e definitiva. Essa risponde ad uno stato delle forze e traduce un calcolo storico. Così, oltre a quelli che abbiamo già definiti, un certo numero di dati appartenenti al discorso dell'epoca ci ha progressivamente imposto questa scelta. La parola *traccia* deve fare di se stessa il riferimento per un certo numero di discorsi contemporanei con la forza dei quali intendiamo fare i conti. Non che ne accettiamo la totalità. Ma la parola *traccia* stabilisce con essi la comunicazione che ci sembra più sicura, e ci permette di vedere l'economia degli sviluppi che in quelli hanno dimostrato la loro efficacia. Avviciniamo così il concetto di traccia a quello che è al centro degli ultimi scritti di E. Lévinas e della sua critica dell'ontologia¹⁴: rapporto all'illeità come all'alterità di un passato che non è mai stato e non può mai essere vissuto nella forma, originaria o modificata, della presenza. Sintonnizzata qui, e non nel pensiero di Lévinas, con un'intenzione heideggeriana, questa nozione significa, talvolta al di là del discorso heideggeriano, lo scuotimento di un'ontologia che, nel suo corso più interno, ha determinato il senso dell'essere come presenza ed il senso del linguaggio come continuità piena della parola. Rendere enigmatico ciò che si crede di intendere sotto i nomi di prossimità, immediatezza, presenza (il prossimo, il proprio ed il pre- della presenza), ecco dunque l'intenzione ultima del presente saggio. Questa decostruzione della presenza passa per quella della coscienza, dunque per la nozione irriducibile di traccia (*Spur*), così come appare nel discorso nietzscheiano come nel discorso freudiano. Infine, in tutti i campi scientifici, e segnatamente in quello della biologia, questa nozione appare oggi dominante ed irriducibile.

¹⁴ Cfr. in particolare *La traccia dell'altro*, op. cit., settembre 1963, e il nostro saggio *Violence et métaphysique, sur la pensée de E. Lévinas*, in *L'écriture et la différence*.

Se la traccia, archi-fenomeno della «memoria», che bisogna pensare prima dell'opposizione fra natura e cultura, animalità ed umanità, ecc., appartiene al movimento stesso della significazione, questa è *a priori scritta*, che la si iscriva o no, in una forma o in un'altra, in un elemento sensibile e spaziale, che si chiama «esterno». Archi-scrittura, prima possibilità della parola, poi della «grazia» in senso stretto, luogo natale dell'«usurpazione» denunciata da Platone a Saussure, questa traccia è l'apertura della prima exteriorità in generale, l'enigmatico rapporto tra il vivente ed il suo altro e tra un dentro ed un fuori: la spaziatura. Il fuori, exteriorità «spaziale» od «oggettiva» di cui crediamo di sapere cosa è come fosse la cosa più familiare del mondo, come la familiarità stessa, non apparirebbe senza il gramma, senza la differenza come temporalizzazione, senza la non-presenza dell'altro iscritta nel senso del presente, senza il rapporto alla morte come struttura concreta del presente vivente. La metafora sarebbe interdetta. La presenza-assenza della traccia, ciò che non si dovrebbe neppure chiamare la sua ambiguità ma il suo gioco (perché la parola «ambiguità» richiama la logica della presenza, anche quando comincia a disobbedirvi), porta in sé i problemi della lettera e dello spirito, del corpo e dell'anima e di tutti i problemi di cui abbiamo ricordato la primitiva affinità. Tutti i dualismi, tutte le teorie dell'immortalità dell'anima o dello spirito, così come i monismi spiritualistici o materialistici, dialettici o volgari, sono il tema unico di una metafisica la cui storia ha dovuto tutta tendere verso la riduzione della traccia. La subordinazione della traccia alla presenza piena, riassunta nel logos, l'abbassamento della scrittura al di sotto di una parola che sogna la sua pienezza: sono questi i gesti richiesti da un'onto-teologia che determina il senso archeologico ed escatologico dell'essere come presenza, come *parosia*, come vita senza differenza: altro nome della morte, metonimia istoriale in cui il nome di Dio tiene la morte a distanza. Per questo, se tale movimento inaugura la sua epoca nella forma del platonismo, esso si compie nel momento della metafisica infinitistica. Solo l'essere infinito può ridurre la differenza nella presenza. In questo senso il nome di Dio, così almeno come si pronuncia nei razionalismi classici, è il nome dell'indifferenza stessa. Solo l'infinito positivo può togliere la traccia, «sublimarla» (è stato recentemente proposto di tradurre l'*Aufhebung* hegeliana con sublimazione; questa traduzione vale quel che vale come traduzione: qui ci interessa l'accostamento). Non si deve dunque parlare di «pregiudizio teologico», che funziona qua o là quando è in questione la pienezza del logos: il logos come sublimazione della traccia è *teologico*. Le teologie infinitistiche sono sempre dei logocentrismi, siano o no dei crea-

zionismi. Spinoza stesso diceva dell'intelletto—o logos—che esso era il modo infinito *immediato* della sostanza divina, chiamandola anche suo figlio eterno nel *Breve Trattato*. A quest'epoca ancora, «che si compie» con Hegel, con una teologia del concetto assoluto come logos, appartengono tutti i concetti non critici accreditati dalla linguistica, almeno nella misura in cui essa deve confermare—e come potrebbe sfuggirvi una *scienza?*—il decreto saussuriano che ritaglia il «sistema interno della lingua».

Questi concetti sono precisamente quelli che hanno permesso l'esclusione della scrittura: immagine o rappresentazione, sensibile ed intelligibile, natura e cultura, natura e tecnica, ecc. Essi sono solidali con tutta la concettualità metafisica ed in particolare con una determinazione naturalistica, oggettivistica e derivata, della differenza fra il fuori ed il dentro.

E soprattutto di un «concetto volgare del tempo». Prendiamo questa espressione da Heidegger. Essa designa, alla fine di *Sein und Zeit*, un concetto del tempo pensato a partire dal movimento spaziale o dall'adesso, e che domina tutta la filosofia, dalla *Fisica* di Aristotele alla *Logica* di Hegel³⁵. Questo concetto, che determina tutta l'ontologia classica, non è nato da un errore di filosofo o da una debolezza teorica. Esso è interno alla totalità della storia dell'Occidente, a ciò che unisce la sua metafisica alla sua tecnica. Più avanti lo vedremo comunicare con la linearizzazione della scrittura e con il concetto linearistico della parola. Questo linearismo è indubbiamente inseparabile dal fonologismo: esso può alzare la voce nella stessa misura in cui una scrittura lineare può sembrare sottomettersi. Tutta la teoria saussuriana della «linearità del significante» potrebbe essere interpretata da questo punto di vista.

«I significanti acustici non dispongono che della linea del tempo; i loro elementi si presentano l'uno dopo l'altro; formano una catena. Tale carattere appare immediatamente non appena li si rappresenti con la scrittura...». «Il significante, essendo di natura uditiva, si svolge soltanto nel tempo ed ha i caratteri che trae dal tempo: a) rappresenta un'estensione, e b) questa estensione è misurabile in una sola dimensione: è una linea»³⁶.

³⁵ Ci permettiamo di rinviare qui a un saggio (stampato), *Ousia et Grammè, note sur une note de Sein und Zeit...*, tr. it. di M. Iofrida, *Ousia e Grammè. Nota su una nota di Sein und Zeit*, in *Margini della filosofia*, Einaudi, Torino 1997, pp. 61-104.

³⁶ *Corso...*, op. cit., p. 88. Vedere anche tutto quello che concerne il «tempo omogeneo», pp. 64 ss.

È un punto su cui Jakobson si separa da Saussure in modo decisivo sostituendo all'omogeneità della linea la struttura del pentagramma musicale, «l'accordo in musica»³⁷. Ciò che qui è in discussione non è l'affermazione fatta da Saussure dell'essenza temporale del discorso, ma il concetto di tempo che guida questa affermazione e questa analisi: tempo concepito come successività lineare, come «consecutività». Questo modello funziona solo e dovunque nel *Corso*, ma Saussure ne è meno sicuro, pare, negli *Anagrammes*.

Il suo valore gli appare in ogni caso problematico, ed un prezioso paragrafo elabora una questione lasciata in sospeso:

«Che gli elementi che formano una parola *si susseguano*, è una verità che in linguistica sarebbe meglio non considerare come una cosa senza interesse perché evidente, ma al contrario come quella che dà in anticipo il principio centrale di ogni riflessione utile sulle parole. In un campo assolutamente particolare come quello che dobbiamo trattare, è sempre in virtù della legge fondamentale della parola umana in generale che si può porre una questione come quella della consecutività o non consecutività»³⁸.

Questo concetto linearistico del tempo è dunque uno dei punti più profondi di aderenza del concetto moderno di segno alla sua storia. Poiché, al limite, è proprio il concetto stesso di segno a restare impegnato nella storia dell'ontologia classica, e la distinzione, per quanto tenue possa essere, tra faccia significante e faccia significata. Il parallelismo, la corrispondenza delle facce o dei piani non vi apporta alcun cambiamento. Che questa distinzione, apparsa inizialmente nella logica stoica, sia stata necessaria alla coerenza di una tematica scolastica dominata dalla teologia infinitistica, è ciò che ci impedisce di trattare come una contingenza o una comodità il fatto che oggi la si prenda a prestito. L'avevamo suggerito all'inizio, ma forse le ragioni appaiono meglio ora. Il *signatum* rinviava sempre, come al suo referente, ad una *res*, ad un ente creato o in ogni caso prima pensato e detto, pensabile e dicibile all'eterno presente nel logos divino e precisamente nel suo soffio. Se esso veniva ad essere in rapporto con la

³⁷ *Op. cit.*, p. 165. Cfr. anche l'articolo di *Diogene* già citato.

³⁸ *Mercur de France*, febbraio 1964, p. 254. Presentando questo testo, J. Starobinski evoca il modello musicale e conclude: «Questa lettura si sviluppa secondo un altro tempo (e in un tempo diverso): al limite, si esce dal tempo della "consecutività" propria del linguaggio usuale». Si potrebbe indubbiamente dire *propria del concetto usuale di tempo e di linguaggio*.

parola di uno spirito finito (creato o no; in ogni caso di un ente intracosmico) tramite l'*intermediario* di un *signans*, il *signatum* aveva un rapporto *immediato* con il logos divino che lo pensava nella presenza e per il quale esso non era una traccia. E per la linguistica moderna, se il significante è traccia, il significato è un senso pensabile in principio nella presenza piena di una coscienza intuitiva. La faccia significata, nella misura in cui la si distingue ancora originalmente dalla faccia significante, non è considerata come una traccia: di diritto, essa non ha bisogno del significante per essere ciò che è. È nella profondità di questa affermazione che bisogna porre il problema dei rapporti fra la linguistica e la semantica. Questo riferimento al senso di un significato pensabile e possibile al di fuori di ogni significante, resta dipendente all'onto-teo-teleologia che abbiamo appena evocato. È l'idea di segno dunque che bisognerebbe decostruire con una meditazione sulla scrittura che si confonderebbe, come deve, con una *sollecitazione* dell'onto-teologia, che la ripeta fedelmente nella sua *totalità* e la *scuota* nelle sue più sicure evidenze⁹. A questa conclusione si è condotti necessariamente dato che la traccia affetta la totalità del segno nelle sue

⁹ Se abbiamo scelto di dimostrare la necessità di questa «decostruzione» dando un privilegio ai riferimenti saussuriani, non è soltanto perché Saussure domina ancora la linguistica e la semiologia contemporanee; è perché ci sembra anche tenersi ai limiti: nella metafisica che bisogna distruggere e insieme al di là del concetto di segno (significante/significato) di cui si serve ancora. Ma con quali scrupoli, con quali interminabili esitazioni, soprattutto quando si tratta della differenza tra le due «facce» del segno e dell'«arbitrarietà», si può rendersene conto meglio leggendo R. Godel, *Le sources manuscrites du Cours de Linguistique Générale de F. de Saussure*, Droz Genève, Minard, Paris 1957, pp. 190 ss. Notiamolo di passaggio: non è escluso che la letteralità del *Cours*, alla quale abbiamo dovuto riferirci, appaia un giorno molto sospetta alla luce degli inediti di cui si prepara attualmente la pubblicazione. Pensiamo in particolare agli *Anagrammes*. Fino a che punto Saussure è responsabile del *Corso* così come esso è stato redatto e proposto alla lettura dopo la sua morte? Il problema non è nuovo. Occorre precisare che, *almeno in questa sede*, non possiamo attribuirgli alcuna pertinenza? A meno di ingannarsi profondamente sulla natura del nostro progetto, si sarà capito che, preoccupandoci molto poco del pensiero *come tale* di Ferdinand de Saussure *come tale*, ci siamo interessati di un *testo* la cui letteralità ha avuto dopo il 1915 il ruolo che conosciamo, operando in un sistema di letture, di influenze, di misconoscenze, di prestiti, di rifiuti, ecc. Quello che si è potuto leggere—anche quello che non si è potuto leggere—sotto il titolo di *Corso di linguistica generale* ci importava indipendentemente da ogni intenzione nascosta e «vera» di Ferdinand de Saussure. Se si scoprisse che questo testo ne ha occultato un altro—e non si avrà mai a che fare che con dei testi,—l'ha occultato in un senso preciso, la lettura che abbiamo proposto non ne risulterebbe, almeno non per questo solo motivo, infirmata. Anzi. Tale situazione d'altra parte è stata prevista dagli editori del *Corso*, proprio alla fine della prima *Prefazione*.

due facce. Che il significato sia originariamente ed essenzialmente (e non solo per uno spirito finito e creato) traccia, che esso sia *già da sempre in posizione di significante*, ecco la proposizione apparentemente innocente in cui la metafisica del logos, della presenza e della coscienza deve riflettere la scrittura come sua morte e sua risorsa.

Capitolo terzo

DELLA GRAMMATOLOGIA COME SCIENZA POSITIVA

A quali condizioni è possibile una grammatologia? La sua condizione fondamentale è certamente la sollecitazione del logocentrismo. Ma questa condizione di possibilità si rovescia in condizione di impossibilità. Infatti essa rischia di scuotere anche il concetto di scienza. La grafematica o la grammatografia dovrebbero smettere di presentarsi come scienze; la loro prospettiva dovrebbe esorbitare da un *sapere grammatologico*.

Senza qui avventurarci fino a questa pericolosa necessità, ed all'interno delle norme tradizionali della scientificità alle quali provvisoriamente ci pieghiamo, ripetiamo la domanda: a quali condizioni è possibile la grammatologia?

A condizione di sapere che cos'è la scrittura e come si regola la plurivocità del suo concetto. Dove comincia la scrittura? Quando comincia la scrittura? Dove e quando la traccia, scrittura in generale, radice comune della parola e della scrittura, si riduce a «scrittura» nel senso corrente? Dove e quando si passa da una scrittura ad un'altra, dalla scrittura in generale alla scrittura in senso stretto, dalla traccia alla grafia, poi da un sistema grafico ad un altro, e, nel campo di un codice grafico, da un discorso grafico ad un altro, ecc.?

Dove e quando comincia...? Questione d'origine. Ora, che non ci sia origine, vale a dire origine semplice; che le questioni d'origine portino con essa una metafisica della presenza, è proprio ciò che una meditazione della traccia dovrebbe senza dubbio insegnarci. Senza qui avventurarci fino a questa pericolosa necessità, continuando a porre questioni d'origine, dobbiamo riconoscere loro due grandezze. «Dove» e «quando» possono por-

re questioni empiriche: quali sono i luoghi ed i momenti determinati dei primi fenomeni di scrittura, nella storia e nel mondo? A tali questioni debbono rispondere l'indagine e la ricerca dei fatti: storia nel senso corrente, quella che fino ad oggi hanno praticato quasi tutti gli archeologi, gli epigrafisti e gli studiosi di preistoria che hanno interrogato le scritture nel mondo.

Ma la questione d'origine si confonde anzitutto con la questione dell'essenza. Si può dire anche che essa presuppone una questione onto-fenomenologica nel senso rigoroso del termine. Bisogna sapere *ciò che è* la scrittura per potersi domandare, sapendo di che si parla e di ciò che è in questione, dove e quando comincia la scrittura. Che cosa è la scrittura? Da che cosa si riconosce? Quale certezza di essenza deve guidare l'indagine empirica? Guidarla di diritto, poiché c'è una necessità di fatto che l'inchiesta empirica fecondi per precipitazione la riflessione sull'essenza¹. Questa deve operare su «esempi» e si potrebbe dimostrare in che cosa questa impossibilità di cominciare dal cominciamento di diritto, così com'è assegnato dalla logica della riflessione trascendentale, rinvi all'originarietà (sotto barratura) della traccia, cioè alla radice della scrittura. Ciò che il pensiero della traccia ci ha già insegnato, è che essa non poteva essere semplicemente sottoposta alla questione onto-fenomenologica dell'essenza. La traccia *non è nulla*, essa non è un ente, eccede la domanda *che cos'è* e la rende eventualmente possibile. A questo punto anzi non si può più fare affidamento sull'opposizione di fatto e diritto, che ha funzionato sempre e solo nel sistema della domanda *che cos'è*, in tutte le sue forme metafisiche, ontologiche e trascendentali. Senza avventurarci fino alla pericolosa necessità della domanda sull'archi-domanda «che cos'è», ripariamoci nel campo del sapere grammatologico.

Dato che la scrittura è interamente storica, è naturale ed insieme sorprendente che l'interesse scientifico per la scrittura abbia sempre assunto la forma di una storia della scrittura. Ma la scienza esigeva anche che una teoria della scrittura venisse ad orientare la pura descrizione dei fatti, supponendo che quest'ultima espressione abbia un senso.

¹ Sulle difficoltà empiriche di una ricerca delle origini empiriche, cfr. M. Cohen, *La grande invention de l'écriture*, 1958, t. 1, pp. 3 ss. Con la *Storia della scrittura*, di J.G. Février, è in Francia la più importante opera sulla storia generale della scrittura. M.V. David ha dedicato loro uno studio in *Critique*, giugno 1960.

1. *L'algebra: arcanum e trasparenza*

A che punto il XVIII secolo, segnando qui una rottura, abbia tentato di ammettere queste due esigenze, è ciò che troppo spesso si ignora o si sottovaluta. Se, per ragioni profonde e sistematiche, il XIX secolo ci ha lasciato una pesante eredità di illusioni o di misconoscimenti, tutto ciò che concerne la teoria del segno scritto alla fine del XVII secolo e nel corso del XVIII ne ha sofferto in modo privilegiato².

Dobbiamo dunque imparare a rileggere ciò che è per noi così confuso. Madeleine V. David, uno degli spiriti che, in Francia, hanno incessantemente animato l'indagine storica sulla scrittura con la vigilanza della domanda filosofica³, ha appena riunito in un'opera preziosa le parti essenziali di un dossier: quello di un dibattito che appassionava tutti gli spiriti europei alla fine del XVII e per tutto il XVIII secolo. Sintomo accecante e misconosciuto della crisi della coscienza europea. I primi progetti di una «storia generale della scrittura» (l'espressione è di Warburton e porta la data 1742)⁴ sono nati in un clima di pensiero in cui il lavoro propriamente scientifico doveva incessantemente superare proprio ciò che gli dava il suo movimento: il pregiudizio speculativo e la presunzione ideologica. Il lavoro critico progredisce per tappe e tutta la sua strategia può essere ricostruita successivamente. Esso porta via anzitutto il pregiudizio *teologico*: è così che Fréret qualifica il mito di una scrittura primitiva e naturale data da Dio, come la scrittura ebraica per Blaise de Vigenère; nel suo *Traité des chiffres ou secrètes manières d'écrire* (1586), egli dice di questi carat-

² M.V. David ne propone una spiegazione particolare. «È certo che, nel pensiero del XIX secolo, si è prodotto un vuoto, in seguito all'apologia, troppo esclusiva, dei fatti di lingua (cominciata con Herder). Paradossalmente, il secolo delle grandi decifrazioni ha fatto tabula rasa della lunga preparazione a quelle decifrazioni, ostentando il suo disamore riguardo al problema dei segni... Così resta un vuoto da colmare, una continuità da ristabilire... In questo senso non si potrebbe far nulla di meglio che segnalare... i testi di Leibniz che trattano, spesso unitamente, dei fatti cinesi e dei progetti di scrittura universale, e insieme delle molteplici posizioni possibili dello scritto e del parlato... Ma forse noi non soffriamo soltanto per le cecità del XIX secolo a proposito dei segni. Indubbiamente la nostra qualità di scrittori "alfabetici" concorre anch'essa potentemente a dissimularci certi aspetti essenziali dell'attività scritturale». (Intervento in EP, pp. 352-353).

³ L'ha fatto in particolare in *Les dieux et le destin en Babylonie*, PUF, Paris 1949; (cfr. soprattutto l'ultimo capitolo su *Le règne de l'écriture*) e in molti articoli della *Revue Philosophique*, del *Bulletin de la société linguistique de Paris*, di *Critique*, del *Journal de psychologie* e del *Journal asiatique*. M.V. David è stata scolara e traduttrice di B. Hrozný.

⁴ DE., op. cit., pp. 34 ss.

teri che sono «i più antichi di tutti, formati addirittura dal dito del Sovrano Dio». In tutte le sue forme, manifeste o dissimulate che siano, questo teologismo, che in verità è altro e più che un pregiudizio, ha costituito il maggior ostacolo di ogni grammatologia. Nessuna storia della scrittura poteva comporsi con esso. Ed in primo luogo nessuna storia della scrittura di coloro che esso accecava: l'alfabeto, ebraico o greco che sia. L'elemento della scienza della scrittura doveva restare invisibile nella sua storia, e per privilegio, a coloro che potevano percepire la storia delle altre scritture. Così non vi è nulla di sorprendente nel fatto che il decentramento necessario faccia seguito al divenir-leggibile delle scritture non-occidentali. Si accetta la storia dell'alfabeto solo dopo aver riconosciuto la molteplicità dei *sistemi* di scrittura e dopo aver loro assegnato una storia, si sia o no in grado di determinarla scientificamente.

Questo primo decentramento si limita da se stesso. Esso si ri-centra su un terreno storico, che, in modo analogo, concilia il punto di vista logico-filosofico (accecamiento sulla condizione del logico-filosofico: la scrittura fonetica) ed il punto di vista teologico¹. È il pregiudizio *cinese*: tutti i progetti filosofici di scrittura e di linguaggio universali, pasilalia, poligrafia, pasigrafia, chiamati così da Descartes, abbozzati dal P. Kircher, da Wilkins⁶, da Leibniz, ecc., incoraggiarono a vedere nella scrittura cinese, che allora si andava scoprendo, un modello di lingua filosofica sottratta così alla storia. Tale è in ogni caso la *funzione* del modello cinese nei progetti di Leibniz. Ciò che ai suoi occhi libera la scrittura cinese dalla voce è anche ciò che, per arbitrio ed artificio di invenzione, la strappa alla storia e la rende adatta alla filosofia.

L'esigenza filosofica che guida Leibniz era stata formulata diverse volte prima di lui. Fra tutti coloro cui si ispira, c'è anzitutto lo stesso Descartes. In risposta a Mersenne che gli aveva sottoposto un manifesto di origine a noi sconosciuta, che vantava un sistema di sei proposizioni per una lingua universale, Descartes comincia col dire tutta la sua diffidenza⁷. Egli considera con sdegno certe proposizioni che secondo lui sarebbero solo

¹ Quelli che si chiamavano i «Gesuiti di Canton» si applicavano a scoprire la presenza degli influssi occidentali (giudeo-cristiani ed egiziani) nella scrittura cinese. Cfr. V. Pinot, *La Chine et la formation de l'esprit philosophique en France* (1640-1740), 1932, e DE, op. cit., pp. 59 ss.

⁶ A. Kircher, *Polygraphia nova et universalis et combinatoria arte detecta*. J. Wilkins, *An essay towards a real character and a philosophical language*, 1668.

⁷ Lettera a Mersenne, 20 novembre 1629. Cfr. anche L. Couturat e L. Léau, *Histoire de la langue universelle*, ed. G. Ooms, Hildesheim 1979 (ed. Paris 1903), pp. 10 ss.

destinate a «vantare l'intruglio» ed a «lodare la mercanzia». Ed ha «una cattiva opinione» della parola *arcanum*: «come vedo infatti il termine *arcanum* in qualche proposizione, comincio ad averne cattiva opinione». Egli oppone a questo progetto argomenti che sono, ci si ricorderà⁸, quelli di Saussure:

«... la cattiva combinazione delle lettere, che spesso darebbero suoni sgradevoli ed insopportabili all'udito; poiché tutta la differenza nelle inflessioni delle parole si è prodotta con l'uso solo per evitare questo difetto, ed è impossibile che il vostro autore abbia potuto rimediare a questo inconveniente, facendo la sua grammatica universale per ogni sorta di nazione; poiché ciò che è facile e gradevole per la nostra lingua, è duro ed insopportabile per i Tedeschi, e così per gli altri».

Questa lingua esigerebbe per di più che si imparassero le «parole primitive» di tutte le lingue, «il che è troppo fastidioso».

Salvo comunicarle «per iscritto». Ed è un vantaggio che Descartes non manca di riconoscere:

«Il secondo inconveniente sta nella difficoltà d'apprendere le parole di questa lingua. È vero, infatti, che se per i nomi primitivi ciascuno si serve di quelli della propria lingua, la cosa non gli sarà particolarmente gravosa, ma è altresì vero che non sarà inteso che dai suoi compatrioti se non per iscritto, quando chi lo vorrà intendere si darà la pena di cercare tutte le parole nel dizionario, cosa troppo noiosa per sperare che sia attuata.

Tutta l'utilità dunque che può trarsi da questa invenzione sta nella scrittura, cioè: se facesse stampare un gran dizionario in tutte le lingue in cui volesse essere inteso e per ogni nome primitivo ponesse caratteri comuni che rispondessero al senso e non alle sillabe, come uno stesso carattere per *aimer*, *amare* e *filein*, quelli che possedessero questo dizionario e conoscessero la grammatica di questa lingua potrebbero, cercando tutti questi caratteri uno dopo l'altro, interpretare nel loro idioma quel che fosse scritto.

Ciò tuttavia non sarebbe utile che per leggere misteri e rivelazioni, per altre cose infatti occorrerebbe non aver quasi nulla da fare per darsi la pena di cercare tutte le parole in un dizionario; non mi sembra pertanto che

⁸ *Supra*, p. 43.

questo progetto possa incontrare larga applicazione. Forse però m'inganno».

«Poiché è vero che se uno si serve, per le parole primitive, di quelle della sua lingua, non farà troppa fatica, però si farà capire solo da quelli del suo paese, salvo che per iscritto, se chi vorrà capire si darà la pena di cercare tutte le parole nel dizionario, il che è troppo fastidioso per sperare che passi nell'uso... Dunque tutta l'utilità che vedo poter venire da questa invenzione è per la scrittura: cioè se facesse stampare un grande dizionario in tutte le lingue in cui vuole essere inteso, ed assegnasse ad ogni parola primitiva caratteri comuni, che rispondessero al senso, e non alle sillabe, ad esempio uno stesso carattere per aimer, amare, filein; allora coloro che possedessero questo dizionario e sapessero la sua grammatica potrebbero, cercando tutti questi caratteri l'uno dopo l'altro, interpretare nella loro lingua ciò che fosse scritto. Ma ciò andrebbe bene solo per leggere misteri e rivelazioni; poiché per altre cose bisognerebbe non aver niente da fare, per darsi la pena di cercare tutte le parole in un dizionario: per questo non vedo la cosa di grande utilità. Ma forse mi sbaglio».

E con un'ironia profonda, più profonda forse che ironica, Descartes assegna all'errore possibile una causa eventuale diversa dalla non evidenza, il difetto di attenzione o la precipitazione della volontà: uno *sbaglio di lettura*. Il valore di un sistema di lingua o di scrittura non si misura con l'auna dell'intuizione, della chiarezza o della distinzione dell'idea, della presenza dell'oggetto nell'evidenza. Il sistema stesso dev'essere *decifrato*.

«Ma forse mi sbaglio; ho solo voluto scrivervi tutto ciò che potevo congetturare sulle sei proposizioni che mi avete inviato, perché, quando avrete visto l'invenzione, possiate dire se l'ho ben decifrata».

La profondità porta l'ironia più lontano di quanto non vorrebbe seguendo il suo autore. Forse più lontano del fondamento della certezza cartesiana.

In seguito, in forma di aggiunta e di post-scriptum, Descartes definisce semplicemente il progetto leibniziano. Vero che vi vede il romanzo della filosofia: solo la filosofia può scriverlo, essa ne dipende dunque interamente, ma perciò stesso non potrà mai sperare di «vederlo in uso»:

«L'invenzione di questa lingua dipende dalla vera Filosofia. È infatti impossibile enumerare in altro modo tutti i pensieri degli uomini, porli

per ordine e anche distinguerli, in modo che siano chiari e semplici, ciò che, a mio avviso, costituisce il maggior segreto che si possa possedere per acquistare la buona scienza... Sono convinto che questa lingua sia possibile e che si possa trovare la scienza da cui dipende, per mezzo della quale i contadini potrebbero giudicar della verità delle cose meglio di quel che oggi non facciano i filosofi. Non sperate tuttavia di vederla in atto: essa presuppone infatti grandi mutamenti nell'ordine delle cose e occorrerebbe che tutto il mondo non fosse che un paradiso terrestre, il che non è opportuno proporre che per il paese dei romanzi»⁹.

Leibniz si riferisce espressamente a questa lettera ed al principio *analitico* che vi si formula. Tutto il progetto implica la scomposizione in idee semplici. È la sola via per sostituire il calcolo al ragionamento. In questo senso la caratteristica universale dipende nel suo principio dalla filosofia, ma si può intraprenderla senza attendere il compimento della filosofia:

«Tuttavia benché questa lingua dipenda dalla vera filosofia, essa non dipende dalla sua perfezione. Cioè questa lingua può esser stabilita ben-

⁹ Riteniamo preferibile restituire il contesto di questa citazione: «A ciò d'altra parte potrebbe aggiungersi una scoperta relativa sia alla composizione dei nomi primitivi di tale lingua che ai loro caratteri; essa permetterebbe di insegnarla in pochissimo tempo mediante l'ordine che stabilirebbe tra tutti i pensieri che abitano la nostra mente, proprio come ve n'è uno posto naturalmente tra i numeri. Come si può, infatti, apprendere in un giorno a contare tutti i numeri sino all'infinito e a scriverli in una lingua sconosciuta, numeri che costituiscono un'infinità di nomi diversi, lo stesso potrebbe farsi con tutte le altre parole necessarie per esprimere tutte le altre cose che posson essere colte dalla mente umana. Se si pervenisse a una tale scoperta, sono certo che questa lingua s'imporrebbe nel mondo: molta gente, infatti, utilizzerebbe volentieri cinque o sei giorni di tempo per poter farsi intendere da tutti gli uomini.

Non mi pare che il vostro autore vi abbia pensato, sia perché non v'è nulla nelle sue proposizioni che ce lo possa far credere, ma perché l'invenzione di questa lingua dipende dalla vera Filosofia. È infatti impossibile enumerare in altro modo tutti i pensieri degli uomini, porli per ordine e anche distinguerli, in modo che siano chiari e semplici, ciò che, a mio avviso, costituisce il maggior segreto che si possa possedere per acquistare la buona scienza. Se qualcuno avesse spiegato quali sono le idee semplici che sono nell'immaginazione degli uomini e che costituiscono il loro pensiero, e ciò fosse da tutti accolto, allora oserei sperare in una lingua universale, assai facile da apprendere, pronunciare, scrivere e—ciò che è di gran rilievo—tale da aiutare il giudizio, rappresentandogli le cose tanto distintamente che non potrebbe quasi cadere in errore; all'opposto le parole di cui disponiamo quasi non possiedono che significati confusi, cui la mente degli uomini si è da tempo assuefatta, e ciò fa sì che non intenda quasi nulla perfettamente. Sono convinto che questa lingua sia possibile...» (Descartes, *Oeuvres*, a c. di Adam e Tannery, Vrin, Paris 1973, t. 1, 78, tr. it. di E. Lojacono, *Opere filosofiche*, UTET, Torino 1994, vol. 1, pp. 361-362).

ché la filosofia non sia perfetta: e nella misura in cui la scienza degli uomini crescerà, questa lingua crescerà anch'essa. In attesa essa sarà di un meraviglioso soccorso sia per servirci di ciò che noi sappiamo sia per vedere ciò che ci manca, sia per inventare i mezzi per arrivarvi, ma soprattutto per eliminare le controversie nelle materie che dipendono dal ragionamento. Poiché allora ragionare e calcolare sarà la stessa cosa»¹⁰.

Queste non sono le sole correzioni della tradizione cartesiana, come sappiamo. L'«analitismo» di Descartes è intuizionista, quello di Leibniz rimanda al di là dell'evidenza, verso l'ordine, la relazione, il punto di vista¹¹.

La caratteristica «risparmia lo spirito e l'immaginazione, di cui va soprattutto regolato l'uso. È il fine principale di quella grande scienza che mi sono abituato a chiamare *Caratteristica*, di cui ciò che chiamiamo Algebra, o Analisi, non è che una branca assai piccola: poiché è essa a dare le parole alle lingue, le lettere alle parole, le cifre all'Aritmetica, le note alla Musica; è essa ad insegnarci il segreto di fissare il ragionamento, e ad obbligarlo a lasciare come delle tracce visibili sulla carta in piccolo volume, perché possa esser esaminato a piacere: è essa infine a farci ragionare con poco dispendio, mettendo caratteri al posto delle cose, per levar d'imbarazzo l'immaginazione»¹².

Malgrado tutte le differenze che separano i progetti di lingua o di scrittura universali in quest'epoca (segnatamente quanto alla storia ed al linguaggio)¹³, il concetto di semplice assoluto vi è sempre operante necessariamente ed indispensabilmente. Ora sarebbe facile dimostrare che esso rinvia sempre ad una teologia infinitistica ed al logos o intelletto infinito di Dio¹⁴. Per questo, malgrado l'apparenza, e malgrado tutta la seduzione che legittimamente può esercitare sulla nostra epoca, il progetto leibniziano

¹⁰ *Opuscles et fragments inédits de Leibniz*, ed. Couturat, pp. 27-28.

¹¹ Cfr. Y. Belaval, *Leibniz critique de Descartes*, Gallimard, Paris 1978, soprattutto pp. 181 ss.

¹² *Opuscles et fragments inédits de Leibniz*, ed. Couturat, pp. 98-99.

¹³ Cfr. Couturat, *Histoire de la langue universelle*, op. cit., (pp. 1-28). Y. Belaval, *op. cit.*, pp. 181 ss. e DE. cap. IV.

¹⁴ Cfr. per esempio, fra molti altri testi, *Monadologia* da 1 a 3 e 51. Non fa parte del nostro proposito né delle nostre possibilità fare la dimostrazione interna del legame tra la caratteristica e la teologia infinitista di Leibniz. Bisognerebbe a tale scopo traversare ed esaurire il contenuto stesso del progetti. Rinviamo su questo punto alle opere già citate. Come Leibniz, quando in una lettera vuole ricordare il legame fra l'esistenza di Dio e la possibilità della scrittura universale, diremo qui che «è una proposizione di cui [non sapremo] dare piena dimostrazione senza spiegare diffusamente i fondamenti della caratteristica»: «Ma per adesso,

no di una caratteristica universale che non sia essenzialmente fonetica non interrompe in nessun modo il logocentrismo. Al contrario lo conferma, si produce in esso e grazie ad esso, proprio come la critica hegeliana cui sarà sottomessa. È la complicità di questi due movimenti contraddittori che abbiamo qui di mira. Vi è una unità profonda, all'interno di una certa epoca storica, fra la teologia infinitistica, il logocentrismo ed un certo tecnicismo. La scrittura originaria e pre- o meta-fonetica che qui tentiamo di pensare non conduce a nulla di meno che ad un «superamento» della parola da parte della macchina.

Il logocentrismo è una metafisica etnocentrica, in un senso originale e non «relativistico». Esso è legato alla storia dell'Occidente. Il modello cinese non lo interrompe che in apparenza quando Leibniz vi si riferisce per insegnare la Caratteristica. Non solo questo modello resta una rappresentazione domestica¹⁹, ma se ne fa l'elogio soltanto per designarvi una mancanza e per definire le correzioni necessarie. Ciò che Leibniz tiene ad attribuire alla scrittura cinese è la sua arbitrarietà e dunque la sua indipendenza riguardo alla storia. Questa arbitrarietà ha un legame essenziale con l'essenza non-fonetica che Leibniz crede di poter attribuire alla scrittura cinese. Essa sembra essere stata «inventata da un sordo» (*Nuovi Saggi*):

«*Loqui est voce articulata signum dare cogitationis suae. Scribere est id facere permanentibus in charta ductibus. Quos ad vocem referri non est necesse, ut apparet ex Sinensium characteribus*» (*Opuscules*, p. 497).

E altrove:

«Vi sono forse lingue artificiali che sono tutte frutto di scelta ed interamente arbitrarie, come si crede sia stata quella della Cina, o come lo so-

mi basta notare che ciò che è il fondamento della mia caratteristica lo è anche della dimostrazione dell'esistenza di Dio; poiché i pensieri semplici sono gli elementi della caratteristica, e le forme semplici sono la sorgente delle cose. Ora, sostengo che tutte le forme semplici sono compatibili tra loro. È una proposizione di cui non saprei dare piena dimostrazione senza spiegare diffusamente i fondamenti della caratteristica. Ma se si concede questo, ne deriva che la natura di Dio che comprende tutte le forme semplici prese in assoluto è possibile. Ora noi abbiamo provato più sopra, che Dio è, purché sia possibile. Dunque esiste. Come volevasi dimostrare». (*Lettera alla principessa Elisabetta*, 1678). C'è un legame essenziale fra la possibilità dell'*argomento ontologico* e quella della Caratteristica.

¹⁹ Cfr. DE, cap. IV.

no quelle di Georgius Dalgarnus e del defunto Mons. Wilkins, vescovo di Chester»¹⁶.

In una lettera al Padre Bouvet (1703), Leibniz tiene a distinguere la scrittura egiziana, popolare, sensibile, allegorica, e la scrittura cinese, filosofica ed intellettuale:

«... i caratteri cinesi sono forse più filosofici e sembrano costruiti su considerazioni più intellettuali, come quelle date dai numeri, dall'ordine e dalle relazioni; così non vi sono che tratti staccati che non giungono a rassomiglianza veruna con una specie qualsiasi di corpo».

Ciò non impedisce a Leibniz di promettere una scrittura di cui quella cinese non sarebbe che un abbozzo:

«Questa sorta di calcolo porterebbe al tempo stesso ad una specie di scrittura universale, che avrebbe i vantaggi di quella dei Cinesi, perché ciascuno la intenderebbe nella propria lingua, ma che supererebbe infinitamente quella cinese, in quanto la si potrebbe imparare in poche settimane, avendo i caratteri ben legati secondo l'ordine e la connessione delle cose, mentre i Cinesi, avendo un'infinità di caratteri secondo la varietà delle cose, hanno bisogno della vita di un uomo per imparare a sufficienza la loro scrittura»¹⁷.

Il concetto di scrittura cinese funzionava dunque come una sorta di allucinazione europea. Ciò non implicava nulla di casuale: questo funziona-

¹⁶ *Nouveau essais sur l'entendement par l'auteur du système de l'harmonie préétablie*, tr. it. di D.O. Bianca, in *Scritti filosofici*, UTET, Torino 1969, vol. II, III, II, § 1. Dalgarno pubblicò nel 1661 l'opera intitolata *Ars signorum, vulgo character universalis et lingua philosophica*. Su Wilkins, cfr. supra, Couturat, *op. cit.*, e DE, passim. Una scrittura o una lingua di pura istituzione e di puro arbitrio non può essere stata inventata, come *sistema*, che tutta d'un colpo. È quanto, prima di Duclos, di Rousseau e Levi-Strauss (cfr. sotto), Leibniz ritiene probabile: «Così questo era il pensiero di Golius, celebre matematico e grande conoscitore delle lingue, che la loro lingua sia artificiale, cioè che sia stata inventata in un sol colpo da un uomo ingegnoso per stabilire un commercio di parole fra un gran numero di genti diverse che abitavano quel vasto paese che chiamiamo la Cina, benché tale lingua possa trovarsi oggi alterata dal lungo uso» (t. III, I, par. 1).

¹⁷ *Die philosophische Schriften*, ed. Gerhardt, t. VII, p. 25 e DE., p. 67. Su tutti questi problemi cfr. anche R.F. Merkel, *Leibniz und China*, in *Leibniz zu seinen 300 Geburtstag*, 1952. Sullo scambio di lettere a proposito del pensiero e della scrittura cinese con il P. Bouvet, cfr. pp. 18-20 e Baruzi, *Leibniz*, 1909, p. 156-165.

mento obbediva ad una necessità rigorosa. E l'allucinazione traduceva, più che un'ignoranza, un misconoscimento. Essa non era turbata dal sapere, limitato ma reale, di cui si poteva allora disporre riguardo alla scrittura cinese.

Contemporaneamente al «pregiudizio cinese», un *pregiudizio geroglifista* aveva prodotto lo stesso effetto di accecamento interessato. L'occultazione, lungi dal procedere, in apparenza, dal disprezzo etnocentrico, assume la forma dell'ammirazione iperbolica. Non abbiamo ancora finito di verificare la necessità di questo schema. Il nostro secolo non ne è affrancato: ogni volta che l'etnocentrismo è precipitosamente e rumorosamente rovesciato, silenziosamente qualche sforzo si maschera dietro lo spettacolare per consolidare un dentro e trarne qualche beneficio domestico. È così che lo stupefacente Padre Kircher spiega tutto il suo genio per aprire l'Occidente all'egittologia¹⁸, ma la stessa eccellenza che egli riconosce ad una scrittura «sublime» ne impedisce ogni decifrazione scientifica. Evocando il *Prodromus coptus sive aegyptiacus* (1636), M.V. David scrive:

«Quest'opera è, in certe sue parti, il primo manifesto della ricerca egittologica, poiché l'autore vi determina la *natura della lingua egiziana antica*—lo strumento di questa scoperta essendogli stato fornito da altra parte (a). Lo stesso libro scarta tuttavia ogni progetto di decifrazione dei geroglifici. (a) cfr. *Lingua aegyptiaca restituta*»¹⁹.

Il processo del misconoscimento per assimilazione non è qui, come nel caso di Leibniz, di tipo razionalistico e calcolatore. Esso è mistico:

«I geroglifici, si legge nel *Prodromus*, sono sì una scrittura, ma non la scrittura composta di lettere, parole e parti del discorso determinate di cui facciamo uso in generale. Esse sono una scrittura molto più eccellente, più sublime e più prossima alle astrazioni, che, con tale ingegnoso concatenamento dei simboli, od il suo equivalente, propone *in un colpo solo (uno intuito)* all'intelligenza del saggio un ragionamento complesso, nozioni elevate, o qualche insigne mistero celato nel seno della natura o della Divinità»²⁰.

¹⁸ DE, cap. III.

¹⁹ DE, pp. 43-44.

²⁰ *Prodromus*, p. 260, citato e tradotto da Drioton (cfr. DE, p. 46). Sui progetti poligrafici di A. Kircher, cfr. *Polygraphia nova et universalis ex combinatoria arte detecta*, 1663. Sui suoi rapporti con Lullo, Becher, Dalgarno, Wilkins, Leibniz, cfr. DE, pp. 61 ss.

Fra il razionalismo ed il misticismo c'è dunque una certa complicità. La scrittura dell'altro è ogni volta investita di schemi domestici. Ciò che si potrebbe allora chiamare, con Bachelard, una «rottura epistemologica», è operata soprattutto grazie a Fréret ed a Warburton. Si può seguire il lavoro di sgombero che l'uno e l'altro hanno fatto per preparare la decisione, il primo sull'esempio cinese, il secondo sull'esempio egiziano. Con tutto il rispetto per Leibniz e per il progetto di scrittura universale, Fréret fa a pezzi la rappresentazione della scrittura cinese che vi si trova implicata: «La scrittura cinese non è dunque una lingua filosofica che non lasci nulla da desiderare... I cinesi non hanno mai avuto nulla di simile»²¹.

Ma non per questo Fréret si è abbandonato al pregiudizio geroglifista: quello che Warburton distrugge criticando violentemente il Padre Kircher²². Il proposito apologetico che anima questa critica non ne esclude l'efficacia.

È nel campo teorico così aperto che le tecniche scientifiche di decifrazione sono messe a punto dall'abate Barthélemy e poi da Champollion. Può nascere allora una riflessione sistematica sui rapporti fra la scrittura e la parola. La maggior difficoltà era già quella di concepire, in modo storico e sistematico ad un tempo, la coabitazione organizzata, in uno stesso codice grafico, di elementi figurativi, simbolici, astratti e fonetici²³.

2. La scienza ed il nome dell'uomo

La grammatologia era entrata nella via sicura di una scienza? Le tecniche di decifrazione, si sa, non hanno smesso di progredire ad un ritmo accelerato²⁴. Ma le storie generali della scrittura, in cui la preoccupazione di

²¹ *Réflexions sur les principes généraux de l'art d'écrire, et en particulier sur les fondements de l'écriture chinoise*, 1718, p. 629. Cfr. anche *l'Essai sur la chronologie générale de l'Ecriture*, che tratta della «storia giudaica» «facendo astrazione dal rispetto religioso ispirato dalla Bibbia» (DE, pp. 80 ss.).

²² *Saggio sui geroglifici degli Egiziani, dove si vede l'Origine e il Progresso del Linguaggio e della Scrittura, l'Antichità delle Scienze in Egitto, e l'Origine del culto degli animali, con delle Osservazioni sull'Antichità dei Geroglifici Scientifici, e delle Note sulla Cronologia e sulla prima Scrittura dei Cinesi*, 1744. È il titolo della traduzione francese di un frammento di *The divine legation of Moses* (1735-1741). Avremo modo di misurare più avanti l'influenza di quest'opera su Condillac, Rousseau e i collaboratori dell'*Enciclopedia*.

²³ DE, pp. 126-131.

²⁴ Cfr. E. Doblhofer, *Le deciffrement des écritures*, 1959 e EP., p. 352.

classificazione sistematica ha sempre orientato la semplice descrizione, rimarranno a lungo guidate da concetti teorici che si avverte bene non essere all'altezza di immense scoperte. Di scoperte che precisamente avrebbero dovuto far tremare le fondamenta più sicure della nostra concettualità filosofica, interamente ordinata ad una situazione determinata dei rapporti fra logos e scrittura. Tutte le grandi storie della scrittura si aprono con l'esposizione di un progetto classificatorio e sistematico. Ma oggi si potrebbe trasporre nell'ambito della scrittura ciò che Jakobson dice delle lingue a partire dal tentativo tipologico di Schlegel:

«Le questioni di tipologia hanno conservato a lungo un carattere speculativo e pre-scientifico. Mentre la classificazione genetica delle lingue avanzava a passi da gigante, i tempi non erano ancora maturi per una classificazione tipologica» (*Saggio...*, op. cit., p. 69).

Una critica sistematica dei concetti utilizzati dagli storici della scrittura non può prendersela seriamente con la rigidità o la differenziazione insufficiente di un apparato teorico, se non ha anzitutto individuato le false evidenze che guidano il lavoro. Evidenze tanto più efficaci in quanto appartengono allo strato più profondo, più antico ed in apparenza più naturale, il meno storico, della nostra concettualità, quello che meglio si sottrae alla critica, ed anzitutto perché la supporta, la nutre e la informa: il nostro stesso terreno storico.

In tutte le storie o tipologie generali della scrittura si incontra per esempio, qua e là, una concessione analoga a quella che faceva dire a P. Berger, autore, in Francia, della prima grande *Histoire de l'écriture dans l'antiquité* (1892): «Per lo più i fatti non si conformano a distinzioni che... sono giuste solo in teoria» (p. xx). Ora non si trattava nientemeno che di distinzioni fra scritture fonetiche ed ideografiche, sillabiche ed alfabetiche, fra immagine e simbolo, ecc. Ugualmente per il concetto strumentalistico e tecnicistico della scrittura, ispirato al modello fonetico cui d'altronde non si confà che in un'illusione teleologica, e che il primo contatto con scritture non occidentali doveva bastare a denunciare. Ora questo strumentalismo è implicato ovunque. Da nessuno esso è tanto sistematicamente formulato, in tutte le sue conseguenze, come da M. Cohen: il linguaggio essendo uno «strumento», la scrittura è «il prolungamento di uno strumento»²⁵. Non si potrebbe descrivere meglio l'esteriorità della scrittu-

²⁵ M. Cohen, op. cit., p. 2. M.V. David critica tale strumentalismo nei lavori già citati. Lo strumentalismo, di cui non si può esagerare la dipendenza metafisica, ispira anche spesso la

ra alla parola, della parola al pensiero, del significante al significato in generale. C'è molto da pensare sul prezzo che paga così alla tradizione metafisica una linguistica—o una grammatologia—che si proclama, come nel caso considerato, marxista. Ma lo stesso tributo si riconosce ovunque: teleologia logocentrica (espressione pleonastica); opposizione fra natura ed istituzione; gioco delle differenze fra simbolo, segno, immagine ecc.; un concetto ingenuo della rappresentazione; un'opposizione non sottoposta a critica fra sensibile ed intelligibile, fra l'anima ed il corpo; un concetto oggettivistico del corpo proprio e la diversità delle funzioni sensibili (i «cinque sensi» considerati come altrettanti apparati a disposizione di chi parla o di chi scrive); l'opposizione fra l'analisi e la sintesi, l'astratto e il concreto, che gioca un ruolo decisivo nelle classificazioni proposte da J. Février e M. Cohen e nel dibattito che li oppone; un concetto del concetto su cui la più classica delle riflessioni filosofiche ha lasciato pochi segni; un riferimento alla coscienza ed all'incoscienza che esigerebbe in modo necessario un uso più vigilante di queste nozioni ed un po' di considerazione per le ricerche che ne fanno il loro tema²⁶; una nozione di segno che la filosofia, la linguistica e la semiologia mettono raramente e debolmente in chiaro. La concorrenza fra la storia della scrittura e la scienza del linguaggio è vissuta a volte in termini di ostilità più che di collaborazione. Sia pure supponendo che la concorrenza sia ammessa. Così, a proposito della grande distinzione operata da J. Février fra «scrittura sintetica» e «scrittura analitica», come a proposito della nozione di «parola» che vi gioca un ruolo centrale, l'autore nota: «Il problema è di ordine linguistico non lo affronteremo in questo punto» (*op. cit.*, p. 59). Altrove la non-comunicazione con la linguistica è giustificata da J. Février in questi termini:

«Essa [la matematica] è una lingua speciale che non ha più nessun rapporto con il linguaggio, è una specie di lingua universale, cioè noi constatiamo con la matematica che il linguaggio—mi vendico dei linguisti—è assolutamente incapace di render conto di certe forme del pensiero mo-

definizione linguistica dell'essenza del linguaggio, assimilata a una funzione e, cosa più grave, a una funzione esteriore al suo contenuto o al suo agente. È quello che il concetto di strumento implica sempre. Così, A. Martinet assume e sviluppa lungamente la definizione del linguaggio come «strumento», «utensile», ecc., mentre la natura «metaforica» di questa definizione, riconosciuta dall'autore, avrebbe dovuto renderla problematica e riproporre la questione del senso della strumentalità, del senso del funzionamento e del funzionamento del senso. (Cfr. *Elementi di linguistica generale*, *op. cit.*, pp. 16-17; 28-29).

²⁶ Cfr. ad esempio, M. Cohen, *op. cit.*, p. 6.

derno. Ed a questo punto, la scrittura, che è stata tanto misconosciuta, prende il posto del linguaggio, dopo essere stata la sua serva» (EP, p. 349).

Si potrebbe dimostrare che tutte queste presupposizioni e tutte le opposizioni così accreditate costituiscono un sistema: si circola dalle une alle altre all'interno di un'unica e medesima struttura.

La teoria della scrittura dunque non ha solamente bisogno di una liberazione intra-scientifica ed epistemologica, analoga a quella che Fréret e Warburton operano senza toccare i livelli di cui parliamo qui. Oggi occorre senz'altro intraprendere una riflessione in cui la scoperta «positiva» e la «decostruzione» della storia della metafisica, in tutti i suoi concetti, si controllino reciprocamente, minuziosamente, laboriosamente. Senza di che ogni liberazione epistemologica rischia di essere illusoria o limitata, proponendo solamente comodità pratiche o semplificazioni di nozioni su fondamenti che la critica non tocca.

Questo è senz'altro il limite della notevole impresa di I.J. Gelb (*op. cit.*): malgrado immensi progressi, malgrado il progetto di instaurare una scientificità grammatologica e di creare un sistema unificato di nozioni semplici, flessibili e maneggevoli, malgrado l'esclusione di concetti inadeguati—come quello di ideogramma—la maggior parte delle opposizioni concettuali che abbiamo or ora richiamato continuano a funzionarvi indisturbate.

Tuttavia si indovina attraverso lavori recenti quale un giorno dovrà essere l'estensione di una grammatologia chiamata a non ricevere più i suoi concetti direttivi da altre scienze umane o, il che è pressappoco sempre lo stesso, dalla metafisica tradizionale. Lo si indovina attraverso la ricchezza e la novità dell'informazione e del suo trattamento, anche se la concettualizzazione rimane spesso, in queste opere che lavorano ad aprire una strada, al di qua di una punta audace e sicura.

Quello che qui ci sembra annunciarsi, è d'un lato che la grammatologia non deve essere una delle *scienze umane*, e d'altro lato che essa non deve essere una *scienza regionale* fra altre.

Non deve essere *una delle scienze dell'uomo*, perché essa pone anzitutto, come la questione che le è propria, la questione del *nome dell'uomo*. Liquidare l'unità del concetto dell'uomo, è senza dubbio rinunciare alla vecchia idea dei popoli detti «senza scrittura» e «senza storia». A. Leroi-Gourhan lo dimostra bene: rifiutare il nome d'uomo ed il potere di scrittura al di là della propria comunità, è un unico e medesimo gesto. In verità, i popoli detti «senza scrittura» non mancano mai che di un certo tipo

di scrittura. Rifiutare a tale o tal'altra tecnica di registrazione il nome di scrittura: ecco l'«etnocentrismo è la migliore definizione della visione prescientifica dell'uomo», ed allo stesso tempo fa sì che «in numerosi gruppi umani la sola parola con cui i membri designano il loro gruppo etnico sia la parola "uomo" (GP I, p. 7 e passim).

Ma non basta denunciare l'etnocentrismo e definire l'unità antropologica mettendo in campo la scrittura. Così A. Leroi-Gourhan non descrive più l'unità dell'uomo e dell'avventura umana con la semplice possibilità della grafia in generale: ma piuttosto come una tappa od una articolazione nella storia della vita—di ciò che qui chiamiamo la differenza—come storia del gramma. Invece di ricorrere ai concetti che solitamente servono a distinguere l'uomo dagli altri viventi (istinto ed intelligenza, assenza o presenza della parola, della società, dell'economia, ecc.), facciamo ora appello alla nozione di *programma*. Questa va sì intesa nel senso della cibernetica, che però a sua volta non è intelligibile se non a partire da una storia delle possibilità della traccia come unità di un doppio movimento di protensione e di ritenzione. Questo movimento va largamente al di là delle possibilità della «coscienza intenzionale». Questa è un'emergenza che fa apparire il gramma *come tale* (cioè secondo una nuova struttura di non-presenza) e rende senz'altro possibile il sorgere dei sistemi di scrittura in senso stretto. Dall'«iscrizione genetica» e dalle «corte catene» programmatiche che regolano il comportamento dell'ameba o dell'anellide fino al passaggio, al di là della scrittura alfabetica, agli ordini del logos e di un certo *homo sapiens*, la possibilità del gramma struttura il movimento della sua storia secondo livelli, tipi, ritmi rigorosamente originali²⁷. Ma non si può pensarli senza il più generale dei concetti di gramma. Questo è irriducibile ed inafferrabile. Se si accettasse l'espressione avanzata da A. Leroi-Gourhan, si potrebbe parlare di una «liberazione della memoria», di una esteriorizzazione già da sempre iniziata ma sempre più grande della traccia che, dai programmi elementari dei comportamenti cosiddetti «istintivi» fino alla costituzione degli schedari elettronici e della macchina per leggere, allarga la differenza e la possibilità dell'accumulazione in una riserva: questa costituisce e cancella ad un tempo, nello stesso movimento, la soggettività cosiddetta cosciente, il suo logos ed i suoi attributi teologici.

La storia della scrittura sorge sulla base della storia del gramma come avventura dei rapporti fra la faccia e la mano. Precisiamo qui, per una precauzione di cui dobbiamo incessantemente ripetere lo schema, che la sto-

²⁷ Cfr. GP II, A. Leroi-Gourhan, *Il gesto e la parola*, t. II, op. cit., pp. 260 ss; 271 ss; 463 ss.

ria della scrittura non è spiegata a partire da ciò che crediamo di sapere della faccia e della mano, dello sguardo, della parola e del gesto. Si tratta al contrario di mandare all'aria questo sapere familiare, e di ridestare a partire da questa storia il senso della mano e della faccia. A. Leroi-Gouhan descrive la lenta trasformazione della motricità manuale che rende disponibile il sistema audio-fonico alla parola, lo sguardo e la mano alla scrittura²⁸. È difficile, in tutte queste descrizioni, evitare il linguaggio meccanicistico, tecnicistico, teleologico, nel momento stesso in cui si tratta di ritrovare l'origine e la possibilità del movimento, della macchina, della *technē*, dell'orientamento in generale. A dire il vero ciò non è difficile, ma impossibile per essenza. E ciò vale per ogni discorso. Da un discorso all'altro, la differenza non può qui essere che il modo di abitazione all'interno di una concettualità promessa o già sottomessa alla distruzione. In essa, e ormai già senza di essa, occorre qui tentare di riaffermare l'unità del gesto e della parola, del corpo e del linguaggio, dello strumento e del pensiero, prima che si articoli l'originalità dell'uno e dell'altro e senza che questa unità profonda dia luogo al confusionismo. Non bisogna confondere questi significati originali *nell'orbita* del sistema in cui si oppongono. Ma bisogna, pensando la storia del sistema, eccederne da qualche lato, in modo *esorbitante*, il senso ed il valore.

In tal modo si accede alla rappresentazione dell'*anthrōpos*: equilibrio precario legato alla scrittura manuale-visiva²⁹. Questo equilibrio è lentamente minacciato. Si sa perlomeno che «nessuna trasformazione di rilievo» che dia alla luce un «uomo futuro» che non sarebbe più un «uomo», «potrà più verificarsi senza la perdita della mano, della dentatura e, per conseguenza, della posizione eretta. Un'umanità simile all'anodonta, che vivesse coricata utilizzando quanto le fosse rimasto degli arti inferiori per premere dei pulsanti non è del tutto inconcepibile»³⁰.

Quello che da sempre minaccia questo equilibrio si confonde con ciò stesso che intacca la *linearità* del simbolo. Abbiamo visto che tutta un'organizzazione del mondo e del linguaggio erano solidali con il concetto tradizionale di tempo. La scrittura in senso stretto—e soprattutto la scrittura

²⁸ GP, pp. 221 ss.

²⁹ GP I, pp. 248 ss.

³⁰ GP I, p. 153. Rimandiamo anche a *L'Eloge de la main* di H. Focillon e al libro di J. Brun, *La main et l'esprit*. In un contesto del tutto diverso, avevamo definito altrove l'epoca della scrittura come la *suspensione dell'essere-in-piedi* (*Forza e significazione e Artaud: la parole soufflée*, in *La scrittura e la differenza*, op. cit., pp. 3-38; 219-254).

fonetica—è radicata in un passato di scrittura non lineare. Si è dovuto vincerlo, e si può, se si vuole, parlare di riuscita tecnica: che assicurava in un mondo pericoloso ed angosciato sicurezza e possibilità di capitalizzazione maggiore. Ma ciò non è stato fatto soltanto *una volta*. Una guerra si è installata, ed una rimozione di tutto ciò che resisteva alla linearizzazione. Di ciò, anzitutto, che Leroi-Gourhan chiama «mitogramma», scrittura che allinea i suoi simboli nella pluri-dimensionalità: in cui il senso non è soggetto alla successione, all'ordine del tempo logico od alla temporalità irreversibile del suono. Questa pluri-dimensionalità non paralizza la storia nella simultaneità, essa corrisponde ad un altro strato dell'esperienza storica, anzi si può inversamente considerare il pensiero lineare come una riduzione della storia. Allora, forse, ci si dovrebbe servire davvero di un'altra parola: senz'altro quella di storia è stata sempre associata ad uno schema lineare dello svolgimento della presenza, la cui linea rapporta la presenza finale alla presenza originaria secondo la retta o il cerchio. Per la stessa ragione, la struttura simbolica pluridimensionale non si pone nella categoria del simultaneo. La simultaneità coordina due presenti assoluti, due punti o istanti della presenza, restando così un concetto linearista.

Il concetto di *linearizzazione* è ben più efficace, fedele ed interno di quelli di cui solitamente ci si serve per classificare le scritture e descrivere la loro storia (pittogramma, ideogramma, lettera, ecc.). Denunciando più di un pregiudizio, in particolare sui rapporti fra l'ideogramma ed il pittogramma, sul preteso «realismo» grafico, Leroi-Gourhan ricorda l'unità, nel mitogramma, di tutto ciò di cui la scrittura lineare segna la rottura: la tecnica (la grafica in particolare), l'arte, la religione, l'economia. Per ritrovare l'accesso a questa unità, a quest'altra struttura di unità, bisogna desedimentare «quattromila anni di scrittura lineare»¹¹.

La norma lineare non ha mai potuto imporsi in modo assoluto per le stesse ragioni che hanno limitato dall'interno il fonetismo grafico. Ora le conosciamo: questi limiti sorgevano contemporaneamente alla possibilità di ciò che limitavano, aprivano ciò che finivano, e le abbiamo già nominate: discrezione, differenza, spaziatrice. La produzione della norma lineare ha dunque pesato su questi limiti e segnato i concetti di simbolo e di linguaggio. Bisogna pensare il processo di linearizzazione, come lo descrive Leroi-Gourhan, su una scala storica assai vasta, assieme alla critica jakob-

¹¹ GP I VI, cap. IV. L'autore vi mostra in particolare che «la scrittura non nasce partendo da un niente grafico, più di quanto l'agricoltura sorge senza intervento di situazioni precedenti» (p. 236); e che l'«ideografia è anteriore alla pittografia» (p. 236).

soniana del concetto linearista di Saussure. La «linea» rappresenta solo un modello particolare, per quanto privilegiato possa essere. Questo modello è *divenuto* modello e resta, come modello, inaccessibile. Se si considera acquisito che la linearità del linguaggio non sta senza il concetto volgare e mondano della temporalità (omogenea, dominata dalla forma dell'adesso e dall'ideale del movimento continuo, retto o circolare) che Heidegger dimostra determinare dall'interno tutta l'ontologia, da Aristotele ad Hegel, divengono allora inseparabili la meditazione della scrittura e la decostruzione della storia della filosofia.

Il modello enigmatico della *linea* dunque è proprio ciò che la filosofia non poteva vedere allorché teneva lo sguardo sul dentro della propria storia. Questa notte si dirada un po' nel momento in cui la linearità—che non è la perdita o l'assenza ma la rimozione del pensiero simbolico multidimensionale²²—diminuisce la sua oppressione perché comincia a render sterile l'economia tecnica e scientifica che a lungo ha favorito. Da tempo infatti la sua possibilità è stata strutturalmente solidale con quella dell'economia, della tecnica e dell'ideologia. Questa solidarietà appariva nei processi di tesaurizzazione, di capitalizzazione, di sedentarizzazione, di gerarchizzazione, di formazione dell'ideologia da parte della classe di coloro che scrivono, o meglio che dispongono degli scribi²³. Non che la riapparizione massiva della scrittura non-lineare interrompa questa solidarietà strutturale: al contrario. Ma ne trasforma profondamente la natura.

La fine della scrittura lineare è esattamente la fine del libro²⁴, benché

²² Forse si possono interpretare così certe annotazioni di Leroi-Gourhan sulla «perdita del pensiero simbolico multidimensionale» e sul pensiero che «si allontana dal linguaggio linearizzato» (GP I, pp. 248-254).

²³ Cfr. EP, pp. 138-139. GP I, pp. 213. «Lo sviluppo delle prime città non corrisponde solo alla comparsa del tecnico del fuoco, ma anche come la scrittura nasca contemporaneamente alla metallurgia. Anche qui non si tratta di una coincidenza...» (I, p. 213). «... nel momento in cui il capitalismo agrario comincia a instaurarsi appare il mezzo di fissarlo in una contabilità scritta, così pure nel momento in cui si afferma la gerarchizzazione sociale la scrittura costruisce le sue prime genealogie» (p. 213). «La comparsa della scrittura non è casuale; dopo millenni di maturazione dei sistemi di rappresentazione mitografica affiora, con il metallo e la schiavitù, l'annotazione lineare del pensiero (cfr. cap. VI). Neanche il suo contenuto iniziale è casuale (p. 305). Anche se oggi è molto meglio conosciuta e descritta, questa solidarietà strutturale, in particolare fra la capitalizzazione e la scrittura, è stata riconosciuta da molto tempo: fra molti altri, da Rousseau, Court de Gebelin, Engels, ecc».

²⁴ «La scrittura lineare dunque ha costituito per parecchi millenni, a parte la sua funzione di conservare la memoria collettiva, svolgendosi in una sola dimensione lo strumento di analisi da cui è uscito il pensiero filosofico e scientifico. Oggi si può concepire di conservare il

ancor oggi sia nella forma del libro che bene o male si lasciano involuppare nuove scritture, letterarie o teoriche che siano. D'altronde si tratta meno di affidare scritture inedite alla veste del libro che, finalmente, di leggere ciò che, nei volumi, già si scriveva tra le righe. È per questo che, cominciando a scrivere senza linea, si rilegge anche la scrittura passata secondo un'altra organizzazione dello spazio. Se il problema della lettura è oggi al primo posto nella scienza, ciò è in ragione di questa sospensione fra due epoche della scrittura. Dato che cominciamo a scrivere, a scrivere in altro modo, dobbiamo rileggere in altro modo.

Da più di un secolo si può percepire questa inquietudine della filosofia, della scienza, della letteratura, le cui rivoluzioni debbono tutte essere interpretate come scosse che a poco a poco distruggono il modello lineare. Intendiamo il modello *epico*. Ciò che oggi si dà da pensare non può scriversi secondo la linea e il libro, salvo imitare l'operazione che consisterebbe nell'insegnare la matematica moderna con un pallottoliere. Questa inadeguatezza non è *moderna*, oggi però si denuncia meglio che mai. L'accesso alla pluri-dimensionalità e ad una temporalità delinearizzata non è una semplice regressione verso il «mitogramma»: al contrario fa apparire tutta la razionalità soggetta al modello lineare come un'altra forma ed

peniero con mezzi diversi dai libri, i quali manterranno ancora per poco tempo il vantaggio di essere facilmente maneggevoli. Una vasta "magnetoteca" a selezionare elettronica darà in un prossimo futuro l'informazione preselezionata e riferita istantaneamente. La lettura conserverà la sua importanza ancora per secoli, nonostante una sensibile regressione per la maggior parte degli uomini, ma la scrittura è verosimilmente destinata a scomparire rapidamente, sostituita da dittafori a stampa automatica. Si deve vedere in questo una specie di ritorno allo stato precedente all'assoggettamento della mano alla parola? Sarei propenso a credere che si tratta piuttosto di un aspetto del fenomeno generale di regressione manuale e di una nuova "liberazione". Quanto alle conseguenze a lunga scadenza sulle forme del ragionamento, su un ritorno al pensiero diffuso e multidimensionale, oggi come oggi esse sono imprevedibili. Il pensiero scientifico è alquanto impacciato dalla necessità di passare per la trafila tipografica ed è certo che se qualche procedimento permettesse di confezionare i libri in maniera tale da presentare simultaneamente la materia dei vari capitoli sotto tutte le angolazioni, gli autori e i lettori ne trarrebbero un vantaggio considerevole. È certo tuttavia che se il ragionamento scientifico non ha niente da perdere con la scomparsa della scrittura, la filosofia e la letteratura vedranno un'evoluzione delle loro forme. Questa eventualità non è particolarmente spiacevole perché lo stampato conserverà forme di pensiero stranamente arcaiche, di cui gli uomini si saranno valse nel periodo del grafismo alfabetico: le forme nuove staranno alle antiche come l'acciaio alla selce, uno strumento non certo più tagliente ma più maneggevole. La scrittura si collocherà nell'infrastruttura senza alterare il funzionamento dell'intelligenza, come una transizione che avrà avuto qualche millennio di supremazia». (GP, II, pp. 466-467. Cfr. anche EP, *Conclusioni*).

un'altra epoca della mitografia. La meta-razionalità o la meta-scientificità che si annunciano così nella meditazione della scrittura non possono dunque rinchiudersi in una scienza dell'uomo, più di quanto non possano rispondere all'idea tradizionale della scienza. Esse sorpassano con un solo e medesimo gesto *l'uomo, la scienza e la linea*.

Ed ancor meno questa meditazione può mantenersi nei limiti di una *scienza regionale*.

3. *Il rebus e la complicità delle origini*

Fosse anche una grafologia. Sia pure una grafologia rinnovata, fecondata dalla sociologia, dalla storia, dall'etnografia, dalla psicoanalisi.

«Dato che i tracciati individuali rivelano particolarità di spirito di colui che scrive, i tracciati nazionali debbono permettere in una certa misura di ricercare particolarità dello spirito collettivo dei popoli»⁹.

Una simile grafologia culturale, per quanto legittimo possa essere il suo progetto, non potrà vedere la luce e procedere in modo almeno un po' sicuro se non nel momento in cui saranno stati delucidati problemi più generali e più fondamentali: l'articolazione di una grafia individuale e di una grafia collettiva, del «discorso», se così si può dire, e del «codice» grafici, considerati non dal punto di vista dell'intenzione di significazione o della denotazione, ma da quello dello stile e della connotazione; l'articolazione delle forme grafiche e delle diverse sostanze, delle diverse forme di sostanze grafiche (le materie: legno, cera, pelle, pietra, inchiostro, metallo, vegetale) o degli strumenti (punta, pennello, ecc.); l'articolazione del livello tecnico, economico o storico (per esempio nel momento in cui si è costituito un *sistema* grafico e nel momento, che non è necessariamente lo stesso, in cui si è fissato uno *stile* grafico); il limite ed il senso delle varia-

⁹ La *xxii^e Semaine de synthèse*, convegno i cui lavori sono stati raccolti in *L'écriture et la psychologie des peuples* (EP), fu posta sotto il segno di questa osservazione di Marcel Cohen (*La grande invention de l'écriture et son évolution*). Ma continuamente le ricche comunicazioni proposte durante il convegno puntano al di là del proposito grafologico. M. Cohen riconosce anch'egli la difficoltà e il carattere prematuro di un simile lavoro: «Evidentemente, non possiamo addentrarci nella via della grafologia dei popoli: sarebbe troppo delicato, troppo difficile. Ma possiamo enunciare quest'idea, cioè che non è solo per motivi tecnici che vi sono delle differenze, vi possono essere altri elementi...» (p. 342).

zioni di stile all'interno del sistema; tutti gli investimenti cui una grafia, nella sua forma e nella sua sostanza, è sottomessa.

Da quest'ultimo punto di vista, si dovrebbe riconoscere un certo privilegio ad una ricerca di tipo psicoanalitico. In quanto relativa alla costituzione originaria dell'oggettività e del valore dell'oggetto—alla costituzione dei *buoni e cattivi* oggetti come categorie che non si lasciano ricavare da una ontologia formale *teorica* e da una scienza dell'oggettività dell'oggetto in generale—la psicoanalisi non è una semplice scienza regionale, anche se, come indica il suo nome, essa si presenta sotto il titolo della psicologia. Il fatto che essa sia legata a questo titolo non è certo indifferente, e segnala un certo stato della critica e dell'epistemologia. Nondimeno, se anche la psicoanalisi non si rapportasse alla trascendentalità—sotto barratura—dell'archi-traccia, se anche rimanesse una scienza mondana, la sua generalità avrebbe un senso arcontico nei confronti di ogni scienza regionale. Stiamo pensando, com'è evidente, a ricerche che si impegnassero nella direzione di quelle di Melanie Klein. Se ne potrebbe trovare un esempio nel saggio su *Le rôle de l'école dans le développement libidinal de l'enfant*⁶ che evoca,

⁶ Testo del 1923, raccolto negli *Scritti (1921-1958)*, (tr. it. di A. Guglielmi, Boringhieri, Torino 1981, pp. 74-93). Ne estraiamo alcune righe: «Nello *scrivere* Fritz immaginava che le righe del foglio rappresentavano delle strade sulle quali le lettere correvano in motocicletta, il pennino. Per esempio, la "i" e la "e" correvano insieme su una motocicletta perlopiù guidata dalla "i" le due lettere si amavano con una tenerezza assolutamente sconosciuta a questo mondo. Poiché andavano sempre insieme diventavano tanto simili che tra loro non c'era quasi differenza; infatti—e si riferiva alle minuscole dell'alfabeto latino—il principio e la fine della "i" e della "e" erano identici, solo che nella parte di mezzo la "i" aveva una piccola asta e la "e" un piccolo foro. A proposito della "i" e della "e" in caratteri gotici diceva che anch'esse andavano in motocicletta, solo che era un'altra marca di motocicletta, e che la "e", al posto del foro della "e" latina, aveva una scatoletta. Le "i" erano molto abili, piene di distinzione e intelligenti, avevano molte armi appuntite, e vivevano in caverne nelle quali però c'erano anche montagne, giardini e porti. Queste lettere simboleggiavano chiaramente gli organi sessuali, e il loro andare insieme il coito. Le "l", invece, erano considerate stupide, goffe, pigre e sporche. Vivevano in grotte sotterranee. Nella città delle "L" le strade erano piene di immondizia e di cartacce; nelle loro piccole case "luride" mescolavano con l'acqua una sostanza colorante comperata nel paese delle "I" e la bevevano o la vendevano come vino. Non potevano camminare bene e non potevano lavorare la terra perché tenevano la vanga a rovescio, capovolta. Era chiaro che le "l" rappresentavano le feci. Parecchie fantasie riguardavano anche altre lettere.

Tra l'altro, invece della doppia "s" egli commetteva sempre l'errore di scrivere una "s" semplice, e ciò continuò a succedere finché una fantasia non fornì l'occasione di spiegare ed eliminare questa sua inibizione. Nella doppia "s" la prima rappresentava se stesso, la seconda suo padre. Insieme avrebbero dovuto imbarcarsi su una barca a motore—perché il penni-

da un punto di vista clinico, tutti gli investimenti di cui sono cariche le operazioni della lettura e della scrittura, la produzione e la manipolazione delle cifre, ecc. Nella misura in cui la costituzione dell'oggettività ideale deve passare essenzialmente per il significante scritto⁷, nessuna teoria di questa costituzione ha il diritto di trascurare gli investimenti della scrittura. Questi investimenti non solo non trattengono un'opacità nell'idealità dell'oggetto, ma permettono la liberazione di questa idealità. Essi danno

no era anche una barca, e il quaderno un lago—; ma la “s” che era lui saliva sulla barca, che apparteneva all'altra “s”, e se ne andava via rapidamente sul lago. La fantasia illustrava dunque in questo modo perché egli non scriveva l'insieme delle due “s”. Ma nella fantasia venne anche fuori che per lui tralasciare di scrivere la componente più lunga della doppia “s” era “come se si togliesse il naso a una persona”; e questo spiegava, a mio parere, la causa che determinava il suo errore di scrivere molto spesso una “s” semplice al posto di una doppia “s”. Questo dimostrava che l'errore era determinato dal suo inconscio desiderio di evirazione del padre; tanto che, dopo che gliene fornii l'interpretazione, l'errore non ricomparve più». Non possiamo citare qui tutti gli esempi analoghi che M. Klein analizza. Leggiamo ancora questo passo di valore più generale: «In Ernst e in Fritz potei osservare che le inibizioni nei confronti del leggere e dello scrivere, e cioè di quanto costituisce il fondamento di ogni ulteriore attività scolastica, nascevano originariamente dalla lettera “i”, il cui semplice movimento “su e giù” sta alla base di tutta la scrittura. (Nota: In un convegno della Società psicoanalitica di Berlino, Rohr ha trattato delle peculiarità della scrittura cinese e ne ha fornito delle interpretazioni in termini psicoanalitici. Nel corso del successivo dibattito ho precisato che l'antica scrittura ideografica, che resta pur sempre il substrato della scrittura moderna, opera ancora attivamente nelle fantasie del bambino, e che i vari tratti, punti, ecc. della nostra attuale scrittura non sarebbero che semplificazioni, ottenute per effetto di condensazione, spostamento e altri processi psichici onirici e nevrotici che ci sono ben noti, degli ideogrammi primitivi, di cui non sarebbe impossibile dimostrare la sussistenza di tracce residue nei singoli individui.)

Negli esempi fin qui forniti appare chiaramente il significato simbolico della penna, e chiarissimo nelle fantasie di Fritz, per il quale le lettere corrono a cavalcioni di una motocicletta (il pennino). Si può anche rilevare come il significato simbolico sessuale della penna si fonde con la stessa azione dello scrivere, poiché questo defluisce dalla penna. Simultaneamente il significato libidico del leggere deriva dall'investimento simbolico del quaderno e dell'occhio. In tutto ciò, ovviamente, operano come altre determinanti anche pulsioni parziali, quali «il piacere di guardare» nel leggere e l'impulso esibizionistico e sadico-aggressivo nello scrivere; alla radice del significato simbolico sessuale della penna si trova probabilmente anche quello originario dell'impugnare un'arma. Corrispondentemente alle caratteristiche di queste pulsioni parziali anche l'attività del leggere è senz'altro più passiva mentre quella dello scrivere è più attiva, e ciò prova anche quale importanza abbiano nell'inibizione dell'una o dell'altra le diverse fissazioni a fasi pregenitali dello sviluppo» (pp. 80-83). Cfr. anche Ajuriaguerra, Coumes, Denner, Lavonde-Monod, Perron Stambak, *L'écriture de l'enfant*, 1964.

⁷ Cfr. J. Derrida, *Introduzione a L'origine...*, op. cit.

quella forza senza di cui una oggettività in generale non sarebbe possibile. Non nascondiamo la gravità di una simile affermazione, né l'immensa difficoltà del compito che si assegna così sia alla teoria dell'oggettività che alla psicoanalisi. Ma la necessità è nella misura della difficoltà.

Lo storico della scrittura incontra questa necessità nel suo stesso lavoro. I suoi problemi non possono essere ripresi che alla radice di tutte le scienze. La riflessione sull'essenza del matematico, del politico, dell'economico, del religioso, del tecnico, del giuridico, ecc., comunica nel modo più intimo con la riflessione e l'informazione sulla storia della scrittura. Ora, la vena continua che circola attraverso tutti questi campi di riflessione e ne costituisce l'unità fondamentale, è il problema della fonetizzazione della scrittura. Questa fonetizzazione ha una storia, nessuna scrittura ne è esente in modo assoluto, e l'enigma di questa evoluzione non si lascia dominare dal concetto di storia. Questo appare, si sa, in un momento determinato della fonetizzazione della scrittura e la presuppone in modo essenziale.

Che cosa ci insegna al riguardo l'informazione più massiva, più recente e meno contestabile? Anzitutto che, per ragioni strutturali o essenziali, una scrittura puramente fonetica è impossibile e non ha mai finito di ridurre il non-fonetico. La distinzione fra la scrittura fonetica e la scrittura non-fonetica, per quanto indispensabile e legittima, rimane del tutto derivata in rapporto a ciò che si potrebbe chiamare una sinergia ed una sinestesia fondamentali. Ne segue che non solo il fonetismo non è mai onnipotente, ma anche che esso ha fin da sempre iniziato a lavorare dentro il significante muto. «Fonetico» e «non-fonetico» dunque non sono mai le qualità pure di certi sistemi di scrittura, essi sono i caratteri astratti di elementi tipici, più o meno numerosi e dominanti, all'interno di ogni sistema di significazione in generale. La loro importanza d'altronde dipende più che dalla loro distribuzione quantitativa, dalla loro organizzazione strutturale. L'elemento cuneiforme per esempio è ad un tempo ideogrammatico e fonetico. E non si può neppure dire che ogni significante grafico appartiene a tale o tal'altra classe, perché il codice cuneiforme gioca alternativamente sui due registri. In verità, ogni forma grafica può avere un *doppio valore*—ideografico e fonetico. Ed il suo valore fonetico può essere semplice o complesso. Uno stesso significante può avere uno o più valori fonici, può essere *omofono* e *polifono*. A questa complessità generale del sistema si aggiunge ancora un sottile ricorso a determinativi categoriali, a complementi fonetici inutili nella lettura, ad una punteggiatura molto irregola-

re. R. Labat dimostra che è impossibile qui comprendere il sistema senza passare per la sua storia³⁸.

Questo è vero per ogni sistema di scrittura, e non dipende da quelli che, a volte affrettatamente, si considerano come livelli di elaborazione. Nella struttura di un racconto pittografico per esempio, una rappresentazione-di-cosa, come un blasone totemico, può assumere un valore simbolico di nome proprio. Da questo momento essa può, in quanto appellazione, funzionare in altre catene aventi valore fonetico³⁹. La sua stratificazione può così divenire molto complessa e debordare la *coscienza* empirica legata al loro uso immediato. Debordando questa coscienza attuale, la struttura di questo significante può continuare ad operare non solo nelle frange della coscienza potenziale ma secondo la causalità dell'inconscio.

Si vede che il nome, in particolare il cosiddetto nome proprio, è sempre coinvolto in una catena od in un sistema di differenze. Esso diviene appellazione solo nella misura in cui può iscriversi in una figurazione. Il proprio del nome non sfugge alla spaziatura, sia che la sua origine lo leghi a rappresentazioni di cose nello spazio, sia che resti coinvolto in un sistema di differenze foniche o di classificazione sociale apparentemente slegata dallo spazio corrente. La metafora lavora dentro il nome proprio. Il senso proprio non esiste, la sua «apparenza» è una funzione necessaria—che bisogna analizzare come tale—nel sistema delle differenze e delle metafore. La *parousia* assoluta del senso proprio, come presenza a sé del logos nella sua voce, nell'intendersi-parlare assoluto, dev'essere *situata* co-

³⁸ *L'écriture cunéiforme et la civilisation mésopotamienne*, in EP, pp. 74 ss.

³⁹ A. Métraux, *Les primitifs, signaux et symboles, pictogrammes et proto-écriture*, in EP, pp. 10-11. Un esempio, fra molti altri, di quello che Métraux chiama «abbozzo di fonetismo»: «Così, il capo Cheyenne che si chiama "tartaruga-che-segue-la-sua-femmina" sarà rappresentato da un personaggio sormontato da due tartarughe. "Piccolo-uomo" si identificherà con una sagoma di bambino disegnata sopra la testa. Questa espressione dei nomi propri non pone nessuna difficoltà quando si tratta di cose concrete, ma mette a dura prova l'immaginazione dello scrivano se deve rendere con la pittografia delle idee astratte. Per trascrivere il nome di un tale chiamato "grande-strada", un indiano Oglagla è ricorso alla combinazione simbolica seguente: tratti paralleli con tracce di passi fanno pensare alla "strada", un uccello dipinto accanto a questa evoca la velocità che è, evidentemente, un attributo delle "buone strade". È chiaro che soltanto coloro che conoscono già i nomi corrispondenti a tali simboli sono in grado di decifrarli. A tale titolo, questi disegni avranno quindi un valore mnemotecnico. Prendiamo, come ulteriore esempio, il nome proprio "Buona-donnola". Dalla bocca dell'animale, disegnato realisticamente, escono due tratti ondulati che solitamente simboleggiano l'onda delle parole. Poiché questo segno viene impiegato per i "buoni discorsi", si suppone che il lettore riterrà solo l'aggettivo e dimenticherà l'idea di discorso».

me una funzione che risponde ad una necessità indistruttibile ma relativa, all'interno di un sistema che la comprende. Ciò equivale a *situare* la metafisica o l'onto-teologia del logos.

Il problema del *rebus di transfert* compendia tutta la difficoltà. Una rappresentazione di cosa può trovarsi investita, in quanto pittogramma, di un valore fonetico. Questo non cancella il riferimento «pittografico» che d'altra parte non è mai stato semplicemente «realistico». Il significante si smembra o si fa costellazione in un sistema: esso rimanda ad un tempo, ed almeno, ad una cosa e ad un suono. La cosa è essa stessa un insieme di cose o una catena di differenze «nello spazio»; il suono, il quale pure è inscritto in una catena, può essere una parola: l'iscrizione è allora ideogrammatica o sintetica, non si lascia scomporre; ma il suono può anche essere un elemento atomico che entra, anch'esso, in una composizione: si ha a che fare allora con una scrittura in apparenza pittografica ed in verità fonetico-analitica dello stesso tipo dell'alfabeto. Ciò che si sa oggi delle scritture degli Aztechi del Messico sembra coprire tutte queste possibilità.

«Così, il nome proprio *Teocaltitlan* è scomposto in più sillabe che vengono rese dalle seguenti immagini: labbra (*tentli*), via (*otlim*), casa (*calli*) ed infine dente (*tlanti*). Il procedimento si ricollega strettamente a quello... che consiste nel suggerire il nome di un personaggio con le immagini degli esseri o delle cose che entrano nella composizione del suo nome. Gli Aztechi sono andati più oltre sulla via del fonetismo. Essi sono riusciti a rendere con immagini dei suoni separati ricorrendo ad una vera analisi fonetica»⁴⁰.

I lavori di Barthel e di Knorosov sui glifi maya non giungono a risultati concordanti, i loro progressi restano molto lenti, ma la presenza di elementi fonetici è oggi quasi certa. Lo stesso per la scrittura dell'isola di Pasqua⁴¹. Questa non soltanto sarebbe pitto-ideo-fonografica, ma all'interno stesso delle sue strutture non fonetiche l'equivocità e la sovraderterminazione possono dar luogo a metafore, di cui una vera e propria *retorica grafica*, se si può arrischiare questa assurda espressione, si assume il compito.

Scopriamo oggi la complessità di questa struttura in scritture dette «primitive» e in culture che erano ritenute «senza scrittura». Ma sapeva-

⁴⁰ EP, p. 12.

⁴¹ EP, p. 16. A. Métraux vi riassume schematicamente i risultati dei *Grundlagen zur Entzifferung der Osterinselschrift* di Barthel.

mo da tempo che la scrittura cinese o giapponese, che sono massivamente non-fonetiche, hanno comportato molto presto elementi fonetici. Questi sono rimasti strutturalmente dominati dall'ideogramma o dall'algebra, di modo che abbiamo la testimonianza di un potente movimento di civiltà che si sviluppa al di fuori di ogni logocentrismo. La scrittura non riduceva la voce in se stessa, ma la ordinava ad un sistema.

«Questa scrittura ha fatto più o meno ricorso a prestiti fonetici, essendo certi segni impiegati per il loro suono indipendentemente dal loro senso originale. Ma questo impiego fonetico dei segni non ha mai potuto essere abbastanza esteso da alterare la scrittura cinese nel suo principio e condurla sulla via della notazione fonetica... La scrittura, non essendo riuscita, in Cina, in un'analisi fonetica del linguaggio, non ha mai potuto essere sentita come un calco più o meno fedele della parola, ed è per questo che il segno grafico, simbolo di una realtà unica e singolare quanto esso, vi ha conservato molto del suo prestigio primitivo. Non v'è modo di credere che la parola non abbia avuto *anticamente* in Cina la stessa efficacia della scrittura, però la sua potenza ha potuto esservi in parte *eclissata* da quella dello scritto. Al contrario, nelle civiltà in cui la scrittura si è evoluta abbastanza presto in direzione del sillabario o dell'alfabeto, è il verbo che ha concentrato in sé, in definitiva, tutte le potenze della creazione religiosa e magica. Ed infatti, è degno di nota che in Cina non si trovi questa sorprendente valorizzazione della parola, del verbo, della sillaba o della vocale, quale si documenta in tutte le grandi civiltà antiche dal bacino mediterraneo fino all'India»⁴².

È difficile non sottoscrivere globalmente questa analisi. Notiamo tuttavia che essa sembra considerare l'«analisi fonetica del linguaggio» e la scrittura fonetica come una «riuscita» normale, come un telos storico *in vista* del quale, come una nave che fa rotta verso il porto, la scrittura cinese ha in qualche parte fallito. Ora si può pensare che il sistema della scrittura cinese sia dunque una sorta di alfabeto incompiuto. D'altronde, J. Gernet sembra spiegare il «prestigio primitivo» del grafismo cinese attraverso il suo rapporto «simbolico» con una «realtà unica e singolare quanto esso». Ma non è evidente che nessun significante, quali ne siano la so-

⁴² J. Gernet, *La Chine, Aspects et fonctions psychologiques de l'écriture*, in EP pp. 32 e 38. Il corsivo è nostro. Cfr. anche M. Granet, *La pensée chinoise*, La Renaissance du Livre, Paris 1934, tr. it. di G.R. Cardona, *Il pensiero cinese*, Adelphi, Milano 1987², cap. 1, pp. 25-42.

stanza e la forma, non ha «realità unica e singolare»? Il significante è fin dalla prima battuta la possibilità della propria ripetizione, della propria immagine o somiglianza. È la condizione della sua idealità, ciò che lo fa riconoscere come significante e lo fa funzionare come tale, rapportandolo ad un significato che, per le stesse ragioni, non potrebbe mai essere una «realità unica e singolare». Da quando appare il segno, cioè da sempre, non v'è modo alcuno di incontrare da qualche parte la purezza della «realità», dell'«unicità», della «singolarità». Ed infine, con che diritto si può supporre che la parola abbia potuto avere, «anticamente», prima della nascita della scrittura cinese, il senso ed il valore che le riconosciamo in Occidente? Perché la parola avrebbe dovuto esservi «eclissata» dalla scrittura? Se si vuole tentare di pensare, di penetrare ciò che, sotto il nome di scrittura, separa molto di più delle tecniche di notazione, non bisogna spogliarsi anche, fra altri presupposti etnocentrici, di una sorta di monogenetismo grafico che trasforma ogni differenza in scarti o ritardi, accidenti o deviazioni? Non bisogna meditare questo concetto eliocentrico della parola? E la somiglianza del logos al sole (o alla morte, che non si può guardare in faccia), al re o al padre (il bene o il sole intelligibile sono paragonati al padre nella *Repubblica*, 508 c)? Che cosa deve essere la scrittura per minacciare questo sistema analogico nel suo centro vulnerabile e segreto? Che cosa dev'essere la scrittura per significare l'*eclissi* di ciò che è *bene* e di ciò che è *padre*? Non bisogna cessare di considerare la scrittura come l'*eclissi* che viene a sorprendere ed offuscare la gloria del verbo? E se è in qualche modo necessaria l'*eclissi*, il rapporto tra ombra e luce, tra scrittura e parola non deve apparire anch'esso altrimenti?

In altri termini: il decentramento necessario non può essere un atto filosofico o scientifico come tale, poiché qui si tratta di dislocare, accedendo ad un altro sistema che leghi la parola e la scrittura, le categorie fondanti la lingua e la grammatica dell'*epistēmē*. La tendenza naturale della *teoria*—di ciò che unisce la filosofia e la scienza nell'*epistēmē*—spingerà a colmare le brecce più che a forzare la chiusura. Era normale che la penetrazione fosse più sicura e più penetrante dal lato della letteratura e della scrittura poetica; come era normale che anzitutto sollecitasse e facesse vacillare, come Nietzsche, l'autorità trascendentale e la categoria principe dell'*epistēmē*: l'essere. È il senso dei lavori di Fenollosa⁴³, e si sa quale influenza questi abbia esercitato su Ezra Pound e sulla sua poetica: questa

⁴³ Esaminando una per una le strutture logico-grammaticali dell'Occidente (e anzitutto l'elenco delle categorie di Aristotele), mostrando che nessuna descrizione corretta della

poetica irriducibilmente grafica era, con quella di Mallarmé, la prima rottura della più profonda tradizione occidentale. Il fascino che l'ideogramma cinese esercitava sulla scrittura di Pound assume così tutto il suo significato istoriale.

Mentre la fonetizzazione si lascia interrogare nella sua origine, nella sua storia e nelle sue avventure, si vede il suo movimento confondersi con quello della scienza, della religione, della politica, dell'economia, della tecnica, del diritto, dell'arte. Le origini di questi movimenti e di queste regioni storiche non si dissociano, laddove esse lo debbono fare per la delimitazione rigorosa di ogni scienza, che per una astrazione di cui bisogna restare coscienti e che bisogna praticare con vigilanza. Si può chiamare archi-scrittura questa complicità delle origini. Ciò che in essa si perde è dunque il mito della semplicità dell'origine. Questo mito è legato allo stesso concetto di origine: alla parola che racconta l'origine, al mito dell'origine e non solo ai miti d'origine.

Il fatto che l'accesso al segno scritto assicuri il potere sacro di far perseverare l'esistenza nella traccia e di conoscere la struttura generale dell'universo; che tutti i cleri, esercitassero o no un potere politico, si siano costituiti contemporaneamente alla scrittura e per la disposizione della potenza grafica; che la strategia, la balistica, la diplomazia, l'agricoltura, il fisco, il diritto penale siano legati nella loro storia e nella loro struttura alla costituzione della scrittura; che l'origine assegnata alla scrittura lo sia stata secondo schemi o catene di mitemi sempre analoghi nelle più diverse culture e che abbia comunicato in modo complesso ma regolato con la distribuzione del potere politico, così come con la struttura familiare; che la

scrittura cinese le può ammettere, Fenollosa ricordava che la poesia cinese era essenzialmente una scrittura. Notava per esempio: «Se desideriamo intraprendere lo studio preciso della poesia cinese, dovremo... tirarci fuori dalla grammatica occidentale, dalle sue rigide categorie di linguaggio, dalla sua preferenza per i nomi e gli aggettivi. Dovremo cercare, o almeno aver sempre presenti, le risonanze del verbo in ogni nome. Eviteremo gli "è" e per introdurre un tesoro di verbi trascurati. La maggior parte delle traduzioni trasgredisce tutte queste regole. Lo sviluppo della frase transitiva normale si fonda sul fatto che nella natura un'azione ne determina un'altra; pertanto la causa e l'oggetto sono in realtà dei verbi. Per esempio, la nostra frase "la lettura determina la scrittura" sarebbe esplicitamente formulata in cinese con tre verbi. Tale forma è l'equivalente di tre proposizioni svolte e che possono essere presentate attraverso locuzioni aggettivali, participiali, infinitive o condizionali. Un esempio fra altri: "Se uno legge, questo gli fa imparare a scrivere". Un altro: "Colui che legge diventa colui che scrive". Ma nella prima forma condensata, un Cinese scriverebbe: "Leggere determina scrivere"», *L'écriture chinoise considérée comme art poétique*, tr. fr. in *Mesures*, ottobre 1937, n. 4, p. 135.

possibilità della capitalizzazione e dell'organizzazione politico-amministrativa sia sempre passata per la mano degli scribi che hanno deciso la posta di numerose guerre, e la cui funzione è stata sempre irriducibile, quale che fosse la sfilata delle delegazioni in cui si è potuto vederla all'opera; che attraverso i dislivelli, le disuguaglianze di sviluppo, il gioco delle permanenze, dei ritardi, delle diffusioni, ecc., resti indistruttibile la solidarietà fra i sistemi ideologico, religioso, scientifico-tecnico, ecc., ed i sistemi di scrittura che sono stati dunque più ed altro che «mezzi di comunicazione» o veicoli del significato; che il senso stesso del potere e dell'efficacia in generale, il quale ha potuto apparire come tale, come senso e autorità (per idealizzazione), solo col cosiddetto potere «simbolico», sia sempre stato legato alla disposizione della scrittura; che l'economia, monetaria o premonetaria, ed il calcolo grafico siano co-originari; che non vi sia diritto senza possibilità di traccia (se non di notazione in senso stretto, come dimostra H. Lévy-Bruhl): tutto ciò rimanda ad una possibilità comune e radicale che nessuna scienza determinata, nessuna disciplina astratta, può pensare come tale⁴⁴.

Qui occorre capire bene questa *incompetenza* della scienza, che è anche l'incompetenza della filosofia, la *chiusura dell'epistēmē*. Soprattutto esse non chiedono un ritorno ad una forma pre-scientifica o infra-filosofica del discorso. Esattamente il contrario. Questa radice comune, che non è una radice ma la sottrazione dell'origine, e che non è comune perché essa non ritorna all'identico che con l'insistenza così poco monotona della differenza, di quel movimento innominabile della *differenza-stessa* che abbiamo soprannominato strategicamente *traccia*, *riserva* o *differenza*, potrebbe chiamarsi scrittura solo nella chiusura *storica*, cioè nei limiti della scienza e della filosofia.

⁴⁴ Naturalmente non possiamo pensare di descrivere qui la massa infinita di contenuti fattuali cui dedichiamo questo paragrafo. A titolo indicativo e preliminare, rimandiamo ai seguenti lavori, che comportano tutti una importante bibliografia: J. Février, M. Granet, M. Cohen, M.V. David, *op. cit.* Cfr. anche A. Métraux, art. citato, EP, p. 19 (vedi l'intervento di G. Dierterlen, p. 19 e di M. Cohen, p. 27); J. Gernet, art. citato, pp. 29, 33, 37, 38, 39, 43; J. Sainte Fare Garnot, *Les hiéroglyphes, l'évolution des écritures égyptiennes*, EP, pp. 57, 68, 70; R. Labat, art. citato, pp. 77, 78, 82, 83; O. Masson, *La civilisation égéenne, Les écritures crétoises et mycéniennes*, EP, p. 99; E. Laroche, *L'Asie mineure, Les Hittites peuples à double écritures*, EP, pp. 105-111, 113; M. Rodison, *Les sémites et l'alphabet, Les écritures sud-arabiques et éthiopiennes*, EP, pp. 136-145; J. Filliozat, *Les écritures indiennes. Le monde indienne et son système graphique*, EP, p. 148. H. Lévy-Bruhl, *L'écriture et le droit*, EP, pp. 325-333. Vedi anche EP, *Confrontations et conclusions*, pp. 335 ss.

La costituzione di una scienza o di una filosofia della scrittura è un compito necessario e difficile. Ma, giunto a questi limiti e ripetendoli senza tregua, un pensiero della traccia, della differenza o della riserva, deve anche puntare al di là del campo dell'*epistēmē*. Al di fuori del riferimento economico e strategico al nome, che Heidegger si giustifica di dar oggi ad una trasgressione analoga ma non identica di ogni filosofema, per noi *pensiero* è qui un nome perfettamente neutro, un bianco testuale, l'indice necessariamente indeterminato di un'epoca a venire della differenza. *In un certo modo, «il pensiero» non vuol dire nulla*. Come ogni apertura, questo indice appartiene, per quella sua faccia che si lascia vedere, al dentro di un'epoca passata. Questo pensiero non ha peso. Esso è, nel gioco del sistema, proprio ciò che non ha mai peso. Pensare, è ciò che sappiamo di non aver ancora cominciato a fare: ciò che, misurato sulla *taglia* della scrittura, *prende avvio* solo nell'*epistēmē*.

Grammatologia: questo pensiero si tratterrebbe ancora murato nella presenza.

Parte seconda
NATURA, CULTURA, SCRITTURA

Era come se avessi commesso un incesto.
Confessioni

INTRODUZIONE ALL'«EPOCA DI ROUSSEAU»

«Abbiamo un organo che risponde all'udito, cioè quello della voce; non ne abbiamo tuttavia uno che risponda alla vista, e non rendiamo i colori come i suoni. È un mezzo in più per coltivare il primo senso, esercitando l'organo attivo e l'organo passivo l'uno per l'altro».

Emilio o dell'educazione

Se ci fidassimo dell'organizzazione di una lettura classica, si potrebbe dire forse che abbiamo appena proposto una duplice griglia: *storica* e *sistemica*. Fingiamo di credere a questa opposizione. Facciamolo per comodità giacché speriamo che le ragioni del nostro sospetto siano ora abbastanza chiare. Ora poiché ci apprestiamo a trattare di ciò che, usando lo stesso linguaggio e con altrettanta diffidenza, chiamiamo un «*esempio*», dobbiamo giustificare la nostra scelta.

Perché attribuire all'«epoca di Rousseau» un valore «esemplare»? Qual è il privilegio di Jean-Jacques Rousseau nella storia del logocentrismo? Cosa si indica sotto questo nome proprio? E cosa ne è dei rapporti tra questo nome proprio ed i testi ai quali fu così sottoscritto? A queste domande non pretendiamo di portare altro che un inizio di risposta; forse soltanto un inizio di elaborazione limitato all'organizzazione preliminare della domanda. Questo lavoro si presenterà progressivamente. Non possiamo dunque giustificarlo con anticipazione e prefazione. Tentiamo nondimeno un'apertura.

Se la storia della metafisica è la storia di una determinazione dell'essere come presenza, se la sua avventura si confonde con quella del logocentrismo, se essa si produce interamente come riduzione della traccia, l'opera di Rousseau ci sembra occupare, tra il *Fedro* di Platone e l'*Enciclopedia* di Hegel, una situazione singolare. Cosa significano questi tre punti di riferimento? Tra l'apertura ed il compimento filosofico del fonologismo (o logocentrismo), il motivo della presenza si è articolato in un modo decisivo. Ha subito una modificazione interna il cui indice più appariscente sa-

rebbe il momento della certezza nel cogito cartesiano. L'identità della presenza offerta al dominio della ripetizione si era precedentemente costituita sotto la forma «oggettiva» dell'idealità dell'*eidos* o della sostanzialità dell'*ousia*. Questa oggettività prende ormai la forma della *rappresentazione*, dell'*idea* come modificazione di una sostanza presente a sé, cosciente e sicura di sé nell'istante del suo rapporto a sé. All'interno della sua forma più generale, il dominio della presenza acquista una sorta di sicurezza infinita. Il potere di ripetizione che l'*eidos* e l'*ousia* rendevano disponibile sembra acquistare una indipendenza assoluta. L'idealità e la sostanzialità si mettono in rapporto tra di loro, nell'elemento della *res cogitans*, con un movimento di pura auto-affezione. La coscienza è esperienza di pura auto-affezione. Essa si dice infallibile e se degli assiomi del *lume naturale* le danno questa certezza, se superano la provocazione del Genio Maligno e provano l'esistenza di Dio, è per il fatto che essi costituiscono l'elemento stesso del pensiero e della presenza a sé. Quest'ultima non è disturbata dall'origine divina di questi assiomi. L'alterità infinita della sostanza divina non si frappone come un elemento di mediazione o di opacità fra la trasparenza del rapporto con sé e la purezza dell'auto-affezione. Dio è il nome e l'elemento di ciò che rende possibile un sapere di sé assolutamente puro ed assolutamente presente a sé. L'intelletto infinito di Dio è l'altro nome del logos come presenza a sé, da Descartes a Hegel e nonostante tutte le differenze che separano i differenti luoghi e momenti nella struttura di quest'epoca. Ora il logos può essere infinito e presente a sé, può *prodursi come auto-affezione*, solo attraverso la voce: ordine del significante per il quale il soggetto esce da sé in sé, non prende da fuori di sé il significante che emette e da cui è nello stesso tempo reso affetto. Tale è perlomeno l'esperienza—o coscienza—della voce: quella dell'intendersi-parlare. Essa si vive e si dice come esclusione della scrittura, cioè del richiamo ad un significante «esterno», «sensibile», «spaziale» che interrompe la presenza a sé.

Ora all'interno di quest'epoca della metafisica, tra Descartes e Hegel, Rousseau è sicuramente il solo o il primo che faccia un tema ed un sistema della riduzione della scrittura, quale era profondamente implicata da tutta l'epoca. Egli ripete il movimento inaugurale del *Fedro* e del *De interpretatione* ma questa volta a partire da un nuovo modello della presenza: la presenza a sé del soggetto nella *coscienza* o nel *sentimento*. Ciò che egli escludeva più violentemente di altri doveva, beninteso, affascinarlo e tormentarlo più di altri. Descartes aveva cacciato il segno—ed in particolare il segno scritto—fuori dal cogito e dall'evidenza chiara e distinta; essendo

quest'ultima la presenza stessa dell'idea all'anima, il segno era in essa accessorio, abbandonato alla regione del sensibile e dell'immaginazione. Hegel riappropria il segno sensibile al movimento dell'Idea. Egli critica Leibniz e fa l'elogio della scrittura fonetica nell'orizzonte di un logos assolutamente presente a sé, che si mantiene presso di sé nell'unità della sua parola e del suo concetto. Ma né Descartes né Hegel si sono cimentati col problema della scrittura. Il luogo di questa battaglia e di questa crisi, è ciò che si chiama XVIII secolo. Non soltanto perché restaura i diritti della sensibilità, dell'immaginazione e del segno, ma perché i tentativi di tipo leibniziano avevano aperto una breccia nella sicurezza logocentrica. Bisognerà mettere in luce ciò che, in questi tentativi di caratteristica universale, limitava fin dall'inizio la potenza e l'estensione della penetrazione. Prima di Hegel ed in termini espliciti, Rousseau ha condannato la caratteristica universale; non a causa del fondamento teologico che ne ordinava la possibilità all'intelletto infinito o logos di Dio, ma perché sembrava sospendere la voce. «Attraverso» questa condanna, si può leggere la più energica *reazione* che nel XVIII secolo organizza la difesa del fonologismo e della metafisica logocentrica. La minaccia allora è proprio la scrittura. Questa minaccia non è accidentale e disordinata: essa fa comporre in un solo sistema storico i progetti di *pasigrafia*, la scoperta delle scritture non europee o comunque i grandi progressi delle tecniche di *decifrazione*, l'idea infine di *una scienza generale del linguaggio e della scrittura*. Contro tutte queste pressioni si apre allora una guerra. L'«hegelismo» ne sarà la cicatrice più bella.

I nomi di autori o di dottrine non hanno qui alcun valore sostanziale. Non indicano né delle identità né delle cause. Sarebbe una leggerezza pensare che «Descartes», «Leibniz», «Rousseau», «Hegel», ecc., siano nomi di autori, i nomi degli autori di movimenti o spostamenti che noi così designamo. Il valore indicativo che attribuiamo loro è anzitutto il nome di un problema. Se ci autorizziamo provvisoriamente a trattare di questa struttura storica fissando la nostra attenzione su testi di tipo filosofico o letterario, non è per riconoscervi l'origine, la causa o l'equilibrio della struttura. Ma poiché non pensiamo neppure che questi testi siano semplici *effetti* della struttura, in qualsiasi senso la si intenda; poiché pensiamo che *tutti i concetti proposti fin qui per pensare l'articolazione di un discorso e di una totalità storica sono presi nella chiusura metafisica che qui mettiamo in questione*, poiché non ne conosciamo altri e non ne produrremo altri fino a quando questa chiusura limiterà il nostro discorso; poiché la fase primordiale ed indispensabile, di fatto e di diritto, nello sviluppo di que-

sta problematica, consiste nell'interrogare la struttura interna di questi testi come sintomi; poiché questa è la sola condizione per determinarli *come tali*, nella totalità della loro appartenenza metafisica, ne trarremo argomento per isolare Rousseau e, nel rousseauianismo, la teoria della scrittura. Questa astrazione è d'altronde parziale e rimane ai nostri occhi provvisoria. Più avanti, ne abborderemo direttamente il problema in una «questione di metodo».

Al di là di queste giustificazioni sommarie e preliminari, bisognerebbe invocare altre urgenze. Nel campo del pensiero occidentale, e particolarmente in Francia, il discorso dominante—chiamiamolo «strutturalismo»—resta preso oggi, in tutta una falda della sua stratificazione, e talvolta la più feconda, nella metafisica—il logocentrismo—che allo stesso tempo si pretende di aver «superato». Se abbiamo scelto l'esempio dei testi di Claude Lévi-Strauss, come punto di partenza e come stimolo ad una lettura di Rousseau, è per più di una ragione: a causa della ricchezza e dell'interesse teorico di questi testi, del ruolo animatore che svolgono attualmente, ma anche del posto che vi occupano la teoria della scrittura ed il tema della fedeltà a Rousseau. Qui essi saranno dunque qualcosa di più di un esergo.

Capitolo primo

LA VIOLENZA DELLA LETTERA: DA LÉVI-STRAUSS A ROUSSEAU

Parlerò ora della scrittura? No, ho vergogna di divertirmi con queste sciocchezze in un trattato dell'educazione.

Emilio o dell'educazione

Essa [la scrittura] sembra favorire lo sfruttamento degli uomini prima di illuminarli... La scrittura e la perfidia penetravano fra loro di concerto.

«La lezione di scrittura», in *Tristi tropici*

La metafisica ha costituito un sistema di difesa esemplare contro la minaccia della scrittura. Ora che cosa lega la scrittura alla violenza? Che cosa deve essere la violenza perché qualcosa in essa si eguagli all'operazione della traccia?

E perché far giocare questa domanda nell'affinità o filiazione che lega Lévi-Strauss a Rousseau? Alla difficoltà di giustificare questo restringimento storico se ne aggiunge un'altra: che cos'è la discendenza nell'ordine del discorso e del testo? Se, in modo un po' convenzionale, chiamiamo qui *discorso* la *rappresentazione* attuale, vivente, cosciente di un *testo* nell'esperienza di coloro che lo scrivono o lo leggono, e se il testo deborda continuamente questa rappresentazione con tutto il sistema delle sue risorse e delle sue leggi proprie, allora la questione genealogica eccede largamente le possibilità che oggi ci sono date per elaborarla. Noi sappiamo che è ancora *interdetta* la metafora che descriva senza errori la genealogia di un testo. Nella sua sintassi e nel suo lessico, nella sua spaziatura, per la sua punteggiatura, le sue lacune, i suoi margini, l'appartenenza storica di un testo non è mai in linea retta. Né causalità per contagio. Né semplice accumulazione di strati. Né pura giustapposizione di pezzi presi a prestito. E se un testo si dà sempre una certa rappresentazione delle proprie radici, queste ultime vivono solo di questa rappresentazione, cioè del fatto di non toccare mai il suolo. Il che distrugge la loro *essenza radicale*, ma non la necessità della loro *funzione radicante*. Dire che non si fa mai altro che intrecciare le radici all'infinito, costringendole a radicarsi in radici, a ripassare dagli stessi punti, a raddoppiare antiche aderenze, a circolare tra

le loro differenze, ad avvolgersi su se stesse o ad avvilupparsi reciprocamente, dire che un testo non è mai altro che un *sistema di radici*, è indubbiamente contraddire ad un tempo il concetto di sistema e lo schema della radice. Ma per non essere una pura apparenza, questa contraddizione non acquista il senso di contraddizione e non riceve il suo «illogismo» se non per il fatto di essere pensata in una configurazione finita—la storia della metafisica—presa all'interno di un sistema di radici che non vi si esaurisce e che non ha ancora nome.

Ora la coscienza di sé del testo, il discorso circoscritto in cui si articola la rappresentazione genealogica (per esempio ciò che Lévi-Strauss fa di un certo «XVIII secolo» nel rifarsi ad esso), senza confondersi con la genealogia stessa, svolge, precisamente attraverso questo scarto, un ruolo organizzatore nella struttura del testo. Se anzi si avesse il diritto di parlare di illusione retrospettiva, quest'ultima non sarebbe un accidente o un scadimento teorico; si dovrebbe render conto della sua necessità e dei suoi effetti positivi. Un testo ha sempre diverse età, e la lettura ne deve trarre le sue conclusioni. E questa rappresentazione genealogica di sé è già essa stessa rappresentazione di una rappresentazione di sé: ciò che il «XVIII secolo francese» per esempio, se qualcosa di simile esiste, costruiva già come propria provenienza e come propria presenza.

Il gioco di queste appartenenze, così manifesto nei testi dell'antropologia e delle «scienze umane», si produce interamente all'interno di una «storia della metafisica»? Ne forza in qualche punto la chiusura? Questo forse è il più vasto orizzonte delle questioni che saranno qui appoggiate ad alcuni esempi. Ai quali si possono dare dei nomi propri: i campioni del discorso, Condillac, Rousseau, Lévi-Strauss; o dei nomi comuni: i concetti di analisi, di genesi, di origine, di natura, di cultura, di segno, di parola, di scrittura, ecc.; infine il nome comune di nome proprio.

Il *fonologismo*, è certamente, all'interno della linguistica come della metafisica, l'esclusione o l'abbassamento della scrittura. Ma è anche l'autorità accordata ad una scienza che si vuole considerare come il modello di tutte le scienze dette umane. In questi due sensi lo strutturalismo di Lévi-Strauss è un fonologismo. Ciò che abbiamo già accostato, riguardo ai «modelli» della linguistica e della fonologia, ci proibisce dunque di delineare una antropologia strutturale sulla quale la scienza fonologica esercita un fascino così *dichiarato* ad esempio in «Linguaggio e parentela» che bisognerebbe interrogare riga per riga:

«La nascita della fonologia ha sconvolto questa situazione. Essa non solo ha rinnovato le prospettive linguistiche: una trasformazione di tale

portata non si circoscrive mai ad una disciplina particolare. La fonologia ha, nei confronti delle scienze sociali, lo stesso compito rinnovatore che la fisica nucleare, per esempio, ha avuto per l'insieme delle scienze esatte¹.

Se volessimo qui elaborare la questione del *modello*, bisognerebbe rilevare tutti i «come» e gli «allo stesso modo» che punteggiano la dimostrazione, regolando ed autorizzando l'analogia tra il fonologico ed il sociologico, tra i fonemi ed i termini di parentela. «Analogia sorprendente», ci viene detto, ma in cui il funzionamento dei «come» ci mostra abbastanza presto che si tratta qui di una sicurissima ma poverissima generalità di leggi strutturali, che domina certamente i sistemi considerati, ma anche altri del tutto diversi, ed in modo non privilegiato: fonologia esemplare come l'esempio nella serie e non come il modello regolatore. Ma su questo terreno, le questioni sono state poste, le obiezioni articolate, e poiché il fonologismo *epistemologico*, erigendo una scienza a modello, suppone il fonologismo *linguistico* e *metafisico* che innalza la voce al di sopra della scrittura, è anzitutto quest'ultimo che tenteremo di riconoscere.

Lévi-Strauss ha scritto della scrittura. Poche pagine, certo², ma sotto molti aspetti notevoli: molto belle e fatte per stupire, enunciando nella forma del paradosso e della modernità l'anatema che l'Occidente ostinatamente ha ripetuto, l'esclusione attraverso la quale si è costituito e riconosciuto, dal *Fedro* al *Corso di linguistica generale*.

Altra ragione per rileggere Lévi-Strauss: se, come abbiamo già provato, non si può pensare la scrittura senza cessare di fidarsi, come di un'evidenza che va da sé, di tutto il sistema delle differenze tra la *physis* ed il suo

¹ «Linguaggio e parentela» in C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, Plon, Paris 1958; tr. it. di P. Caruso, *Antropologia Strutturale*, Il Saggiatore, Milano 1966, p. 47. Cfr. anche C. Lévi-Strauss, *Introduction à l'oeuvre de Mauss*, p. xxxv, in M. Mauss, *Sociologie et anthropologie*, PUF, Paris 1950; tr. it. di F. Zannino, *Introduzione all'opera di M. Mauss*, in M. Mauss, *Teoria generale della magia*, Einaudi, Torino 1965.

² In *Tristi Tropici* (C. Lévi-Strauss, *Tristes tropiques*, Plon, Paris 1955; tr. it. di B. Garufi, Il Saggiatore, Milano 1960, 1994) anzitutto lungo tutta la «Lezione di scrittura» (cap. xviii) la cui sostanza teorica si trova nel secondo dei *Colloqui*, «Primitivi e civilizzati» (in G. Charbonnier, *Entretiens avec Claude Lévi-Strauss*, «Les Lettres Nouvelles», 10, Paris 1961; tr. it. di G. Gampi e S. Pantasso, *Colloqui*, Silva, Milano 1966). Ne tratta anche in *L'Antropologia strutturale*, nel capitolo «Problemi di metodo e di insegnamento» in particolare nel paragrafo *Il criterio dell'autenticità*, pp. 401-403. Infine in modo meno diretto ne *Il pensiero selvaggio* (*La pensée sauvage*, Plon, Paris 1962; tr. it. di P. Caruso, Tropea Editore, Milano 1964, Il Saggiatore, Milano 1996), sotto un titolo seducente, «Il tempo ritrovato», cap. viii, pp. 238-266.

altro (la serie dei suoi «altri»: l'arte, la tecnica, la legge, l'istituzione, la società, l'immotivazione, l'arbitrarietà, ecc.) e di tutta la concettualità che vi è ordinata, si deve seguire con la più grande attenzione il procedere inquieto di uno studioso che ora, ad una certa tappa della sua riflessione, si basa su questa differenza, ed ora ci conduce al suo punto di cancellazione: «L'opposizione tra natura e cultura, sulla quale abbiamo un tempo insistito, ci sembra offrire oggi un valore soprattutto metodologico»³. Probabilmente Lévi-Strauss è sempre andato solo da un punto di cancellazione ad un altro. Già *Le strutture elementari della parentela*, ordinate dal problema della proibizione dell'incesto, accreditavano la differenza solo attorno ad una sutura. L'una e l'altra divenivano solamente più enigmatiche. E sarebbe arrischiato decidere se la sutura—la proibizione dell'incesto—sia una strana eccezione che si incontrerebbe con il sistema trasparente della differenza, un «fatto», come dice Lévi-Strauss, cui «ci troviamo allora di fronte»; o al contrario, l'origine della differenza tra natura e cultura, la condizione, fuori sistema, del sistema della differenza. La condizione sarebbe uno «scandalo» solo se la si volesse comprendere nel sistema di cui essa è precisamente la condizione.

«Poniamo dunque che tutto ciò che è universale, presso l'uomo, appartiene all'ordine della natura ed è caratterizzato dalla spontaneità, e che tutto ciò che è assoggettato ad una norma appartiene alla cultura e presenta gli attributi del relativo e del particolare. Ci troviamo allora di fronte ad un fatto, o piuttosto ad un insieme di fatti, alla luce delle definizioni precedenti, che non è lontano, dall'apparire come uno scandalo: ...Infatti la proibizione dell'incesto presenta senza il minimo equivoco, ed indissolubilmente riuniti, i due caratteri nei quali abbiamo riconosciuto gli attributi contraddittori di due ordini esclusivi: essa costituisce una regola, ma una regola che, unica tra tutte le regole sociali, possiede contemporaneamente un carattere di universalità»⁴.

Ma lo «scandalo» era apparso solo ad un certo momento dell'analisi: quando, rinunciando ad un'«analisi reale» che non ci darà mai la differenza tra natura e cultura, si passava ad una «analisi ideale» che permetteva

³ C. Lévi-Strauss, *Il pensiero selvaggio*, op. cit., p. 291 (nota 1); cfr. anche p. 145.

⁴ C. Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté*, PUF, Paris 1947, 1967; tr. it. di A.M. Cirese e L. Serafini, *Le strutture elementari della parentela*, Feltrinelli, Milano 1969, 1984², pp. 46-47.

di definire il «duplice criterio della norma e dell'universalità». È dunque a partire dall'affidamento dato alla differenza tra le due analisi che lo scandalo acquistava il senso di scandalo. Cosa significava questo affidamento? Questo si dimostrava come il diritto per lo scienziato di utilizzare degli «strumenti di metodo» il cui «valore logico» è anticipato, in stato di precipitazione nei riguardi dell'«oggetto», della «verità», ecc., di ciò in vista di cui la scienza è al lavoro. Sono le prime parole—o quasi—di *Le strutture elementari della parentela*:

«...Si comincia a capire che la distinzione tra stato di natura e stato di società (oggi diremmo più volentieri: stato di natura e stato di cultura), in mancanza di un significato storico accettabile, presenta un valore che ne giustifica pienamente l'utilizzazione come strumento di metodo, da parte della sociologia moderna» (p. 39).

Lo si vede: quanto al «valore soprattutto metodologico» dei concetti di natura e cultura, non c'è né evoluzione né soprattutto pentimento da *Le strutture* a *Il pensiero selvaggio*. Non ve n'è certo di più riguardo al concetto di strumento di metodo: ne *Le strutture*, egli annuncia con molta precisione ciò che, più di dieci anni dopo, ci sarà detto del «bricolage», degli utensili come «strumenti di bordo», conservati in virtù del principio che «ciò può sempre servire». «Come il bricolage sul piano tecnico, la riflessione mitica può raggiungere, sul piano intellettuale, risultati brillanti ed imprevisti. Reciprocamente, si è spesso notato il carattere mitopoietico del bricolage» (pp. 30 ss.). Resterebbe certamente da chiedersi se l'etnologo si pensi come «ingegnere» o come «bricoleur».

Il crudo e il cotto si presenta come «il mito della mitologia»¹.

Nondimeno, la cancellazione della frontiera tra natura e cultura non è prodotta, da *Le strutture* a *Il pensiero selvaggio*, dallo stesso gesto. Nel primo caso, si tratta piuttosto di rispettare l'originalità di una sutura scandalosa. Nel secondo caso, di una riduzione, per quanto preoccupata essa sia di non «dissolvere» la specificità di ciò che essa analizza:

«...non sarebbe sufficiente aver riassorbito delle umanità particolari in una umanità generale; questa prima operazione ne promuove altre che Rousseau [di cui Lévi-Strauss ha appena lodato la «abituale chiaroveggen-

¹ C. Lévi-Strauss, *Le Cru et le cuit*, Plon, Paris 1964; tr. it. di A. Bonomi, *Il crudo e il cotto*, Il Saggiatore, Milano 1966, Prefazione, p. 20.

za"] non avrebbe ammesse così volentieri e che incombono sulle scienze esatte e naturali: integrare la cultura nella natura, e in sostanza la vita nell'insieme delle sue condizioni fisico-chimiche» (p. 269).

Conservando ed annullando ad un tempo opposizioni concettuali ereditate, questo pensiero si mantiene dunque, come quello di Saussure, ai limiti: ora all'interno di una concettualità non sottoposta a critica, ora gravando sulle chiusure e lavorando alla decostruzione.

Infine, e quest'ultima citazione ci conduce necessariamente a ciò, perché Lévi-Strauss e Rousseau? Questa congiunzione dovrà giustificarsi progressivamente e dall'interno. Ma si sa già che Lévi-Strauss non si sente soltanto *in accordo* con Jean-Jacques, suo erede nello spirito, e in ciò che si potrebbe chiamare l'affetto teorico. Spesso si presenta anche come il discepolo moderno di Rousseau, lo legge come l'*istitutore* e non soltanto come il profeta dell'etnologia moderna.

Si potrebbero citare cento testi a gloria di Rousseau. Ricordiamo nondimeno, alla fine del *Totemismo oggi*, il capitolo sul «Totemismo dal di dentro»: «fervore militante» «verso l'etnografia», «chiaroveggenza stupefacente» di Rousseau che, «meglio avvertito di Bergson» e «ancora prima della "scoperta" del totemismo» è «penetrato in ciò che apre la possibilità del totemismo in generale»⁶, cioè:

1. La *pietà*, questa affezione fondamentale, primitiva quanto l'amore di sé, e che ci unisce naturalmente agli altri: all'uomo, certo, ma anche ad ogni essere vivente.

2. L'essenza *originariamente metaforica* perché passionale, dice Rousseau, del nostro *linguaggio*. Ciò che autorizza qui l'interpretazione di Lévi-Strauss, è il *Saggio sull'origine delle lingue* di cui tenteremo più tardi una lettura paziente: «Poiché i primi motivi che fecero parlare gli uomini furono passioni e non bisogni, le sue prime espressioni furono dei tropi. Il linguaggio figurato fu il primo a nascere». È ancora nel «Totemismo dal di dentro» che il secondo *Discorso* viene definito «il primo trattato di antropologia generale della letteratura francese. In termini quasi moderni, Rousseau pone in esso il problema centrale dell'antropologia che è quello del passaggio dalla natura alla cultura» (p. 140). Ma ecco l'omaggio più sistematico: «Rousseau non si è limitato a prevedere l'etnologia: l'ha fondata. Anzitutto sul piano pratico, scrivendo questo *Discorso sull'origine e i*

⁶ C. Lévi-Strauss, *Le totemisme aujourd'hui*, PUF, Paris 1962; tr. it. di D. Montaldi, *Il totemismo oggi*, Feltrinelli, Milano 1991, p. 144.

fondamenti dell'ineguaglianza tra gli uomini che pone il problema dei rapporti tra la natura e la cultura, che si può considerare il primo trattato di etnologia generale; e inoltre sul piano teorico, distinguendo con una chiarezza ed una concisione meravigliosa l'oggetto proprio dell'etnologo da quello del moralista e dello storico: "Quando si vogliono studiare gli uomini, bisogna guardare vicino a sé; ma per studiare l'uomo, bisogna imparare a guardare lontano; bisogna anzitutto osservare le differenze per poter poi scoprire la proprietà" (*Saggio sull'origine delle lingue*, cap. VIII)⁷.

Abbiamo dunque qui un rousseauismo dichiarato e militante. Esso ci impone subito una domanda molto generale che orienterà più o meno direttamente tutte le nostre letture: in quale misura l'appartenenza di Rousseau alla metafisica logocentrica ed alla filosofia della presenza—appartenenza che abbiamo già potuto riconoscere e della quale dovremo disegnare la figura esemplare—assegna dei limiti ad un discorso scientifico? Trattiene necessariamente nella sua chiusura la disciplina e la fedeltà rousseauiane di un etnologo ed un teorico dell'etnologia moderna?

Se questa domanda non bastasse a collegare gli sviluppi successivi al nostro proposito iniziale, si dovrebbe forse ritornare:

1. a quella digressione sulla violenza che *non sopraggiunge* dal di fuori, per sorprenderlo, su un linguaggio innocente che subisce l'aggressione della scrittura come l'accidente del suo male, della sua sconfitta e del suo decadimento; ma violenza originaria di un linguaggio che è già da sempre una scrittura. In nessun momento si contesteranno dunque Rousseau e Lévi-Strauss allorché legano il potere della scrittura all'esercizio della violenza. Ma radicalizzando questo tema, cessando di considerare questa violenza come *derivata* rispetto ad una parola naturalmente innocente, si fa mutare direzione a tutto il senso di una proposizione—l'unità tra la violenza e la scrittura—che bisogna dunque guardarsi dall'astrarre e dall'isolare;

2. a quell'altra ellissi sulla metafisica o l'onto-teologia del logos (soprattutto nel suo momento hegeliano) come sforzo impotente ed onirico di dominare l'assenza riducendo la metafora nella *parousia* assoluta del senso. Ellissi sulla scrittura originaria nel linguaggio come irriducibilità

⁷ «Jean-Jacques Rousseau, fondateur des sciences de l'homme». Si tratta di una conferenza tenuta a Ginevra raccolta nel volume *Jean-Jacques Rousseau, La Baconnière*, Neuchâtel 1962, p. 240, tr. it. di P. Caruso in *Razza e storia e altri studi di antropologia*, Einaudi, Torino, pp. 86-87. Si riconosce qui un tema caro a Merleau-Ponty: il lavoro etnologico *realizza* la variazione immaginaria alla ricerca dell'invariante essenziale.

della metafora, che bisogna pensare qui nella sua possibilità ed al di qua della sua ripetizione retorica. Assenza irrimediabile del nome proprio. Rousseau credeva certamente ad un linguaggio che si inizia nella figura, ma altrettanto credeva, lo vedremo a sufficienza, ad un progresso verso il senso proprio. «Il linguaggio figurato fu il primo a nascere», dice, ma per aggiungere: «il senso proprio fu trovato per ultimo»⁸. È a questa escatologia del *proprio* (*prope*, *proprius*, prossimità a sé, presenza a sé, proprietà, appropriatezza) che poniamo la questione del *grafein*.

1. La guerra dei nomi propri

Ma come distinguere per iscritto un uomo che nominiamo da un uomo che chiamiamo? Ecco almeno un equivoco che il punto vocativo avrebbe tolto.

Saggio sull'origine delle lingue

Risalita, adesso, dai *Tristi tropici* all'*Saggio sull'origine delle lingue*, dalla *Lezione di scrittura* data, alla lezione di scrittura rifiutata da colui che «aveva vergogna a divertirsi» con le «sciocchezze» della scrittura in un trattato sull'educazione, la nostra domanda sarà forse meglio delimitata: dicono la stessa cosa? Fanno la stessa cosa?

Nei *Tristi tropici* che sono ad un tempo delle *Confessioni* ed una sorta di supplemento al *Supplément au voyage de Bougainville*, la «Lezione di scrittura» segna un episodio di ciò che si potrebbe chiamare la guerra etnologica, l'essenziale fronteggiarsi che apre la comunicazione tra i popoli e le culture, anche quando questa comunicazione non si pratica sotto il segno dell'oppressione coloniale o missionaria. Tutta la «Lezione di scrittura» è recitata nel registro della violenza contenuta o differita, violenza sor-

⁸ L'idea del linguaggio originariamente figurato era abbastanza diffusa a quell'epoca: la si ritrova in particolare in Warburton e in Condillac la cui influenza su Rousseau è qui grandissima. In Vico: B. Gagnebin e M. Raymond si sono chiesti, a proposito dell'*Saggio sull'origine delle lingue*, se Rousseau non avesse letto la *Scienza nova* quando era segretario di Montaigne a Venezia. Ma se Rousseau e Vico affermano entrambi la natura metaforica delle lingue primitive, solo Vico attribuisce loro questa origine divina, tema di disaccordo anche tra Condillac e Rousseau. Inoltre Vico è uno dei pochi, se non il solo, a credere nella contemporaneità d'origine tra la scrittura e la parola: Cassirer non esita ad affermare che Rousseau ha «ripreso» nel *Saggio* le teorie di Vico sul linguaggio *Filosofia delle forme simboliche*, tr. it. di E. Armand, La Nuova Italia, Firenze 1988 (rist. anast.), I, p. 108.

da talvolta, ma sempre opprimente e pesante. E che pesa in diversi luoghi e diversi momenti della *relazione*: nel racconto di Lévi-Strauss come nel rapporto tra individui e gruppi, tra culture o all'interno della stessa comunità. Cosa può significare il rapporto con la scrittura in queste diverse istanze della violenza?

Penetrazione tra i Nambikwara. Affezione dell'etnologo per coloro ai quali ha consacrato, è noto, una delle sue tesi, *La vita familiare e sociale degli Indiani Nambikwara*⁹. Penetriamo dunque nel «mondo perduto» dei Nambikwara, «piccola banda di indigeni nomadi che sono tra i più primitivi che si possano incontrare nel mondo» su «un territorio grande come la Francia», attraversato da una *picada* (pista grossolana il cui «tracciato» è quasi «indistinguibile dalla boscaglia»: bisognerebbe meditare insieme la possibilità della strada e della differenza come scrittura, la storia della scrittura e la storia della strada, della rottura, della *via rupta*, della via rotta, tracciata¹⁰, *fracta*, dello spazio di reversibilità e di ripetizione tracciato dall'apertura, lo scarto e la spaziatura violenta della natura, della foresta naturale, selvaggia, selvatica. La *silva* è selvaggia, la *via rupta* si scrive, si discerne, s'iscrive violentemente come differenza, come forma imposta nella *hylē*, nella foresta, nel legno come materia; è difficile immaginare che l'accesso alla possibilità dei tracciati stradali non sia ad un tempo accesso alla scrittura). Il terreno dei Nambikwara è attraversato dalla linea di una *picada* autoctona. Ma anche da un'altra *linea*, linea questa volta importata:

Filo di una linea telefonica abbandonata, «già inutile non appena posato» e che «è sostenuto da pali che nessuno sostituisce quando cadono marciti, vittime delle termiti o degli indiani i quali scambiano il ronzio caratteristico di una linea telegrafica per quello di uno sciame di api selvatiche al lavoro» (*Tristi tropici*, p. 255).

I Nambikwara la cui molestia e crudeltà—presunta o meno—sono molto temute dal personale della linea «riconducono l'osservatore a quello che egli prenderebbe volentieri—ma a torto—per un'infanzia dell'umanità». Lévi-Strauss descrive il tipo biologico e culturale di questa popolazione le cui tecniche, l'economia, le istituzioni e le strutture di parentela, per primarie che siano, danno beninteso un posto di diritto nel genere

⁹ C. Lévi-Strauss, *La vie familiale et sociale des Indiens Nambikwara*, Société des Américanistes, Paris 1948.

¹⁰ In francese, *frayée*, da intendere nello stesso senso di *frayage* «tracciatura», ciò nel senso dell'apertura violenta della traccia. (*ndt*)

umano, nella società cosiddetta umana e nello «stato di cultura». Essi parlano e proibiscono l'incesto. «Tutti erano parenti tra di loro, perché i Nambikwara sposano a preferenza una nipote della specie detta *incrociata* dagli etnologi; figlia della sorella del padre o del fratello della madre». Altra ragione per non lasciarsi prendere dall'apparenza e per non credere che si assista qui ad una «infanzia dell'umanità»: la struttura della lingua. E soprattutto il suo *uso*. I Nambikwara utilizzano diversi dialetti, parecchi sistemi secondo le situazioni. Ed è qui che interviene un fenomeno che si può grossolanamente chiamare «linguistico» e che dovrà primariamente interessarci. Si tratta di un *fatto* che non avremo i mezzi di interpretare al di là delle sue condizioni di possibilità generali, del suo *a priori*; le cui cause fattuali ed empiriche—quali operano in questa situazione determinata—ci sfuggiranno e non costituiscono d'altra parte l'oggetto di alcuna questione da parte di Lévi-Strauss che si accontenta qui di constatare. Questo fatto interessa quanto abbiamo anticipato sull'essenza o sull'energia del *grafein* come cancellazione originaria del nome proprio. C'è scrittura da quando il nome proprio è barrato in un sistema, c'è «soggetto» da quando questa oblitterazione del proprio si produce, cioè dall'apparire del proprio e dal primo mattino del linguaggio. Questa proposizione è d'essenza universale e la si può produrre *a priori*. Come si passi poi da questo *a priori* alla determinazione dei fatti empirici è una domanda cui non si può qui rispondere in generale. Anzitutto perché non c'è risposta generale ad una domanda in questa forma.

Qui dunque veniamo incontro ad un *fatto* di tal genere. Non si tratta della cancellazione strutturale di quelli che crediamo essere i nostri nomi propri; non si tratta dell'oblitterazione che, paradossalmente, costituisce la leggibilità originaria di ciò che essa barra, ma di un pesante interdetto in sovrimpressione, in certe società, sull'uso del nome proprio: «l'uso dei nomi propri è loro interdetto», nota Lévi-Strauss.

Prima di accostarla, notiamo che questa proibizione è necessariamente derivata rispetto alla barratura costitutiva del nome proprio in ciò che abbiamo chiamato l'archiscrittura, cioè nel gioco della differenza. L'interdetto è stato reso possibile, ha potuto aver gioco, ed eventualmente essere trasgredito, come vedremo perché i nomi propri non sono già più dei nomi propri, perché la loro produzione è la loro oblitterazione, perché la barratura e l'imposizione della lettera sono originari, perché essi non sovrappiungono su di una iscrizione propria; è perché il nome proprio non è mai stato altro, come appellazione unica riservata alla presenza di un essere unico, che il mito di origine di una leggibilità trasparente e presente

sotto l'obliterazione; è perché il nome proprio non è mai stato possibile se non per il suo funzionamento in una classificazione e dunque in un sistema di differenze, in una scrittura che ritiene le tracce di differenza. Tra-sgredito, cioè restituito alla obliterazione e alla non-proprietà di origine.

Ciò è d'altra parte strettamente in accordo con un'intenzione di Lévi-Strauss. Nel vi capitolo de *Il pensiero selvaggio*, «Universalizzazione e particolarizzazione» verrà dimostrato che «non si nomina mai, si classifica l'altro... o si classifica se stessi»¹¹. Dimostrazione ancorata ad alcuni esempi di proibizione che colpisce qua e là l'uso dei nomi propri. Certo bisognerebbe qui distinguere accuratamente la necessità essenziale della spari-

¹¹ «Ci troviamo dunque di fronte a due tipi estremi di nomi propri, fra i quali esiste una gamma intermedia. Il nome può essere, nel primo caso un contrassegno di identificazione, che conferma, mediante l'applicazione di una regola, l'appartenenza dell'individuo *a cui è attribuito il nome* a una classe preordinata (un gruppo sociale entro un sistema di gruppi, uno statuto natale entro un sistema di statuti); oppure, nell'altro caso, una libera creazione dell'individuo *che attribuisce* e che esprime, per mezzo di colui al quale lo impone, uno stato transitorio della sua stessa soggettività. Ma si può dire che nell'un o nell'altro caso, si dia veramente un nome? A quanto pare c'è solo questa scelta: o identificare l'altro assegnandolo a una classe o, con il pretesto di dargli il nome, identificare se stessi attraverso di lui. Non si dà mai un nome, dunque si classifica l'altro, se il nome che gli si impone è in funzione dei caratteri che egli possiede, oppure si classifica se stessi se, credendosi sciolti dall'obbligo di seguire una regola, si dà all'altro un nome «liberamente»: vale a dire in funzione dei caratteri che si possiedono. E, il più delle volte, si fanno le due cose assieme». (p. 199). Cfr. anche «L'individuo come specie» e «Il tempo ritrovato» (capp. 7 e 8): «In ogni sistema quindi, i nomi propri rappresentano dei *quanta di significazione*, al di sotto dei quali non si può fare altro che mostrare. Arriviamo così alla radice dell'errore parallelo commesso da Peirce e da Russell quando il primo definiva il nome proprio come un «indice» e il secondo credeva di scoprire il modello logico del nome proprio nel pronome dimostrativo. Questo, in effetti, significa ammettere che l'atto del denominare si situa in un continuo ove sensibilmente si compirebbe il passaggio dall'atto di significare a quello di mostrare. Noi, invece, speriamo di avere dimostrato che questo passaggio è discontinuo, benché ogni cultura ne fissi diversamente la soglia. Le scienze naturali pongono questa soglia a livello della specie, della varietà o della sottovarietà, secondo il caso, e quindi ciò che esse intenderanno come nomi propri saranno ogni volta termini con un differente grado di generalità» (p. 233).

Bisognerebbe, forse, radicalizzando questa intenzione, chiedersi se è legittimo riferirsi ancora alla proprietà pre-nominale del «mostrare» puro, se l'indicazione pura, come grado zero del linguaggio, come «certezza sensibile» non sia un mito già cancellato dal gioco della differenza. Forse bisognerebbe dire dell'indicazione «propria» ciò che Lévi-Strauss dice ancora altrove dei nomi propri: «Neppure verso il basso il sistema conosce limiti esterni, poiché riesce a trattare la diversità qualitativa delle specie naturali come la materia simbolica di un ordine e il suo andare verso il concreto, lo speciale, l'individuale non è arrestato neanche dall'ostacolo delle denominazioni personali; neppure i nomi propri possono servire da termine a una classificazione» (p. 239; cfr. anche a pp. 200-201).

zione del nome proprio e la proibizione determinata che può eventualmente ed ulteriormente aggiungersi o articolarsi. La non-proibizione, come la proibizione, presuppone l'obliterazione fondamentale. La non-proibizione, la *coscienza* o l'esibizione del nome proprio, non fa che restituire o scoprire un'improprietà essenziale ed irrimediabile. Quando nella *coscienza* il nome *si dice* proprio, esso si classifica già e si oblitera *chiamandosi*. Non è già più altro che un *se-dicente* nome proprio.

Se si smette di intendere la scrittura nel senso stretto di notazione lineare e fonetica, si deve poter dire che ogni società capace di produrre, cioè di obliterare i suoi nomi propri e di valersi della differenza classificatoria, pratica la scrittura in generale. All'espressione «società senza scrittura» non corrisponderebbe dunque alcuna realtà né alcun concetto. Questa espressione deriva dall'onirismo etnocentrico, che abusa del concetto volgare, cioè etnocentrico, di scrittura. Il disprezzo della scrittura, sia detto di sfuggita, si adatta molto bene a questo etnocentrismo. Si ha qui solo un paradosso apparente, una di quelle contraddizioni in cui si proferisce e si compie un desiderio perfettamente coerente. In un solo e medesimo gesto, si disprezza la scrittura (alfabetica), strumento servile di una parola che sogna la propria pienezza e la propria presenza a sé, e si rifiuta la dignità di scrittura ai segni non alfabetici. Abbiamo colto questo gesto in Rousseau ed in Saussure.

I Nambikwara—il *soggetto* della «Lezione di scrittura»—sarebbero dunque uno di quei popoli senza scrittura. Essi non dispongono di quella che *noi* chiamiamo la scrittura in senso corrente. È comunque ciò che ci viene detto da Lévi-Strauss: «È dubbio che i Nambikwara sappiano scrivere». Subito questa incapacità sarà pensata, nell'ordine etico-politico, come una innocenza ed una non-violenza interrotte dall'effrazione occidentale e dalla «Lezione di scrittura». Assisteremo a questa scena. Pazientiamo ancora un poco.

Come si rifiuterà ai Nambikwara l'accesso alla scrittura in generale se non determinandola secondo un modello? Ci chiederemo più avanti, confrontando diversi testi di Lévi-Strauss, fino a che punto sia legittimo non chiamare scrittura quelle incisioni «punteggiate» e a «zig-zag» sulle calabasse, così brevemente evocate nei *Tristi tropici*. Ma soprattutto, come rifiutare la pratica della scrittura in generale ad una società capace di obliterare il proprio, cioè ad una società violenta? Poiché la scrittura, obliterazione del proprio classificato nel gioco della differenza, è la violenza originaria stessa: pura impossibilità del «punto vocativo», impossibile purezza del punto esclamativo. Non si può cancellare l'«equivoco» che Rousseau

desiderava fosse «tolto» dal «punto vocativo». Poiché l'esistenza di un simile punto in qualche codice della punteggiatura non cambierebbe nulla nel problema. La morte dell'appellazione assolutamente propria, che riconosce in un linguaggio l'altro come altro puro, invocandolo come ciò che è, è la morte dell'idioma puro riservato all'unico. Anteriore alla eventualità della violenza nel senso corrente e derivato, quella di cui parlerà la «Lezione di scrittura», c'è, come spazio della sua possibilità, la violenza dell'archi-scrittura, la violenza della differenza, della classificazione e del sistema delle appellazioni. Prima di disegnare la struttura di questa implicazione, leggiamo la scena dei nomi propri; con un'altra scena, che leggeremo subito, essa è una preparazione indispensabile alla «Lezione di scrittura». Essa ne è separata da un capitolo e da un'altra scena: «In famiglia». Ed è descritta nel capitolo xxvi «Lungo la linea».

«Per quanto facili fossero i Nambikwara—indifferenti alla presenza dell'etnografo, al suo taccuino, alla sua macchina fotografica—il lavoro risultava molto complicato da ragioni linguistiche. Anzitutto l'uso dei nomi propri era loro interdetto; per identificare le persone, bisognava seguire l'uso della gente della linea telegrafica, cioè convenire con gli indigeni dei nomi provvisori con i quali designarli. Sia nomi portoghesi, come Julio, José-Maria, Luiza; sia dei soprannomi: *Lebre* (labbro), *Assucar* (zucchero). Ne ho anche conosciuto uno che Rondon, o uno dei suoi compagni aveva battezzato Cavaignac a causa della sua barbetta, rara presso gli Indiani che sono generalmente glabri. Un giorno che giocavo con un gruppo di bambini, una bambina fu battuta da una compagna; essa venne a rifugiarsi accanto a me, e si mise, con gran mistero, a mormorarmi qualcosa all'orecchio che io non compresi, e che fui obbligato a farmi ripetere parecchie volte, tanto che l'avversaria scoprì il maneggio, e, furibonda, arrivò per rivelare a sua volta ciò che sembrava essere un solenne segreto; dopo qualche esitazione e domanda, l'interpretazione dell'incidente non lasciò alcun dubbio. La prima bambina era venuta, per vendetta, a dirmi il nome della sua nemica, e questa quando se ne accorse, comunicò il nome dell'altra, come per rappresaglia. Da quel momento, fu molto facile, sebbene poco scrupoloso, eccitare i bambini uno contro l'altro, e sapere così tutti i loro nomi. Dopo di che, creatasi una piccola complicità, mi diedero senza troppa difficoltà i nomi degli adulti. Quando questi compresero i nostri conciliaboli, i bambini furono sgridati, e la fonte delle mie informazioni si esaurì»¹².

¹² C. Lévi-Strauss, *Tristi Tropici*, op. cit., pp. 262-263. Dal momento che leggiamo Rousse-

Non possiamo entrare qui nelle difficoltà di una deduzione empirica di questa proibizione, ma si sa *a priori* che i «nomi propri» di cui Lévi-Strauss ci descrive l'interdizione e la rivelazione non sono nomi propri. L'espressione «nome proprio» è impropria, per le stesse ragioni ricordate da *Il pensiero selvaggio*. Ciò che l'interdetto colpisce, è l'atto che proferisce ciò che *funziona* come nome proprio. E questa funzione è la *coscienza* stessa. Il nome proprio nel senso corrente, nel senso della coscienza, non è (diremmo «in verità» se non dovessimo diffidare di questa parola)¹³, altro che designazione di appartenenza e classificazione linguistico-sociale. La rimozione dell'interdetto, il grande gioco della denuncia e la grande esibizione del «proprio» (si tratta qui, notiamolo, di un atto di guerra e ci sarebbe molto da dire sul fatto che sono delle bambine che si dedicano a questo gioco ed a queste ostilità) consistono non nel rivelare dei nomi propri, ma nel lacerare il velo che nasconde una classificazione ed una appartenenza, l'iscrizione in un sistema di differenze linguistico-sociali.

Ciò che i Nambikwara nascondevano, ciò che le bambinette manifestano nella trasgressione, non sono più idiomi assoluti, sono già specie di

au nella trasparenza di questi testi, perché non far scivolare sotto questa scena quell'altra scena disegnata in una *Passeggiata* (ix)? Prendendo uno ad uno tutti gli elementi, si sarà attenti più che alla loro opposizione termine per termine che alla simmetria rigorosa di una simile opposizione. Tutto avviene come se Rousseau avesse sviluppato il positivo rassicurante di cui Lévi-Strauss ci offre l'impressione in negativo. Ecco: «Ma presto, annoiato di vuotare la borsa per far sì che la gente si schiacciasse, lasciai da parte la buona compagnia, andando-mene solo a passeggio per la fiera. Mi divertii a lungo al variato spettacolo. Tra l'altro, vidi cinque o sei Savoiaardi intorno a una fanciulletta che aveva ancora sul banco una dozzina di mele vizzate, di cui essa si sarebbe liberata volentieri. Quanto ai Savoiaardi, avrebbero ben voluto liberarla, ma tra tutti non avevano che due o tre soldini, i quali non bastavano per fare una gran breccia nelle mele. Il banco, per essi, era il giardino delle Esperidi, e la fanciulletta il dragone che le custodiva. La commedia mi aveva divertito a lungo; finalmente ne provocai lo scioglimento pagando le mele alla fanciulletta, e facendole distribuire ai garzoncelli. Allora ebbi una vista dolcissima tra quante possono molcere un cuore d'uomo, ossia quella di vedere la gioia, unita all'innocenza degli anni, diffondersi intorno a me: infatti anche gli spettatori, vedendola, la condivisero; e io, che sì a buon mercato dividevo quella gioia, avevo inoltre quella di sentirla come opera mia» (J.-J. Rousseau, *Les Reveries du promeneur solitaire*, in *Oeuvres Complètes*, Gallimard, Paris 1959, pp. 1092-1093, tr. it. di B. Dal Fabbro, *Le passeggiate solitarie*, in *Opere*, a c. di Paolo Rossi, Sansoni, Firenze 1989, pp. 1374-1375).

¹³ Di questa parola e di questo concetto che, come avevamo suggerito all'inizio, non ha senso che nella chiusura logocentrica e nella metafisica della presenza. Quando non implica la possibilità di una *adeguazione* intuitiva o giudicativa, continua nondimeno a privilegiare, nell'*alētheia*, l'istanza di una visione riempita, saziata dalla presenza. È la stessa ragione che impedisce al pensiero della scrittura di contenersi semplicemente all'interno di una scienza, o anche di un cerchio epistemologico. Essa non può averne né l'ambizione né la modestia.

nomi comuni investiti, degli «astratti», se è vero, come si potrà leggere in *Il pensiero selvaggio*, che i «sistemi di appellazione comportano anche i loro «astratti»».

Il concetto di nome proprio, come lo utilizza Lévi-Strauss senza problematizzarlo in *Tristi tropici*, è dunque lungi dall'essere semplice e maneggevole. La stessa cosa vale, di conseguenza, per i concetti di violenza, di inganno, di perfidia o di oppressione che punteggeranno un poco più avanti la «Lezione di scrittura». Si è già potuto constatare che la violenza, qui, non sopraggiunge d'un tratto, a partire da un'innocenza originale la cui nudità sarebbe *sorpresa*, nel momento in cui il segreto dei nomi *se-dicenti* propri è violato. La struttura della violenza è complessa e la sua possibilità—la scrittura—non lo è di meno.

C'era infatti una prima violenza da nominare. Nominare, dare i nomi che sarà eventualmente proibito pronunciare, questa è la violenza originaria del linguaggio che consiste nell'iscrivere in una differenza, nel classificare, nel sospendere il vocativo assoluto. Pensare l'unico *nel* sistema, iscriverlo, questo è il gesto dell'archi-scrittura: archi-violenza, perdita del proprio, della prossimità assoluta, della presenza a sé, perdita in realtà di ciò che non ha mai avuto luogo, di una presenza a sé che non è stata mai data ma sognata e sempre più sdoppiata, ripetuta, incapace di apparire altrimenti che nella propria sparizione. A partire da questa archi-violenza, interdetta e dunque confermata da una seconda violenza riparatrice, protettrice, che istituisce la «morale», che prescrive di nascondere la scrittura, di cancellare e di obliterare il se-dicente nome proprio che già divideva il proprio, una terza violenza può *eventualmente* sorgere o non sorgere (possibilità empirica) in ciò che si chiama correntemente il male, la guerra, l'indiscrezione, la violazione: che consistono nel rivelare per effrazione il nome se-dicente proprio, cioè la violenza originaria che ha strappato il proprio dalla sua proprietà e dalla sua appropriatezza¹⁴. Terza violenza di riflessione, potremmo dire, che denuda la non-identità nativa, la classificazione come snaturamento del proprio, e l'identità come momento astratto del concetto. È a questo livello terziario, quello della coscienza empirica, che si dovrebbe probabilmente situare il concetto comune di violenza (il sistema della legge morale e della trasgressione) la cui possibilità resta ancora impensata. È a questo livello che è scritta la scena dei nomi propri; e più tardi la lezione di scrittura.

Quest'ultima violenza è tanto più complessa nella sua struttura quanto

¹⁴ *Propriété* (proprietà), *propreté* (appropriatezza, pulizia). (*ndt*)

più rinvia contemporaneamente ai due strati inferiori dell'archi-violenza e della legge. Essa rivela infatti la prima nominazione che era già una espropriazione, ma denuda anche ciò che da allora faceva funzione di proprio, il se-dicente proprio, sostituto del proprio differito, *percepito* dalla *coscienza sociale e morale* come il proprio, il sigillo che rassicura dell'identità a sé, il segreto.

Violenza empirica, guerra, nel senso corrente (inganno e perfidia delle bimbette, inganno e perfidia *apparenti* delle bimbette, poiché l'etnologo le dichiarerà innocenti offrendosi come il vero e solo colpevole; inganno e perfidia del capo indiano che recita la commedia della scrittura, inganno e perfidia *apparenti* del capo indiano che prende in prestito tutte le sue risorse dall'intruso occidentale) che Lévi-Strauss pensa sempre come un *accidente*. Essa sopraggiungerebbe su di un terreno d'innocenza, in uno «stato di cultura» la cui bontà naturale non si sarebbe ancora degradata¹⁹.

Questa ipotesi che sarà verificata dalla «Lezione di scrittura» è sostenuta da due indici, in apparenza aneddotici, che fanno parte dello scenario della rappresentazione futura. Essi annunciano la grande messa in scena della *Lezione* e fanno brillare l'arte della composizione in questo racconto di viaggio. Secondo la tradizione del XVIII secolo, l'aneddoto, le pagine di confessioni, il frammento di diario sono sapientemente costruiti, calcolati in vista di una dimostrazione filosofica sui rapporti tra natura e società, società ideale e società reale, cioè più spesso tra l'*altra* società e la nostra *società*.

Qual è il primo indice? La guerra dei nomi propri fa seguito all'arrivo dello straniero e non ce ne stupiremo. Essa nasce in presenza ed anzi dalla presenza dell'etnografo che viene a disturbare l'ordine e la pace naturale, la complicità che lega pacificamente la buona società a se stessa nel suo gioco. Non solo la gente della linea ha imposto agli indigeni dei soprannomi ridicoli, obbligandoli ad assumerli dal di dentro (Labbro, Zuccherò, Cavaignac) ma è l'irruzione etnografica che rompe il segreto dei nomi propri e l'innocente complicità che regola il gioco delle bambine. È l'etnologo che viola uno spazio vergine così sicuramente connotato dalla sce-

¹⁹ Situazione difficile da descrivere in termini rousseauiani, in quanto la pretesa assenza di scrittura complica ancora le cose: il *Saggio sull'origine delle lingue* chiamerebbe forse «selvatichezza» lo stato di società e di scrittura descritto da Lévi-Strauss: «Questi tre modi di scrivere rispondono abbastanza esattamente ai tre diversi stati sotto i quali si possono considerare gli uomini radunati in nazione. La pittura degli oggetti è propria dei popoli selvaggi; i segni delle parole e delle proposizioni, di popoli barbari; e l'alfabeto ai popoli civilizzati».

na di un gioco e di un gioco di bambine. La semplice presenza dello straniero, la sola apertura del suo occhio non può non provocare una violazione: l'*a parte*, il segreto mormorato all'orecchio, gli spostamenti successivi del «maneggio», l'accelerazione, la precipitazione, una certa giubilazione crescente nel movimento prima della ricaduta che segue la colpa consumata, allorché la «sorgente» è «esaurita», tutto ciò fa pensare ad una danza, ad una festa così come ad una guerra.

Dunque la semplice presenza del «voyeur» è una violazione. Violazione pura anzitutto: uno straniero silenzioso assiste immobile, ad un gioco di bambine. Che una di esse abbia «colpito» una «compagna», non è ancora una vera violenza. Nessuna integrità è stata intaccata. La violenza appare solo nel momento in cui si può aprire all'effrazione l'intimità dei nomi propri. Ed è possibile solo nel momento in cui lo spazio è travagliato, riorientato dallo sguardo dello straniero. L'occhio dell'altro chiama i nomi propri, li sillaba, fa cadere l'interdetto che li rivestiva.

L'etnografo si accontenta anzitutto di vedere. Sguardo insistente e presenza muta. Poi le cose si complicano, diventano più tortuose, più labirintiche, quando si presta al gioco della rottura del gioco, quando presta l'orecchio ed inizia una prima complicità con chi è vittima ma è anche baro. Infine, poiché ciò che conta sono i nomi degli adulti (si potrebbe dire gli eponimi ed il segreto è violato solo nel luogo in cui si attribuiscono i nomi), l'ultima denuncia non può fare a meno dell'intervento attivo dello straniero. Il quale d'altra parte la rivendica e se ne accusa. Egli ha visto, poi ha inteso, ma passivo di fronte a ciò che tuttavia già sapeva di provocare, attendeva ancora i nomi maestri. La violazione non era consumata, l'essenza nuda del proprio si teneva ancora riservata. Poiché non si possono, o piuttosto non si debbono incriminare le bimbette innocenti, la violazione si compirà per l'intrusione da quel momento attiva, perfida, scaltra, dello straniero che, dopo aver visto ed inteso, si mette ad «eccitare» le bimbette, a sciogliere le lingue ed a farsi consegnare i nomi preziosi: quelli degli adulti (la tesi ci dice che solo «gli adulti possiedono un nome che è loro proprio», p. 39). Con cattiva coscienza, certo, e con quella pietà di cui Rousseau diceva che ci unisce al più straniero degli stranieri. Rileggiamo ora il *mea culpa*, la confessione dell'etnologo che prende su di sé tutta la responsabilità di una violazione che l'ha soddisfatto. Dopo essersi *date* l'un l'altra, le bimbette hanno *dato* gli adulti.

«La prima bambina era venuta, per vendetta, a dirmi il nome della sua nemica, e quando questa se ne accorse, comunicò il nome dell'altra, come

per rappresaglia. Da questo momento, fu molto facile, benché poco scrupoloso, incitare i bambini uno contro l'altro, e sapere così tutti i loro nomi. Dopo di che, creatasi così una piccola complicità, mi diedero senza troppe difficoltà i nomi degli adulti» (p. 262).

Il vero colpevole non sarà punito, il che dà alla sua colpa il suggello dell'irrimediabile: «Quando questi compresero i nostri conciliaboli, i bambini furono sgridati e la fonte delle mie informazioni si esaurì». Viene il sospetto—e tutti i testi di Lévi-Strauss lo confermano—che la critica dell'etnocentrismo, tema così caro all'autore dei *Tristi tropici*, abbia il più delle volte solo la funzione di costituire l'altro a modello della bontà originale e naturale, di accusarsi e di umiliarsi, di esibire il proprio essere—inaccettabile in uno specchio controetnocentrico. Questa umiltà di chi si sa «inaccettabile», questo rimorso che produce l'etnografia¹⁶, Rousseau li avrebbe insegnati all'etnologo moderno. È per lo meno quanto ci viene detto nella conferenza di Ginevra, «Jean Jacques Rousseau, fondatore delle scienze dell'uomo»:

«In verità io non sono "io", ma il più debole, il più umile di chi è "altri". Ecco la scoperta delle *Confessioni*... E l'etnologo che cosa scrive se non delle confessioni? In proprio nome, anzitutto, come ho mostrato, poiché è il movente della sua vocazione e della sua opera; ed in questa opera stessa, a nome della propria società, grazie agli uffici dell'etnologo, suo emissario, si sceglie altre società, altre civiltà, e precisamente le più deboli e le più umili; ma per verificare fino a che punto essa sia "inaccettabile»..." (p. 91).

Per non parlare del punto di dominio così raggiunto da colui che conduce in sé questa operazione, si ritrova dunque un gesto ereditato dal XVIII secolo, di un certo XVIII secolo per lo meno, poiché si incominciava già, qua e là, a diffidare di questo esercizio. I popoli non-europei non vengono studiati solo come indice di una buona natura nascosta, di un suolo nativo ricoperto, di un «grado zero» in rapporto al quale si potrebbe disegnare la struttura, il divenire e soprattutto la degradazione della nostra società e della nostra cultura. Come sempre, questa archeologia è anche una teleologia ed una escatologia; sogno di una presenza piena ed immediata che

¹⁶ «...Se l'Occidente ha prodotto degli etnografi, è perché un cocente rimorso doveva tormentarlo» («Un bicchierino di rhum», *Tristi tropici*, cap. 38).

chiude la storia, trasparenza ed indivisione di una *parousia*, soppressione della contraddizione e della differenza. La missione dell'etnologo, quale gli sarebbe stata assegnata da Rousseau, è di lavorare a questo avvenimento. Eventualmente contro la filosofia che «essa sola» avrebbe cercato di «eccitare» gli «antagonismi» tra l'«io e l'altro»¹⁷. Non ci si accusi qui di forzare le parole e le cose. Leggiamo piuttosto. Sempre la conferenza di Ginevra, ma si potrebbero trovare cento altri testi di questo tipo:

«La rivoluzione rousseauiana preformando ed avviando la rivoluzione etnologica, consiste nel rifiutare le identificazioni obbligate, siano esse di una cultura a *questa* cultura, o di un individuo, membro di una cultura, a un personaggio o a una funzione sociale che tale cultura cerca di imporgli. In entrambi i casi, la cultura, o l'individuo, rivendicano il diritto a una libera identificazione, che può realizzarsi solo *al di là* dell'uomo: con tutto ciò che vive, e quindi soffre; e anche, al di qua della funzione o del personaggio; con un essere, non già modellato, ma dato. Allora, l'io e l'altro, affrancati da un antagonismo che solo la filosofia cercava di stimolare, recuperano la loro unità. Un legame originario, infine rinnovato, permette loro di fondare insieme il *noi* contro il *lui*, cioè contro una società nemica dell'uomo, e che l'uomo si sente tanto più propenso a rifiutare in quanto Rousseau, con il suo esempio, gli insegna come eludere le insopportabili contraddizioni della vita civile. Poiché, se è vero che la natura ha espulso l'uomo, e che la società persiste ad opprimerlo, l'uomo può almeno rovesciare a proprio vantaggio i poli del dilemma, e *ricercare lo società della natura per meditare in essa sulla natura della società*. Ecco, mi sembra, l'indissolubile messaggio del *Contrat social*, delle *Lettres sur la botanique*, e delle *Rêveries*»¹⁸.

In «un bicchierino di rhum», una severa critica di Diderot ed una glorificazione di Rousseau («il più etnologo dei filosofi... il nostro maestro... il nostro fratello, verso cui abbiamo dimostrato tanta ingratitudine, ma al quale ogni pagina di questo libro potrebbe essere dedicata, se l'omaggio

¹⁷ Ciò che si può leggere in sovraimpressione al secondo *Discorso*: «È la ragione che genera l'amor proprio, ed è la riflessione che lo fortifica; è lei che ripiega l'uomo su se stesso; è lei che lo separa da tutto ciò che lo disturba e lo affligge. È la filosofia che lo isola; è per lei che dice in segreto, alla vista di un uomo sofferente: "perisci se vuoi; io sono al sicuro"».

¹⁸ In *Razza e storia ed altri studi di antropologia*, op. cit., p. 92. Le sottolineature sono dell'autore.

non fosse indegno della sua grande memoria») si concludono così: «...La sola questione è di sapere se questi mali sono a loro volta inerenti allo stato di società. Dietro gli abusi ed i delitti, ricercheremo dunque la base in-crollabile della società umana»¹⁹.

Si impoverirebbe il pensiero così molteplice di Lévi-Strauss se non si ricordasse qui con insistenza ciò che questo disegno e questa motivazione non esauriscono. Essi tuttavia fanno più che connotare il lavoro scientifico, essi lo contrassegnano in profondità nel suo stesso contenuto. Avevamo enunciato un secondo indizio. I Nambikwara, presso i quali la «Lezione di scrittura» sta per dispiegare la sua scena, presso i quali il male sta per insinuarsi con l'intrusione della scrittura venuta dal *di fuori* (*exothern* diceva già il *Fedro*, come ci ricorderemo), i Nambikwara, che non sanno scrivere, ci viene detto, sono *buoni*. Coloro che, gesuiti, missionari protestanti, etnologi americani, tecnici della linea, hanno creduto di scorgere della violenza o dell'avversione nei Nambikwara non si sono soltanto sbagliati, hanno probabilmente proiettato su di essi la propria cattiveria. E perfino provocato il male che essi hanno poi creduto o voluto scorgere. Leggiamo ancora la fine del capitolo xvii intitolato, sempre con la stessa arte, «In famiglia». Questo passo precede immediatamente la «Lezione di scrittura» e le è, in un certo modo, indispensabile. Confermiamo anzitutto una cosa ovvia: se non sottoscriviamo le dichiarazioni di Lévi-Strauss riguardo all'innocenza ed alla bontà dei Nambikwara, riguardo alla loro «immensa gentilezza», «espressione più vera della tenerezza umana», ecc., se non assegnando loro un luogo di legittimità del tutto empirico, derivato e relativo, considerandole come le descrizioni delle affezioni empiriche del *soggetto* di questo capitolo—i Nambikwara come l'autore,—se dunque non sottoscriviamo queste dichiarazioni se non a titolo di *relazione empirica*, non ne consegue che prestiamo fede alle descrizioni moralizzanti dell'etnologo americano che deplora al contrario l'odio, l'astio e l'inciviltà degli indigeni. In realtà queste due relazioni si oppongono simmetricamente, hanno la stessa misura, e si ordinano intorno ad un solo e medesimo asse. Dopo aver citato la pubblicazione di un collega straniero, molto severa verso i Nambikwara, per la loro indifferenza di fronte alla malattia, alla sporcizia, alla miseria, per la loro inciviltà, per il loro carattere astioso e diffidente, Lévi-Strauss prosegue:

¹⁹ *Tristi tropici*, cap. xxxviii, pp. 378-379. A proposito di Diderot, notiamo di sfuggita che la severità del suo giudizio sulla scrittura ed il libro non è in nulla inferiore a quella di Rousseau. L'articolo *libro* di cui fu l'autore, nell'*Enciclopedia*, è una requisitoria di una grande violenza.

«Quanto a me, vorrei dimenticare questa descrizione penosa. Io che li ho conosciuti in un'epoca in cui le malattie introdotte dai bianchi li avevano già decimati, ma in cui—dopo i tentativi sempre molto umani di Ron-don—nessuno aveva ancora tentato di sottometterli, vorrei invece conservare nella memoria solo questo quadretto scarabocchiato una notte alla luce della mia pila e ritrovato fra i miei taccuini di viaggio:

“Nella oscura savana i fuochi dell'accampamento brillano. Attorno al fuoco, unica protezione contro il freddo che scende, e dietro il fragile paravento di palme e di rami frettolosamente piantati dalla parte del vento o della pioggia; vicino alle gerle piene di povere cose che costituiscono tutti i loro beni terreni, coricati sulla nuda terra e insidiati da altre bande ugualmente ostili e timorose, gli sposi, strettamente allacciati, si consideravano come sostegno l'un l'altro, conforto, unico soccorso contro le difficoltà quotidiane e la trasognata melanconia che, di tanto in tanto invade l'anima nambikwara. Il visitatore che per la prima volta si accampa nella boscaglia con gli Indiani, è preso dall'angoscia e dalla pietà davanti allo spettacolo di questa umanità così totalmente indifesa, schiacciata, sembra, contro la superficie di una terra ostile da qualche implacabile cataclisma, nuda e rabbrividente vicino a fuochi vacillanti. Egli circola a tastoni fra la sterpaglia, evitando di urtare una mano, un braccio, un torso di cui si indovinano i caldi riflessi ai chiarore dei fuochi. Ma questa miseria è animata da bisbigli e da risa. Le coppie si stringono come nella nostalgia di un'unità perduta; le carezze non si interrompono al passaggio dello straniero. S'indovina in tutti un'immensa gentilezza, una profonda indifferenza, un'ingenua e deliziosa soddisfazione animale, e, mettendo insieme tutti questi sentimenti diversi, qualcosa che somiglia all'espressione più commovente e più vera della tenerezza umana”» (p. 278).

La «Lezione di scrittura» segue questa descrizione che si può certo leggere per ciò che dice di essere in primo luogo: pagina di «taccuino di viaggio» scarabocchiato una notte alla luce di una lampadina tascabile. Le cose andrebbero altrimenti se questo commovente quadro dovesse appartenere ad un discorso etnologico. Tuttavia esso stabilisce incontestabilmente una premessa—la bontà o l'innocenza dei Nambikwara—indispensabile alla dimostrazione che seguirà, dell'intrusione congiunta della violenza e della scrittura. È qui che tra la confessione etnografica ed il discorso teorico dell'etnologo va osservata una frontiera rigorosa. La differenza tra l'empirico e l'essenziale deve continuare a far valere i suoi diritti.

Si sa che Lévi-Strauss ha parole molto dure per le filosofie che hanno

aperto il pensiero a questa differenza e che sono, il più delle volte, delle filosofie della coscienza, del cogito nel senso cartesiano o husserliano. Parole molto dure anche per il *Saggio sui dati immediati della coscienza* che Lévi-Strauss rimprovera ai suoi antichi maestri di meditare troppo invece di studiare il *Corso di linguistica generale* di Saussure²⁰. Ora qualsiasi cosa si pensi in realtà delle filosofie così incriminate o ridicolizzate (e di cui non parleremo qui se non per sottolineare che sono evocate solo nei loro spettri, come quelli che infestano talvolta i manuali, i brani scelti e i luoghi comuni), bisogna riconoscere che la differenza tra l'affetto empirico e la struttura d'essenza serviva in esse da regola principale. Mai Descartes o Husserl avrebbero lasciato intendere che consideravano come verità di scienza una modificazione empirica del loro rapporto col mondo o con gli altri, né come premessa di un sillogismo la qualità di un'emozione. Mai nelle *Regulae*, si passa dalla verità fonomenologicamente irrecusabile del «vedo giallo», al giudizio «il mondo è giallo». Non proseguiamo in questa direzione.

Mai, in ogni caso, un filosofo rigoroso della coscienza avrebbe così presto concluso per la bontà fondamentale e per l'innocenza verginale dei Nambikwara sulla fede di una relazione empirica. Dal punto di vista della scienza etnologica, questa relazione è sorprendente nella stessa misura in cui poteva essere «straziante», è la parola di Lévi-Strauss, quella del cattivo etnologo americano. È sorprendente questa affermazione incondizionata della bontà radicale dei Nambikwara sotto la penna di un etnologo che, ai fantasmi esangui dei filosofi della coscienza e dell'intuizione, oppone quelli che sono stati, se bisogna credere all'inizio dei *Tristi tropici*, i suoi soli maestri: Marx e Freud.

Tutti i pensatori che sono classificati frettolosamente, all'inizio di questo libro, sotto il titolo della metafisica, della fenomenologia e dell'esistenzialismo, non sarebbero riconosciuti sotto i tratti che vengono loro attribuiti. Questo è ovvio. Ma si avrebbe torto a concluderne che in compenso i discorsi iscritti sotto il loro segno—e in particolare i capitoli che ci interessano—avrebbero soddisfatto Marx o Freud. I quali in generale chiedevano di vedere quando si parlava loro d'«immensa gentilezza», di «profonda e distesa noncuranza», di «ingenua e incantevole soddisfazione animale» e di «qualcosa che somiglia all'espressione più commovente e più vera della tenerezza umana». I quali avrebbero chiesto di vedere e non avrebbero probabilmente capito a che cosa mai si potesse alludere con il

²⁰ *Tristi tropici*, cap. vi. «Come si diventa etnologi».

nome di «alleanza originale, finalmente rinnovata», che permette di «fondare insieme il *noi* contro il *lui*» (già citato), o col nome di «questa struttura regolare e come cristallina, che le società primitive meglio preservate ci insegnano non essere contraddittoria con l'umanità»²¹.

In tutto questo sistema di parentela filosofica e di rivendicazione genealogica, il meno sorpreso di tutti non sarebbe stato certamente Rousseau. Non avrebbe chiesto che lo si lasciasse vivere in pace con i filosofi della coscienza e del sentimento interiore, in pace con il cogito²² sensibile, con la voce interiore che egli credeva, come si sa, non mentisse mai? Accordare in sé Rousseau, Marx e Freud è un compito difficile. Accordarli tra di loro, nel rigore sistematico del concetto, è possibile?

2. La scrittura e lo sfruttamento dell'uomo da parte dell'uomo

Senza mai compiere il suo progetto, il *bricoleur* vi mette sempre qualcosa di sé.

Il pensiero selvaggio

Il suo sistema è forse falso; ma sviluppandolo, ha dipinto se stesso dal vero.

J.-J. Rousseau, *Dialoghi*

Apriamo finalmente la «Lezione di scrittura». Se prestiamo una simile attenzione a questo capitolo, non è per abusare di un diario di viaggio e di quella che si potrebbe considerare l'espressione meno scientifica di un pensiero. Da una parte, si ritrovano in altri scritti²³, sotto un'altra forma e più o meno dispersi, tutti i temi della teoria sistematica della scrittura presentata per la prima volta nei *Tristi tropici*. Dall'altra parte, il contenuto teorico stesso è ampiamente esposto in quest'opera, più ampiamente che

²¹ C. Lévi-Strauss, *Leçon inaugurale au Collège de France*, 1960, pubblicata in lingua originale sulla rivista «Aut Aut» 88, 1965, con il titolo *Elogio dell'antropologia*, ora in *Razza e storia...*, op. cit., pp. 49-82.

²² Nella Conferenza di Ginevra, Lévi-Strauss crede di poter opporre semplicemente Rousseau ai filosofi che prendono il loro «punto di partenza nel cogito» («Jean Jacques Rousseau, fondatore delle scienze dell'uomo», in *Razza e storia e altri studi di antropologia*, op. cit., p. 88).

²³ In particolare nei *Colloqui* con G. Charbonnier che non aggiungono nulla alla sostanza teorica della «Lezione di scrittura».

altrove, a commento di uno «straordinario incidente». Questo incidente è anche riferito negli stessi termini all'inizio della tesi sui Nambikwara, anteriore di sette anni ai *Tristi tropici*. Infine, è soltanto nei *Tristi tropici* che il sistema è articolato nel modo più rigoroso e completo. Le premesse indispensabili, e precisamente la natura dell'organismo sottomesso all'aggressione della scrittura, in nessun luogo sono più esplicite. Per questo abbiamo seguito per un lungo tratto la descrizione dell'innocenza nambikwara. Solo una comunità innocente, solo una comunità di dimensioni ridotte (tema rousseauiano che si preciserà presto), solo una micro-società di non violenza e di immunità in cui tutti i membri possono facilmente tenersi a portata d'allocuzione immediata e trasparente, «cristallina», pienamente presente a sé nella sua parola viva, solo una simile comunità può subire, come la sorpresa di una aggressione che viene dal *di fuori*, l'insinuazione della scrittura, l'infiltrazione della sua «astuzia» e della sua «perfidia». Solo una simile comunità può importare *dallo straniero* «lo sfruttamento dell'uomo da parte dell'uomo». La «Lezione» è dunque completa: nei testi ulteriori, le conclusioni teoriche dell'incidente saranno presentate senza le premesse concrete, l'innocenza originale sarà implicata *ma non esposta*. Nel testo anteriore, la tesi sui Nambikwara, l'incidente è riferito ma non dà luogo, come nei *Tristi tropici*, ad una lunga meditazione sul senso, l'origine e la funzione storica dello scritto. In compenso, attingeremo dalla tesi indicazioni che sarà prezioso iscrivere in margine ai *Tristi tropici*.

La scrittura, lo sfruttamento dell'uomo da parte dell'uomo: non imponiamo questo linguaggio a Lévi-Strauss. Ricordiamo per precauzione i *Colloqui*: «...la scrittura stessa non ci sembrava associata, in modo permanente alle sue origini, che a delle società che sono fondate sullo sfruttamento dell'uomo da parte dell'uomo». Lévi-Strauss ha la consapevolezza di proporre nei *Tristi tropici* una teoria marxista della scrittura. Lo dice in una lettera del 1955 (anno di pubblicazione del libro) alla *Nouvelle Critique*²⁴. Criticato da M. Rodinson in nome del marxismo, si rammarica:

«Se [M. Rodinson] avesse letto il mio libro, invece di accontentarsi degli estratti pubblicati alcuni mesi fa, avrebbe trovato, oltre ad una ipotesi marxista sull'origine della scrittura, due studi consacrati a tribù brasiliane—Caduveo e Bororo—che sono tentativi di interpretazione delle sovra-

²⁴ Questa lettera non è mai stata pubblicata dalla *Nouvelle Critique*. La si può leggere in *Antropologia strutturale*, pp. 376-377.

strutture indigene fondata sul materialismo dialettico, e la cui novità, nella letteratura etnografica occidentale, meritava forse più considerazione e simpatia».

La nostra domanda non è più quindi soltanto «come conciliare Rousseau e Marx», ma anche: «è sufficiente parlare di sovrastruttura e denunciare in una ipotesi uno sfruttamento dell'uomo da parte dell'uomo per conferire a quest'ipotesi una pertinenza marxista?». Domanda che ha il solo senso di implicare un rigore originale della critica marxista e di distinguerla da ogni altra critica della miseria, della violenza, dello sfruttamento, ecc.; e per esempio dalla critica buddista. La nostra domanda non ha evidentemente alcun senso là dove si può dire che «tra la critica marxista... e la critica buddista... non c'è né opposizione né contraddizione»².

Un'altra precauzione è necessaria prima della «Lezione». Abbiamo poc'anzi sottolineato l'ambiguità dell'ideologia che ordinava l'esclusione saussuriana della scrittura: etnocentrismo profondo che privilegia il modello della scrittura fonetica, modello che rende più facile e più legittima l'esclusione della grafia. Ma etnocentrismo che *si pensa* al contrario come anti-etnocentrismo nella coscienza del progressismo liberatore. Separando radicalmente la lingua dalla scrittura, mettendo quest'ultima in basso e di fuori, credendo almeno di poterlo fare, dandosi l'illusione di liberare la linguistica da ogni passaggio attraverso la testimonianza scritta, si pensa di restituire effettivamente lo statuto di lingua autentica, di linguaggio umano e pienamente significante, a tutte le lingue praticate dai *popoli che si continua tuttavia a chiamare «popoli senza scrittura»*. La stessa ambiguità affetta le intenzioni di Lévi-Strauss e non è un caso.

Da una parte, si ammette la differenza che corre tra linguaggio e scrittura, l'esteriorità rigorosa dell'una rispetto all'altra, il che permette di mantenere la distinzione tra popoli che dispongono della scrittura e popoli senza scrittura. Lévi-Strauss non sospetta mai del valore di una simile distinzione. Il che gli permette soprattutto di considerare il passaggio dalla parola alla scrittura come *salto*, come il superamento istantaneo di una linea di discontinuità: passaggio da un linguaggio pienamente orale, puri-

² *Tristi tropici*, cap. XL: «A suo modo e sul suo piano, ognuno corrisponde ad una verità. Fra la critica marxista che libera l'uomo dalle sue prime catene—insegnandogli che il senso apparente della sua condizione sparisce quando accetta di allargare l'oggetto che considera—e la critica buddista che completa la liberazione, non c'è né opposizione né contraddizione. Fanno tutte e due la stessa cosa a un livello diverso».

ficato da ogni scrittura—cioè *puro*, innocente—ad un linguaggio che si aggiunge la propria «rappresentazione» grafica come un significante accessorio di nuovo tipo, che apre una tecnica d'oppressione. Lévi-Strauss aveva bisogno di questo concetto «epigenetista» della scrittura perché il tema del male e dello sfruttamento che sopraggiunge con la grafia fosse proprio il tema di una sorpresa e di un accidente che rende affetta dal di fuori la purezza di un linguaggio innocente. Rendendolo affetto *come per caso*²⁶. Ad ogni modo la tesi epigenetista ripete, a proposito della scrittura questa volta, una affermazione che potevamo incontrare cinque anni prima nell'*Introduzione all'opera di Marcel Mauss* (p. L): «Il linguaggio è nato necessariamente tutto di un tratto». Ci sarebbe certo più di una domanda da porre su questo paragrafo che lega il senso alla significazione ed in modo molto stretto alla significazione linguistica nel linguaggio parlato. Leggiamo semplicemente queste poche righe.

«Quali che siano stati il momento e le circostanze della sua apparizione nella vita animale, il linguaggio è nato necessariamente tutto d'un tratto. È impossibile che le cose abbiano cominciato a significare progressivamente. In seguito ad una trasformazione, il cui studio non dipende dalle scienze sociali, ma dalla biologia e dalla psicologia, si è verificato un passaggio da uno stadio, in cui niente aveva un senso, ad un altro, in cui ogni cosa ne possedeva uno» (p. L). (Che la biologia e la psicologia possano rendere conto di questa rottura, è la cosa che a noi pare più che problematica. Segue una distinzione feconda tra discorso *significante* e discorso *conoscente* che, circa cinquanta anni prima, un filosofo della coscienza, più trascurato di altri, aveva saputo rigorosamente articolare in certe ricerche logiche).

²⁶ Su questo tema del caso, presente in *Race et Histoire*, UNESCO, Paris 1952; (tr. it. di P. Caruso, *Razza e storia...*, op. cit., pp. 126-134) e ne *Il pensiero selvaggio*, cfr. soprattutto i *Colloqui*: sviluppando a lungo l'immagine del giocatore alla roulette, Lévi-Strauss spiega che la combinazione complessa che costituisce la civiltà occidentale, col suo tipo di storicità determinata dall'uso della scrittura, avrebbe benissimo potuto verificarsi agli inizi dell'umanità, avrebbe potuto verificarsi più tardi, si è verificata in questo momento, «non c'è una ragione, è così. Ma lei potrebbe dirmi: «Non è convincente»». Questo caso è determinato subito dopo come «acquisizione della scrittura». Si tratta di un'ipotesi alla quale Lévi-Strauss riconosce di non attenersi ma di cui dice che «bisogna anzitutto averla presente alla mente». Anche se non implica che creda al caso (cfr. *Il pensiero selvaggio*, p. 27 e p. 241), un certo tipo di strutturalismo lo deve invocare per mettere in rapporto tra di loro le specificità assolute delle totalità strutturali. Vedremo come questa necessità si è imposta anche a Rousseau.

Questo epigenetismo non è d'altra parte l'aspetto più rousseauiano di un pensiero che si appoggia così spesso all'*Saggio sull'origine della lingua* e al secondo *Discorso* in cui si tratta tuttavia anche del «tempo infinito che ha dovuto costare la prima invenzione della lingua».

L'etnocentrismo tradizionale che, ispirandosi al modello della scrittura fonetica, separa con l'accetta la scrittura dalla parola, è dunque trattato e pensato come anti-etnocentrismo. Esso sostiene un'accusa etico-politica: lo sfruttamento dell'uomo da parte dell'uomo è il fatto delle culture scriventi di tipo occidentale. Da questa accusa sono salvate le comunità della parola innocente e non oppressiva.

Dall'altra parte,—è il rovescio dello stesso gesto—la divisione tra popoli con la scrittura e popoli senza scrittura, se Lévi-Strauss ne riconosce continuamente la pertinenza, è subito da lui cancellata nel momento in cui vorrebbe per etnocentrismo farle svolgere un ruolo nella riflessione sulla storia e sul valore rispettivo delle culture. Si accetta la differenza tra popoli con la scrittura e popoli senza scrittura, ma non si terrà conto della scrittura in quanto criterio della storicità o del valore culturale; si eviterà apparentemente l'etnocentrismo nel momento stesso in cui esso avrà operato già in profondità, imponendo silenziosamente i suoi concetti correnti di parola e di scrittura. Era esattamente lo schema del gesto saussuriano. In altre parole, tutte le critiche liberatrici di cui Lévi-Strauss ha bersagliato la distinzione pregiudicata tra società storiche e società senza storia, tutte queste denunce legittime restano dipendenti dal concetto di scrittura che qui problematizziamo.

Che cos'è la «Lezione di scrittura»?

Lezione in un duplice senso ed il titolo ha il merito di tenerlo insieme. Lezione di scrittura poiché è di scrittura imparata che si tratta. Il capo nambikwara impara la scrittura dall'etnografo, l'impara anzitutto senza comprendere, mima la scrittura più che comprenderne la funzione di linguaggio; o piuttosto comprende la sua funzione profonda di asservimento prima di comprenderne il funzionamento, qui accessorio, di comunicazione, di significazione, di tradizione di un significato. Ma la lezione di scrittura è anche lezione della scrittura; insegnamento che l'etnologo crede di poter indurre dall'incidente nel corso di una lunga meditazione, allorché, lottando, egli dice, contro l'insonnia, riflette sull'origine, la funzione e il senso della scrittura. Avendo insegnato il gesto di scrivere ad un capo nambikwara che imparava senza capire, l'etnologo, a sua volta, capisce allora ciò che ha imparato lui e trae la lezione dalla scrittura.

Così, due momenti:

A. La relazione empirica di una percezione: lo scena dello «straordinario incidente».

B. Dopo le peripezie della giornata, durante l'insonnia, nell'ora della civetta, una riflessione storico-filosofica sulla scena della scrittura e sul senso profondo dell'incidente, della storia chiusa della scrittura.

A. *Lo straordinario incidente*. Fin dalle prime righe, lo scenario ricorda bene la violenza etnografica di cui parlavamo più sopra. Le due parti vi sono ben impegnate, il che restituisce al loro vero senso le osservazioni sull'«immensa gentilezza», l'«ingenua e incantevole soddisfazione animale», la «profonda e distesa noncuranza», l'«espressione più commovente e più vera della tenerezza umana». Ecco:

«...il loro contegno arcigno, il nervosismo evidente del loro capo, facevano pensare che questi avesse loro forzato un poco la mano. Non ci sentivamo molto sicuri, e neanche gli Indiani; la notte si annunciava fredda; poiché non c'erano alberi, fummo costretti a distenderci per terra alla maniera nambikwara. Nessuno dormì: passammo la notte a sorvegliarci educatamente.

Non sarebbe stato saggio prolungare l'avventura. Insistei presso il capo perché si procedesse senz'altro agli scambi. Qui si inserisce uno straordinario incidente che mi obbliga a tornare un po' indietro. È dubbio che i Nambikwara sappiano scrivere; né d'altronde disegnano ad eccezione di qualche incisione a zig-zag o punteggiata sulle zucche. Malgrado ciò distribuii, come avevo fatto presso i Caduvei, fogli di carta e matite di cui da principio non fecero alcun uso; poi un giorno vidi che tutti erano intenti a tracciare sulla carta delle linee orizzontali ondulate. Che cosa volevano fare? Dovetti arrendermi all'evidenza: essi scrivevano, o più esattamente cercavano di fare della loro matita lo stesso uso che ne facevo io, il solo per essi concepibile poiché non avevo ancora provato a distrarli coi miei disegni. Nella maggior parte dei casi, lo sforzo si fermò lì; ma il capo della banda vedeva più lontano. Lui solo, senza dubbio aveva compreso la funzione della scrittura».

Segnamo qui una prima pausa. Tra molti altri, questo frammento viene in sovraimpressione ad un passo della tesi sui Nambikwara. L'incidente vi era già riportato e non è inutile farvi riferimento. Si rilevano in particolare tre punti omessi nei *Tristi tropici* che non sono privi di interesse.

1. Il piccolo gruppo nambikwara²⁷ dispone tuttavia di un nome per de-

²⁷ Si tratta solo di un piccolo sotto-gruppo che viene seguito dall'etnologo solo durante il

signare l'atto di scrivere, per lo meno di una parola che può funzionare a questo scopo. Non c'è sorpresa linguistica di fronte all'irruzione supposta di un potere nuovo. Il particolare, omesso nei *Tristi tropici* era segnalato nella tesi (p. 40, n. 1):

«I Nambikwara del gruppo (a) ignorano completamente il disegno, se si eccettuano alcuni tratti geometrici tracciati sulle zucche. Per molti giorni, non seppero che farsene della carta e delle matite che distribuivamo loro. Poco dopo, li vedemmo molto indaffarati a tracciare delle righe ondulate. Imitavano in questo il solo uso che ci vedessero fare dei nostri quaderni d'appunti, cioè scrivere, ma senza capirne il fine e la portata. Del resto chiamarono l'atto di scrivere: *iekariukedjutu*, cioè «fare righe...»

È ben evidente che una traduzione letterale delle parole che vogliono dire «scrivere» nelle lingue dei popoli con la scrittura ridurrebbe anch'essa questa parola ad un significato gestuale abbastanza povero. È un po' come se si dicesse che una certa lingua non ha nessuna parola per designare la scrittura—e che di conseguenza coloro che la praticano non sanno scrivere—col pretesto che si servono di una parola che vuol dire «grattare», «incidere», «graffiare», «scalfire», «intagliare», «tracciare», «imprimere», ecc. Come se «scrivere», nel suo nucleo metaforico, volesse dire altro. L'etnocentrismo non è sempre tradito dalla precipitazione con la quale si soddisfa di certe traduzioni o di certi equivalenti domestici? Dire che un popolo non sa scrivere perché si può tradurre con «far righe» la parola di cui si serve per designare l'atto di scrivere, non è un po' come se gli si rifiutasse la «parola» traducendo il termine equivalente con «gridare», «cantare», «soffiare»? O addirittura «balbettare». Per semplice analogia nei meccanismi di assimilazione/esclusione etnocentrica, ricordiamo con Renan che «nelle lingue più antiche, le parole che servono a designare i popoli stranieri derivano da due fonti: o da verbi che significano *balbetta-*

suo periodo nomade. Esso ha anche una vita sedentaria. Si può leggere nell'introduzione della tesi: «È superfluo sottolineare che non si troverà qui uno studio esaustivo della vita e della società Nambikwara. Abbiamo potuto condividere l'esistenza degli indigeni solo durante il periodo nomade, e questo basterebbe a limitare la portata della nostra ricerca. Un viaggio intrapreso durante il periodo sedentario apporterebbe certo delle informazioni capitali e permetterebbe di rettificare la prospettiva d'insieme. Speriamo di poterlo intraprendere un giorno» (p. 3). Questa limitazione, che sembra essere stata definitiva, non è particolarmente significativa riguardo alla questione della scrittura di cui è ben noto che è, più intimamente che altre cose ed in modo essenziale, legata al fenomeno della sedentarietà?

re, tartagliare, o da parole che significano muto»²⁸. E si dovrà concludere che i Cinesi sono un popolo senza scrittura col pretesto che la parola *wen* designa molte altre cose oltre la scrittura in senso stretto? Come nota effettivamente J. Gernet:

«La parola *wen* significa insieme di tratti, carattere semplice di scrittura. Si applica alle vene delle pietre e del legno, alle costellazioni, rappresentate con tratti che collegano le stelle, alle tracce di zampe di uccelli e di quadrupedi sul suolo (la tradizione cinese vuole che l'osservazione di queste tracce abbia suggerito l'invenzione della scrittura), ai tatuaggi o anche, per esempio, ai disegni che ornano i gusci della tartaruga. ("La tartaruga è saggia, dice un testo antico—cioè dotata di poteri magico-religiosi—poiché porta dei disegni sul dorso"). Il termine *wen* ha designato, per estensione, la letteratura e la gentilezza di costumi. Ha come antonimi le parole *wu* (guerriero, militare) e *zhi* (materia bruta non ancora levigata o ornata)»²⁹.

2. A questa operazione che consiste nel «far righe» e che è così accolta nel dialetto del sotto-gruppo, Lévi-Strauss riconosce un significato esclusivamente «estetico»: «Del resto chiamarono l'atto di scrivere: *iekariuked-jutu*, cioè «far righe», e questo presenta per essi un interesse estetico». Ci si chiede quale può essere la portata di una simile conclusione e che cosa possa significare qui la specificità della categoria estetica. Lévi-Strauss sembra non solo presumere che si possa isolare il valore estetico (cosa, come si sa, molto problematica, e più di altri, gli etnologi ci hanno messo in guardia contro questa astrazione), ma suppone anche che nella scrittura «propriamente detta», alla quale i Nambikwara non avrebbero accesso, la qualità estetica sia estrinseca. Indichiamo semplicemente questo problema. D'altronde, anche se non si volesse sospettare del senso di una simile conclusione, si potrebbe ancora essere poco tranquilli sulle vie che vi conducono. L'etnologo vi è giunto partendo da una frase notata in un *altro* sotto-gruppo: «Kihikagnere mūziene» tradotto con «far righe è bello». Concludere da questa proposizione così tradotta e rilevata in un altro gruppo (b1), che fare righe presentava per il gruppo (a1) un «interesse

²⁸ E. Renan, *De l'origine du langage*, in *Oeuvres Complètes*, Paris 1947-60, t. VIII, p. 90. Il seguito del testo, che qui non possiamo citare, è molto istruttivo per chi si interessa dell'origine e del funzionamento della parola «barbaro» e di altre parole vicine.

²⁹ J. Gernet, *La Chine, aspects et fonctions psychologiques de l'écriture*, EP, p. 33.

estetico», il che sottintende *solo* estetico, ecco ciò che pone dei problemi di logica che, ancora una volta, ci accontentiamo di indicare.

3. Allorché, nei *Tristi tropici*, Lévi-Strauss osserva che «i Nambikwara non sanno scrivere... né d'altronde disegnano ad eccezione di qualche incisione a zig-zag o punteggiata sulle zucche», poiché muniti degli strumenti da lui forniti, non tracciano che «delle righe orizzontali ondulate» e «për la maggior parte lo sforzo si ferma lì», queste notazioni sono brevi. Non solo non si trovano nella tesi, ma quest'ultima mette in evidenza, ottanta pagine più avanti, i risultati ai quali sono giunti molto presto certi Nambikwara e che Lévi-Strauss presenta come «una innovazione culturale ispirata dai nostri disegni». Ora non si tratta solo di disegni rappresentativi (cfr. figura 19, p. 123) che mostrano un uomo o una scimmia, ma di schemi che descrivono, spiegano, scrivono una genealogia ed una struttura sociale. E si ha qui un fenomeno decisivo. Si sa ora, a partire da informazioni sicure e copiose, che la genesi della scrittura (nel senso corrente) è stata connessa quasi ovunque e il più delle volte con l'inquietudine genealogica. Si citano spesso la memoria e la tradizione orale delle generazioni, che risale talvolta molto in là presso i popoli cosiddetti «senza scrittura». Anche Lévi-Strauss lo fa nei *Colloqui* (p. 28):

«So benissimo che i popoli che chiamiamo primitivi hanno straordinarie capacità di memoria, e ci risulta di popolazioni polinesiane capaci di recitare senza esitazioni genealogie che risalgono a decine di generazioni. Ciò non toglie però che tutto questo abbia dei limiti».

Ora è questo limite che viene superato un po' dovunque quando appare la scrittura—nel senso corrente—la cui funzione è qui di conservare ed offrire una oggettivazione supplementare, di un altro ordine, ad una classificazione genealogica, con tutto ciò che questo può implicare. Di modo che un popolo che accede al disegno genealogico accede alla scrittura in senso corrente, ne comprende la funzione e va più in là di quanto non lascino intendere i *Tristi tropici* («lo sforzo si fermava lì»). Si passa qui dall'archi-scrittura alla scrittura nel senso corrente. Questo passaggio, di cui non vogliamo sottovalutare la difficoltà, non è un passaggio dalla parola alla scrittura, agisce all'interno della scrittura in generale. La relazione genealogica e la classificazione sociale sono il punto di sutura dell'archi-scrittura, condizione della lingua (cosiddetta orale), e della scrittura in senso comune.

«Ma il capo della banda vedeva più lontano...». Di questo capo-banda

la tesi ci dice che è «notevolmente intelligente, conscio delle sue responsabilità, attivo, intraprendente ed ingegnoso». «È un uomo di circa trentacinque anni, sposato con tre donne». «...Il suo atteggiamento di fronte alla scrittura è estremamente rivelatore. Egli ha immediatamente capito la sua funzione di segno, e la superiorità sociale che conferisce». Lévi-Strauss prosegue allora con un racconto che viene riprodotto press'a poco negli stessi termini in *Tristi tropici* in cui lo leggiamo ora.

«Lui solo, senza dubbio, aveva compreso la funzione della scrittura. Richiestomi un bloc-notes, ci mettiamo a lavorare insieme, ugualmente attrezzati. Egli non mi comunica verbalmente le informazioni che gli chiedo, ma traccia sulla carta delle linee sinuose e me le presenta, come se io dovessi leggere la sua risposta. È preso lui stesso dalla sua commedia; ogni volta che la sua mano completa una linea, la esamina ansiosamente come se dovesse scaturirne un significato, e la delusione si dipinge sul suo volto. Ma non si rassegna; ed è tacitamente inteso fra noi che il suo manoscritto ha un senso segreto che io fingo di decifrare; il commento verbale segue quasi immediatamente, e mi dispensa dal reclamare i chiarimenti necessari».

Il seguito corrisponde ad un passo che si trova, nella tesi, separato da quest'ultimo da più di quaranta pagine e riguarda, fatto significativo sul quale ritorneremo, la funzione del comando.

«Adesso, appena riunita tutta la sua gente, tirò fuori da una gerla un foglio coperto di linee tortuose che fece finta di leggere e sul quale cercava, con una esitazione affettata, la lista degli oggetti che dovevo dare in cambio dei regali ricevuti: a questo, contro un arco e delle frecce, una sciabola da combattimento! a quest'altro, delle perle per le sue collane!... Questa commedia si protrasse per due ore. Che cosa sperava? Di ingannare se stesso, forse; ma soprattutto di stupire i suoi compagni, di persuaderli che le merci passavano sotto il suo controllo, che aveva ottenuto l'alleanza del bianco e che partecipava dei suoi segreti. Avevamo fretta di partire: il momento più critico sarebbe stato quello in cui avremmo consegnato loro tutte le meraviglie che avevamo portato. Perciò cercai di non approfondire l'incidente e ci mettemmo in cammino, sempre guidati dagli Indiani».

La storia è molto bella. C'è in effetti la tentazione di leggerla come una parabola in cui ogni elemento, ogni semantema rinvia ad una funzione ri-

conosciuta della scrittura: la gerarchizzazione, la funzione economica della mediazione e della capitalizzazione, la partecipazione ad un segreto quasi religioso, tutto questo, che si verifica in ogni fenomeno di scrittura, lo vedremo qui riunito, concentrato, organizzato nella struttura di un evento esemplare o di una sequenza brevissima di fatti e gesti. Tutta la complessità organica della scrittura è qui raccolta nel nucleo semplice di una parabola.

B. *La rimemorazione della scena*. Passiamo ora alla lezione della lezione. È più lunga della relazione dell'incidente, copre tre pagine serratissime e il testo dei *Colloqui*, che ne riproduce l'essenziale, è notevolmente più breve. È dunque nella tesi che l'incidente viene riferito senza commento teorico ed è nelle confessioni dell'etnologo che la teoria è più abbondantemente sviluppata.

Seguiamo il filo della dimostrazione attraverso l'evocazione dei fatti storici apparentemente incontestabili. È lo scarto tra la certezza fattuale e la sua ripresa interpretativa che ci interesserà per prima cosa. Il maggior scarto apparirà anzitutto, ma non solamente, tra il fatto alquanto minuscolo dell'«incidente straordinario» e la filosofia generale della scrittura. Il nucleo dell'incidente sopporta effettivamente un enorme edificio teorico.

Dopo lo «straordinario incidente», la situazione dell'etnologo resta precaria. Alcune parole ne dominano la descrizione; «soggiorno abortito», «mistificazione», «clima irritante», l'etnologo si sente «all'improvviso solo nella boscaglia, avendo perduto la [sua] direzione», «disperato», «demoralizzato», non ha «più armi» in una «zona ostile» ed è agitato da «pensieri oscuri». Poi la minaccia si placa, l'ostilità si cancella. È notte, l'incidente è chiuso, gli scambi hanno avuto luogo: è tempo di riflettere sulla storia, è il momento della veglia e della rimemorazione. «Ancora tormentato da questo incidente ridicolo, dormii male ed ingannai l'insonnia ricordando la scena degli scambi».

Ben presto due significati vengono rilevati sull'incidente stesso.

1. L'apparizione della scrittura è *istantanea*. Essa non è preparata. Un simile salto proverebbe che la possibilità della scrittura non abita la parola, ma il di fuori della parola. «La scrittura aveva dunque fatto la sua apparizione presso i Nambikwara; ma non come si sarebbe potuto immaginare, dopo esercitazioni laboriose». Da che cosa Lévi-Strauss trae la conclusione di quest'epigenetismo così indispensabile dal momento che si vuole salvaguardare l'esteriorità della scrittura rispetto alla parola? Dall'incidente? Ma la scena non era la scena dell'*origine*, ma solo quella dell'imitazione della scrittura. Quand'anche si trattasse della scrittura, ciò che ha il

carattere della subitanità non è in questo caso il passaggio alla scrittura, l'invenzione della scrittura, ma l'importazione di una scrittura già costituita. È un prestito ed un prestito artificiale. Come dice Lévi-Strauss stesso, «il suo simbolo era stato adottato, mentre la sua realtà rimaneva estranea». Si sa d'altra parte che questo carattere di subitanità appartiene a tutti i fenomeni di diffusione o di trasmissione della scrittura. Non ha mai potuto qualificare l'apparizione della scrittura che è stata al contrario laboriosa, progressiva, differenziata nelle sue tappe. E la rapidità dell'adozione, quando questa ha luogo, suppone la presenza preliminare di strutture che la rendano possibile.

2. Il secondo significato che Lévi-Strauss crede di poter leggere sul testo stesso della scena è legato al primo. Poiché hanno imparato senza capire, poiché il capo ha fatto un uso efficace della scrittura senza conoscerne né il funzionamento né il contenuto da essa significato, la finalità della scrittura è politica e non teorica, *«sociologica piuttosto che intellettuale»*. Questo apre e copre tutto lo spazio nel quale Lévi-Strauss penserà ora la scrittura.

«Il suo simbolo era stato adottato, mentre la sua realtà rimaneva estranea. E questo, in vista di un fine sociologico piuttosto che intellettuale. Non si trattava di conoscere, di ritenere o di comprendere, ma di accrescere il prestigio e l'autorità di un individuo—di una funzione—a spese altrui. Un indigeno ancora all'età della pietra aveva indovinato che quel grande mezzo di comprensione, pur non potendo comprenderlo, poteva almeno servire per altri fini» (*Tristi Tropici*, p. 283).

Distinguendo così il «fine sociologico» ed il «fine intellettuale», attribuendo quello e non questo alla scrittura, si fa credito ad una differenza molto problematica tra il rapporto intersoggettivo ed il sapere. Se è vero, come effettivamente crediamo, che la scrittura non si pensa fuori dell'orizzonte della violenza intersoggettiva, esiste qualcosa, foss'anche la scienza, che vi sfugga radicalmente? Esiste una conoscenza e soprattutto un linguaggio, scientifico o meno, che si possa dire estraneo sia alla scrittura che alla violenza? Se si risponde negativamente, come facciamo noi, l'uso di questi concetti per discernere il carattere specifico della scrittura non è pertinente. Di modo che tutti gli esempi¹⁰ con i quali Lévi-Strauss illustra poi questa proposizione sono probabilmente veri e probanti, ma lo sono

¹⁰ «Dopo tutto per millenni e anche al giorno d'oggi, in gran parte del mondo, la scrittura

troppo. La conclusione che essi sorreggono eccede largamente il campo di ciò che viene qui chiamato «scrittura» (cioè la scrittura nel senso comune). Essa ricopre anche il campo della parola non scritta. Ciò vuol dire che, se si deve legare la violenza alla scrittura, la scrittura appare molto prima della scrittura in senso stretto: già nella differenza o archi-scrittura che apre la parola stessa.

Suggerendo così, come confermerà più tardi, che la funzione essenziale della scrittura è quella di favorire il potere asservente più che la scienza «disinteressata», secondo la distinzione cui sembra attenersi, Lévi-Strauss può ora, in un secondo flusso della meditazione, neutralizzare la frontiera tra popoli senza scrittura e popoli con scrittura: non in rapporto alla disposizione della scrittura, ma in rapporto a ciò che si è creduto di poterne dedurre, in rapporto alla loro storicità o non-storicità. Questa neutralizzazione è molto preziosa: essa autorizza i temi a) della relatività essenziale ed irriducibile nella percezione del movimento storico (cfr. *Razza e storia*); b) della differenza tra «caldo» e «freddo» nella «temperatura storica» della società (*Colloqui*, pp. 43 ss.); c) dei rapporti tra etnologia e storia¹¹.

Si tratta dunque, facendo affidamento sulla differenza presunta tra la scienza e la potenza, di mostrare che la scrittura non offre alcuna pertinenza nella valutazione dei ritmi e dei tipi storici: l'epoca della creazione massiccia delle strutture sociali, economiche, tecniche, politiche, ecc., sulle quali viviamo ancora—il neolitico—non conosceva la scrittura¹². Che cosa vuol dire?

esiste come istituzione, in società i cui membri, in gran parte, non ne posseggono il meccanismo. I villaggi in cui ho vissuto sulle colline di Chittagong nel Pakistan orientale, sono popolati di analfabeti; in ognuno di questi villaggi esiste uno scriba che adempie le sue funzioni presso gli individui e presso la collettività. Tutti conoscono la scrittura e ne fanno uso al bisogno, attraverso un mediatore estraneo col quale comunicano oralmente. Ora, lo scriba raramente è un funzionario o un impiegato del gruppo: la sua scienza si accompagna alla potenza, tanto che lo stesso individuo riunisce spesso le funzioni di scriba e di usuraio; non solo perché ha bisogno di leggere e scrivere per esercitare la sua industria, ma perché si trova così ad essere a doppio titolo, colui che "ha presa" sugli altri» (*Tristi Tropici*, p. 283).

¹¹ *Histoire et ethnologie*, in «Revue de Metaphysique et de Morale», 1949 e *Antropologia strutturale*, p. 38: «L'etnologo s'interessa soprattutto a ciò che non è scritto, non tanto perché i popoli che egli studia sono incapaci di scrivere, quanto perché ciò che lo interessa è diverso da tutto ciò che gli uomini pensano solitamente di fissare sulla pietra o sulla carta».

¹² Ricordando in «Un bicchierino di rum», che, «nel periodo neolitico, l'uomo ha già fatto la maggior parte delle invenzioni indispensabili per procurarsi la sicurezza. Si è visto perché se ne deve escludere la scrittura», Lévi-Strauss nota che l'uomo di allora non era certo «più libero di oggi». «Ma la sua sola umanità faceva di lui uno schiavo. Poiché la sua autorità sulla

Nel testo che segue isoleremo tre proposizioni dalle quali si potrebbe suscitare una contestazione, che non susciteremo, per la preoccupazione di arrivare più in fretta al termine della dimostrazione che interessa Lévi-Strauss e di instaurarvi il dibattito.

Prima proposizione.

«Dopo aver eliminato tutti i criteri proposti per distinguere la barbarie dalla civiltà, si vorrebbe almeno conservare questo: popoli con o senza scrittura; gli uni capaci di accumulare le acquisizioni antiche, e che progrediscono sempre più rapidamente verso il fine che si sono prefissi; gli altri, impotenti nel ricordare il passato oltre i limiti della memoria individuale, e che rimangono prigionieri di una storia fluttuante, priva di origine e della durevole coscienza di una meta.

Tuttavia, nulla di ciò che sappiamo della scrittura e del suo ruolo nell'evoluzione giustifica una tale concezione» (pp. 283-284).

Questa proposizione ha senso solo a due condizioni:

1. Che non si tenga alcun conto dell'idea e del progetto della scienza, cioè dell'idea di verità come trasmissibilità di diritto infinita; quest'ultima non ha effettivamente possibilità storica se non con la scrittura. Di fronte alle analisi husserliane (*Krisis* e *L'origine della geometria*) che ci richiamano questa evidenza, il discorso di Lévi-Strauss si può sostenere solo rifiutando ogni specificità al progetto scientifico ed al valore di verità in generale. Quest'ultima posizione non mancherebbe di forza, ma non può far valere questa forza e la propria coerenza se non rinunciando anch'essa a porsi come un discorso scientifico. Schema ben noto. È di *fatto* ciò che sembra accadere qui.

2. Che il neolitico, al quale si può effettivamente attribuire la creazione delle strutture profonde sulle quali viviamo ancora, non abbia conosciuto qualcosa come la scrittura. È qui che il concetto di scrittura, come viene usato da un etnologo moderno, appare singolarmente limitato. L'etnologia ci offre oggi informazioni numerose su scritture che hanno preceduto l'alfabeto, su altri sistemi di scrittura fonetica o sistemi già pronti a fonetizzarsi. Il carattere massiccio di queste informazioni ci dispensa dall'insistere.

natura era molto ridotta, egli si trovava protetto—e in un certo senso affrancato—dal cuscino ammortizzatore dei suoi sogni». Cfr. anche il tema del «paradosso neolitico» in *Il pensiero selvaggio*, p. 22.

Seconda proposizione. Supponendo che tutto sia stato acquisito prima della scrittura, Lévi-Strauss non ha che da aggiungere:

«Inversamente, dall'invenzione della scrittura fino alla nascita della scienza moderna, il mondo occidentale ha vissuto qualcosa come 5.000 anni, durante i quali le sue conoscenze hanno *fluttuato* più che non si siano *accresciute*» (p. 284, il corsivo è nostro).

Si potrebbe essere sorpresi da questa affermazione, ma ce ne guarderemo bene. Non crediamo che una simile affermazione sia *falsa*. Ma neppure che sia *vera*. Essa risponderebbe piuttosto, per i bisogni di una causa, ad una domanda che non ha alcun senso³⁾. La nozione di quantità di conoscenza non è sospetta? Che cos'è una quantità di conoscenza? Come si modifica? Lasciando da parte le scienze dell'ordine o della qualità, ci si può chiedere che cosa significhi la quantità delle scienze della pura quantità. Come valutarla in quantità? Non si può rispondere a simili domande se non nello stile della pura empiricità. A meno che non si tenti di rispettare le leggi così complesse della capitalizzazione del sapere, cosa che non si può fare se non considerando più attentamente la scrittura. Si potrebbe dire l'opposto di ciò che dice Lévi-Strauss e non sarebbe né più vero né più falso. Si può dire che nel corso di questo o quel cinquantennio, prima ancora della «scienza moderna», ed oggi ad ogni minuto, l'accrescimento delle conoscenze ha infinitamente superato ciò che è stato per migliaia di anni. Questo per quanto riguarda l'accrescimento. Quanto alla nozione di fluttuazione, si pone anch'essa come perfettamente empirica. Ad ogni modo, non si faranno mai stare su di una scala delle proposizioni d'essenza.

Terza proposizione. È la più sconcertante nelle concatenazioni di questo paragrafo. Supponiamo che l'avvenimento della scrittura non abbia portato nulla di decisivo da tre a quattromila anni nel campo della conoscenza. Lévi-Strauss concede tuttavia che le cose non siano andate diversamente da due secoli a questa parte. Secondo quella che era tuttavia la sua scala, si vede male ciò che giustifica tale rottura. Egli tuttavia la opera: «Mal si concepirebbe senza dubbio lo sviluppo scientifico del XIX e del XX secolo senza la scrittura. Ma questa condizione necessaria non è certamente sufficiente a spiegarlo».

Non si è solo sorpresi dalla rottura, ci si chiede quale obiezione Lévi-

³⁾ «Lo studioso—dice tuttavia Lévi-Strauss—non è l'uomo che fornisce le risposte vere, è colui che pone le domande vere» (*Il crudo e il cotto*).

Strauss sembri qui respingere. Nessuno ha mai potuto pensare che la scrittura—la notazione scritta, poiché è di questa che si tratta—fosse la condizione sufficiente della scienza; e che bastasse saper scrivere per essere scienziato. Molte letture basterebbero a toglierci questa illusione se l'avessimo. Ma riconoscere che la scrittura è la condizione necessaria della scienza, che non c'è scienza senza scrittura, questo è ciò che importa e Lévi-Strauss lo riconosce. E poiché è difficile far iniziare la scienza in modo del tutto rigoroso nel XIX secolo, è tutta la sua argomentazione che al contrario va a fondo e si trova colpita da un pesante indizio di approssimazione empirica.

Ciò dipende in realtà—ed è la ragione per cui passiamo in fretta su questa argomentazione—dal fatto che Lévi-Strauss tenne ad abbandonare questo terreno, a spiegare molto in fretta perché il problema della scienza non sia il giusto accesso all'origine ed alla funzione della scrittura: «Se si vuole mettere in relazione l'apparire della scrittura con certi tratti caratteristici della civiltà, bisogna cercare in un'altra direzione». Bisogna dunque piuttosto dimostrare che, secondo la dissociazione che ci aveva lasciati perplessi, l'origine della scrittura rispondeva ad una necessità più «sociologica» che «intellettuale». La pagina che segue deve dunque fare apparire non solo questa necessità sociologica—il che sarebbe un povero truismo e riguarderebbe assai poco la specificità sociologica della scrittura—ma anche che questa necessità sociale è quella della «dominazione», dello «sfruttamento», dell'«asservimento» e della «perfidia».

Per leggere appropriatamente questa pagina, bisogna differenziarla nei suoi strati. L'autore presenta qui ciò che egli chiama la sua «ipotesi»: «se la mia ipotesi è esatta, bisogna ammettere che la funzione primaria della comunicazione scritta è di *facilitare*⁴ l'asservimento». Ad un primo livello, questa ipotesi è così presto confermata che merita a stento questo nome. I fatti sono ben noti. Si sa da tempo che il potere della scrittura nelle mani di un piccolo numero, di una casta o di una classe, è sempre stato contemporaneo alla gerarchizzazione, noi diremo alla differenza politica: ad un tempo distinzione di gruppi, di classi e di livelli di potere economico-tecnico-politico, e delega dell'autorità, potenza differita, abbandonata ad un organo di capitalizzazione. Questo fenomeno si produce fin dall'inizio della sedentarizzazione, con la costituzione di stocks all'origine delle

⁴ «Facilitare», «favorire», «rafforzare», queste sono le parole scelte per descrivere l'operazione della scrittura. Non è interdirti ogni determinazione essenziale, principale, rigorosa?

società agricole. Qui le cose sono così evidenti²⁹ che si potrebbe arricchire all'infinito l'illustrazione empirica abbozzata da Lévi-Strauss. Tutta questa struttura appare dal momento in cui una società inizia a vivere come società, cioè dall'origine della vita in generale, quando, a livelli molto eterogenei di organizzazione e di complessità, è possibile *differire la presenza*, cioè la *spesa* o la consumazione, e organizzare la produzione, cioè la *riserva* in generale. Ciò si produce molto prima dell'apparizione della scrittura in senso stretto, ma è vero, e non lo si può trascurare, che l'apparizione di certi sistemi di scrittura, tre o quattromila anni fa, è un salto straordinario nella storia della vita. Tanto più straordinario per il fatto che un accrescimento prodigioso del potere di differenza non è stato accompagnato, almeno in questi millenni, da nessuna trasformazione notevole dell'organismo. È appunto il «*proprium*» del potere di differenza il modificare sempre meno la vita a mano a mano che si estende. Se divenisse *infinito*—cosa che la sua essenza esclude *a priori*—la vita stessa sarebbe restituita ad una impassibile, intangibile ed eterna presenza: la differenza infinita, Dio o la morte.

Questo ci conduce ad un secondo livello di lettura. Esso farà apparire ad un tempo l'intenzione ultima di Lévi-Strauss, ciò verso cui la dimostrazione orienta le evidenze fattuali, e l'ideologia politica che sotto il titolo dell'ipotesi marxista, si articola con il più bell'esempio di ciò che abbiamo chiamato «metafisica della presenza».

Più sopra, il carattere empirico delle analisi riguardanti lo statuto della scienza e l'accumulazione delle conoscenze toglieva ogni rigore a ciascuna delle proposizioni avanzate e permetteva di considerarle con eguale pertinenza come vere o come false. Era la pertinenza della domanda ad apparire dubbia. La cosa si riproduce qui. Ciò che sarà chiamato *asservimento* può altrettanto legittimamente chiamarsi liberazione. Ed è nel momento in cui questa oscillazione è *arrestata* sul significato di asservimento che il discorso viene paralizzato in una ideologia determinata e che giudicheremmo preoccupante se questa fosse la nostra prima preoccupazione.

In questo testo, Lévi-Strauss non fa alcuna differenza tra gerarchizzazione e dominazione, tra autorità politica e sfruttamento. La nota che domina queste riflessioni è quella di un anarchismo che confonde deliberatamente la legge e l'oppressione. L'idea di legge e di diritto positivo, che sono difficili da pensare nella loro formalità, nella generalità che nessuno ha

²⁹ Si confronti ad esempio Leroi-Gourhan, *Il gesto e la parola*, op. cit., ed anche *L'écriture et la psychologie des peuples*.

il permesso di ignorare, prima della possibilità della scrittura, è determinata da Lévi-Strauss come costrizione ed asservimento. Il potere politico non può essere che il detentore di una potenza ingiusta. Tesi classica e coerente, ma qui avanzata come ovvia, senza che venga avviato il minimo dialogo critico coi sostenitori dell'altra tesi, secondo la quale la generalità della legge è al contrario la condizione di libertà nella città. Nessun dialogo per esempio con Rousseau che avrebbe certamente fremuto al veder richiamarsi a lui un discepolo che definisce in tal modo la legge:

«Se la scrittura non ha servito a consolidare la conoscenza, era forse indispensabile per affermare le dominazioni. Guardiamo più vicino a noi: l'azione sistematica degli stati europei a favore dell'istruzione obbligatoria, che si svolge durante il XIX secolo, va di pari passo con l'estensione del servizio militare e la proletarizzazione. La lotta contro l'analfabetismo si confonde con l'intensificazione del controllo dei cittadini da parte del Potere. Bisogna che tutti sappiano leggere perché il Potere possa dire: a nessuno è permesso di ignorare la legge»³⁶.

Per valutare queste gravi dichiarazioni bisogna essere prudenti. Bisogna soprattutto evitare di capovolgerle e di prenderle in contropiede. In una struttura storica data—per esempio l'epoca di cui parla Lévi-Strauss—è incontestabile che il progresso della legalità formale, la lotta contro l'analfabetismo, ecc., hanno potuto funzionare come una forza mistificante ed uno strumento consolidante il potere di una classe o di uno stato, il cui significato formale-universale era confiscato da una forza empirica particolare. Forse anche questa necessità è essenziale ed insuperabile. Ma addurla a pretesto per definire la legge e lo stato in modo semplice ed univoco, per condannarli da un punto di vista etico, e con essi la diffusione della scrittura, del servizio militare obbligatorio e della proletarizzazione, la generalità dell'obbligazione politica ed il «a nessuno è permesso di ignorare la legge», ecco una conseguenza che non si deduce rigorosamente da queste premesse. Se tuttavia la si deduce, come in questo caso, bisogna immediatamente concludere che il non-sfruttamento, la libertà, ecc. «vanno di pari passo» (per utilizzare questo concetto così equivoco) con l'analfabetismo ed il carattere non obbligatorio del servizio militare, dell'istruzione pubblica o della legge in generale. È utile insistervi?

Guardiamoci bene dall'opporre a Lévi-Strauss il sistema degli argo-

³⁶ Si incontrano numerose proposizioni di questo tipo in Valéry.

menti classici, o di metterlo in opposizione con se stesso (nella pagina precedente, aveva infatti legato la violenza della scrittura al fatto che quest'ultima era riservata ad una minoranza, confiscata da scribi al servizio di una casta. Ora, è all'alfabetizzazione totale che la violenza asservente è attribuita). L'incoerenza è solo apparente: l'universalità è sempre accaparrata, come forza empirica, da una forza empirica determinata: questa è l'unica affermazione che attraversa queste due proposizioni. Per abbordare questo problema, ci si deve chiedere quale può essere il senso di un asservimento ad una legge di forma universale? Lo si potrebbe fare, ma è meglio abbandonare questa via classica: essa ci condurrebbe certamente ben presto a dimostrare che l'accesso alla scrittura è la costituzione di un soggetto libero nel movimento violento della propria cancellazione e del proprio incatenamento. Movimento impensabile entro i concetti dell'etica, della psicologia, della filosofia politica e della metafisica classiche. Lasciamo in sospeso questo discorso, non abbiamo ancora finito di leggere la «Lezione di scrittura».

Poiché Levi-Strauss si spinge più lontano sotto il segno di questa ideologia libertaria, la cui tinta anti-colonialista ed anti-etnocentrica è abbastanza particolare:

«Dal piano nazionale l'impresa è passata sul piano internazionale, grazie a quella complicità che si è stabilita fra giovani Stati—alle prese con problemi che furono i nostri, uno o due secoli fa—e una società internazionale di assicurazioni, inquieta per la minaccia che rappresentano per la sua stabilità le reazioni di popoli male influenzati dalla parola scritta a pensare in formule modificabili a volontà, e a dar appiglio agli sforzi di edificazione. Prendendo contatto col sapere *ammassato* nelle biblioteche, questi popoli si rendono vulnerabili alle menzogne che i documenti stampati propagano in proporzione ancora più grande» (p. 285. La sottolineatura è nostra).

Prese le stesse precauzioni di poco fa riguardo l'aspetto di verità che possono comportare simili affermazioni, parafrasiamo il testo. È una critica, in nome della libertà dei popoli decolonizzati, dei giovani Stati che si legano con i vecchi Stati denunciati poco prima («complicità fra i giovani Stati ed una società internazionale di assicurazioni»). Critica di una «impresa»: la propagazione della scrittura è presentata nei concetti di una psicologia volontarista, il fenomeno politico internazionale che essa costituisce è descritto in termini di complotto deliberatamente e coscientemente

organizzato. Critica dello Stato in generale e dei giovani Stati che diffondono la scrittura a fini di propaganda, per assicurare la leggibilità e l'efficacia dei loro manifesti, per guardarsi dalle «reazioni di popoli male influenzati dalla parola scritta a pensare in formule modificabili a volontà». Il che lascia intendere che le formule orali non sono modificabili, non più modificabili a volontà delle formule scritte. Non è il minore paradosso.

Ancora una volta, non pretendiamo che la scrittura non possa svolgere e non svolga in effetti questo ruolo, ma di qui ad attribuirgliene la specificità ed a concludere che la parola ne è al riparo, c'è un abisso che non si deve superare così alla leggera. Non commenteremo ciò che viene detto dell'accesso al «sapere ammassato nelle biblioteche» determinato in modo univoco come vulnerabilità «alle menzogne che i documenti stampati...» ecc. Si potrebbe descrivere l'atmosfera ideologica in cui respirano oggi simili formule. Accontentiamoci di riconoscervi l'eredità del secondo *Discorso* («Lasciando dunque tutti i libri scientifici... e meditando sulle prime e più semplici operazioni dell'Anima umana...»). «O uomo... ecco la tua storia, come ho creduto di leggerla, non nei libri dei tuoi simili, che sono mentitori, ma nella natura che non mente mai.», dell'*Emilio* («L'abuso dei libri uccide la scienza...» «tanti libri ci fanno trascurare il libro del mondo...» «non bisogna leggere, bisogna vedere». «Porto via gli strumenti della loro più grande miseria, cioè i libri. La lettura è il flagello dell'infanzia». «Il bambino che legge non pensa», ecc.) del *Vicario Savoiardo* («Ho chiuso tutti i libri...»), della *Lettre à Christophe de Beaumont* («Ho cercato la verità nei libri: non vi ho trovato che la menzogna e l'errore.»).

Dopo questa meditazione notturna, Lévi-Strauss ritorna allo «straordinario incidente». Ed è per fare l'elogio, ora giustificato dalla storia, di quei saggi nambikwara che hanno avuto il coraggio di resistere alla scrittura ed alla mistificazione del loro capo. Elogio di coloro che hanno saputo interrompere—solo per qualche tempo, ahimè—il corso fatale dell'evoluzione e che si sono «procurati una dilazione». A questo riguardo e per ciò che concerne la società dei Nambikwara, l'etnologo è risolutamente conservatore. Come egli noterà circa cento pagine più avanti, «volentieri sovversivo tra i suoi ed in ribellione contro gli usi tradizionali, l'etnografo appare rispettoso fino al conservatorismo nel momento in cui la società considerata si trova ad essere differente dalla sua».

Due motivi nelle righe conclusive: da una parte, come in Rousseau, il tema di una degradazione necessaria, o piuttosto fatale, come forma stessa del progresso; dall'altra parte, la nostalgia di ciò che precede questa degradazione, lo slancio affettivo verso le isole di resistenza, le piccole co-

munità che si sono tenute provvisoriamente al riparo dalla corruzione (cfr. a questo proposito i *Colloqui*, p. 49), corruzione legata come in Rousseau, alla scrittura ed alla dislocazione del popolo unanime e riunito nella presenza a sé della sua parola. Vi ritorneremo sopra. Leggiamo:

«Indubbiamente il dado è tratto [si tratta dell'evoluzione fatale in cui sono già trascinati i popoli che finora erano al riparo dalla scrittura: constatazione più fatalista che determinista. La concatenazione storica è pensata sotto il concetto del gioco e del caso. Bisognerebbe studiare la metafora così frequente del giocatore nei testi di Lévi-Strauss]. Ma, nel *mio* villaggio nambikwara, le teste dure erano anche le più sagge» (La sottolineatura è nostra).

Queste teste dure, sono i resistenti, coloro che il capo non ha potuto ingannare, e che hanno più carattere che sottigliezza, più cuore e fierezza tradizionale che apertura di mente.

«Quelli che si emanciparono dal loro capo dopo il suo tentativo di giocare la carta della civilizzazione (in seguito alla mia visita fu abbandonato dalla maggior parte dei suoi) capivano confusamente che la scrittura e la perfidia penetravano fra loro di concerto. Rifugiati in una boscaglia più lontana, si concessero una sosta». (L'episodio di questa resistenza è raccontato nella tesi, p. 89).

1. Se le parole hanno un senso, e se «la scrittura e la perfidia penetravano fra loro di concerto», si deve pensare che la perfidia e tutti i valori o non valori associati erano assenti nelle società cosiddette senza scrittura. Per dubitarne, non è necessario fare molta strada: digressione empirica attraverso l'evocazione dei fatti, regressione aprioristica o trascendentale che abbiamo seguito come introduzione. Ricordando in questa introduzione che la violenza non ha aspettato l'apparizione della scrittura in senso stretto, che la scrittura è già da sempre iniziata nel linguaggio, concludiamo come Lévi-Strauss che la violenza è la scrittura. Ma per il fatto di essere giunta da un'altra strada, questa proposizione ha un senso radicalmente differente. Essa cessa di essere appoggiata sul mito del mito, sul mito di una parola originariamente buona e di una violenza che verrebbe a piombare su di essa come un fatale accidente. Fatale accidente che non sarebbe altro che la storia stessa. Non che, con questo riferimento più o meno dichiarato all'idea di una caduta nel male dopo l'innocenza del verbo, Lévi-Strauss faccia propria questa teologia classica ed implicita. Semplicemente il suo discorso etnologico si produce attraverso concetti, schemi e

valori che sono sistematicamente e genealogicamente complici di questa teologia e di questa metafisica.

Dunque qui non faremo la lunga digressione empirica o aprioristica. Ci accontenteremo di paragonare diversi momenti nella descrizione della società nambikwara. Se si deve credere alla «Lezione», i Nambikwara non conoscevano la violenza prima della scrittura; neppure la gerarchizzazione, poiché quest'ultima è ben presto assimilata allo sfruttamento. Ora intorno alla «Lezione», basta aprire i *Tristi tropici* e la tesi a qualsiasi pagina perché l'opposto esploda con evidenza. Abbiamo qui a che fare non solo con una società fortemente gerarchizzata, ma con una società i cui rapporti sono improntati da una violenza spettacolare. Così spettacolare come gli innocenti e teneri trastulli evocati all'inizio della «Lezione», e che eravamo così giustificati a considerare come premesse calcolate di una dimostrazione orientata. Tra molti altri passi analoghi che non possiamo citare qui, apriamo la tesi alla pagina 87. Si tratta dei Nambikwara prima della scrittura, naturalmente:

«E il capo deve dispiegare un talento continuo, che ha più della politica elettorale che dell'esercizio del potere, per mantenere il suo gruppo e, se possibile, accrescerlo con nuove adesioni. La banda nomade rappresenta infatti una unità fragile. Se l'autorità del capo si fa troppo esigente, se si accaparra un numero troppo grande di donne, se non è capace, nei periodi di carestia, di risolvere i problemi alimentari, si creano malcontenti, individui o famiglie si scindono e vanno ad agglomerarsi ad una banda apparentata i cui affari sembrano meglio condotti: meglio nutrita grazie alla scoperta di luoghi di caccia o di raccolta, o più ricca per scambi con gruppi vicini, o più potente in seguito a guerre vittoriose. Il capo si trova allora alla testa di un gruppo troppo ristretto, incapace di far fronte alle difficoltà quotidiane, o le cui donne sono esposte ad essere rapite da vicini più forti, ed è obbligato a rinunciare al suo comando, per unirsi, con i suoi ultimi fedeli, ad una fazione più fortunata: la società Nambikwara è così in un divenire perpetuo; si formano gruppi, si disfano, si ingrossano e spariscono e, talvolta, a pochi mesi di distanza, la composizione, il numero e la ripartizione delle bande diventano irriconoscibili. Tutte queste trasformazioni si accompagnano ad intrighi e conflitti, ascese e decadenze, il tutto producendosi ad un ritmo estremamente rapido».

Si potrebbero citare anche tutti i capitoli della tesi intitolati «Guerra e commercio», «Dalla nascita alla morte». Anche tutto ciò che riguarda,

nella tesi e nei *Tristi tropici*, l'uso dei veleni; come c'è una guerra dei nomi propri, c'è una guerra dei veleni nella quale l'etnologo stesso è immischiato:

«Una delegazione di quattro uomini venne a trovarmi e, con un tono abbastanza minaccioso, mi chiese di mescolare del veleno (che contemporaneamente mi era stato portato) al prossimo piatto che avrei offerto ad A6; si riteneva indispensabile sopprimerlo rapidamente, giacché, mi dissero, era «molto cattivo» (*kakore*) «e non valeva niente» (*aidotiene*)» (p. 124).

Citeremo ancora solo un passo, felice complemento di una descrizione idillica:

«Abbiamo descritto la tenera dimestichezza che presiede ai rapporti tra i sessi, e l'armonia generale che regna in seno ai gruppi. Ma quando si alterano, è per far posto alle soluzioni più estreme: avvelenamenti e omicidi... Nessun gruppo sudamericano, a quanto ci risulta, traduce in modo così sincero e spontaneo... sentimenti violenti e opposti, la cui espressione individuale sembra indissociabile da una stilizzazione sociale che non li tradisce mai» (p. 126. Quest'ultima formula non è applicabile ad ogni gruppo sociale in genere?).

2. Eccoci ricondotti a Rousseau. L'ideale che sottende in profondità questa filosofia della scrittura, è dunque l'immagine di una comunità immediatamente presente a se stessa, senza differenza, comunità della parola nella quale tutti i membri sono a portata d'allocuzione. Per confermarlo, non ci riferiamo né ai *Tristi tropici* né alla loro eco teorica (i *Colloqui*), ma ad un testo raccolto nell'*Antropologia strutturale* e completato nel 1958 con delle allusioni ai *Tristi tropici*. La scrittura viene definita la condizione dell'*inautenticità sociale*:

«Ora, in proposito, sono le società dell'uomo moderno che dovrebbero piuttosto essere definite per un carattere privativo. Le nostre relazioni con altri non sono più, se non in maniera occasionale e frammentaria, fondate su un'esperienza così globale, su una comprensione così concreta dei soggetti fra loro. Esse risultano, per larga parte, da ricostruzioni indirette, attraverso documenti scritti. Siamo collegati al nostro posto, non più da una tradizione orale che implica un *contatto vissuto* con persone—novel-

lieri, preti, saggi o vecchi—ma da libri *accumulati* in biblioteche e attraverso cui la critica si ingegna—con quali difficoltà—a ricostruire il volto dei loro autori. E sul piano del presente, comunichiamo con l'immensa maggioranza dei nostri contemporanei attraverso ogni sorta di intermedia—documenti scritti o meccanismi amministrativi—che certo allargano immensamente i nostri contatti, ma conferendo loro nello stesso tempo un carattere di *inautenticità*. Carattere, che è diventato il contrassegno stesso dei rapporti fra il cittadino e i Poteri.

Non intendiamo indulgere al paradosso e definire in modo negativo l'immensa rivoluzione introdotta con l'invenzione della scrittura. Ma è indispensabile rendersi conto che essa ha sottratto all'umanità qualcosa di essenziale, proprio mentre le procurava tanti benefici» (p. 401. Le sottolinee sono nostre).

Perciò la missione dell'etnologo implica un significato etico: individuare sul terreno i «livelli di autenticità». Il criterio dell'autenticità, è la relazione di «vicinato» nelle piccole comunità dove «tutti conoscono tutti»:

«Se consideriamo attentamente i punti di inserzione della ricerca antropologica, possiamo [anzi] constatare che, interessandosi sempre più dello studio delle società moderne, l'antropologia si è applicata a riconoscere e a isolare in esse *livelli di autenticità*. Il che permette all'etnologo di trovarsi su un terreno familiare quando studia un villaggio, un'impresa o una zona nelle vicinanze di una grande città (come dicono gli anglosassoni: un *neighbourhood*), e il fatto che in essi, tutti conoscono tutti, o pressappoco...». «L'avvenire giudicherà probabilmente che il più importante contributo dell'antropologia alle scienze sociali sta nell'avere introdotto (d'altronde inconsciamente) questa fondamentale distinzione fra le due modalità di esistenza sociale: un genere di vita percepito in origine come tradizionale o arcaico, che è anzitutto quello delle società autentiche; e forme di più recente apparizione, da cui il primo tipo non è certo assente, ma in cui gruppi imperfettamente e non completamente autentici si trovano organizzati in seno a un sistema più vasto, affetto a sua volta da inautenticità» (pp. 402-403).

La chiarezza di questo testo basta da sola. «L'avvenire giudicherà certamente» se questo è effettivamente «il più importante contributo dell'antropologia alle scienze sociali». Il modello di questa piccola comunità a

struttura «cristallina», interamente presente a sé, riunita nel proprio vicinato è certamente rousseauiano.

Dovremo verificarlo molto da vicino su più di un testo. Per il momento e sempre per le stesse ragioni, rivolgiamoci piuttosto verso il *Saggio*. Rousseau vi mostra che la *distanza* sociale, la dispersione del vicinato è la condizione dell'oppressione, dell'arbitrio, del vizio. I governi dell'oppressione fanno tutti il medesimo gesto: rompere la presenza, la compresenza dei cittadini, l'unanimità del «popolo radunato», creare una situazione di dispersione, tenere i soggetti sparsi, incapaci di sentirsi insieme nello spazio di una sola e medesima parola, di un solo e medesimo scambio persuasivo. Questo fenomeno è descritto nell'ultimo capitolo del *Saggio*. L'ambiguità ora riconosciuta di questa struttura è tale che si può subito capovolgere il senso e mostrare che questa compresenza è talvolta anche quella della folla sottomessa all'arringa demagogica. Rousseau, dal canto suo, non ha mancato di manifestare la propria vigilanza di fronte ad una simile inversione, con segni che bisognerà leggere. Nondimeno il *Saggio* ci mette anzitutto in guardia contro le strutture della vita sociale e dell'informazione nella macchina politica moderna. È un elogio dell'eloquenza o piuttosto dell'elocuzione della parola piena, una condanna dei segni muti e impersonali: denaro, manifesti («affissi»), armi e soldati in uniforme:

«Le lingue si formano naturalmente sui bisogni degli uomini; esse mutano e si alterano secondo i cambiamenti di questi stessi bisogni. Nei tempi antichi, durante i quali la persuasione sostituiva la forza pubblica, l'eloquenza era necessaria. A cosa servirebbe oggi che la forza pubblica supplisca alla persuasione? Non si ha bisogno né d'arte né di figure retoriche per dire "quello è il mio piacere". Quali discorsi restano dunque da fare al popolo riunito? Dei sermoni. E che importa a coloro che li fanno di persuadere il popolo, dal momento che non è il popolo che fa le nomine per i benefici? Le lingue popolari ci son divenute altrettanto inutili che l'eloquenza. Le società hanno assunto la loro ultima forma; non vi si cambia nulla se non con cannoni e scudi, e poiché non si ha più nulla da dire al popolo se non "pagate!", lo si dice con i manifesti all'angolo delle strade o con i gendarmi alla porta: non c'è bisogno di riunire nessuno per questo, al contrario bisogna mantenere i sudditi dispersi: è la prima massima della politica moderna... Presso gli antichi ci si faceva ascoltare facilmente sulla pubblica piazza; vi si parlava per un giorno intero senza il minimo disagio... Si immagini un uomo che arringa in francese il popolo di Parigi nella piazza Vendôme: si sentirà che grida ma non si distinguerà una parola... Se i ciarlatani delle piazze sono meno numerosi in Francia che in Italia,

non è perché in Francia siano meno ascoltati, ma soltanto perché non li si comprende altrettanto bene... Ora io dico che ogni lingua, con la quale non è possibile farsi intendere al popolo riunito, è una lingua servile; è impossibile che un popolo sia libero e parli una lingua simile» (*Saggio*, cap. xx, «Rapporti fra le lingue e i governi»).

Presenza a sé, prossimità trasparente nel faccia a faccia dei volti e nell'immediata portata della voce, questa determinazione dell'autenticità sociale è dunque classica: rousseauiana ma già erede del platonismo, essa comunica, ricordiamolo, con la protesta anarchica e libertaria contro la Legge, i Poteri e lo Stato in generale, ed anche col sogno dei socialismi utopistici del XIX secolo, in modo molto preciso con quello del fourierismo. Nel suo laboratorio, o piuttosto nel suo atelier, l'etnologo dispone dunque anche di questo sogno, come di un pezzo o di uno strumento tra altri. Servendo il medesimo desiderio ostinato in cui l'etnologo «mette sempre qualcosa di sé», questo utensile si deve comporre con altri «strumenti di bordo». Poiché l'etnologo pretende anche di essere freudiano, marxista (di un «marxismo», si ricorderà, il cui lavoro critico non sia né in «opposizione» né in «contraddizione» con «la critica buddista») e si dice anche tentato dal «materialismo volgare»⁷⁷.

La sola debolezza del bricolage—ma a questo titolo non è irrimediabile?—è di non potersi giustificare da parte a parte nel proprio discorso. Il «già lì» degli strumenti e dei concetti non può essere disfatto o re-inventato. In questo senso, il passaggio dal desiderio al discorso si perde sempre nel bricolage, costruisce i suoi palazzi con dei residui («il pensiero mitico... costruisce i suoi castelli ideologici con le rovine di un antico discorso sociale», *Il pensiero selvaggio*, op. cit., p. 46, nota 6). Nel migliore dei casi, il discorso *bricoleur* può confessarsi da sé, confessare in sé il proprio desiderio e la propria sconfitta, far pensare l'essenza e la necessità del «già lì», riconoscere che il discorso più radicale, l'ingegnere più inventivo e più sistematico sono sorpresi, circuiti da una storia, un linguaggio, ecc., un *mondo* (poiché «mondo» non vuol dire nient'altro) dal quale devono prendere i loro pezzi, sia pure per distruggere la vecchia macchina (del resto la «*bricole*» pare sia stata inizialmente macchina da guerra o da caccia, costruita per distruggere. E chi può credere all'immagine del pacifico *bricoleur*?). L'idea dell'ingegnere che rompe con ogni *bricolage* deriva dalla teologia creazionista. Solo una simile teologia può accreditare una diffe-

⁷⁷ «Esprit», novembre 1963, p. 652. Confronta anche *Il crudo e il cotto*, p. 35.

renza essenziale e rigorosa tra l'ingegnere e il *bricoleur*. Ma il fatto che l'ingegnere sia sempre una specie di *bricoleur*, non deve distruggere ogni critica del bricolage, anzi. Critica in che senso? Anzitutto, se la differenza tra *bricoleur* ed ingegnere è al suo fondo teologica, il concetto stesso di bricolage implica uno scadimento ed una finitezza accidentali. Ora bisogna abbandonare questo significato tecno-teologico per pensare l'originaria appartenenza del desiderio al discorso, del discorso alla storia del mondo, ed il «già lì» del linguaggio in cui il desiderio si lusinga. Poi, supponendo che si conservi, per bricolage, l'idea di bricolage, bisogna ancora sapere che non tutti i bricolages si equivalgono.

Il bricolage critica se stesso.

Infine il valore «di autenticità sociale» è uno dei due poli indispensabili nella struttura della moralità in generale. L'etica della parola viva sarebbe perfettamente rispettabile, per utopica ed atipica che fosse (cioè slegata dalla *spaziatura* e dalla differenza come scrittura), sarebbe rispettabile come il rispetto stesso se non vivesse di una lusinga e del non rispetto della propria condizione d'origine, se non sognasse nella parola la presenza rifiutata dalla scrittura. L'etica della parola è la lusinga della presenza dominata. Come la *bricole*, l'*esca* designa anzitutto uno stratagemma di cacciatore. È un termine di falconeria: «pezzo di cuoio rosso, dice il Littré, a forma di uccello, che serve a richiamare l'uccello da preda allorché non ritorna dritto sul pugno». Esempio: «il suo padrone lo richiama e grida e si agita, gli presenta l'esca ed il pugno, ma invano» (La Fontaine).

Riconoscere la scrittura nella parola, cioè la differenza e l'assenza di parola, significa cominciare a pensare l'esca. Non c'è etica senza presenza dell'altro ma anche e di conseguenza senza assenza, dissimulazione, sviamento, differenza, scrittura. L'archi-scrittura è l'origine della moralità come dell'immoralità. Apertura non-etica dell'etica. Apertura violenta. Come si è fatto per il concetto volgare di scrittura, bisogna probabilmente sospendere rigorosamente l'istanza etica della violenza per ripetere la genealogia della morale.

Unito al disprezzo per la scrittura, l'elogio della «portata di voce» è dunque comune a Rousseau ed a Lévi-Strauss. Nondimeno, in testi che dovremo leggere ora, Rousseau diffida anche dell'illusione della parola piena e presente, dell'illusione di presenza in una parola che si crede trasparente ed innocente. È verso l'elogio del silenzio che viene allora relegato il mito della presenza piena strappata con la differenza e la violenza del verbo. Sempre, in un certo modo, la «forza pubblica» ha iniziato a «supplire alla persuasione».

È forse tempo di rileggere il *Saggio sull'origine delle lingue*.

Capitolo secondo

«QUESTO PERICOLOSO SUPPLEMENTO...»

Quante voci si levano contro di me.

Intendo di lontano i clamori di quella famosa saggezza che ci getta incessantemente fuori di noi, che tiene sempre il presente in nessun conto, e, inseguendo senza riposo un avvenire che fugge man mano che si procede, a forza di trasportarci là dove non siamo, ci trasporta là dove non saremo mai.

Emilio o dell'educazione

Tutti i fogli che avevo radunato per supplire alla mia memoria e guidarmi in questa impresa, passati in mani altrui, non ritornarono più nelle mie.

Confessioni

L'abbiamo lasciato capire a più riprese: l'elogio della parola viva, così come *preoccupa* il discorso di Lévi-Strauss, è fedele solo ad un certo motivo del pensiero di Rousseau. Questo pensiero si compone e si organizza con il suo contrario: una diffidenza continuamente rianimata nei riguardi della parola cosiddetta piena. Nell'allocuzione, la presenza è ad un tempo promessa e rifiutata. La parola che Rousseau ha elevato al di sopra della scrittura, è la parola quale dovrebbe essere o piuttosto quale *avrebbe dovuto* essere. E dovremo essere attenti a questo modo, a questo tempo che ci mette in rapporto con la presenza nella collocazione vivente. *Di fatto*, Rousseau aveva sperimentato il sottrarsi nella parola stessa, nel miraggio della sua immediatezza. L'aveva riconosciuto ed analizzato con un'incomparabile acutezza. Siamo spossessati della presenza agognata nel gesto del linguaggio col quale tentiamo di impadronircene. All'esperienza del «ladro derubato» che Starobinski descrive mirabilmente in *L'occhio vivente*, Jean-Jacques non si è solo offerto nel gioco dell'immagine speculare che «cattura il proprio riflesso e ne denuncia la presenza» (p. 109). Essa ci spia fin dalla prima parola. Lo spossessamento speculare che ad un tempo mi istituisce e mi decostruisce è anche una legge del linguaggio. Essa opera come una potenza di morte nel cuore della parola viva: potere tanto più temibile in quanto apre tanto quanto minaccia la possibilità della parola.

Avendo in un certo modo, dicevamo, riconosciuto la potenza che,

inaugurando la parola, disloca il soggetto che essa costituisce, gli impedisce di essere presente ai suoi segni, lavora dentro il suo linguaggio con tutta una scrittura, Rousseau ha tuttavia più fretta di scongiurarla che di assumerne la necessità. È la ragione per cui, teso verso la ricostruzione della presenza, egli valorizza e squalifica ad un tempo la scrittura. Ad un tempo: cioè in un movimento diviso ma coerente. Bisognerà cercare di non perderne la strana unità. Rousseau condanna la scrittura come distruzione della presenza e come malattia della parola. La riabilita nella misura in cui promette la riappropriazione di ciò di cui la parola si era lasciata spossessare. Ma da che cosa, se non già da una scrittura più vecchia di essa e già installata al suo posto?

Il primo movimento di questo desiderio si formula come una teoria del linguaggio. L'altro governa l'esperienza dello scrittore. Nelle *Confessioni*, nel momento in cui Jean-Jacques tenta di spiegare come è divenuto scrittore, descrive il passaggio alla scrittura come la restaurazione, attraverso una certa assenza ed un certo tipo di cancellazione calcolata, della presenza delusa di sé nella parola. Scrivere è allora il solo mezzo per serbare o per riprendere la parola poiché quest'ultima si rifiuta nel darsi. Allora si organizza una *economia dei segni*. Anche questa sarà, d'altra parte, illusoria, più vicina ancora all'essenza stessa ed alla necessità della delusione. Non ci si può impedire di voler dominare l'assenza e tuttavia bisogna sempre lasciare la presa. Starobinski descrive la legge profonda che domina lo spazio in cui Rousseau deve così dislocarsi:

«In che modo supererà il malinteso che gli impedisce di esprimersi secondo il suo vero valore? Come sfuggire ai rischi della parola improvvisata? A quale altro tipo di comunicazione ricorrere? Con quale altro mezzo manifestarsi? Jean-Jacques sceglie di essere *assente* e di *scrivere*. Paradossalmente si celerà per mostrarsi meglio e si affiderà alla parola scritta: "Amerei la società come gli altri, se non fossi sicuro di apparirvi, oltre che in una luce sfavorevole, addirittura diverso da quel che sono. Il partito che ho preso di scrivere e di nascondermi è precisamente quello che mi conveniva. Me presente, non si sarebbe mai saputo quanto valevo" (*Confessioni*). Vale la pena di sottolineare questa singolare confessione: se Jean-Jacques rompe con gli altri, lo fa per presentarsi loro nella parola scritta. Protetto dalla solitudine volterà e rivolterà le frasi finché lo vorrà»¹.

L'economia, notiamolo, si segnala forse da questo: l'operazione che so-

¹ J. Starobinski, *La transparence et l'obstacle*, Gallimard, Paris 1971, tr. it. di R. Albertini,

stituisce la scrittura alla parola sostituisce così la presenza con il valore: all'*io sono* e all'*io sono presente* così sacrificato, si *preferisce* un *ciò che sono* o *ciò che io valgo*. «Me presente, non si sarebbe mai saputo quanto valevo». Rinuncio alla mia vita presente, alla mia esistenza attuale e concreta per farmi riconoscere nell'idealità della verità e del valore. Schema ben noto. La guerra è qui in me, la guerra con la quale voglio innalzarmi al di sopra della vita pur conservandola, per godere del riconoscimento, e la scrittura è appunto il fenomeno di questa guerra. Tale sarebbe la lezione della scrittura nell'esistenza di Jean-Jacques. L'atto di scrivere sarebbe essenzialmente—e qui in modo esemplare—il più grande sacrificio mirante alla più grande riappropriazione simbolica della presenza. Da questo punto di vista, Rousseau sapeva che la morte non è il semplice fuori della vita. La morte attraverso la scrittura inaugura anche la vita. «Cominciavo a vivere solo quando mi guardavo come un uomo morto» (*Confessioni*). Allorché lo si determina nel sistema di questa economia, il sacrificio—«il suicidio letterario»—non si dissipa nell'apparenza? È qualcos'altro che una riappropriazione simbolica? Non rinuncia al *presente* ed al *proprio* per meglio padroneggiarli nel loro senso, nella forma ideale della verità, della presenza del presente e della prossimità o della proprietà del proprio? Saremmo obbligati a concludere per l'inganno e l'apparenza se rimanessimo legati a questi concetti (sacrificio, spesa, rinuncia, simbolo, apparenza, verità, ecc.) che determinano ciò che noi chiamiamo qui l'economia in termini di verità e di apparenza ed a partire dall'opposizione presenza/assenza.

Ma il lavoro della scrittura e l'economia della differenza non si lasciano dominare da questa concettualità classica, da questa ontologia o da questa epistemologia. Esse gli forniscono al contrario le premesse nascoste. La differenza non *resiste* all'appropriazione, non le impone un limite esterno. Essa ha iniziato ad *inaugurare* l'alienazione e finisce con il lasciare *inaugurata* la riappropriazione.

Fino alla morte. La morte è il movimento della differenza in quanto

Jean-Jacques Rousseau. *La trasparenza e l'ostacolo*, Il Mulino, Bologna 1989², p. 201. Non possiamo naturalmente citare gli interpreti di Rousseau se non per segnalare delle prese a prestito o per circoscrivere un dibattito. Ma va da sé che ogni lettore di Rousseau è oggi guidato dalla mirabile edizione delle *Oeuvres complètes* attualmente in corso nella «Bibliothèque de la Pléiade» (1959-1969) dai lavori magistrali di M.M. Bouchardy, Bourgelin, Candaux, Dérathé, Fabre, Foucault, Gagnebin, Gouhier, Groethuysen, Guyon, Guyot, Osmont, Poulet, Raymond, Stelling-Michaud e in modo del tutto particolare su questo punto da Jean Starobinski [edizione oggi completata (*ndc*)].

necessariamente finito. Cioè la dif-ferenza rende possibile l'opposizione tra l'assenza e la presenza. Senza la possibilità della dif-ferenza, il desiderio della presenza come tale non troverebbe il suo respiro. Ciò vuol dire contemporaneamente che questo desiderio porta in sé il destino della propria insaziabilità. La dif-ferenza produce ciò che interdice, rende possibile proprio ciò che rende impossibile.

Se si riconosce la dif-ferenza come l'origine obliterata dell'assenza e della presenza, forme principali dello sparire e dell'apparire dell'ente, resterebbe da sapere se l'essere, prima della sua determinazione come assenza o come presenza è già implicato nel pensiero della dif-ferenza. E se la dif-ferenza come progetto di dominio dell'ente deve essere capita partendo dal senso dell'essere. Non si può pensare l'opposto? Poiché il senso dell'essere non si è mai prodotto come storia fuori della sua determinazione come presenza, non è già da sempre stato preso nella storia della metafisica come epoca della presenza? È forse ciò che ha voluto scrivere Nietzsche e ciò che resiste alla lettura heideggeriana: la *differenza* nel suo movimento *attivo*—che è compreso, senza esaurirlo, nel concetto di *dif-ferenza*—è ciò che non solo precede la metafisica ma anche deborda il pensiero dell'essere. Quest'ultimo *non* dice *nient'altro* che la metafisica, anche se la eccede e la pensa come ciò che *esso* è nella sua chiusura.

1. *Dall'accecamiento al supplemento*

Bisogna dunque, partendo da questo schema problematico, pensare insieme l'esperienza e la teoria rousseauiane della scrittura, l'accordo ed il disaccordo che, sotto il titolo della scrittura, mettono in rapporto Jean-Jacques con Rousseau, unendo e dividendo il suo nome proprio. Dal lato dell'esperienza, un ricorso alla letteratura come riappropriazione della presenza, cioè, come vedremo, della natura; dal lato della teoria, una requisitoria contro la negatività della lettera nella quale bisogna leggere la degenerazione della cultura ed il disgregarsi della comunità.

Se si è disposti a circondarla di tutta la costellazione di concetti che fanno sistema con essa, la parola *supplemento* sembra qui render conto della strana unità di questi due gesti.

Nei due casi, effettivamente, Rousseau considera la scrittura come un mezzo pericoloso, un soccorso minaccioso, la risposta critica ad una situazione di miseria. Quando la natura, come prossimità a sé, è stata interdetta o interrotta, quando la parola non riesce a proteggere la presenza, la scrit-

tura diventa necessaria. Deve d'urgenza *aggiungersi* al verbo. Anticipando, abbiamo già riconosciuto una delle forme di questa *addizione*: essendo la parola naturale o perlomeno l'espressione naturale del pensiero, la forma d'istituzione o di convenzione più naturale per significare il pensiero, la scrittura vi si aggiunge, vi si aggiunge come un immagine o una rappresentazione. In questo senso non è naturale. Essa fa descrivere nella rappresentazione e nell'immaginazione una presenza immediata del pensiero alla parola. Questo ricorso non è soltanto «bizzarro», è pericoloso. È l'addizione di una tecnica, è una sorta di stratagemma artificiale ed artificioso per rendere la parola presente mentre è in verità assente. È una violenza fatta al destino naturale della lingua:

«Le lingue sono fatte per essere parlate, la scrittura non serve che da supplemento alla parola... La parola rappresenta il pensiero attraverso segni convenzionali, e la scrittura nello stesso modo rappresenta la parola. Così l'arte di scrivere non è che una rappresentazione mediata del pensiero» (*Pronuncia*, p. 107).

La scrittura è pericolosa da quando la rappresentazione vi si vuol dare come la presenza, ed il segno come la cosa stessa.

E c'è una necessità fatale, iscritta nel funzionamento stesso del segno, a che il sostituto faccia dimenticare la propria funzione di vicariato e si faccia passare per la pienezza di una parola della quale tuttavia non fa altro che *supplire* la carenza e l'infermità. Poiché il concetto di supplemento—che qui determina quello di immagine rappresentativa—alberga in sé due significati la cui coabitazione è strana quanto necessaria. Il supplemento si aggiunge, è un sovrappiù, una pienezza che arricchisce un'altra pienezza, il *colmo* della presenza. Cumula ed accumula la presenza. È così che l'arte, la *tēchnē*, l'immagine, la rappresentazione, la convenzione, ecc., vengono a supplemento della natura e sono ricche di tutta questa funzione di cumulo. Questa specie della complementarità determina in un certo modo tutte le opposizioni concettuali nelle quali Rousseau iscrive la nozione di natura in quanto *dovrebbe* bastare a se stessa.

Ma il supplemento supplisce. Non si aggiunge che per sostituire. Interviene o si insinua *al-posto-di*; se riempie, è come si riempie un vuoto. Se rappresenta e fa immagine, è per la mancanza anteriore di una presenza. Supplente e vicario, il supplemento è un'aggiunta, una istanza subalterna che *tien-luogo*. In quanto sostituito, non si aggiunge semplicemente alla positività di una presenza, non produce alcun rilievo, il suo posto è asse-

gnato nella struttura della marca di un vuoto. Da qualche parte qualcosa non si può riempire *da sé*, non si può compiere se non lasciandosi colmare per segno e procura. Il segno è sempre il supplemento della cosa stessa.

Questo secondo significato del supplemento non si lascia distrarre dal primo. Essi sono ambedue all'opera nei testi di Rousseau, come dovremo costantemente verificare. Ma l'inflessione varia da un momento all'altro.

Ciascuno dei due significati a sua volta si cancella e si sfuma discretamente davanti all'altro.

Ma la loro funzione comune si riconosce da questo: che si aggiunga o che si sostituisca, il supplemento è *esterno*, fuori dalla positività alla quale si aggiunge il sovrappiù, estraneo a ciò che, per esserne sostituito, deve esser altro da lui. A differenza del *complemento*, dicono i dizionari, il supplemento è una «addizione *esterna*» (Robert).

Ora la negatività del male avrà sempre secondo Rousseau la forma della supplementarità. Il male è esterno ad una natura, a ciò che per natura è innocente e buono. Esso sopraggiunge sulla natura. Ma lo fa sempre sotto la specie della supplenza di ciò che *dovrebbe* non venir meno a sé.

Così la presenza, che è sempre naturale, cioè, in Rousseau più che in altri, materna, *dovrebbe* bastare a se stessa. In sua *assenza*, altro nome della presenza, si fa leggere attraverso la griglia di questo condizionale. Come quella della natura, «la sollecitudine di una madre non si supplisce», dice l'*Emilio*². Non la si *supplisce* affatto, cioè non deve essere supplita: essa basta e si basta; ma ciò vuoi dire anche che è insostituibile: ciò che si vorrebbe sostituirvi non l'eguaglierebbe, non sarebbe che un mediocre peggioramento. Vuol dire finalmente che la natura non *si* supplisce affatto: il suo supplemento non procede da essa, non le è soltanto inferiore ma altro.

E nondimeno tutta l'educazione, parte fondamentale del pensiero rousseauiano, verrà descritta o prescritta come un sistema di supplenza destinato a ricostituire nel modo più naturale possibile l'edificio della natura. Il primo capitolo dell'*Emilio* annuncia la funzione di questa pedagogia. Benché la sollecitudine materna non si supplisca, «è meglio che il fanciullo poppi il latte di una nutrice sana che di una madre malaticcia, se egli avesse da temere qualche nuovo male insito nel sangue stesso che lo ha generato» (*Ibid.*). È proprio la cultura che deve supplire una natura de-

² J.-J. Rousseau, *Emile ou de l'éducation*, Garnier, Paris 1964, p. 17, tr. it. di L. De Anna (condotta sull'edizione pubblicata da Gallimard nella «Bibliothèque de la Pléiade», cfr. nota 1), *Emilio o dell'educazione*, in *Opere*, op. cit., p. 357.

ficiente, di una deficienza che non può essere, per definizione, che un accidente ed uno scarto dalla natura. La cultura viene chiamata qui abitudine: essa è necessaria ed insufficiente dal momento che la sostituzione delle madri non è più vista «solo dal lato fisico»:

«Altre donne e perfino delle bestie potranno dargli il latte ch'ella gli nega: ma la sollecitudine di una madre non si supplisce. Coi che nutre il figlio di un'altra invece del proprio è una cattiva madre; come potrà essere una buona nutrice? Potrà forse diventarlo, ma lentamente; bisognerà che l'abitudine sostituisca la natura...» (*Ibid.*).

Qui i problemi del diritto naturale, dei rapporti tra la natura e la società, i concetti di alienazione, di alterità e di alterazione, si adattano assai spontaneamente al problema pedagogico della sostituzione delle madri e dei figli:

«Anche da questo vantaggio risulta un inconveniente che da sé solo dovrebbe togliere ad ogni donna sensibile il coraggio di far nutrire il figlio da un'altra donna, cioè quello di dividere il diritto di madre o piuttosto di alienarselo; di vedere suo figlio amare un'altra donna altrettanto e più di lei...» (*Ibid.*).

Se, premeditando il tema della scrittura, cominciamo col parlare della sostituzione delle madri, è perché, come Rousseau stesso dice, «ciò importa cose più grandi di quello che pensiamo»:

«Quanto insisterei su questo punto se fosse meno scoraggiante ripetere invano degli argomenti utili! Ciò importa cose più grandi di quello che pensiamo. Volete condurre ciascuno ai suoi primi doveri? Cominciate dalle madri, e resterete stupiti dei cambiamenti che produrrete. Tutto procede successivamente da questa prima depravazione: tutto l'ordine morale si altera; il carattere si estingue in tutti i cuori...» (p. 358).

L'infanzia è la prima manifestazione della deficienza che, nella natura, richiede la supplenza. La pedagogia chiarisce forse più crudamente i paradossi del supplemento. Come è possibile una debolezza naturale? Come la natura può chiedere forze che essa non fornisce? Come è possibile un bambino in generale?

«Invece di avere forze superflue, i fanciulli non ne hanno nemmeno a sufficienza per tutto ciò che da loro domanda natura; bisogna dunque lasciar loro l'uso di tutte quelle che essa dà loro, e di cui non possono abusare. Prima massima. Bisogna aiutarli e supplire a ciò che manca loro, sia in intelligenza che in forza, in tutto quello che è bisogno fisico. Seconda massima» (p. 377).

Tutta l'organizzazione e tutto il tempo dell'educazione saranno regolati da questo male necessario: «supplire a ciò che manca» e sostituire la natura. Il che va fatto il meno possibile e il più tardi possibile. «Uno dei migliori precetti della buona cultura è di ritardare tutto finché è possibile» (p. 510). «Lasciate lungamente agire la natura, prima di mettervi ad agire *al suo posto*» (p. 408. Il corsivo è nostro).

Senza l'infanzia, nessun supplemento apparirebbe mai nella natura. Ora il supplemento è qui ad un tempo la possibilità dell'umanità e l'origine della perversione. La salvezza della razza umana:

«Si migliorano le piante con la coltivazione e gli uomini con l'educazione. Se l'uomo nascesse grande e forte, la sua statura e la sua forza gli sarebbero inutili fino a che non avesse imparato a servirsene; esse gli sarebbero dannose, impedendo gli altri si pensare ad assisterlo; e, abbandonato a se stesso, morirebbe di miseria prima di aver conosciuto i suoi bisogni. Ci si lamenta dello stato d'infanzia; non si comprende che la razza umana sarebbe perita se l'uomo non avesse cominciato dall'essere fanciullo» (p. 351).

La minaccia di perversione:

«Nel tempo stesso che l'Autore della natura dà ai fanciulli questo principio attivo, si dà cura che esso sia poco nocivo, lasciando loro poca forza per abbandonarvisi. Ma appena essi possono considerare le persone che li circondano come strumenti che è in loro facoltà di far agire, se ne servono per seguire la propria inclinazione e per *supplire* alla loro debolezza. Ecco in qual modo diventano importuni, tiranni, imperiosi, cattivi, indomabili; progresso che non deriva da uno spirito naturale di dominio, ma che lo conferisce loro; poiché non occorre una lunga esperienza per sentire quanto sia piacevole l'agire per le mani altrui, e il non aver bisogno che di agitare la lingua per far muovere l'universo» (pp. 376-377. Il corsivo è nostro).

Il supplemento sarà sempre muovere la lingua o agire attraverso le mani di altri. Tutti è qui riunito: il progresso come possibilità di perversione, la regressione verso un male che non è naturale e che dipende dal potere di supplenza che ci permette di assentarci e di agire per procura, per rappresentazione, attraverso le mani d'altri. Per iscritto. Questa supplenza ha sempre la forma del segno. Che il segno, l'immagine o il rappresentante divengano forze e facciano «muovere l'universo», ecco lo scandalo.

Questo scandalo è tale, ed i suoi misfatti sono talvolta così irreparabili, che il mondo sembra girare al contrario (e vedremo più avanti che cosa può significare per Rousseau una simile *catastrofe*): allora la natura diviene il supplemento dell'arte e della società. È il momento in cui il male appare incurabile. «Nel caso in cui si sapesse guarire, il fanciullo sappia di essere ammalato: quest'arte supplisce l'altra e riesce spesso molto meglio; è l'arte della natura» (p. 366). È anche il momento in cui l'arte materna, cessando di essere amata, come dovrebbe, per se stessa ed in un'immediata prossimità («O natura! O madre mia! eccomi sotto la tua sola protezione; qui non c'è nessun uomo abile e furbo che s'interponga fra te e me». *Confessioni*, p. 1114) diviene il sostituto d'un altro amore e d'un altro attaccamento:

«la contemplazione della natura ha avuto sempre un gran fascino per lui: vi trovava un supplemento degli affetti di cui aveva bisogno; ma avrebbe lasciato il supplemento per la cosa in sé, se avesse potuto, e non si riduceva a conversare con le piante se non dopo vani sforzi per poter conversare con gli uomini»¹.

Che la botanica diventi il supplemento della società, è più che una catastrofe. È la catastrofe della catastrofe. Poiché nella natura la pianta è ciò che v'è di più *naturale*. È la *vita* naturale. Il minerale si distingue dal vegetale per il fatto che è natura morta ed utile, sottomessa all'industria dell'uomo. Quando quest'ultimo ha perduto il senso ed il gusto delle vere ricchezze naturali—i vegetali—va a rovistare nelle viscere della madre e vi rischia la salute:

«Il regno minerale in se stesso non ha nulla che piaccia o attiri; le sue ricchezze, chiuse nel seno della terra, sembra che siano state allontanate

¹ J.-J. Rousseau, *Rousseau juge de Jean-Jacques. Dialogues*, in *Oeuvres Complètes*, op. cit., t. 1, p. 794, tr. it. di E. Melon Cantoni, *Rousseau giudice di Jean-Jacques. Dialoghi*, in *Opere*, op. cit., p. 1201 [tr. lievemente modificata (*ndc*)].

dagli sguardi degli uomini per non tentarne la cupidigia; vi stanno come una riserva, per servire un giorno da *supplemento* alle vere ricchezze che sono alla portata dell'uomo e di cui, via via che si corrompe, egli perde il gusto. Allora bisogna che chiami l'industria, la fatica e il lavoro, in soccorso delle sue miserie; fruga le viscere della terra, va a cercare nel suo centro, a rischio della vita e a costo della salute, dei beni immaginari invece dei beni reali che la terra gli offriva da sola, quando egli sapeva goderne. Fugge il sole e il giorno, per non essere degno di vederli»⁴.

L'uomo si è così cavato gli occhi, si è accecato per desiderio di rovistare queste viscere. Ed ecco l'orribile spettacolo del castigo che segue la colpa, cioè in breve una semplice sostituzione:

«[Egli] si seppellisce da vivo, e fa bene, non meritando ormai di vivere alla luce del giorno. E cave, voragini, ferriere, fornaci, un apparato di incudini, di martelli, di fumo e fuoco, succedono alle miti immagini dei lavori campestri. I volti sparuti degli sventurati che languiscono nei vapori infetti delle miniere, dei neri fabbri, degli orrendi ciclopi, sono lo spettacolo che l'industria delle miniere sostituisce, nel seno della terra, a quello della verzura e dei fiori, del cielo turchino, dei amorosi pastori amorosi e dei robusti contadini, alla sua superficie»⁵.

Ecco lo scandalo, ecco la catastrofe. Il supplemento è ciò che né la natura né la ragione possono tollerare. Né la natura, nostra «comune madre» (*Le passeggiate*, p. 1360), né la ragione ragionevole se non ragionatrice (*De l'état de nature*, p. 478). E non avevano fatto di tutto per evitare questa catastrofe, proteggersi da questa violenza e tenerci lontani da que-

⁴ *Le passeggiate...*, settima passeggiata, tr. it. cit., p. 1360. (Le sottolineature sono nostre). Si potrà obiettare che l'animale rappresenta una vita naturale ancora più viva che non la pianta, ma lo si può trattare solo da morto. «Lo studio degli animali non conta nulla senza l'anatomia» (p. 1361).

⁵ K. Abraham, *Opere*, tr. it. di T. Cancrini e A. Cinato, Bollati Boringhieri, t. II, Torino 1987. Senza cercarvi qui un principio di lettura, rimandiamo, per curiosità e tra tanti altri esempi possibili, a quello che dice Karl Abraham del ciclope, della paura di essere cieco, dell'occhio, del sole, della masturbazione, ecc. in *Oeuvres Complètes*, tr. di Ilse Barande, t. II, pp. 18 ss. Ricordiamo che in una sequenza della mitologia egiziana, Seth, aiutato da Toth (dio della scrittura qui considerato come un fratello di Osiride) assassina Osiride con l'inganno (cfr. Vaudier, *op. cit.*, p. 46). La scrittura, ausiliare e suppletivo che uccide in un solo e medesimo gesto il padre e la luce. (Cfr. *supra*, p. 101).

sta colpa fatale? «In modo che», dice precisamente delle miniere il secondo *Discorso*, «si direbbe che la natura avesse preso precauzioni per sottrarci questo fatale segreto» (p. 64)⁶. E non dimentichiamo che la violenza che ci porta verso le viscere della terra, il momento dell'accecamento minerario, cioè della metallurgia, è l'origine della società.

Poiché secondo Rousseau, come verificheremo spesso, l'agricoltura, che contrassegna l'organizzazione della società civile, suppone un inizio di metallurgia. L'accecamento produce quindi ciò che nasce insieme alla società: le lingue, la sostituzione regolata dei segni alle cose, l'ordine del supplemento. Si va *dall'accecamento al supplemento*. Ma il cieco non può vedere, alla sua origine, proprio ciò che egli produce per supplire alla propria vista. *L'accecamento al supplemento* è la legge. Ed anzitutto la cecità al suo concetto. Non basta d'altra parte identificarne il funzionamento per *vederne* il senso. Il supplemento non ha senso e non si offre ad alcuna intuizione. Non lo facciamo dunque uscire qui dalla sua strana penombra. Ne diciamo la riserva.

La ragione è incapace di pensare questa duplice infrazione della natura: che ci sia *manca*nza nella natura e che *per ciò stesso* qualche cosa si *aggiunga* ad essa. D'altra parte non bisogna dire che la ragione è *impotente a pensare questo*; essa è costituita da questa impotenza. Essa è il principio di identità. È il pensiero dell'identità a sé dell'essere naturale. Essa non può neppure determinare il supplemento come il proprio altro, come l'irrazionale e il non naturale, poiché il supplemento viene *naturalmente* a mettersi al posto della natura. Il supplemento è l'immagine e la rappresentazione della natura. Ora l'immagine non è né dentro né fuori della natura. Il supplemento è dunque anche pericoloso per la ragione, per la salute naturale della ragione.

Supplemento pericoloso. Sono parole di cui Rousseau stesso si serve nelle *Confessioni*. Lo fa in un contesto che è diverso solo in apparenza, e per spiegare, precisamente, «uno stato quasi inconcepibile per la ragione»: «In una parola, tra me e l'amante più appassionato non vi era che una sola differenza, ma essenziale, e che rende il mio stato quasi inconcepibile alla ragione»⁷.

⁶ J.-J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondemes de l'inegalité parmi les hommes*, in *Oeuvres complètes*, op. cit., t. III, p. 172, tr. it. di R. Mondolfo, *Discorso sull'origine della disuguaglianza tra gli uomini*, in *Opere*, op. cit., p. 64.

⁷ J.-J. Rousseau, *Confessions*, in *Oeuvres Complètes*, op. cit., t. I, p. 108, tr. it. di V. Sottile Scaduto, *Le Confessioni*, in *Opere*, op. cit., p. 806.

Se attribuiamo al testo che segue un valore paradigmatico, è a titolo provvisorio e senza pregiudizio per ciò che una disciplina di lettura che deve ancora nascere vi potrà rigorosamente determinare. Nessun modello di lettura ci sembra attualmente pronto a misurarsi con questo testo—che vorremmo leggere come un *testo* e non come un documento. Vogliamo dire a misurarvisi pienamente e rigorosamente, al di là di ciò che rende questo testo già leggibilissimo, e più leggibile di quanto non lo si sia probabilmente pensato fin qui. La nostra sola ambizione sarà di estrarne un significato di cui la lettura che invochiamo non potrà comunque fare l'economia: economia di un testo scritto, circolante attraverso altri testi, rinviante ad essi continuamente, che si conforma all'elemento di una lingua ed al suo funzionamento regolato. Per esempio ciò che unisce la parola «supplemento» al suo concetto non è stato inventato da Rousseau e l'originalità del suo funzionamento non è né pienamente dominata da Rousseau né semplicemente imposta dalla storia e dalla lingua, dalla storia della lingua. Parlare della scrittura di Rousseau, significa tentar di riconoscere ciò che sfugge alle categorie di passività ed attività, di accecamento e di responsabilità. E tanto meno si può fare astrazione dal testo scritto per precipitarsi verso il significato che *vorrebbe dire*, per il fatto che il significato è qui la scrittura stessa. C'è così poco da cercare una *verità significata* da questi scritti (verità metafisica o verità psicologica: la vita di Jean-Jacques Rousseau dietro la sua opera), che, se i testi ai quali stiamo per interessarci *vogliono dire* qualcosa, questi sono l'impegno e l'appartenenza che racchiudono nel medesimo *tessuto*, nel medesimo *testo*, l'esistenza e la scrittura. Il medesimo si chiama qui supplemento, altro nome della differenza.

Ecco l'irruzione del pericoloso supplemento nella natura, tra la natura e la natura, tra l'innocenza naturale come *verginità* e l'innocenza naturale come *pulzellaggio*: «In una parola, tra me e l'amante più appassionato non c'era che una sola differenza, ma essenziale, e che rende il mio stato quasi inconcepibile alla ragione». Qui, il capoverso non ci deve nascondere che il paragrafo che segue è destinato a spiegare la «sola differenza» e lo «stato quasi inconcepibile alla ragione». Rousseau continua:

«Ero ritornato dall'Italia non completamente come vi ero andato, ma forse come mai nessuno ne è ritornato alla mia età. Ne avevo riportato, non la mia verginità ma il mio pulzellaggio. Avevo sentito l'avanzare degli anni, il mio temperamento inquieto si era infine manifestato, e la sua prima eruzione del tutto involontaria mi aveva dato degli allarmi sulla mia salute che testimoniano meglio di ogni altra cosa l'innocenza nella quale ero

fino allora vissuto. Tosto rassicurato, imparai quel pericoloso supplemento che inganna la natura e, ai giovani del mio temperamento, evita molti disordini a spese della loro salute, del loro vigore e qualche volta della loro vita» (*Ibid.*).

Si legge nell'*Emilio*: «Se conosce una volta questo pericoloso supplemento, egli è perduto» (p. 594). Nel medesimo libro, si parla anche di «supplire prevenendo l'esperienza» (p. 594), e dello «spirito» che «supplisce» le «forze fisiche» (p. 456).

L'esperienza dell'autoerotismo è vissuta nell'angoscia. La masturbazione rassicura («presto rassicurato») solo attraverso la colpevolezza che la tradizione unisce a questa pratica, obbligando i bambini ad assumere la colpa e ad interiorizzare la minaccia di castrazione che l'accompagna sempre. Il godimento è allora vissuto come perdita irrimediabile di sostanza vitale, come esposizione alla follia ed alla morte. Essa si produce «a spese della loro salute, del loro vigore e qualche volta della loro vita». Allo stesso modo, diranno le *Passeggiate*, l'uomo che «fruga le viscere della terra... va a cercare nel suo centro, a rischio della vita ed a costo della salute dei beni immaginari invece dei beni reali che la terra gli offriva quando egli sapeva goderne». Ed è appunto di immaginario che si tratta. Il supplemento che «inganna la natura» materna opera come la scrittura e come questa è pericoloso per la vita. Ora questo pericolo è quello dell'immagine. Come la scrittura apre la crisi della parola viva a partire dalla sua «immagine», dalla sua pittura o dalla sua rappresentazione, così l'onanismo annuncia la rovina della vitalità a partire dalla seduzione immaginativa:

«Questo vizio che la vergogna e la timidezza trovano così comodo, ha in più una grande attrattiva per le immaginazioni vive; il fatto cioè di disporre per così dire a loro piacimento di tutto il sesso, e di far servire ai loro piaceri la bellezza che li tenta senza aver bisogno di ottenerne il consenso» (*Ibid.*).

Il pericoloso supplemento, che Rousseau chiama anche «funesto vantaggio», è propriamente *seducente*: conduce il desiderio fuori dalla strada giusta, lo fa errare lontano dalle vie naturali, lo conduce verso la sua perdita o la sua caduta ed è per questo che è una sorta di lapsus o di scandalo (*skandalon*). Distrugge così la natura. Ma lo scandalo della ragione, è il fatto che nulla sembra più naturale di questa distruzione della natura. Sono io che mi adopero per staccarmi dalla forza che la natura mi ha affidato: «Sedotto da questo funesto vantaggio, lavoravo a distruggere la buona costituzione che la natura mi aveva dato ed alla quale avevo dato il tempo

di formarsi così bene». Si sa quale importanza l'*Emilio* accordi al tempo, alla maturazione lenta delle forze naturali. Tutta l'arte della pedagogia è un calcolo della pazienza, che lascia all'opera della natura il tempo di compiersi, e rispetta il suo ritmo e l'ordine delle sue tappe. Ora il pericoloso supplemento distrugge velocemente le forze che la natura ha lentamente costituito ed accumulato. «Prevenendo» l'esperienza naturale, brucia le tappe e consuma irrimediabilmente l'energia. Come il segno, lo verificheremo, fa l'economia della presenza della cosa e della durata dell'essere.

Il pericoloso supplemento rompe con la natura. Tutta la descrizione di questo allontanamento dalla natura ha un *teatro*. Le *Confessioni* mettono in scena l'evocazione del pericoloso supplemento nel momento in cui si tratta di render visibile un allontanamento che non è il medesimo né un altro: la natura si allontana contemporaneamente alla madre, o piuttosto a «*Maman*» che già significava la sparizione della vera madre e vi si sostituisce nel modo ambiguo che sappiamo. Qui si tratta dunque della distanza tra *Maman* e colui che ella chiamava «Piccolo»⁸. Come dice l'*Emilio*, tutto il male viene dal fatto che «Le mogli hanno cessato di essere madri; esse non lo saranno più; esse non vogliono più esserlo» (p. 358). Una certa assenza, dunque di un certo tipo di madre. E l'esperienza di cui parliamo è fatta per ridurre questa assenza come per mantenerla. Esperienza *furtiva*, esperienza di un ladro che ha bisogno dell'invisibilità: che la madre ad un tempo sia invisibile e non veda. Si sono spesso citate queste righe:

«Non finirei più se entrassi nei dettagli di tutte le follie che il ricordo di questa cara *Maman* mi faceva fare quando non ero più sotto i suoi occhi. Quante volte ho baciato il mio letto pensando che ella vi si era corica-

⁸ «*Piccolo* fu il mio nome; *Maman* il suo e restammo sempre *piccolo* e *maman*, anche quando gli anni cancellarono, quasi, la differenza che c'era tra noi. Mi sembra che questi due nomi rendano a meraviglia l'idea dei nostri rapporti, la semplicità delle nostre maniere e soprattutto l'attaccamento dei nostri cuori. Ella fu per me la più affettuosa delle madri, che non cercò mai il suo piacere, ma sempre il mio bene; e se i suoi sensi ebbero una parte nel mio attaccamento a lei, non era per cambiarne la natura, ma solo per renderla più squisita, per inebriarmi alla gioia di avere una mamma giovane e carina che mi era delizioso carezzare: dico carezzare in senso letterale; poiché ella non pensò mai di risparmiarmi i baci, né le più tenere carezze materne, e mai pensai di abusarne. Direte che tuttavia alla fine abbiamo avuto relazioni di altro genere, ne convengo; ma bisogna aspettare, non posso dire tutto in una volta» (pp. 804-805). Confronta a questo punto la frase di George Bataille: «sono io il "piccolo", e non ho altro luogo che nascosto», *Le petit*, in *Oeuvres Complètes*, t. III, p. 34, tr. it. di P. Decina Lombardi, *Il piccolo*, in *Tutti i romanzi*, a c. di G. Neri, Bollati Boringhieri, Torino 1992, p. 180.

ta, le mie cortine, tutti i mobili della mia camera pensando che erano suoi, che la sua bella mano li aveva toccati, il pavimento stesso sul quale mi prostravo pensando che ella vi aveva camminato. Qualche volta anche alla sua presenza mi sfuggivano delle stravaganze che solo l'amore più violento sembrava potesse ispirare. Un giorno a tavola nel momento in cui essa si era messo un boccone di cibo, gridai che vi avevo visto un capello: essa sputa il boccone nella sua bocca gridai che vi vedevo un capello: ella rigettò il boccone nel suo piatto, io me ne impossessai e lo ingoiai⁹. In una pa-

⁹ Questo brano è spesso citato, ma lo si è mai analizzato per se stesso? Gli editori delle *Confessioni* nelle *Pléiade*, B. Gagnebin e M. Raymond, hanno senza dubbio ragione a non fidarsi, come fanno sempre in modo molto sistematico, di ciò che essi chiamano la psichiatria (nota p. 1281 [ed. francese]. Questa stessa nota fa molto utilmente il novero di tutti i testi in cui Rousseau ricorda le sue «follie» o «stravaganze»). Ma questo sospetto non è legittimo, ci pare, se non nella misura in cui si riferisce all'abuso—che è stato probabilmente confuso fino ad ora con l'uso—della lettura psicanalitica, ed in cui non prescrive il raddoppiamento del commento abituale che ha reso questo tipo di testo il più delle volte illeggibile. Qui bisogna distinguere tra le analisi spesso sommarie ed imprudenti, ma talvolta così chiarificatrici, del Dr. René Laforgue (*Etude sur J.-J. Rousseau*, in *Revue française de psychanalyse*, t. I, 1927, pp. 370 ss. e *Psychopathologie de l'échec*, G. Trédaniel, Paris 1944 [1^a ed. 1939], pp. 114 ss., 1944) che del resto non fa alcun posto ai testi che abbiamo citato, da una interpretazione che tenga conto più rigorosamente almeno in linea di principio, dell'insegnamento della psicanalisi. Questa è una delle direzioni in cui sono impegnate le belle e prudenti analisi di J. Starobinski. Così, ne *L'occhio vivente* (J. Starobinski *L'occhio vivente*, tr. it. di G. Guglielmi, Einaudi, Torino 1975) (*ndc*), la frase su cui ci siamo appena fermati è rinscritta in tutta una serie di esempi di sostituzioni analoghe, prese per la maggior parte dalla *Nuova Eloisa*: ecco un esempio, tra altri, di «feticcio erotico»: «Tutti i pezzi del tuo abbigliamento sparsi presentano alla mia ardente immaginazione quelle parti di te che esse mi celano; l'acconciatura leggera ornata dai grandi capelli biondi ch'ella finge di coprire; il felice velo contro il quale per una volta almeno non avrei nulla da mormorare; la sottoveste elegante e semplice che indica così bene il gusto di colei che la porta; le pantofoline così piccole che un piede leggero riempie senza fatica; il corpo così agile che tocca e abbraccia... Che figura ammaliante! Davanti, due leggeri contorni... o spettacolo di voluttà! Il busto ha ceduto alla forza della pressione... Impronte deliziose, possa baciarmi mille volte!» (pp. 115-116).

Ma la singolarità di queste sostituzioni e l'articolazione di questi spostamenti trattiene sufficientemente l'attenzione dell'interprete? Ci chiediamo se, occupato a reagire contro una psicanalisi riduttrice, causalista, dissociativa, Starobinski non faccia in generale troppo credito ad una psicanalisi totalitaria, di stile fenomenologico o esistenziale. Questa, diffondendo la sessualità nella totalità del comportamento, rischia forse di sfamare i clivaggi, le differenze, gli spostamenti, le fissazioni di ogni genere che strutturano questa totalità. Il luogo o i luoghi della sessualità non spariscono nell'analisi di un comportamento totale, così come viene raccomandato da Starobinski: «Il comportamento erotico non è un dato frammentario, bensì una manifestazione dell'intero individuo e come tale va analizzata. Che lo si metta in secondo piano o se ne faccia un tema privilegiato di analisi, non si può delimitare l'esi-

rola, tra me e l'amante più appassionato non vi era che una sola differenza, ma essenziale, e che rende il mio stato quasi inconcepibile alla ragione» «Solo quando non la vedevo, sentivo quanto grande era il mio attaccamento per lei» (*Confessioni*, pp. 805-806).

2. La catena dei supplementi

La scoperta del pericoloso supplemento sarà poi citata *tra* queste «folle» ma mantiene ugualmente un privilegio e Rousseau lo richiama dopo gli altri e come una sorta di spiegazione dello stato inconcepibile per la ragione. Poiché non si tratta di deviare il godimento totale verso un sostituto particolare ma, questa volta, di provarlo o mimarlo *direttamente e totalmente*. Non si tratta più di baciare il letto, il pavimento, le cortine, i mobili, ecc., e neppure di «inghiottire» il «boccone che essa si era messo in bocca», ma «di disporre a proprio piacimento di tutto il sesso».

Diciamo che la scena di questo teatro non era solo uno scenario nel senso in cui troppo spesso lo si intende: un insieme di accessori. La disposizione topografica dell'esperienza non è indifferente. Jean-Jacques è nella casa di Mme Warens: abbastanza vicino a *Maman* per vederla e per nutrirsi l'immaginazione ma con la possibilità dell'isolamento. È nel momento in cui la madre sparisce che la supplenza diviene possibile e necessaria. Il gioco della presenza o dell'assenza materna, l'alternanza tra la percezione e l'immaginazione deve corrispondere ad una organizzazione dello spazio; il testo prosegue così:

bizionismo nella «sfera sessuale: vi si rivela integralmente la personalità con talune delle sue "scelte esistenziali" di fondo» (*La trasparenza e l'ostacolo*, op. cit., p. 266).

«Nella prospettiva di un'analisi globale, taluni modi di comportamento primari appariranno costituiti della fonte del pensiero speculativo di Rousseau, così come della sua follia. Ma, in origine, questi modi di comportamento non sono di per sé morbosi; solo quando diventano eccessivi e producono fratture la malattia si manifesta e sviluppa... Grazie allo sviluppo morboso verrà posta in evidenza in maniera caricaturale una questione "esistenziale" fondamentale che la coscienza non è stata in grado di dominare» (pp. 315-316). (In nota un rimando alla *Fenomenologia della percezione* di Merleau-Ponty). E non si rischia così di determinare il patologico in modo alquanto classico, come «eccesso» pensato in categorie «esistenziali»: «Nella prospettiva di una analisi globale, apparirà chiaro che certi dati primari della coscienza costituiscono ad un tempo la fonte del pensiero speculativo di Rousseau, e la fonte della sua follia. Ma questi dati-fonte non sono morbosi di per se stessi. È soltanto perché sono vissuti in maniera eccessiva, che la malattia si manifesta e si sviluppa... Lo sviluppo morboso realizzerà la messa in evidenza caricaturale di una domanda "esistenziale" fondamentale che la coscienza non è stata capace di dominare» (p. 253).

«Si aggiunga a questa mia disposizione lo stato della mia situazione presente; alloggiato in casa di una bella donna, carezzando la sua immagine al fondo del mio cuore, la vedevo ininterrottamente tutta la giornata; la sera, circondato da oggetti che me la ricordavano, mi coricavo in un letto dove sapevo che lei si era coricata. Quanti stimoli! Il lettore che li immagina mi vede già morto per metà. Al contrario, quello che doveva perdersi fu precisamente quello che mi salvò almeno per un certo tempo. Inebriato dall'incanto di vivere vicino a lei e dal desiderio ardente di passarvi i miei giorni, vedevo sempre in lei, assente o presente, una tenera madre, una sorella amata, una deliziosa amica e niente di più... era per me la sola donna che vi fosse al mondo, e la grande dolcezza di sentimento che ella mi ispirava, non lasciando ai miei sensi il tempo di svegliarsi per altre, mi rendeva sicuro da lei e da tutte le donne» (*Ibid.*).

Questa esperienza non è stata un evento che indica un periodo arcaico o adolescente. Non ha soltanto costituito o sostenuto, come delle fondamenta nascoste, un edificio di significazione. È rimasta una ossessione attiva il cui «presente» è senza posa riattivato e costituito di rimando, fino alla fine della «vita» e del «testo» di Jean-Jacques Rousseau. Poco dopo, un po' più sotto nel testo delle *Confessioni* (libro iv, p. 838), ci viene raccontato «un piccolo aneddoto molto difficile da raccontare». L'incontro con un uomo «soggetto allo stesso vizio». Jean-Jacques fugge terrorizzato, «tremando» come se avesse appena «commesso un delitto». «Questo ricordo me ne guarì per molto tempo».

Per molto tempo? A questo onanismo che permette di fingere con se stessi dandosi delle presenze, convocando bellezze assenti, Rousseau non cesserà mai di ricorrere e di accusarsene. Resterà ai suoi occhi il modello del vizio e della perversione. Autoingannandosi con un'altra presenza, *altera* se stesso. Ora Rousseau non vuole né può pensare che questa alterazione sopravvenga all'io, che ne sia l'origine stessa. Deve considerarla come un male contingente che viene dal di fuori a intaccare l'integrità del soggetto. Ma non può rinunciare a ciò che gli restituisce immediatamente l'altra presenza desiderata; non più di quanto si possa rinunciare al linguaggio. È per questa ragione, anche a questo proposito, che, come dice nei *Dialoghi* (p. 1205), «fino alla fine della sua vita non cesserà di essere un bambino invecchiato».

Restituzione della presenza attraverso il linguaggio, restituzione ad un tempo simbolica ed immediata. Bisogna pensare questa contraddizione. Esperienza di restituzione immediata poiché *fa a meno*, in quanto espe-

rienza, in quanto coscienza, *di passare per il mondo*¹⁰. Il toccante è toccato, l'auto-affezione si dà per autarchia pura. Se la presenza che perciò si dà è il simbolo sostitutivo di un'altra presenza, quest'ultima non ha mai potuto essere desiderata «in persona» prima di questo gioco di sostituzione e di questa esperienza simbolica dell'autoaffezione. La cosa stessa non appare fuori dal sistema simbolico che non esiste senza la possibilità dell'autoaffezione. Esperienza di restituzione *immediata*, anche, poiché *non aspetta*. È soddisfatta lì e subito. Se aspetta, non è perché l'altro fa aspettare. Il godimento sembra allora non essere più differito: «Perché darsi tanta pena, nella speranza lontana di un successo così povero, così incerto, quando si può, dall'istante stesso...» (*Dialoghi*).

Ma ciò che non è differito è anche assolutamente differito. La presenza che ci viene offerta nel presente è una chimera. L'auto-affezione è una pura speculazione. Il segno, l'immagine, la rappresentazione, che vengono a supplire la presenza assente, sono illusioni che danno il cambio. Alla colpevolezza, all'angoscia di morte e di castrazione si aggiunge o piuttosto si assimila l'esperienza della frustrazione. *Dare il cambio*: in qualsiasi senso la si intenda, questa espressione descrive bene il ricorso al supplemento. Ora per spiegarci il suo «disgusto per le donne pubbliche», Rousseau ci racconta che a Venezia, a trentun anni, la «tendenza che ha modificato tutte le [sue] passioni» (*Confessioni*, p. 768)¹¹ non è scomparsa: «Non avevo perduto la cattiva abitudine di ingannare i miei bisogni» (p. 926).

Il godimento della *cosa stessa* è così travagliato, nel suo atto e nella sua essenza, dalla frustrazione. Non si può dunque dire che abbia una essenza o un atto (*eidos*, *ousia*, *energeia*, ecc.). In essa si promette sottraendosi, si

¹⁰ Nell'originale: «se passe... de passer par le monde». (ndt)

¹¹ In queste celebri pagine del primo libro delle *Confessioni*, Rousseau accosta le prime pratiche della lettura («letture nascoste») alle sue prime scoperte dell'auto-erotismo. Non che «libri osceni e licenziosi» ve l'abbiano incoraggiato. Al contrario, e «il caso aiutò così bene la mia natura pudica, che avevo più di trenta anni prima che avessi dato uno sguardo a qualcuno di quei libri dannosi, che una bella dama di mondo trova scomodi perché non può leggerli che con una mano» (p. 767). Senza questi «libri pericolosi», Jean-Jacques si procura altri pericoli. Si conosce il seguito del paragrafo che si chiude così: «Mi basta, per ora, d'aver notata l'origine e la prima causa di una tendenza che ha modificato tutte le mie passioni, e che contenendole con esse stesse, mi ha sempre reso pigro a fare, per essere troppo ardentemente nel desiderare» (p. 768). L'intenzione e la lettera di questo passo sono da accostare ad un'altra pagina delle *Confessioni* (p. 1000. Cfr. anche la nota degli editori). E a quella da cui queste righe: «Infatti leggere mangiando fu sempre la mia passione in mancanza di un commensale. È sempre l'aiuto della compagnia che mi manca. Divoro alternativamente una pagina e un boccone: è come se il mio libro pranzasse con me» (p. 898).

offre spostandosi, qualcosa che non si può neppure chiamare a rigore presenza. È tale è la costrizione del supplemento, è tale, da eccedere tutto il linguaggio della metafisica, la struttura «quasi inconcepibile alla ragione». *Quasi* inconcepibile: la semplice irrazionalità, il contrario della ragione sono meno irritanti e sconcertanti per la logica classica. Il supplemento rende folli poiché non è né la presenza né l'assenza e perché quindi dà luogo sia al nostro piacere che alla nostra verginità. «...l'astinenza e il godimento, il piacere e la saggezza, mi sono ugualmente sfuggiti» (*Confessioni*, p. 12).

Le cose non sono abbastanza complicate? Il simbolico è l'immediato, la presenza è l'assenza, il non-differito è differito, il godimento è minacciato di morte. Ma bisogna ancora aggiungere un tratto a questo sistema, a questa strana economia del supplemento. In un certo modo, era già leggibile. Minaccia terrificante, il supplemento è anche la prima e più sicura protezione: contro questa minaccia stessa. È la ragione per cui è impossibile rinunciarvi. È l'auto-affezione sessuale, cioè l'auto-affezione in genere, non comincia né finisce con ciò che si crede di poter circoscrivere sotto il nome di masturbazione. Il supplemento non ha solamente il potere di *procurare* una presenza assente attraverso la sua immagine: procurandocela per procura di segno, la tiene a distanza e la padroneggia. Poiché questa presenza è ad un tempo desiderata e temuta. Il supplemento trasgredisce ed insieme rispetta l'interdetto. È ciò che permette anche la scrittura come supplemento alla parola; ma già anche la parola come scrittura in generale. La sua economia ci espone e ci protegge ad un tempo secondo il gioco delle forze e delle differenze di forze. Così, il supplemento è pericoloso per il fatto che ci minaccia di morte, ma non lo è, pensa qui Jean-Jacques Rousseau, quanto casa di «donne». Il godimento come tale, senza simbolo né suppletivo, quello che ci accorderebbe (con) la presenza pura come tale, se qualcosa di simile fosse possibile, non sarebbe che un altro nome della morte. Rousseau:

«Godere! Questa sorte è fatta per l'uomo? Ah! se mai una sola volta nella mia vita avessi gustato nella loro pienezza tutte le delizie dell'amore, immagino che la mia fragile esistenza non vi avrebbe potuto reggere, ne sarei morto» (*Confessioni*).

Se si sta all'evidenza universale, al valore necessario ed *a priori* di questa proposizione in forma di sospiro, bisogna subito riconoscere che la «casa di donne», l'etero-erotismo non può essere vissuto (effettivamente,

realmente, come si crede poter dire) se non potendo accogliere in sé la sua protezione supplementare. Cioè tra l'auto-erotismo e l'etero-erotismo, non c'è una frontiera ma una distribuzione economica. È all'interno di questa regola generale che si stagliano le differenze. Così quella di Rousseau. E prima di tentare, cosa che non pretendiamo di fare qui, di distinguere la pura singolarità dell'economia o della scrittura di Rousseau, bisogna prudentemente rilevare ed articolare tra di loro tutte le necessità strutturali o essenziali, ai loro diversi livelli di generalità.

È a partire da una certa rappresentazione determinata della «casa di donne» che Rousseau ha dovuto ricorrere per tutta la vita al tipo di supplemento pericoloso che si chiama masturbazione e che non si può dissociare dalla sua attività di scrittore. Fino alla fine. Teresa—la Teresa di cui possiamo parlare, Teresa nel testo, quella il cui nome e la cui «vita» appartengono alla scrittura che leggiamo—lo ha provato a sue spese. Nel libro XII delle *Confessioni*, nel momento in cui «bisogna dire tutto», ci viene confidata la «duplice ragione» di certe «decisioni»:

«Bisogna dire tutto: non ho nascosto né i vizi della mia povera *Maman*, né i miei; non debbo essere più clemente con Teresa; e per quanto piacere provi a rendere onore a una persona che mi è tanto cara, non voglio nascondere i suoi torti, se pure sia un vero torto un cambiamento involontario dei sentimenti. Da molto tempo mi accorgevo del suo intiepidimento... Ricaddi nello stesso inconveniente di cui avevo provato l'effetto vicino a *Maman*, e questo effetto fu lo stesso vicino a Teresa. Non andiamo a cercare la perfezione fuori della natura; sarebbe lo stesso vicino a qualsiasi donna... Tuttavia, allora, la mia situazione era la stessa e ancora peggiore per l'animosità dei miei nemici, i quali non cercavano che di prendermi in errore. Temetti la recidiva; e non volendo correrne il rischio, preferii condannarmi all'astinenza che esporre Teresa a trovarsi daccapo nella stessa situazione. Del resto avevo notato che i rapporti con la casa di donne peggioravano sensibilmente il mio stato... Questa duplice ragione mi aveva fatto formulare delle decisioni, che qualche volta avevo mantenuto molto male, ma nelle quali da tre, o quattro anni, persistevo con maggiore costanza» (pp. 1085-1086, tr. it. lievemente modificata).

Nel *Manuscrit de Paris*, dopo «peggiorava sensibilmente il mio stato».

si può leggere: «il vizio equivalente dal quale non ho mai potuto guarirmi bene mi sembrava meno dannoso. Questa duplice ragione...»¹².

Questa perversione consiste nel preferire il segno e mi tiene al riparo dal dispendio mortale. Certo. Ma questa economia apparentemente egoista funziona anche in tutto un sistema di rappresentazione morale. L'egoismo è riscattato dalla colpevolezza. Questa determina l'auto-erotismo come sperpero fatale e ferita di sé da parte di sé. Ma poiché così non faccio male che a me stesso, questa perversione non è veramente condannabile. Rousseau lo spiega in più di una lettera. Così: «Al di fuori di questo e dei vizi che non hanno mai fatto male che a me, posso esporre agli occhi di tutti una vita irrepreensibile in tutto il segreto del mio cuore» (A.M. de Saint-Germain, 26-2-70). «Ho grandi vizi, ma non hanno mai fatto male che a me» (a M. Le Noir, 15-1-72)¹³.

Jean-Jacques ha potuto cercare così un supplemento a Teresa solo ad una condizione: che il sistema della complementarità in generale fosse già aperto nella sua possibilità, che il gioco delle sostituzioni fosse da lungo tempo impegnato e che *in un certo modo Teresa stessa fosse già un supplemento*. Come *Maman* lo era già stata di una madre sconosciuta, e come la «vera madre» stessa, cui si arrestano le «psicoanalisi» conosciute del caso Jean-Jacques Rousseau, lo sarebbe stata anch'essa, in un certo modo, fin dalla prima traccia, ed anche se non fosse «veramente» morta mettendo al mondo. Ecco la catena dei supplementi. Il nome di *Maman* ne designa già uno:

«Ah, mia Teresa, sono troppo felice di possederti, saggia e sana, e di non trovare che ciò che non cercavo.

Si tratta del “pulzellaggio”, che Teresa ha confessato ci aver perduto, innocentemente e per accidente.

Da principio non avevo pensato che a procurarmi un divertimento; mi accorsi che avevo fatto di più e che mi ero data una compagna. Un po' di frequenza con quell'ottima ragazza, un po' di riflessione sulla mia situazione mi fecero capire che, non pensando che ai miei piaceri, avevo fatto molto per la mia felicità. *Al posto* dell'ambizione spenta avevo bisogno di un sentimento vivo che *riempisse* il mio cuore; per dir tutto, avevo bisogno di un successore a *Maman*, giacché non dovevo più vivere con lei; avevo bisogno che qualcuna visse con il suo allievo e nella quale io tro-

¹² Si veda la nota degli editori francesi, p. 1569 (tr. it. cit., p. 1086).

¹³ Si vedano anche le *Confessions* (p. 806, nota degli editori francesi).

vassi la semplicità, la docilità di cuore che lei aveva trovato in me; era necessario che la dolcezza della vita privata e domestica mi compensasse della carriera brillante alla quale rinunciavo. Quando ero del tutto solo il mio cuore era vuoto, ma non ce ne voleva che uno per *riempirlo*. Il destino mi aveva tolto, mi aveva alienato, almeno in parte, quello per il quale la natura mi aveva fatto. Ero solo da allora, giacché *per me non vi fu mai via di mezzo tra tutto e niente. Trovai in Teresa il supplemento di cui avevo bisogno*»¹⁴.

Attraverso questa sequenza di supplementi si annuncia una necessità: quella di un concatenamento infinito, che moltiplica ineluttabilmente le mediazioni supplementari che producono il senso di ciò che esse appunto differiscono: il miraggio della cosa stessa, della presenza immediata, della percezione originaria. L'immediatezza è derivata. Tutto inizia con l'intermediario; ecco ciò che è «inconcepibile alla ragione».

3. *L'esorbitante. Questione di metodo*

«Per me non vi fu mai via di mezzo tra tutto e niente». L'intermediario è il mezzo (come ambito, *ndt*) ed è la mediazione, il termine medio tra l'assenza totale e la pienezza assoluta della presenza. Si sa che la mediatezza è il nome di tutto ciò che Rousseau ha voluto pertinacemente cancellare. Questa volontà si è espressa in modo deliberato, acuto, tematico. Essa non è stata decifrata. Ora Jean-Jacques la richiama qui nel momento in cui sta per elencare i supplementi che si sono succeduti per sostituire una madre o una natura. E il supplemento occupa qui il mezzo tra l'assenza e la presenza totali. Il gioco della sostituzione colma e segna una mancanza determinata. Ma Rousseau prosegue come se il ricorso al supplemento—in questo caso a Teresa—dovesse calmare la sua impazienza di fronte all'intermediario: «Ero solo da allora, giacché per me non vi fu mai via di mezzo tra tutto e niente. Trovai in Teresa il supplemento di cui avevo bisogno». La virulenza di questo concetto è così calmata, come se si fosse potuto *ridurla alla ragione*, addomesticarla, ammansirla.

Tutto ciò pone la questione dell'uso della parola «supplemento»: della

¹⁴ Pp. 934-935 (la sottolineatura è nostra). Starobinski (*La trasparenza e l'ostacolo*, p. 221) e gli editori delle *Confessioni* (ed. francese, p. 332, nota 1) accostano appunto l'uso della parola *supplemento* a quello che se ne fa a p. 806 («supplemento pericoloso»).

situazione di Rousseau all'interno della lingua e della logica che assicurano a questa parola o a questo concetto risorse abbastanza sorprendenti perché il soggetto presunto della frase dica sempre, servendosi di «supplemento», di più, di meno o altro rispetto a ciò che *vorrebbe dire*. Tale questione non è dunque solo quella della scrittura di Rousseau ma anche della nostra lettura. Dobbiamo cominciare col tenere rigorosamente conto di questa *presa* o di questa *sorpresa*: lo scrittore scrive *in* una lingua e *in* una logica di cui, per definizione, il suo discorso non può dominare assolutamente il sistema, le leggi e la vita proprie. Se ne serve solo lasciandosi in un certo modo e fino ad un certo punto governare dal sistema. E la lettura deve sempre mirare ad un certo rapporto, non percepito dallo scrittore, tra ciò che egli domina e ciò che non domina degli schemi della lingua di cui fa uso. Questo apporto non è una certa ripartizione quantitativa di ombra e di luce, di debolezza e di forza, ma una struttura significativa che la lettura critica deve *produrre*.

Che cosa vuol dire qui produrre? Cercando di spiegarlo, vorremmo dare un inizio di giustificazione dei nostri principi di lettura. Giustificazione, come si vedrà, del tutto negativa, che disegna per esclusione uno spazio di lettura che qui non riempiremo: un compito di lettura.

Produrre questa struttura significativa non può evidentemente consistere nel riprodurre, attraverso il raddoppiamento cancellato e rispettoso del commento, il rapporto cosciente, volontario, intenzionale, che lo scrittore istituisce negli scambi con la storia cui appartiene grazie all'elemento della lingua. Certo, il momento del commento raddoppiante deve avere il suo posto nella lettura critica. A meno di non riconoscerla e di non rispettarne tutte le esigenze classiche, il che non è facile e richiede tutti gli strumenti della critica tradizionale, la produzione critica rischierebbe di farsi in un senso qualsiasi e di autorizzarsi a dire più o meno qualsiasi cosa. Ma questo indispensabile parapetto non ha mai fatto altro che *proteggere*, non ha mai *aperto* una lettura. E tuttavia, se la lettura non deve accontentarsi di raddoppiare il testo, non può legittimamente trasgredire il testo verso altro che esso stesso, verso un referente (realtà metafisica, storica, psicobiografica, ecc.) o verso un significato fuori testo il cui contenuto potrebbe aver luogo, avrebbe potuto aver luogo fuori dalla lingua, cioè, nel senso che diamo a questa parola, fuori dalla scrittura in generale. È per questo che le considerazioni metodologiche che qui rischiamo su di un esempio sono strettamente dipendenti dalle proposizioni generali che abbiamo elaborato più sopra, riguardo all'assenza del referente o del significato trascendentale. Non c'è *fuori-testo*. E questo non perché la vita di Jean-

Jacques Rousseau non ci interessi innanzitutto, né l'esistenza di *Maman* o di Teresa *in se stesse*, né perché non abbiamo accesso alla loro esistenza cosiddetta «reale» se non nel testo e perché non abbiamo alcun mezzo per fare altrimenti, né alcun diritto di trascurare questa limitazione. Tutte le ragioni di questo tipo sarebbero già sufficienti, certo, ma ve ne sono di più radicali. Ciò che abbiamo tentato di mostrare seguendo il filo conduttore del «supplemento pericoloso», è che in ciò che si chiama la vita reale di queste esistenze «in carne ed ossa», al di là di ciò che si crede di poter circoscrivere come l'opera di Rousseau, e dietro di essa, non c'è mai stato altro che scrittura; non ci sono mai stati altro che supplementi, significati sostitutivi che non hanno potuto sorgere che in una catena di rinvii differenziali, in quanto il «reale» non sopraggiunge, non si aggiunge se non prendendo senso a partire da una traccia e da un richiamo di supplemento, ecc. E così all'infinito poiché abbiamo letto, *nel testo*, che il presente assoluto, la natura, ciò che designano le parole «madre reale» ecc., si sono già da sempre sottratti, non sono mai esistiti; che ciò che apre il senso ed il linguaggio è questa scrittura come sparizione della presenza naturale.

Benché non sia un commento, la nostra lettura deve essere interna e restare nel testo. Ecco perché, malgrado talune apparenze, la localizzazione della parola *supplemento* è qui meno che mai psicoanalitica, se si intende con questo una interpretazione che ci trasporta fuori dalla scrittura verso un significato psico-biografico o anche verso una struttura psicologica generale che si potrebbe di diritto separare dal significante. Quest'ultimo metodo ha potuto qua e là opporsi al commento raddoppiante e tradizionale: si potrebbe in verità dimostrare come essi si compongano facilmente. *La sicurezza con la quale il commento considera l'identità a sé del testo, la fiducia con la quale ne ritaglia il contorno, va di pari passo con la tranquilla sicurezza che scavalca il testo verso il suo contenuto presunto, verso il puro significato.* E di fatto, nel caso di Rousseau, degli studi psiconalitici del tipo di quello del Dr. Laforgue, non trasgrediscono il testo che dopo averlo letto secondo i metodi più correnti. La lettura del «sintomo» letterario è la più banale, la più scolastica, la più ingenua. Ed una volta che ci si è così resi ciechi al tessuto stesso del «sintomo», alla sua tessitura propria, lo si eccede allegramente verso un significato psico-biografico il cui legame col significante letterario diviene perciò perfettamente estrinseco e contingente. Si riconosce l'altra faccia del medesimo gesto allorché, nelle opere generali su Rousseau, in un insieme di forma classica che si pone come una sintesi che restituisce fedelmente, per commento e raccolta di temi, l'insieme dell'opera e del pensiero, si incontra un capitolo di

andamento biografico e psicoanalitico sul «problema della sessualità in Rousseau», con, in appendice, un rimando al dossier medico dell'autore.

Se ci sembra impossibile come principio separare, per interpretazione o commento, il significato dal significante, e distruggere così la scrittura con la scrittura che è ancora la lettura, crediamo nondimeno che questa impossibilità si articoli storicamente. Essa non limita allo stesso modo, allo stesso grado e secondo le stesse regole, i tentativi di decifrazione. Bisogna qui tener conto della storia del testo in generale. Quando parliamo dello scrittore e dello strapiombo della lingua cui è sottomesso, non pensiamo solo allo scrittore nella letteratura. Il filosofo, il cronista, il teorico in generale, ed al limite ogni scrittore viene così sorpreso. Ma, in ogni caso, lo scrittore è iscritto in un sistema testuale determinato. Anche se non c'è mai significato puro, ci sono rapporti differenti riguardo a ciò che del significante *si dà* come strato irriducibile di significato. Per esempio, il testo filosofico, benché sia di fatto sempre scritto, implica, precisamente come sua specificità filosofica, il progetto di cancellarsi di fronte al contenuto significato che trasporta ed in generale insegna. La lettura deve tener conto di questo proposito, anche se in ultima analisi, intende far apparire il suo scacco. Ora tutta la storia dei testi, ed in essa la storia delle forme letterarie in Occidente, deve essere studiata da questo punto di vista. Ad eccezione di una punta o di un punto di resistenza che si è riconosciuto come tale solo molto tardi, la scrittura letteraria si è quasi dappertutto e quasi sempre, secondo modi e attraverso età molto diverse, prestata da sé a questa lettura *trascendente*, a questa ricerca del significato che qui mettiamo in questione, non per annullarlo ma per comprenderlo in un sistema verso il quale è cieco. La letteratura filosofica non è che un esempio in questa storia ma è tra i più significativi. E ci interessa particolarmente nel caso di Rousseau. Il quale ad un tempo e per ragioni profonde ha prodotto una letteratura filosofica alla quale appartengono il *Contratto sociale* e la *Nuova Eloisa*, ed ha scelto di esistere attraverso la scrittura letteraria: attraverso una scrittura che non si esauriva nel messaggio—filosofico o altro—che essa potrebbe, come si dice, licenziare. E ciò che Rousseau ha detto, come filosofo o come psicologo, della scrittura in generale, non si lascia separare dal sistema della propria scrittura. Bisogna tenerne conto.

Tutto ciò pone problemi preoccupanti. Problemi di suddivisione in particolare. Diamone tre esempi.

1. Se il tragitto che abbiamo seguito nella lettura del «supplemento» non è semplicemente psicoanalitico, è certo perché la psicoanalisi abituale della letteratura comincia col mettere tra parentesi il significante letterario

come tale. Certo è anche perché la teoria psicoanalitica stessa è per noi un insieme di testi appartenenti alla nostra storia ed alla nostra cultura. In questa misura, se contrassegna la nostra lettura e la scrittura della nostra interpretazione, non lo fa come un principio o una verità che si potrebbero sottrarre al sistema testuale in cui ci troviamo per chiarirlo in piena neutralità. In un certo modo, siamo *nella* storia della psicoanalisi come siamo *nel* testo di Rousseau. Come Rousseau attingeva in una lingua che già c'era—e che si trova ad essere, in una certa misura, la nostra, assicurandoci così una certa leggibilità minimale della letteratura francese—così oggi circoliamo in una certa rete di significati contrassegnati dalla teoria psicoanalitica, quand'anche non la dominassimo e non fossimo sicuri di poterla mai dominare perfettamente.

Ma è per un'altra ragione che non si tratta qui di una psicoanalisi, sia pure balbuziente, di Jean-Jacques Rousseau. Una simile psicoanalisi dovrebbe aver già individuato tutte le strutture di appartenenza del testo di Rousseau, tutto ciò che non gli è proprio per il fatto di essere, in ragione dello strapiombo e del già lì della lingua o della cultura, abitato piuttosto che prodotto dalla scrittura. Intorno al punto di originalità irriducibile di questa scrittura si organizzano, si avviluppano e si distinguono una immensa serie di strutture, di totalità storiche di ogni ordine. Pur supponendo che la psicoanalisi possa di diritto venire a capo del loro distinguersi e della loro interpretazione, supponendo che essa renda conto di tutta la storia della metafisica occidentale che instaura con la scrittura di Rousseau rapporti di compenetrazione, bisognerebbe ancora che essa delucidasse la legge della sua appartenenza alla metafisica ed alla cultura occidentale. Non proseguiamo in questo senso. Abbiamo già misurato la difficoltà del compito e la porzione di scacco nella nostra interpretazione del supplemento. Siamo sicuri che vi è rimasto preso qualcosa di irriducibilmente rousseauiano, ma abbiamo strappato insieme una massa ancora piuttosto informe di radici, di terriccio e di sedimenti di ogni sorta.

2. Pur supponendo anche che si possa rigorosamente isolare l'opera di Rousseau e articolarla nella storia in generale, poi nella storia del segno «supplemento», bisognerebbe ancora tener conto di molte altre possibilità. E seguendo le apparizioni della parola «supplemento» e del o dei concetti corrispondenti, si percorre un certo tragitto all'interno del testo di Rousseau. Questo tragitto assicurerà, certo, la economia di una sinossi. Ma non sono possibili altri tragitti? E finché la totalità dei tragitti non è effettivamente esaurita, come giustificare questo?

3. Dopo aver indicato, per anticipazione e come preludio, la funzione

del segno «supplemento», ci apprestiamo a privilegiare, nel testo di Rousseau, in un modo che taluni non mancheranno di giudicare esorbitante, certi testi, come il *Saggio sull'origine delle lingue* ed altri frammenti sulla teoria del linguaggio e della scrittura. A che titolo? E perché proprio questi testi brevi, pubblicati per la maggior parte dopo la morte dell'autore, difficilmente classificabili, di data ed ispirazione incerte?

A tutte queste domande ed all'interno della logica del loro sistema, non c'è risposta soddisfacente. In una certa misura e malgrado le precauzioni teoriche che formuliamo, la nostra scelta è effettivamente *esorbitante*.

Ma che cos'è l'esorbitante?

Volevamo raggiungere il punto di una certa exteriorità in rapporto alla totalità dell'epoca logocentrica. A partire da questo punto di exteriorità, si potrebbe avviare una certa decostruzione di questa totalità, che è anche un sentiero tracciato, di questo orbe (*orbis*), che è anche orbitale (*orbita*). Ora il primo gesto di questa uscita e di questa decostruzione, benché sia sottomesso ad una certa necessità storica, non può darsi assicurazioni metodologiche o logiche intraorbitali. All'interno della chiusura, non si può giudicare il proprio stile che in funzione di opposizioni ereditate. Si dirà che questo stile è empiristico ed in un certo senso si avrà ragione. *L'uscita è radicalmente empiristica*. Essa procede alla maniera di un pensiero errante sulla possibilità dell'itinerario e del metodo. Patisce del non-sapere il come del suo avvenire e deliberatamente si *avventura*. Abbiamo definito noi stessi la forma e la vulnerabilità di questo empirismo. Ma qui il concetto di empirismo si distrugge da sé. Eccedere l'orbe metafisico è un tentativo di uscire dal binario (*orbita*), per pensare l'insieme delle opposizioni concettuali classiche, in particolare quella in cui si trova preso il valore di empirismo: l'opposizione tra la filosofia e la non-filosofia, altro nome dell'empirismo, dell'incapacità a sostenere da sé fino in fondo la coerenza del proprio discorso, a prodursi come verità nel momento in cui si scuote il valore di verità, a sfuggire alle contraddizioni interne dello scetticismo, ecc. *Il pensiero di questa opposizione storica tra la filosofia e l'empirismo non è semplicemente empirico e non lo si può qualificare così senza abuso e misconoscimento*. Specifichiamo questo schema. Che ne è dell'esorbitante nella lettura di Rousseau? Certo Rousseau, come abbiamo già suggerito, ha un privilegio molto relativo nella storia che ci interessa. Se volessimo semplicemente situarlo in questa storia, probabilmente l'attenzione che gli accordiamo sarebbe sproporzionata. Ma non si tratta di questo. Si tratta di riconoscere un'articolazione decisiva dell'epoca logocentrica. Per questo riconoscimento Rousseau ci è sembrato essere un ottimo rivelatore.

Ciò suppone evidentemente che abbiamo già cominciato ad aprire l'uscita, determinato la repressione della scrittura come operazione fondamentale dell'epoca, letto un certo numero di testi di Rousseau ma non tutti i testi di Rousseau. Questa confessione di empirismo non si può sostenere che in virtù della questione. L'apertura della domanda, l'uscita fuori dalla chiusura di un'evidenza, lo scuotimento di un sistema di opposizioni, tutti questi movimenti hanno necessariamente la forma dell'empirismo e dell'errare. In tutti i casi possono essere descritti, *rispetto alle norme passate*, solo sotto questa forma. Nessun'altra traccia è disponibile, e poiché queste domande erranti non sono cominciamenti assoluti da parte a parte, si lasciano effettivamente toccare, su tutta una superficie di se stesse, da questa descrizione che è anche una critica. Bisogna cominciare *in qualsiasi parte ci troviamo* e il pensiero della traccia, che non può non tener conto del fiuto, ci ha già insegnato che era impossibile giustificare assolutamente un punto di partenza. *In qualsiasi parte ci troviamo*: già in un testo in cui crediamo di essere.

Serriamo ancora l'argomentazione. Il tema della complementarità non è probabilmente, sotto certi aspetti, che un tema tra altri. È dentro una catena, portato da essa. Forse gli si potrebbe sostituire altro: *Ma avviene che esso descrive la catena stessa, l'essere catena di una catena testuale, la struttura della sostituzione, l'articolazione del desiderio e del linguaggio, la logica di tutte le opposizioni concettuali assunte da Rousseau*, ed in particolare il ruolo ed il funzionamento, nel suo sistema, del concetto di natura. Ci dice nel testo che cos'è un testo, nella scrittura che cos'è la scrittura, nella scrittura di Rousseau il desiderio di Jean-Jacques, ecc. Se consideriamo, secondo il proposito assiale di questo saggio, che non c'è nulla fuori dal testo, la nostra ultima giustificazione sarebbe dunque la seguente: il concetto di supplemento e la teoria della scrittura designano, come si dice tanto spesso oggi, *en abîme*, la testualità stessa nel testo di Rousseau. E vedremo che l'abisso non è qui un accidente, felice o infelice. Tutta una teoria della necessità strutturale dell'abisso si costituirà a poco a poco nella nostra lettura; il processo indefinito della complementarità ha già da sempre *intaccato* la presenza, vi ha già da sempre inscritto lo spazio della ripetizione e dello sdoppiamento di sé. La rappresentazione *en abîme* della presenza non è un accidente della presenza; il desiderio della presenza nasce al contrario dall'abisso della rappresentazione, dalla rappresentazione della rappresentazione, ecc. Il supplemento stesso è appunto, in tutti i sensi di questa parola, esorbitante.

Rousseau iscrive dunque la testualità nel testo. Ma la sua operazione

non è semplice. Essa gioca d'astuzia con un gesto di cancellazione; e le relazioni strategiche così come i rapporti di forza tra i due movimenti formano un disegno complesso. Quest'ultimo ci pare essere rappresentato nella manipolazione del concetto di supplemento. Rousseau non può utilizzarlo contemporaneamente in tutte le sue virtualità di senso. Il modo con cui lo determina e, facendolo, si lascia determinare proprio da ciò che ne esclude, il senso in cui lo declina, qui come addizione, là come sostituto, ora come positività ed exteriorità del male, ora come felice ausiliario, tutto ciò non traduce né una passività né una attività, né un'incoscienza né una lucidità dell'autore. La lettura deve non solo abbandonare queste categorie—che sono anche, ricordiamolo di sfuggita, categorie fondatrici della metafisica—ma anche produrre la legge di questo rapporto con il concetto di supplemento. Si tratta proprio di una produzione perché non si riproduce semplicemente ciò che Rousseau pensava di questo rapporto. Il concetto di supplemento è, nel testo di Rousseau, una sorta di punto cieco, il non-visto che apre e limita la visibilità. Ma la produzione, se tenta di far vedere il non-visto, non esce dal testo. Essa del resto non ha mai creduto di farlo se non per illusione. Essa è contenuta nella trasformazione della lingua che designa, negli scambi regolati tra Rousseau e la storia. Ora sappiamo che questi scambi non passano che per la lingua e per il testo, nel senso infrastrutturale che ora riconosciamo a questa parola. E ciò che chiamiamo produzione è necessariamente un testo, il sistema di una scrittura e di una lettura che sappiamo *a priori*, ma ora soltanto, e con un sapere che non è uno, ordinarsi intorno al loro punto cieco.

Capitolo terzo

GENESI E STRUTTURA DEL SAGGIO SULL'ORIGINE DELLE LINGUE

1. Posto del saggio

Che ne è della voce nella logica del supplemento? In quella che si dovrebbe forse chiamare la sua «grafica»?

Nella catena dei supplementi era difficile separare la scrittura dall'onanismo. Questi due supplementi hanno in comune perlomeno il fatto di essere pericolosi. Trasgrediscono entrambi un interdetto e sono vissuti nella colpevolezza. Ma, nell'economia della differenza, confermano l'interdetto che trasgrediscono, aggirano un pericolo e rinviando un dispendio. Malgrado essi, ma anche grazie ad essi, siamo autorizzati a vedere il sole, a meritare la luce che ci trattiene alla superficie della miniera.

Quale colpevolezza è connessa a queste due esperienze? Quale fondamentale colpevolezza vi si trova fissata o deportata? Queste domande non possono essere elaborate nel loro luogo proprio se prima non si descrive la superficie strutturale e «fenomenologica» di queste due esperienze, e prima di tutto il loro spazio comune. In entrambi i casi, la possibilità dell'auto-affezione si manifesta in quanto tale: lascia una traccia di sé nel mondo. La residenza mondana di un significante diventa inespugnabile. Lo scritto rimane e l'esperienza del toccante-toccato ammette il mondo come terzo. L'esteriorità dello spazio è irriducibile ad essi. Nella struttura generale dell'auto-affezione, nel darsi-una-presenza o un godimento, l'operazione del toccante-toccato accoglie l'altro nell'esigua differenza che separa l'agire dal patire. E il fuori, la superficie esposta del corpo, significa, segna per sempre la divisione che travaglia l'auto-affezione.

Ora l'auto-afezione è una struttura universale dell'esperienza. Ogni vivente è in potenza capace di auto-afezione. E solo un essere capace di simbolizzare, cioè di rendersi affetto può lasciarsi rendere affetto dall'altro in generale. L'auto-afezione è la condizione di un'esperienza in generale. Questa possibilità—altro nome della «vita»—è una struttura generale articolata dalla storia della vita e che dà luogo a operazioni complesse e gerarchizzate. L'auto-afezione, il quanto-a-sé o il per-sé, la soggettività guadagnano in potenza e in dominio dell'altro a mano a mano che il loro potere di ripetizione *si idealizza*. L'idealizzazione è qui il movimento attraverso cui l'esteriorità sensibile, quella che mi rende affetto o che mi serve da significante, si sottomette al mio potere di ripetizione, a quello che perciò mi appare come mia spontaneità e che mi sfugge sempre di meno.

È a partire da questo schema che bisogna intendere la voce. Il suo sistema esige che essa sia immediatamente intesa da colui che l'emette. Essa produce un significante che non sembra cadere nel mondo, fuori dall'idealità del significato, ma restare al riparo, persino nel momento in cui raggiunge il sistema audio-fonico dell'altro, nell'interiorità pura dell'auto-afezione. Essa non cade nell'esteriorità dello spazio ed in quello che si chiama mondo, che niente altro è se non il fuori della voce. Nella cosiddetta parola «viva», l'esteriorità spaziale del significante sembra assolutamente ridotta¹. È a partire da questa possibilità che deve essere posto il problema del grido—di ciò che si è sempre escluso, nell'ambito dell'animalità o della follia, come il mito del grido inarticolato—e della voce nella storia della vita.

Il dialogo è dunque una comunicazione tra due origini assolute che, se si può rischiare questa formula, si auto-affettano reciprocamente, ripetendo come eco immediata l'auto-afezione prodotta dall'altro. Qui l'immediatezza è il mito della coscienza. La voce e la coscienza della voce—cioè puramente e semplicemente la coscienza, come presenza a sé—sono il fenomeno di una auto-afezione vissuta come soppressione della differenza. Questo *fenomeno*, questa soppressione presunta della differenza, questa riduzione vissuta dell'opacità del significante sono l'origine di ciò che chiamiamo la presenza. È *presente* ciò che non è soggetto al processo della differenza. Il presente è ciò a partire da cui si crede di poter pensare il tempo, cancellando la necessità inversa: pensare il presente a partire dal tempo come differenza.

Questa struttura estremamente formale è implicata in tutte le analisi

¹ Cfr. *La voce e il fenomeno*, op. cit.

degli investimenti del sistema dell'oralità e del sistema audiofonico in generale, per quanto ricco e diverso ne sia il campo.

Dal momento che la non-presenza viene ad essere risentita nella voce stessa—ed è almeno presentita fin dalla soglia dell'articolazione e della diacriticità—la scrittura è in qualche modo incrinata nel suo valore. Da un lato, come abbiamo già visto, essa è lo sforzo per riappropriarsi simbolicamente della presenza. Dall'altro, essa consacra lo spossamento che già aveva dislocato la parola. Nei due sensi, si può dire che in un modo o nell'altro essa aveva già cominciato a deformare la parola «viva», esponendola alla morte nel segno.

Ma il segno supplementare non espone alla morte, rendendo affetta una presenza a sé già possibile. L'*auto*-affezione costituisce il medesimo (*auto*) dividendolo. La privazione della presenza è la condizione dell'esperienza, cioè della presenza.

In quanto *mette in gioco* la presenza del presente e la vita del vivente, il movimento del linguaggio non ha soltanto, è chiaro, un rapporto di analogia con l'*auto*-affezione «sessuale». Si confonde totalmente con essa, anche se questa totalità è fortemente articolata e differenziata. Volerli distinguere, è l'aspirazione logocentrica per eccellenza. La sua ultima risorsa consisterebbe nel dissolvere la sessualità nella genericità trascendentale della struttura «toccante-toccato», come potrebbe descriverla una certa fenomenologia. Questa dissociazione è quella stessa con cui si vorrebbe discernere la parola dalla scrittura. Come il «funesto vantaggio» dell'*auto*-affezione sessuale comincia molto prima di quello che si crede di poter circoscrivere sotto il nome di masturbazione (organizzazione di gesti qualificati come patologici e colpevoli, riservati ai bambini e ad adolescenti), allo stesso modo la minaccia supplementare della scrittura è più vecchia di ciò che si crede di poter erigere sotto il nome di parola.

La metafisica consiste allora nell'escludere la non-presenza determinando il supplemento come *esteriorità semplice*, come pura addizione o come pura assenza. È all'interno della struttura della complementarità che si opera il lavoro di esclusione. Il paradosso è che si annulla l'addizione considerandola come pura addizione. *Ciò che si aggiunge non è nulla perché si aggiunge a una presenza piena cui è esterno*. La parola si aggiunge alla presenza intuitiva (dell'ente, dell'essenza, dell'*eidos*, dell'*ousia*, ecc.); la scrittura si aggiunge alla parola viva e presente a sé; la masturbazione si aggiunge all'esperienza sessuale di chi si dice normale; la cultura si aggiunge alla natura, il male all'innocenza, la storia all'origine, ecc. Il concetto di origine o di natura non è dunque che il mito dell'addizione, della

supplementarità annullata per il fatto d'essere puramente additiva. È il mito della cancellazione della traccia, cioè di una differenza originaria, che non è né assenza né presenza, né negativa né positiva. La differenza originaria è la complementarità come *struttura*. Struttura vuol dire qui la complessità irriducibile all'interno della quale si può solo declinare o spostare il gioco della presenza o dell'assenza: ciò in cui la metafisica può prodursi ma che essa non può pensare.

Che questa cancellazione della traccia sia stata diretta, da Platone a Rousseau e a Hegel, sulla scrittura in senso stretto, è uno spostamento di cui ora forse si coglie la necessità. La scrittura è un rappresentante della traccia in generale, non è la traccia come tale. *La traccia come tale non esiste*. (Esistere, è essere, essere un ente, un ente presente, *to on*). Questo spostamento lascia dunque sepolto, in un certo senso, il luogo della decisione, ma lo designa in modo inequivocabile.

a) La scrittura, male politico e male linguistico

Il desiderio desidera l'esteriorità tra la presenza e la non-presenza. Questa esteriorità è una matrice. Tra tutti i suoi rappresentanti (esteriorità tra la natura e i suoi altri, tra il bene e il male, tra l'innocenza e la perversità, tra la coscienza e la non-coscienza, tra la vita e la morte, ecc.) ce n'è uno che richiede ora un'attenzione particolare. Esso ci introdurrà al *Saggio*. È l'esteriorità tra il dominio e la schiavitù o tra la libertà e la non-libertà. Tra tutti questi rappresentanti, l'esteriorità tra la libertà e la non-libertà ha forse un privilegio. Riunisce più chiaramente di altri lo storico (il politico, l'economico, il tecnico) e il metafisico. Heidegger ha riassunto la storia della metafisica ripetendo ciò che faceva della libertà la condizione della presenza, cioè della verità². E la voce si presenta sempre come la migliore espressione della libertà. Essa è in se stessa il linguaggio in libertà e la libertà di linguaggio, il parlare franco che non deve mutuare dall'esteriorità del mondo i suoi significanti, e che dunque sembra non poterne essere spossessato. Gli esseri più incatenati e più sprovveduti non dispongono ancora di questa spontaneità interiore che è la voce? Ciò che è vero per il cittadino lo è prima di tutto per gli esseri nudi e abbandonati alla potenza altrui: i neonati. «I primi doni che ricevono da voi sono catene, i primi

² Bisognerebbe citare qui per esteso *L'essenza del fondamento*, UTET, Torino 1980 e *L'essenza della verità*, tr. it. di U. Galimberti, La Scuola, Brescia 1973 e in particolare tutto ciò che mette in comunicazione le nozioni di *Polis*, di *Agathon* e di *Aletheia*.

trattamenti che subiscono sono torture. *Non avendo di libero che la voce*, come non se ne servirebbero per lamentarsi?» (*Emilio*, p. 356. Il corsivo è nostro).

Il *Saggio* oppone la voce alla scrittura come la presenza all'assenza e la libertà alla schiavitù. Sono quasi le ultime parole del *Saggio*: «Ora io dico che ogni lingua, con la quale non è possibile farsi intendere dal popolo riunito, è una lingua servile; è impossibile che un popolo sia libero e parli una lingua simile» (cap. xx). Con questa frase abbiamo rimesso piede su un terreno rousseauiano che avevamo appena lasciato dopo una digressione attraverso l'ideologia lévi-straussiana del *neighbourhood*, delle «piccole comunità in cui tutti conoscono tutti» e in cui nessuno è fuori dalla portata di voce: ideologia classica partendo dalla quale la scrittura prendeva lo statuto di una triste fatalità che viene a cadere sull'innocenza naturale e che interrompe l'età d'oro della parola presente e piena.

Rousseau concludeva così:

«Terminerò queste riflessioni superficiali, ma che possono farne nascere di più profonde, con il brano che me le ha ispirate. "Sarebbe argomento di un esame filosofico, osservare nei fatti e mostrare con esempi quanto il carattere, i costumi e gli interessi di un popolo influiscono sulla sua lingua" (*Rémarques sur la Grammaire générale et raisonnée* par M. Duclos, p. 11)» (*Ibid.*).

Il *Commentaire*³ di Duclos sembra essere stato in effetti, con l'*Essai sur l'origine des connaissances humaines* di Condillac (1746), una delle «fonti» principali del *Saggio*. E si potrebbe persino essere tentati di considerare il *Saggio* di Rousseau come il compimento del programma «filosofico» assegnato da Duclos. Costui lamenta

«la tendenza che noi abbiamo a rendere la nostra lingua molle, effeminata e monotona. Abbiamo ragione a evitare ruvidezze nella pronuncia, ma credo che si cada eccessivamente nel difetto opposto. Un tempo pronunciavamo molti più dittonghi di oggi; si pronunciavano nei tempi dei verbi, come *j'avois*, *j'aurais*, e in molti nomi, come *François*, *Anglois*, Po-

³ Facciamo riferimento alla edizione del 1803, curata da M. Petit: *Grammaire générale et raisonnée de Port-Royal, par Arnauld et Lancelot; Précédée d'un Essai sur l'origine et le progrès de la Langue française, par M. Petitot. Et suivie du Commentaire de M. Duclos, auquel on a ajouté des Notes*. Paris, Au xi-1803.

lonois, mentre oggi noi pronunciamo *j'avès, j'aurès, Françès, Anglès, Polonès*. Tuttavia questi dittonghi mettevano forza e varietà nella pronuncia, la salvavano da quella certa monotonia che viene, in parte, dalle quantità delle nostre "e" mute»⁴.

La degradazione della lingua è il sintomo di una degradazione sociale e politica (il tema diventerà molto frequente nella seconda metà del XVIII secolo): essa ha origine nell'aristocrazia e nella capitale. Duclos preannuncia molto precisamente temi rousseauiani quando prosegue: «Quello che tra noi si chiama la *società*, e che gli antichi avrebbero piuttosto chiamato *consorteria*, decide oggi della lingua e dei costumi. Appena una parola è per un po' di tempo in uso tra la *gente di mondo*, la pronuncia si rammollisce». Duclos ritiene inoltre intollerabile la mutilazione che per questa via si infligge alle parole, le alterazioni, e soprattutto le abbreviazioni; soprattutto non si devono *mangiare* le parole:

«Questa noncuranza nella pronuncia, che non è incompatibile con l'impazienza di esprimersi, ci fa alterare persino la natura delle parole, mangiandole in modo che il senso non è più riconoscibile. Per esempio, oggi si dice come proverbio: *en dépit de lui et de ses dents*, anziché di *ses aidans*. Di parole come queste, alterate o accorciate dall'uso ce ne sono più di quel che si creda. Insensibilmente la nostra lingua diventerà più adatta alla conversazione che alla tribuna, e la conversazione dà il tono alla cattedra, al Foro e al teatro; mentre ad essa la tribuna non era asservita al tempo dei Greci e dei Romani. Una pronuncia sostenuta e una prosodia fissa e distinta devono mantenersi soprattutto tra i popoli che sono obbligati a trattare pubblicamente materie che interessano tutti gli uditori, giacché, restando peraltro invariato il resto, un oratore la cui pronuncia è ferma e variata, deve essere sentito più lontano che un altro...» (*Ibid.*).

⁴ M. Duclos, *Commentaire*, p. 396. L'eco più precisa di questo testo si trova, oltre che nel *Saggio*, nelle note raggruppate nell'edizione della «Pléiade» sotto il titolo *Prononciation* (a.c. di C. Guyot, t. II, pp. 1248-1252, tr. it. di P. Bora, *Pronuncia*, in *Saggio sull'origine delle lingue*, op. cit., pp. 106-110) e, nell'edizione Streickeiser-Moultou, sotto il titolo *Fragment d'un Essai sur les langues*. Rousseau riunisce nella sua critica la degradazione dei costumi, la corruzione della pronuncia e il progresso della scrittura. Cita persino degli esempi di alterazioni cui ha avuto il triste privilegio di assistere, e che sono dovuti a un «vizio di pronuncia nell'organo, o nell'accento o nell'abitudine». «Parole di cui ho visto cambiare la pronuncia: Charolois-Charolès, secrer-segrer, persécuter-perzécuter, ecc.». Tutti questi temi rimandano anche all'abate Du Bos, *Réflexions critiques sur la poésie et sur la peinture* (1719).

L'alterazione della lingua e della pronuncia sarebbe dunque inseparabile dalla corruzione politica. Il modello politico che ispira così Duclos è la democrazia di stile ateniese o romano. La lingua è la proprietà del popolo. Derivano l'uno dall'altra la loro unità. Perché se c'è un corpus della lingua, un sistema della lingua, ciò è nella misura in cui il popolo è congiunto e riunito «in corpo»: «È un popolo in quanto corpo che fa una lingua... Un popolo è dunque il padrone assoluto della lingua *parlata*, ed è un dominio che esso esercita senza accorgersene»⁵. Per spogliare un popolo del suo dominio della lingua e quindi del suo dominio di sé, bisogna dunque sospendere ciò che della lingua è *parlato*. La scrittura è il processo stesso della dispersione del popolo e l'inizio del suo asservimento: «Il corpo di una nazione ha diritto solo sulla lingua *parlata*, e gli scrittori hanno diritto sulla lingua *scritta*: Il popolo, diceva Varrone, *non è padrone della scrittura come della parola*» (p. 420).

Questa unità del male politico e del male linguistico richiede dunque un «esame filosofico». A questa richiesta Rousseau risponde già con il *Saggio*. Ma si riconoscerà anche molto più tardi, nella sua forma più acuta, la problematica di Duclos. La difficoltà della pedagogia del linguaggio e dell'insegnamento delle lingue straniere, sta, dirà nell'*Emilio*, nel fatto che non si può separare il significante dal significato e che cambiando le parole si cambiano le idee, in modo tale che l'insegnamento di una lingua trasmette al tempo stesso tutta una cultura nazionale su cui il pedagogo non ha alcun controllo, che gli resiste come un già lì che precede la formazione, l'istituzione che precede l'istruzione.

«Si rimarrà sorpresi che io conti, nel numero delle inutilità dell'educazione, lo studio delle lingue... convengo però che, se lo studio delle lingue fosse solo quello delle parole, cioè delle figure o dei suoni che le esprimo, questo studio potrebbe essere utile ai fanciulli: ma le lingue, cambiando i segni, modificano anche le idee che rappresentano. I cervelli si formano sui linguaggi, i pensieri prendono la tinta degli idiomi. La ragione sola

⁵ M. Duclos, *Commentaire*, p. 421. «È l'intero corpo di un popolo che fa una lingua. Ed attraverso il concorso di una infinità di bisogni, di idee e di cause fisiche e morali, variate e combinate durante una successione di secoli, senza che sia possibile riconoscere l'epoca dei cambiamenti, delle alterazioni o dei progressi. Spesso decide il capriccio; talvolta è la più sottile metafisica, che sfugge alla riflessione e alla conoscenza persino di chi ne è l'autore... La scrittura (parlo di quella dei suoni) non è nata, come il linguaggio, attraverso una progressione lenta e insensibile: ci sono voluti secoli prima che nascesse; ma poi è nata di colpo, come la luce».

è comune, lo spirito in ogni lingua ha la sua forma particolare; differenza che potrebbe ben essere, in parte, la causa o l'effetto dei caratteri nazionali; e, ciò che sembra confermare questa congettura, è che, presso tutte le nazioni del mondo, la lingua segue le vicissitudini dei costumi, e si conserva o si altera con esse» (*Emilio*, pp. 409-410).

E tutta questa teoria dell'insegnamento delle lingue si fonda su una distinzione rigorosa tra la cosa, il senso (o l'idea) e il segno; oggi si direbbe tra referente, significante e significato.

Se il rappresentante può avere efficacia, talvolta nefasta, sul rappresentato, e se il bambino non può e non deve «imparare a parlare che una sola lingua», è perché «ogni cosa può avere per lui mille segni diversi; ma ogni idea non può avere che una forma» (p. 410).

L'invito lanciato da Duclos all'«esame filosofico» di questo problema ha dunque fatto un lungo cammino in Rousseau. Esso era stato formulato nel *Commentaire*, nel 1754. È citato nella conclusione del *Saggio*, ma altri passi del *Commentaire* sono richiamati altrove, soprattutto nel capitolo VII. Queste citazioni, che non hanno potuto evidentemente essere anteriori alla pubblicazione del secondo *Discorso* (*Discorso sull'origine e i fondamenti dell'ineguaglianza tra gli uomini*) che porta pure la data del 1754, sono in grado di fornirci qualche elemento sicuro circa la data di redazione del *Saggio*? E in quale misura si può legare questo problema cronologico al problema sistematico di quello che vien chiamato stadio del pensiero dell'autore? L'importanza che riconosciamo a quest'opera ci vieta di trascurare la domanda.

✓ Gli interpreti e gli storici più autorevoli si sono raramente messi d'accordo sulla data di composizione di questo testo poco conosciuto e pubblicato dopo la morte di Rousseau. E anche quando lo sono stati, in generale è stato per motivi diversi. L'implicazione ultima di questo problema è evidente: si può parlare di un'opera della maturità? Il suo contenuto si accorda con quello del secondo *Discorso* e delle opere successive? ✓

In un simile dibattito gli argomenti esterni si mescolano sempre agli argomenti interni. Dura da più di settant'anni e ha conosciuto due fasi. Se cominciamo col ricordare la più recente, è innanzitutto perché essa si svolge un poco come se la fase precedente non avesse messo un punto, che noi crediamo finale, all'aspetto esterno del problema. Ma è anche perché essa rinnova, in un certo senso, la forma del problema interno.

b) Il dibattito attuale: l'economia della pietà

Le citazioni di Duclos non sono l'unico indice che permette ai commentatori moderni di concludere che il *Saggio* è posteriore al secondo *Discours*, o che al massimo gli è contemporaneo. G. Gagnebin e M. Raymond ricordano nell'edizione delle *Confessioni*⁶ che «Il *Saggio sull'origine delle lingue* è apparso per la prima volta in un volume di *Traité sur la musique de J.-J. Rousseau*, pubblicato da Du Peyrou a Ginevra nel 1871 in base al manoscritto che egli aveva conservato in suo possesso e aveva poi donato nel testamento alla Biblioteca di Neuchâtel (n. 7835)». Gli editori critici delle *Confessioni* attirano l'attenzione su questo «notevolissimo opuscolo, troppo poco letto» e si appoggiano alle citazioni di Duclos per situarlo dopo il secondo *Discours*. «Da ultimo, essi aggiungono, la materia stessa del *Saggio* suppone delle conoscenze e una maturità di pensiero che Rousseau non aveva ancora acquisito nel 1750». È anche l'opinione di R. Derathé⁷, almeno per quel che riguarda i capitoli ix e x che sono tra i più importanti e che, per il fatto di spiegare la «Formazione delle lingue meridionali» e la «Formazione delle lingue del Nord» sviluppano terni molto connessi con quelli del secondo *Discorso*.

Non è verosimile—e seducente da immaginare—che Rousseau abbia potuto distribuire la redazione di questo testo nell'arco di diversi anni? Non vi si potrebbero allora rilevare diversi strati di riflessione? Le citazioni di Duclos non avrebbero potuto allora essere state introdotte molto più tardi? Taluni capitoli importanti non avrebbero potuto essere composti, completati o rimaneggiati insieme al secondo *Discorso* o persino dopo di esso? Questo permetterebbe di conciliare le interpretazioni e darebbe una certa autorità all'ipotesi di coloro che oggi situano il progetto, se non addirittura l'intera redazione del *Saggio*, molto prima del 1754. Vaughan ritiene così, per motivi esteriori, che il *Saggio* sia stato progettato prima del secondo *Discorso* e persino prima del primo (1750)⁸. In effetti esso si riallaccia molto da vicino agli scritti sulla musica. Il suo titolo completo lo di-

⁶ «Pléiade» (t. 1, p. 560, n. 3).

⁷ R. Derathé, *Le rationalisme de Rousseau*, PUF, Paris 1948 (Génève 1979²), pp. 17-18; —, *Rousseau et la science politique de son temps*, PUF, Paris 1950, tr. it. di R. Ferrara, *Rousseau e la scienza politica del suo tempo*, Il Mulino, Bologna 1993, pp. 182 ss.

⁸ C.E. Vaughan, *The Political Writing of Jean Jacques Rousseau*, a.c. di C.E. Vaughan, The University Press, Cambridge 1915 (Blackwell, Oxford 1962²), t. 1, 10; cfr. anche C.W. Hendel, *Jean-Jacques Rousseau moralist*, Oxford University Press, London-New York 1964², t. 1, pp. 66 ss.

ce bene: *Saggio sull'origine delle lingue in cui si tratta della Melodia e dell'Imitazione musicale*. Ora noi sappiamo che gli scritti sulla musica rispondono a un'ispirazione molto precoce. Nel 1742, Rousseau legge all'Académie des Sciences il suo *Projet concernant de nouveaux signes pour la musique*. Nel 1743 viene pubblicata la *Dissertation sur la musique moderne*. Nel 1749, anno di composizione del primo *Discorso*, Rousseau scrive, su domanda di d'Alembert, gli articoli sulla musica per l'*Encyclopedie*. È a partire da questi articoli che egli comporrà il *Dictionnaire de musique* in cui il *Saggio* è stato inserito fin dalla sua prima pubblicazione. Non si può allora supporre che il *Saggio* sia stato iniziato a quel tempo, anche se, protrandosi la sua stesura nel corso di molti anni, Rousseau ne ha modificato fino al 1754 certi intendimenti e certi capitoli fino al punto di pensare di fare del *Saggio*, come afferma in una «Prefazione»⁹, una parte del secondo *Discorso*? Tuttavia, malgrado la comodità e la verosimiglianza di questa ipotesi conciliante, resta un punto su cui, per ragioni interne e sistematiche, è difficile cancellare il disaccordo attribuendo a ciascuna ipotesi il suo periodo e la sua parte di verità. Bisogna a questo punto prendere partito.

Si tratta del contenuto filosofico del ix capitolo sulla «Formazione delle lingue meridionali». A proposito di questo capitolo fondamentale R. Derathé e J. Starobinsky divergono. Sicuramente essi non si sono mai direttamente contrapposti su questo punto. Ma gli dedicano entrambi una nota¹⁰ e il loro confronto deve aiutarci a chiarire il nostro problema.

Che il *Saggio* sia una parte destinata al secondo *Discorso*, sarebbe, secondo Derathé, l'ipotesi «più verosimile, almeno per quel che riguarda i capitoli ix e x... che sono indici delle stesse preoccupazioni del *Discorso sull'ineguaglianza*».

Ora, proprio nel capitolo ix Starobinsky sottolinea un'affermazione che gli sembra incompatibile con le intenzioni del secondo *Discorso*. Ne trae la conclusione che il pensiero di Rousseau si è evoluto. Il che non è potuto avvenire che tra il *Saggio* e il *Discorso*, visto che la dottrina, sembra, non cambierà più, sul punto in esame, dopo il 1754. Il *Saggio* sarebbe dunque, sistematicamente e storicamente anteriore, al secondo *Discorso*. Così si dovrebbe concludere dall'esame dello statuto che egli riconosce qua e là al sentimento, secondo lui fondamentale, che è la *pietà*. In una pa-

⁹ Cfr. *infra*, p. 222.

¹⁰ Abbiamo già citata quella di Derathé. Cfr. anche J. Starobinski, edizione del secondo *Discours* nella «Pléiade», p. 154, nota 2.

rola, il *Discorso* ne fa un'affezione o una virtù *naturale*, che precede l'uso della riflessione, mentre nel *Saggio* Rousseau sembra ritenere necessario che essa sia anzitutto *risvegliata*—lasciamo per il momento alla parola tutta la sua indeterminatezza—dal giudizio.

Ricordiamo prima la dottrina del *Discorso*, dal momento che non dà luogo a controversie. Rousseau afferma in quella sede senza ambiguità che la pietà è più antica che il lavoro della ragione e della riflessione. Questa è una condizione della sua universalità. L'argomentazione non poteva non prendere in considerazione Hobbes:

«Io non credo di dover temere alcuna contraddizione, accordando all'uomo la sola virtù naturale che sia stato costretto a riconoscergli il Denigratore più esagerato delle virtù umane¹¹. Parlo della Pietà, disposizione conveniente a esseri così deboli e soggetti a tanti mali, come siamo noi, virtù tanto più universale ed utile all'uomo, in quanto precede in lui l'uso di ogni riflessione, e così Naturale, che le Bestie stesse ne hanno talvolta segni visibili» (*Discorso*, p. 55).

E dopo aver portato degli esempi, nell'ordine umano e nell'ordine animale, ma ricollegantesi quasi sempre ai rapporti tra la Madre e il Bambino, Rousseau prosegue:

«Tale è il moto spontaneo della Natura, *anteriore a ogni riflessione*; tale è la forza della pietà naturale, che i costumi più depravati stentano ancora a distruggere... Mandeville ha sentito bene che, con tutta la loro morale, gli uomini non sarebbero mai stati che mostri, se la Natura non avesse dato loro la Pietà in appoggio alla ragione...» «È dunque ben certo che la pietà è un sentimento naturale, che, moderando in ogni individuo l'attività dell'amor di se stesso, concorre alla mutua conservazione di tutta la specie. Essa ci porta, senza riflessione, in aiuto di quelli che vediamo soffrire; essa, nello stato di Natura, tiene luogo di Leggi, di costumi e di virtù, con questo vantaggio, che nessuno è tentato di disobbedire alla sua dolce voce»¹².

¹¹ Si tratta di Mandeville. Vedere la nota di Starobinski all'edizione del *Discorso* nell'edizione della «Pléiade», cui qui ci riferiamo (t. III, p. 154. La sottolineatura è nostra).

¹² La sottolineatura è nostra. Gli esempi scelti da Rousseau non sono indifferenti: «Senza parlare della tenerezza delle madri per i loro piccoli, e dei pericoli che esse sfidano per proteggere loro, si osserva ogni giorno la ripugnanza che hanno i cavalli a calpestare un corpo

Facciamo una pausa prima di riprendere il filo della controversia. Consideriamo ancora il sistema delle metafore. La pietà naturale, che si illustra come archetipo nel rapporto della madre col bambino e in generale nel rapporto della vita con la morte, comanda come una dolce voce. Nella metafora di questa dolce voce sono trasportate al tempo stesso la presenza della madre e quella della natura. Che questa dolce voce sia quella della natura e della madre lo si riconosce anche dal fatto che essa è, come la metafora della voce indica sempre in Rousseau, una legge. «Nessuno è tentato di disobbedire» sia perché è dolce e sia perché, essendo naturale, assolutamente originale, è inesorabile. Questa legge materna è una voce. La pietà è una voce. La voce è sempre nella sua essenza il passaggio della virtù e della buona passione. In opposizione alla scrittura, che è *senza pietà*. Ora, l'ordine della pietà «tiene luogo di Leggi», supplisce la legge, la legge costituita. Ma poiché la legge di istituzione è anche il supplemento della legge naturale, quando questa viene a mancare, si vede bene che solo il concetto di supplemento permette in questo caso di pensare il rapporto tra la natura e la legge. Questi due termini non hanno senso che all'interno della struttura di complementarità. L'autorità della legge non-materna non ha senso se non nel sostituirsi all'autorità della legge naturale, alla «dolce voce» alla quale si è ben dovuto essere «tentati di disobbedire». L'ordine senza pietà in cui ci si introduce quando la dolce voce cessa di farsi sentire, è semplicemente, come lasciavamo supporre prima, l'ordine della scrittura? Sì e no. Sì, nella misura in cui si legge la scrittura alla lettera, o la si lega alla lettera. No nella misura in cui si intende la scrittura nella sua metafora. Allora si può dire che la legge naturale, la dolce voce della pietà non è più solo proferita da un'istanza materna, essa è iscritta nei nostri cuori da Dio. Si tratta allora della scrittura naturale, della scrittura del

vivo. Un animale non passa senza inquietudine presso un animale della sua specie morto: ve ne sono anche che danno loro una specie di sepoltura; e i muggiti lamentosi del bestiame, che entra in un macello, manifestano l'impressione che esso riceve dall'orribile spettacolo che lo colpisce. Si vede con piacere l'autore della *Favola delle Api*, costretto a riconoscere l'uomo come un essere compassionevole e sensibile, uscire, nell'esempio che ne dà, dal suo stile freddo e sottile, per offrirci la patetica immagine di un uomo carcerato, che vede fuori una bestia feroce strappare un bimbo dal seno della madre, lacerarne sotto il suo dente omicida le deboli membra, e dilaniarne sotto le unghie le viscere palpitanti. Che orribile agitazione prova questo spettatore di un fatto nel quale non è coinvolto alcun interesse suo personale! Che angosce soffre a quella vista, non potendo portare alcun soccorso alla madre svenuta, né al bimbo spirante! Tale è il moto spontaneo della Natura, anteriore a ogni riflessione...» (p. 55).

cuore, che Rousseau oppone alla scrittura della ragione. Solo quest'ultima è senza pietà, solo essa trasgredisce l'interdetto che, sotto il nome di affezione naturale, lega il bambino alla madre e protegge la vita contro la morte. Trasgredire la legge e la voce della pietà, significa sostituire la passione naturale con la passione pervertita. Ora la prima è buona perché è iscritta nei nostri cuori da Dio. Qui incontriamo quella scrittura, divina o naturale, di cui prima avevamo situato lo spostamento metaforico. Nell'*Emilio*, descrivendo quello che chiama la «seconda nascita», Rousseau scriverà:

«Le nostre passioni sono i principali strumenti della nostra conservazione: è dunque un'impresa tanto vana quanto ridicola il volerle distruggere; è lo stesso che controllare la natura, che riformare l'opera di Dio. Se Dio dicesse all'uomo di annientare le passioni che gli dà, Dio vorrebbe e non vorrebbe; contraddirebbe se stesso. Egli non ha mai dato quest'ordine insensato, nulla di simile è scritto nel cuore umano; e quello che Dio vuole che un uomo faccia, non glielo fa dire da un altro uomo, glielo dice da sé, glielo scrive nel fondo del cuore» (pp. 493-494).

La passione assolutamente primitiva, quella che Dio non può comandarci di annullare senza contraddirsi, è l'amore di sé. È noto che Rousseau lo distingue dall'amor proprio che ne è la forma corrotta. Ora, se la sorgente di tutte le passioni è naturale, non tutte le passioni lo sono. «Mille rivoli estranei l'hanno ingrossata» (*Ibid.*). Quel che ci importa qui, quanto allo statuto della pietà, radice dell'amore del prossimo, è il fatto che non è né la sorgente stessa, né un flusso passionale derivato, una passione acquisita tra altre. Essa è la prima derivazione dell'amore di sé. È quasi primitiva ed è nella differenza tra la prossimità e l'identità assolute che si situa tutta la problematica della pietà. «Il primo sentimento di un fanciullo è di amare se stesso; il secondo, che deriva dal primo, è di amare quelli che lo avvicinano» (p. 494). Questa derivazione è in seguito dimostrata: essa è tanto poco un allontanamento o un'interruzione dell'amore di sé da esserne la prima e la più necessaria delle conseguenze. Se la pietà modera «l'attività dell'amore di se stesso» (secondo *Discorso*, p. 56), forse, più che opponendosi ad essa¹³, lo fa esprimendola in modo indiretto, differendola, giacché

¹³ Ci chiediamo se su questo punto, si possa opporre la dottrina dell'*Emilio* a quella del secondo *Discorso*, come fa Derathé («...nell'*Emilio* la pietà diventa un sentimento derivato dall'amore di sé, mentre il secondo *Discorso* opponeva questi due principi l'uno all'altro...» *Le rationalisme de J.-J. Rousseau*, op. cit., pp. 99-100).

questa moderazione «concorre alla mutua conservazione di tutta la specie» (*Ibid.*).

Bisogna ancora capire come e perché la pietà, supplita anch'essa dalla legge e dalla società, possa svolgere nello stesso tempo la parte di supplente. Perché diventa, a un dato momento o da sempre, il luogo-tenente della cultura, ciò che «allo stato di natura tiene luogo di Leggi, di costumi e di virtù?». Contro quale analogo di se stessa, contro quale depravazione ci protegge, che gli sia sufficientemente rassomigliante, ma anche sufficientemente diversa perché la sostituzione possa aver luogo?

È un caso se, come altri supplementi, il sentimento naturale e pre-ri-flessivo della pietà, che «concorre alla mutua conservazione di tutta la specie» ci protegge, tra le altre minacce di morte, dall'amore? È un caso se la pietà protegge l'uomo (*homo*) dalla distruzione ad opera del furore dell'amore, nella misura in cui essa protegge l'uomo (*vir*) dalla distruzione ad opera del furore della donna? Quello che vuol dire l'iscrizione di Dio, è che la pietà—che lega il bambino alla madre e la vita alla natura—deve proteggerci dalla passione amorosa che lega il divenir-uomo del bambino (la «seconda nascita») al divenir-donna della madre. Questo divenire è la grande sostituzione. La pietà protegge l'umanità dell'uomo e la vita del vivente nella misura in cui essa salva, come vedremo, la virilità dell'uomo e la mascolinità del maschio.

Infatti, se la pietà è naturale, se ciò che ci porta ad identificarci con il prossimo è un movimento innato, l'amore, la passione amorosa al contrario non ha nulla di naturale. È un prodotto della storia e della società.

«Fra le passioni che agitano il cuore dell'uomo, ve n'è una ardente, impetuosa, che rende un sesso necessario all'altro; passione terribile, che sfida ogni pericolo, rovescia ogni ostacolo, e, nei suoi furori, sembra adatta a distruggere il genere umano, che pure è destinata a conservare. Che diverranno gli uomini, in preda a questa rabbia sfrenata e brutale, senza pudore, senza ritegno, e disputandosi ogni giorno i loro amori, a prezzo del loro sangue?» (secondo *Discorso*, p. 56).

Bisogna leggere dietro a questo quadro sanguinoso, in sotto-impresione, l'altra scena: quella che poco fa, attraverso gli stessi colori, presentava un mondo di cavalli morti, di bestie feroci e di bambini strappati al seno materno.

La passione amorosa è dunque la perversione della pietà naturale. A differenza di quest'ultima limita il nostro attaccamento a un unico essere.

Come sempre in Rousseau, il male assume la forma della determinazione, del confronto, della preferenza. Cioè: della differenza. Questa invenzione della cultura snatura la pietà, ne svia il movimento spontaneo che la porterebbe istintivamente e indistintamente verso ogni vivente, quali ne siano la specie e il sesso. La gelosia che segna l'intervallo tra la pietà e l'amore non è solo una creazione della cultura, nella nostra società. In quanto astuzia del confronto, essa è uno stratagemma della femminilità, una riduzione alla ragione della natura da parte della donna. Quel che c'è di culturale e di storico nell'amore è al servizio della femminilità: fatto per asservire l'uomo alla donna. È «un sentimento artificiale, nato dall'uso sociale, e celebrato dalle donne con grande abilità e cura, per stabilire il loro impero, e rendere dominante il sesso che dovrebbe obbedire» (p. 57). E l'*Emile* dirà che «è nell'ordine della natura che la donna obbedisse all'uomo» (p. 157). Rousseau descrive qui la lotta tra l'uomo e la donna secondo lo schema e negli stessi termini della dialettica hegeliana del padrone e dello schiavo, il che non chiarisce solo il suo testo ma anche la *Fenomenologia dello spirito*:

«Quando dunque egli la prende in un ceto inferiore, l'ordine naturale e l'ordine civile si accordano, e tutto va bene. È il contrario quando, imparentandosi con persona a lui superiore, l'uomo si mette nell'alternativa di offendere il proprio diritto o la propria riconoscenza, e di essere ingrato e disprezzato. Allora la donna, aspirando all'autorità, si rende il tiranno del suo capo; e il padrone, divenuto lo schiavo, si trova la più ridicola e la più miserabile delle creature. Tali sono quei disgraziati favoriti che i re dell'Asia onorano e tormentano facendoseli parenti e che, si dice, per coricarsi con le loro donne, non osano entrare nel letto che da piedi» (pp. 653-654).

La perversione storica¹⁴ s'introduce con una doppia sostituzione: sostituzione del comando politico al governo domestico, e dell'amore morale all'amore fisico. È naturale che la donna governi la casa e Rousseau le riconosce per questo un «talento naturale»; ma deve farlo sotto l'autorità

¹⁴ È noto che Rousseau aveva in progetto di consacrare un'opera alla funzione delle donne nella storia. Per lui si trattava, sembra, sia di ricostruire una verità storica (l'importanza del ruolo della donna che la storia degli uomini ha volutamente tenuta nascosta) sia di ricordare il carattere talvolta nefasto di questo ruolo, facendo «qualche osservazione sui grandi uomini che si sono lasciati governare dalle donne: Temistocle, Antonio, ecc. Fulvia, moglie di Antonio suscita la guerra per non essere stata amata da Cesare». Cfr. *Sur les femmes e Essai sur les événements importants dont les femmes ont cause secrète* («Pléiade», t. II, pp. 1254-1257).

del marito, «come un ministro nello Stato, facendosi comandare quello che vuol fare»:

«Mi aspetto che molti lettori, ricordandosi che io attribuisco alla donna un talento naturale per governare l'uomo, mi accuseranno qui di contraddizione: tuttavia si inganneranno. C'è molta differenza fra l'arrogarsi il diritto di comandare e il governare colui che comanda. L'impero della donna è un impero di dolcezza, di accortezza e di compiacenza; i suoi ordini sono delle carezze, le sue minacce sono delle lacrime. Ella deve regnare nella casa come un ministro nello Stato, facendosi comandare quello che vuol fare. In questo senso è provato che le migliori famiglie sono quelle nelle quali la donna ha più autorità. Ma quando ella disconosce la *voce* del capo, vuole usurpare i suoi diritti e comandare lei stessa, da codesto disordine deriva solo miseria, scandalo e disonore» (*Ibid.* La sottolineatura è nostra).

Nella società moderna, l'ordine è stato dunque rovesciato dalla donna, e questa è la forma stessa dell'usurpazione. Questa sostituzione non è un abuso tra gli altri. È il paradigma della violenza e dell'anomalia politica. Allo stesso modo del male linguistico, di cui parlavamo prima—e li vedremo subito direttamente collegati—questa sostituzione è un male politico. Lo dice bene la *Lettre à M. d'Alembert*:

«... e siccome esse non sopportano la lontananza, nell'impossibilità di diventare uomini, tendono a farci diventare donne. Questo inconveniente, degradante per l'uomo, è molto diffuso dappertutto; ma deve essere prevenuto essenzialmente negli stati simili al nostro. Per un re, governare uomini o donne deve essere del tutto indifferente, purché venga obbedito; ma in una repubblica, gli uomini sono necessari»¹⁵.

La moralità di questo discorso sta nel fatto che le donne stesse guadagnerebbero a che la repubblica ricostituisca l'ordine naturale. Perché in una società perversa l'uomo disprezza la donna cui deve obbedire: «Sottomessi per debolezza alle volontà del sesso che dovremmo proteggere e non

¹⁵ J.-J. Rousseau, *Lettre à M. d'Alembert*, Garnier, Paris 1962, p. 204, tr. it. di G. Santo, *Lettera a d'Alembert*, in *Opere*, op. cit., p. 255. Si leggerà per intero la nota con asterisco: l'autore si meraviglia che «questo scherzo, il cui fine è abbastanza evidente, sia stato preso alla lettera in Francia, da persone intelligenti».

servire, abbiamo imparato a disprezzarlo obbedendogli, a oltraggiarlo con il dilleggio delle nostre cure». E Parigi, colpevole delle degradazioni della lingua, è incriminata: «E ogni parigina raduna nel suo appartamento un seraglio di uomini, più donne di lei, capaci di rendere alla bellezza ogni sorta di omaggio, eccetto quello del cuore, di cui essa è degna» (*Ibid.*).

L'immagine «naturale» della donna, così come la ricostituisce Rousseau, si disegna a poco a poco: esaltata dall'uomo, ma sottomessa a lui, deve governare senza essere la padrona. La si deve rispettare, cioè amare a una distanza sufficiente perché le forze—le nostre e quelle del corpo politico—non ne siano intaccate. Perché noi rischiamo la nostra *costituzione* non soltanto ad «abitare le donne» (anziché contenerle nel governo domestico) ma anche a regolare la nostra società sulla loro. «[Gli uomini] risentono altrettanto e più di esse di un troppo intimo commercio con esse: loro non ci perdonano che la costumatezza, noi costumatezza e insieme, costituzione» (p. 204). La partita dunque non è uguale: questo è forse il significato più profondo del gioco della complementarità.

Questo ci introduce direttamente all'altra forma di perversione sostitutiva: quella che aggiunge l'amore morale all'amore fisico. C'è un carattere dell'amore che è naturale: serve alla procreazione e alla conservazione della specie. Ciò che Rousseau chiama «il fisico dell'amore» è, come indica il nome, naturale; pertanto connesso al movimento della pietà. Il desiderio non è la pietà, certo, ma come questa è, secondo Rousseau, pre-riflessivo. Ora bisogna «distinguere il morale dal Fisico nel sentimento dell'amore» (secondo *Discorso*, p. 57). Nel «morale» che si sostituisce al naturale, nell'istituzione, nella storia, nella cultura, grazie all'uso sociale, la perfidia femminile si dà da fare per ridurre alla ragione razionalmente il desiderio naturale, per captarne l'energia per legarla a un solo essere. Così si assicura per tale via un dominio usurpato:

«Il fisico è quel desiderio generale, che porta un sesso ad unirsi all'altro. Il morale è ciò che determina questo desiderio, e lo fissa su un solo oggetto esclusivamente, o almeno gli dà per l'oggetto preferito un maggior grado d'energia» (p. 57).

L'attività della femminilità—e questa femminilità, questo principio femminile può essere anche all'opera tra le donne o tra coloro che la società chiama uomini e che, dice Rousseau, «le donne trasformano in donne»—consiste dunque nel catturare l'energia connettendola a un unico tema, a un'unica rappresentazione.

Tale è la storia dell'amore. In essa si riflette la storia pura e semplice, come snaturamento: quel che si aggiunge alla natura, il supplemento morale,

sposta, per sostituzione, la forza della natura. In questo senso il supplemento non è nulla, non ha nessuna energia propria, nessun movimento spontaneo. È un organismo parassita, un'immaginazione o una rappresentazione che determina e orienta la forza del desiderio. Non si potrà mai spiegare partendo dalla natura e dalla forza naturale che qualcosa come la differenza di una *preferenza* possa, senza forza propria, forzare la forza. Un tale stupore dà al pensiero di Rousseau tutto il suo slancio e tutta la sua forma.

Questo schema è già un'interpretazione della storia secondo Rousseau. Ma questa interpretazione si presta a sua volta a un'interpretazione seconda, in cui si nota una certa esitazione. Rousseau sembra oscillare tra due letture di questa storia. E qui deve essere riconosciuto il senso di questa oscillazione. Esso chiarirà ancora più di una volta la nostra analisi. Talvolta la sostituzione perversa è descritta come l'origine della storia, come la storicità stessa, e il primo scarto rispetto al desiderio naturale. Talvolta essa appare come una depravazione storica nella storia, non semplicemente una corruzione nella forma della complementarità ma una corruzione supplementare. È così che si possono leggere le descrizioni di una società storica in cui la donna tiene il suo posto, resta al suo posto, occupa il suo luogo naturale, come oggetto di un amore non corrotto:

«Gli antichi passavano quasi tutta la loro vita *all'aria aperta*, oppure badando agli affari o occupandosi dello Stato sulla pubblica piazza, passeggiando in campagna, nei giardini, in riva al mare, sotto la pioggia o il sole, quasi sempre a capo scoperto. In tutto ciò niente donne: ma si sapeva dove trovarle in caso di bisogno, e dai loro scritti e nei frammenti delle loro conversazioni che sono giunte fino a noi non sembra che né lo spirito, né il gusto, né lo stesso amore perdessero niente a causa di questa riservatezza» (*Lettera a d'Alembert*, p. 255. La sottolineatura è nostra).

Ma c'è differenza tra la corruzione nella forma della complementarità e corruzione supplementare? Il concetto di supplemento è forse quello che ci permette di pensare insieme queste due interpretazioni dell'interpretazione. Fin dalla prima uscita fuori dalla natura, il gioco storico—come complementarità—comporta come tale il principio della propria degradazione di sé, della degradazione supplementare, della degradazione della degradazione. L'accelerazione, la precipitazione della perversione nella storia è implicata, fin dall'inizio, dalla stessa perversione storica.

Ma il concetto di supplemento, considerato, come già abbiamo fatto, in quanto concetto *economico*, deve permetterci di dire il contrario senza

contraddizione. La logica del supplemento—che non è la logica dell'identità—fa sì che, simultaneamente, l'accelerazione del male trovi la sua compensazione e il suo argine storico. La storia precipita la storia, la società corrompe la società, ma il male che le manda in rovina entrambe ha anche il suo supplemento naturale: la storia e la società producono la propria resistenza all'abisso. Così, per esempio, il «morale» dell'amore è immorale: accattivante e distruttore. Ma come si può conservare la presenza differendola, come si può differire il dispendio, ritardare l'«abitazione» mortale della donna con quell'altra potenza di morte che è l'autoerotismo, così, secondo questa economia della vita o della morte, la società può mettere un argine morale all'abisso dell'«amore morale». La morale della società può in effetti differire o affievolire la captazione d'energia imponendo alla donna la virtù del *pudore*. Nel pudore, prodotto dell'affinamento sociale, è in realtà la saggezza naturale, l'economia della vita che controlla la cultura ad opera della cultura. (Tutto il discorso di Rousseau, lo notiamo per inciso, trova qui il suo campo d'esercizio). Ma poiché le donne tradiscono la morale naturale del desiderio fisico, la società inventa allora—ma è uno stratagemma della natura—l'imperativo morale del pudore che limita l'immoralità. Cioè: la moralità perché l'«amore morale» non è mai stato immorale se non per il fatto di minacciare la vita dell'uomo. Il tema del pudore ha più importanza di quanto non si creda nella *Lettera a d'Alembert*. Ma è fondamentale nell'*Emilio*, in particolare nel *Libro Quinto* che si dovrebbe seguire qui riga per riga. Il pudore è appunto definito un supplemento della virtù naturale. Si tratta di sapere se gli uomini «verrebbero trascinati tutti alla morte» (p. 612) dal numero e dall'intemperanza delle donne. I loro «desideri illimitati» non hanno infatti quella sorta di freno naturale che si trova nelle femmine degli animali. Nelle quali,

«soddisfatto il bisogno, il desiderio cessa: esse non respingono più il maschio per finzione, ma per davvero; fanno tutto il contrario di quello che faceva la figlia di Augusto, non ricevono più passeggeri quando la nave ha il suo carico... l'istinto le spinge, e l'istinto le arresta. *Ove sarà il supplemento di questo istinto negativo nelle donne, quando avrete loro tolto il pudore?* Aspettare che esse non si curino più degli uomini, è aspettare che essi non siano più buoni a nulla» (pp. 612-613. La sottolineatura è nostra).

Si conferma così che il concetto di natura e tutto il sistema che esso domina non possono essere pensati che sotto la categoria irriducibile del supplemento. Benché il pudore venga a supplire la mancanza di un freno

istintivo e naturale, nondimeno esso è, in quanto supplemento, e per quanto morale esso sia, naturale. Questo prodotto culturale ha un'origine e una finalità naturali. È Dio che l'ha iscritto nella creatura: «L'Essere supremo ha voluto fare in tutto onore alla specie umana: dando all'uomo delle tendenze senza misura, gli dà nello stesso tempo la legge che le regola, affinché sia libero e comandi a se stesso: dandolo in preda a passioni smodate, aggiunge a queste passioni la ragione per governarle: esponendo la donna a desideri illimitati, aggiunge a tali desideri il pudore per contenerli» (p. 613). Dio dà dunque la *ragione* come supplemento delle inclinazioni naturali. La ragione è dunque al tempo stesso nella natura e in supplemento alla natura; è una ragione supplementare. Il che suppone che la ragione possa talvolta venir meno a se stessa o, e non è diverso, eccedere se stessa. E Dio aggiunge anche in *premio* (*praemium*), in ricompensa, un supplemento al supplemento: «Per di più—prosegue Rousseau—unisce ancora una ricompensa attuale al buon uso delle sue facoltà, cioè, il gusto che si prende alle cose oneste quando se ne faccia la norma delle proprie azioni. Tutto questo val bene, mi sembra, l'istinto delle bestie» (*Ibid.*).

Lasciandosi prendere da questo schema, bisognerebbe rileggere tutti i testi che descrivono la cultura come alterazione della natura: nelle scienze, nelle arti, negli spettacoli, nelle maschere, nella letteratura, nella scrittura. Bisognerebbe riprenderle nella rete di questa struttura dell'«amore morale», come guerra dei sessi e come incatenamento della forza del desiderio ad opera del principio femminile. In quanto oppone da solo gli uomini alle donne, ma anche gli uomini agli uomini, questa guerra è storica. Essa non è un fenomeno naturale o biologico. Come in Hegel, è una guerra di coscienze e di desideri, non di bisogni o di desideri naturali. Da cosa lo si riconosce? In particolare dal fatto che non si può spiegare con la scarsità delle femmine o con «gli intervalli di esclusione, durante i quali la femmina rifiuta costantemente l'avvicinarsi del maschio», il che, nota Rousseau,

«ciò che si riduce alla prima causa; perché, se ogni femmina non tollera il maschio che durante due mesi dell'anno è sotto tale rispetto come se il numero delle femmine fosse di cinque sesti minore. Ora nessuno di questi due casi è applicabile alla specie umana, in cui il numero delle femmine supera generalmente quello dei maschi, e non si è mai osservato che, anche fra i selvaggi, le femmine abbiano, come quelle di altre specie, periodi di calore e di esclusione»¹⁶.

¹⁶ Secondo *Discorso*, p. 57. Sui rapporti tra questi temi e i temi opposti o affini di Voltaire, Pufendorf o Buffon, cfr. le note dell'edizione della «Pléiade», pp. 158-159.

L'«amore morale» non avendo nessun fondamento biologico, nasce quindi dal potere d'immaginazione. Ogni depravazione della cultura, in quanto movimento della differenza e della preferenza, ha dunque rapporto con il possesso *delle* donne. Si tratta sempre di sapere chi avrà le donne, ma anche ciò che avranno le donne. E quale prezzo sarà pagato in questa calcolo di forze. Ora, secondo il principio dell'accelerazione o della capitalizzazione che noi abbiamo riconosciuto prima, ciò che dà l'avvio al male è anche ciò che lo precipita verso il peggio. Rousseau potrebbe dire come Montaigne «i nostri costumi tendono con una mirabile inclinazione al peggio» (*Saggi*, 1.82). Così la scrittura, intendendo qui quella letteraria, fa sistema con l'amore morale. Appare contemporaneamente ad esso. Ma l'amore morale degrada ancora la scrittura. La svigorisce come svigorisce l'uomo. Provoca

«questa moltitudine di opere effimere che nascono ogni giorno ha come unico scopo quello di divertire le donne ed è priva di forza e di profondità; per questo va a finire sempre dalla toeletta al cestino della carta straccia. Questo è il modo per poter riscrivere continuamente le stesse cose e per renderle continuamente nuove. Mi si citeranno due o tre opere che fanno eccezione; ma io sono in grado di citarne centomila che possono confermare la mia tesi. Per questo motivo, la maggior parte delle opere del nostro secolo periranno con lui, e la posterità avrà l'impressione che questo periodo, in verità così fertile di opere letterarie, ne abbia prodotte pochissime»¹⁷.

¹⁷ *Lettera a d'Alembert*, pp. 256-257. Cfr. anche la nota di p. 256. Inizia così: «Le donne, in generale, non hanno amore per nessun'arte, non si intendono di esse e sono prive di genialità...» «Nell'unione dei sessi... uno deve essere attivo e forte, l'altro passivo e debole» (*Emilio*, p. 612).

Non è da sottolineare che Nietzsche, pur condividendo nel complesso questa concezione della femminilità, della degradazione della cultura e della genealogia della morale come asservimento allo schiavo, abbia odiato Rousseau? Non è da sottolineare che egli l'abbia considerato come il principale rappresentante della morale degli schiavi? Non è da sottolineare che egli abbia visto, proprio nella pietà, la vera sovversione della cultura e la forma dell'asservimento ai padroni?

Ci sarebbe molto da dire in questa direzione. Essa ci condurrebbe in particolare a mettere a confronto i modelli rousseauiani e nietzschiani della femminilità: il dominio o la seduzione sono identicamente temute, sia che prendano, alternativamente o simultaneamente la forma di una dolcezza scipita, molle, o quella del furore distruttore o divoratore. Ci inganneremmo interpretando questi modelli come affermazioni *semplici* della virilità. Novalis, forse, aveva visto più profondamente e oltre quello che Rousseau stesso chiama, all'inizio delle

Questa digressione ci ha allontanato molto dalla nostra preoccupazione iniziale? In cosa ci aiuta a precisare la situazione del Saggio? Abbiamo verificato come, inteso insieme con tutto il sistema di opposizioni che esso sostiene, il concetto di pietà naturale è fondamentale. E tuttavia, secondo Starobinski, esso sarebbe assente, addirittura escluso, nel Saggio sull'origine delle lingue. E non si potrebbe non tener conto di questo fatto per assegnargli un posto nella storia e nell'architettura del pensiero di Rousseau:

«L'importanza dello slancio spontaneo della pietà, fondamento irrazionale della morale, è stata indicata da Rousseau già nella prefazione del *Discours* (cfr. p. 126 e n. 1). In questa parte del *Discours* e poi nell'*Emilio*, Rousseau non cessa di affermare che la pietà è una virtù «anteriore a ogni riflessione». Questo è lo stato definitivo del pensiero di Rousseau sull'argomento. Ora il *Saggio*, cap. ix, formula su questo punto idee abbastanza diverse, il che potrebbe forse permettere di attribuire a questo testo (o almeno a questo capitolo) una data anteriore all'ultimazione del *Discorso sull'origine dell'ineguaglianza*. Nel *Saggio*, Rousseau non ammette la possibilità di uno slancio di simpatia irriflessa, e sembra più incline a sostenere l'idea hobbesiana della guerra di tutti contro tutti: «Essi non erano legati da nessuna idea di fraternità comune; e, non avendo altro arbitro che la forza, si credevano nemici gli uni degli altri... Un uomo abbandonato solo sulla faccia della terra, alla mercé del genere umano, doveva essere un animale feroce... Le affezioni sociali non si sviluppano in noi che con il sorgere dei nostri lumi. La pietà, benché naturale al cuore dell'uomo, resterebbe eternamente inattiva senza l'immaginazione che la mettesse in atto. Come ci lasceremo muovere a pietà? Trasportandoci fuori di noi stessi; identificandoci con l'essere che soffre. Soffriamo solo nella misura in cui giudichiamo che egli soffra... Chi non ha mai riflettuto non può essere né demente, né giusto, né pietoso; non può neppure essere né cattivo né vendicativo». Questa concezione più intellettualistica della pietà si avvicina al pensiero di Wollaston...».

Queste affermazioni estratte dal *Saggio* e allegate da Starobinski sono incompatibili con la tesi del *Discorso* e dell'*Emilio*? A noi non sembra. Almeno per tre serie di ragioni:

Confessioni (p. 751), il suo «carattere effeminato»: «I filosofi di Rousseau sono assolutamente parlanti una filosofia femminile o una teoria della femminilità», *Encyclopédie*, tr. fr. di M. de Condillac, Editions de Minuit, p. 361, tr. it. di E. Pocar, *Frammenti*, Rizzoli, Milano 1976, pp. 229-230 (fr. 901).

A. Rousseau nell'*Essai* fa innanzitutto una concessione che assicura una collocazione a tutta la cosiddetta teoria «ulteriore» sulla pietà. Egli scrive: «La pietà, benché naturale al cuore dell'uomo...». Riconosce cioè che la pietà è una virtù innata, spontanea, pre-riflessiva. Sarà questa la tesi del *Discorso* e dell'*Emilio*.

B. Ciò senza cui questa pietà «naturale al cuore dell'uomo» resterebbe addormentata, «inattiva», non è la ragione, ma l'«immaginazione» che «la mette in gioco». Nel secondo *Discorso*, la ragione e la riflessione rischiano di soffocare o di alterare la pietà naturale. La ragione che riflette non è contemporanea alla pietà. Il *Saggio* non dice il contrario. La pietà non si risveglia con la ragione ma con l'immaginazione che la strappa alla sua inattualità intorpidita. Ora non solo Rousseau distingue, come è ovvio, immaginazione e ragione, ma fa di questa differenza il nerbo di tutto il suo pensiero.

L'immaginazione ha certo un valore la cui ambiguità è stata spesso riconosciuta. Se può sviarci, innanzitutto è perché apre la possibilità del progresso. Essa inaugura la storia. Senza di essa sarebbe impossibile la perfettibilità che rappresenta agli occhi di Rousseau, come si sa, l'unico tratto assolutamente distintivo dell'umanità. Benché in Rousseau le cose diventino molto complesse quando si tratta della ragione¹⁸, si può dire che, per certi aspetti, la ragione, in quanto intelletto e facoltà di formare delle idee, è meno propria dell'uomo di quanto non lo siano l'immaginazione e la perfettibilità. Abbiamo già sottolineato in che senso la ragione potesse dirsi naturale. Da un altro punto di vista si può anche rilevare che gli animali, benché dotati di intelligenza, non sono perfettibili. Essi sono sprovvisti di quell'immaginazione, di quel potere di anticipazione che eccede il dato sensibile e presente verso il non percepito:

«Ogni animale ha idee poiché ha sensi; combina anche le sue idee fino a un certo punto: e l'uomo non differisce sotto questo rispetto alla Bestia, se non dal più al meno; alcuni Filosofi hanno anzi affermato che c'è più differenza da un dato uomo a un altro, che da un dato umano a una data bestia. Non è tantò dunque l'intelligenza che forma la differenza specifica dell'uomo dagli altri animali, quanto la sua qualità di agente libero» (secondo *Discorso*, p. 48).

La libertà è dunque perfettibilità. «C'è un'altra qualità più che mai specifica che li distingue [l'uomo e l'animale], e sulla quale non vi può essere contestazione, è la facoltà di perfezionarsi» (p. 48). Ora, l'immagina-

¹⁸ Cfr. R. Derathé, *Le rationalisme de Rousseau*, op. cit., in particolare pp. 30 ss.

zione è al tempo stesso condizione di perfettibilità—essa è la libertà—e ciò senza cui la pietà non si risveglierebbe né si eserciterebbe nell'ordine umano. Essa attiva ed eccita un potere virtuale.

1. L'immaginazione inaugura la libertà e la perfettibilità perché la sensibilità, allo stesso modo della ragione intellettuale, riempite e saziare dalla presenza del percepito, sono esaurite in un concetto fissistico. L'animalità non ha storia perché la sensibilità e l'intelletto sono, alla radice, funzioni di passività. «Siccome la ragione ha poca forza, l'interesse solo non ne ha tanta quanto si crede. L'immaginazione sola è attiva e non si eccitano le passioni che attraverso l'immaginazione» (*Lettre au Prince de Wurtemberg*, 10.11.63). Conseguenza immediata: la ragione, funzione dell'interesse e del bisogno, facoltà tecnica e calcolatrice, non è l'origine del linguaggio, che è pure proprio all'uomo e senza di cui neppure ci sarebbe perfettibilità. Il linguaggio nasce dall'immaginazione che suscita, o quanto meno eccita, il sentimento o la passione. Questa affermazione che sarà continuamente ripetuta è già all'inizio del *Saggio*: «La parola distingue l'uomo dagli animali». Prime parole del II capitolo: «Si deve dunque ritenere che i bisogni dettarono i primi gesti e che le passioni strapparono le prime voci».

Vediamo dunque disegnarsi due serie:

a. animalità, bisogno, interesse, gesto, sensibilità, intelletto, ragione, ecc.;

b. umanità, passione, immaginazione, parola, libertà, perfettibilità, ecc.

Apparirà a poco a poco, sotto la complessità dei legami che si annodano nei testi di Rousseau tra questi termini e che richiedono le analisi più minuziose e più prudenti, che queste due serie si rapportano sempre l'una all'altra secondo la struttura della complementarità. Tutti i nomi della seconda serie sono determinazioni metafisiche—e dunque ereditate, adatte con una coerenza faticosa e relativa—della differenza supplementare.

Dif-ferenza pericolosa, beninteso. Infatti abbiamo omissso il primo nome della serie supplementare: la morte. O piuttosto, dato che la morte non è nulla; il rapporto con la morte, l'anticipazione angosciata della morte. Tutte le possibilità della serie supplementare, che hanno tra esse rapporti di sostituzione metonimica, nominano indirettamente il pericolo stesso, l'orizzonte e la sorgente di ogni pericolo determinato, l'abisso da cui si annunciano tutte le minacce. Non siamo dunque sorpresi quando, nel secondo *Discorso*, la nozione di perfettibilità o di libertà è esposta insieme alla cognizione della morte. Ciò che è proprio dell'uomo si annuncia a partire dalla doppia possibilità della libertà e dell'anticipazione

espressa della morte. La differenza tra il desiderio umano e il bisogno animale, tra il rapporto con la donna e il rapporto con la femmina, è il timore della morte:

«I soli beni che [l'animale] conosca nell'universo sono il cibo, la femmina e il riposo; i soli mali che tema sono il dolore e la fame. Dico il dolore e non la morte; perché l'animale non saprà mai che sia morire; e la conoscenza della morte e dei suoi terrori è uno dei primi acquisti che l'uomo ha fatto allontanandosi dalla condizione animale» (secondo *Discorso*, p. 49).

Se ci si sposta lungo la serie supplementare, si vede che l'immaginazione appartiene alla stessa catena di significati dell'anticipazione della morte. L'immaginazione è nel suo nucleo il rapporto con la morte. L'immagine è la morte. Proposizione che si può definire o indefinire così: l'immagine è una morte o la morte è una immagine. L'immaginazione è, per la vita, il potere di rendersi affetta da sé della propria rappresentazione. L'immagine non può rappresentare e aggiungere il rappresentante al rappresentato se non nella misura in cui la presenza del rappresentato è già piegata su di sé nel mondo, nella misura in cui la vita rinvia a sé come alla propria mancanza, alla propria domanda di supplemento. La presenza del rappresentato si costituisce grazie all'addizione a sé di quel nulla che è l'immagine, l'annuncio del proprio spossessamento nel proprio rappresentante e nella propria morte. Ciò che è *proprio* del soggetto è solo il movimento di questa espropriazione rappresentativa. In questo senso l'immaginazione, come la morte, è rappresentativa e supplementare. Non dimentichiamo che queste sono qualità che Rousseau riconosce esplicitamente alla scrittura.

L'immaginazione, la libertà, la parola appartengono dunque alla stessa struttura del rapporto con la morte (preferiamo dire rapporto anziché anticipazione: supponendo che ci sia un essere-davanti alla morte, esso non è necessariamente rapporto con un avvenire più o meno lontano su una linea o un orizzonte del tempo. È piuttosto una struttura della presenza). Come vi intervengono la pietà e l'identificazione con la sofferenza altrui?

2. L'immaginazione, dicevamo, è ciò senza cui la pietà naturale non si lascerebbe eccitare. Rousseau lo dice chiaramente nel *Saggio*, ma contrariamente a quello che sembra implicare la prudente formulazione di Starobinski, lo dice anche altrove, invariabilmente. La pietà non cessa mai di essere ai suoi occhi un sentimento naturale o una virtù innata che solo l'immaginazione ha il potere di risvegliare o di rivelare. Notiamolo per in-

ciso: tutta la teoria rousseauiana mette anche in comunicazione nella rappresentazione il potere di identificazione—la pietà—con la facoltà dell'immaginazione. Ora se si pensa che Rousseau dà il nome di *terrore* al timore della morte (*Discorso*, p. 49), si coglie ad un tempo tutto il sistema che organizza i concetti di terrore e di pietà da una parte, di scena tragica, di rappresentazione, d'immaginazione e di morte dall'altra. Si capisce allora da quest'esempio l'ambivalenza del potere d'immaginazione: non sorpassa l'animalità e non suscita la passione umana se non perché apre la scena e lo spazio della rappresentazione teatrale. Inaugura la perversione la cui possibilità è anch'essa iscritta nella nozione di perfettibilità.

Lo schema secondo cui il pensiero di Rousseau non ha mai variato sarebbe dunque il seguente: la pietà è innata, ma nella sua purezza naturale, essa non è propria dell'uomo, appartiene al vivente in generale. Essa è «così Naturale che le Bestie stesse ne danno talvolta segni visibili». Nell'umanità questa pietà non si risveglia a sé, non accede alla passione, al linguaggio e alla rappresentazione, non produce l'identificazione con l'altro come *alter ego* se non con l'immaginazione. L'immaginazione è il diventare-umano della pietà.

Tale è appunto la tesi del *Saggio*: «La pietà, benché naturale al cuore dell'uomo, resterebbe eternamente inattiva senza l'immaginazione che la mette in gioco». Questo richiamo all'attivazione o all'attualizzazione ad opera dell'immaginazione è così poco in contraddizione con gli altri testi che si può seguire ovunque nell'opera di Rousseau, una teoria dell'*inneità* come *virtualità* o della naturalità come potenzialità in un dormiveglia¹⁹. Teoria certamente poco originale, ma la cui funzione organizzatrice è qui indispensabile. Essa comanda di pensare la natura non come un dato, come una presenza attuale, ma come una *riserva*. Anche questo concetto è ambiguo: lo si può determinare come attualità nascosta, deposito dissimulato, ma anche come riserva di potenza indeterminata. In modo che l'immaginazione, che fa uscire il potere dalla sua riserva, è al tempo stesso be-

¹⁹ R. Derathé ricorda che «Durkheim è... il primo ad aver segnalato l'importanza della nozione di facoltà virtuale in Rousseau», cfr. *Le rationalisme de Rousseau*, p. 13. Cfr. Durkheim, *Le Contrat Social, histoire du livre*, R.M.M. gennaio-febbraio 1918. La maggior parte delle contraddizioni sistematiche in Rousseau sarebbero cancellate dal richiamo al concetto di facoltà virtuale che funziona da saldatura in tutti i punti di rottura, e innanzitutto nei punti in cui la società rompe—e si articola—con la natura. Cfr. R. Derathé, *Rousseau et la science politique de son temps*, op. cit., p. 185. È da sottolineare come il tema della virtualità sia tanto spesso misconosciuto in alcuni autori. Questo misconoscimento è al centro della problematica delle idee innate, e del rapporto tra Locke e Leibniz o tra Leibniz e Descartes.

nefica e malefica. «Insomma, tale è in noi la forza della fantasia e tale la sua influenza, che da essa nascono non solo le virtù e i vizi, ma anche i beni e i mali...» (*Dialoghi*, p. 1214). E se «taluno perverte l'uso di questa facoltà consolatrice» (*Ibid.*), è ancora ad opera del potere dell'immaginazione. Sfuggendo ad ogni influenza reale ed esterna, facoltà di segni e di apparenze, l'immaginazione perverte se stessa. È il soggetto della perversione. Risveglia la facoltà virtuale, ma subito la trasgredisce. Mette in luce il potere che si teneva in riserva, mostrandogli il suo al-di-là, «disavanzandolo», gli significa la sua impotenza. Anima la facoltà di godere ma iscrive una differenza tra il desiderio e la potenza. Se desideriamo al-di-là del nostro potere di soddisfacimento, l'origine di questo sovrappiù e di questa differenza si chiama immaginazione. Questo ci permette di determinare una funzione del concetto di natura o di primitività: cioè l'equilibrio tra la riserva e il desiderio. Equilibrio impossibile poiché il desiderio non può risvegliarsi ed uscire dalla sua riserva che ad opera dell'immaginazione che rompe anche l'equilibrio. Questo impossibile—altro nome della natura—resta dunque un limite. L'etica, secondo Rousseau, la «saggezza umana», «la strada della vera felicità» consistono dunque nel mantenersi il più vicino possibile a questo limite, e a «diminuire l'eccesso dei desideri sulle facoltà».

«È così che la natura, che fa tutto per il meglio, l'ha dapprima istituito. Essa non gli dà immediatamente se non i desideri necessari alla sua conservazione, e le facoltà sufficienti per soddisfarli. Essa ha messo tutte le altre come in riserva in fondo alla sua anima, perché si sviluppino quando sia necessario. È in questo stato primitivo che si incontra l'equilibrio del potere e del desiderio e che l'uomo non è infelice. *Appena le sue facoltà virtuali si mettono in azione, l'immaginazione, la più attiva di tutte, si sveglia e le sorpassa.* È l'immaginazione che estende per noi la misura delle cose possibili, sia in bene che in male, e che, per conseguenza, eccita ed alimenta i desideri con la speranza di soddisfarli. Ma l'oggetto che pareva dapprima a portata di mano fugge più presto che non si possa perseguirlo... In tal modo ci si esaurisce senza raggiungere la meta; e quanto più guadagniamo sul godimento, tanto più la felicità si allontana da noi. Invece, più l'uomo è rimasto nella sua condizione naturale, e più la differenza fra le sue facoltà e i suoi desideri è piccola, e meno, per conseguenza, egli è lungi dall'essere felice... Il mondo reale ha i suoi limiti, il mondo immaginario è infinito: non potendo allargare l'uno, restringiamo l'altro; poiché è dalla loro sola differenza che nascono tutte le pene che ci rendono veramente infelici» (*Emilio*, p. 385. La sottolineatura è nostra).

Si sarà notato:

1. che l'immaginazione, origine della differenza tra la potenza e il desiderio, è appunto determinata come differenza: della o nella presenza o godimento;

2. che il rapporto con la natura è definito in termini di distanza negativa. Non si tratta né di partire dalla natura né di raggiungerla, ma di ridurre la sua «lontananza»;

3. che l'immaginazione che eccita le altre facoltà virtuali è tuttavia anch'essa una facoltà virtuale: «la più attiva di tutte». Sicché questo potere di trasgredire la natura è anch'esso nella natura. Appartiene al fondo naturale. Meglio: vedremo che tiene la riserva in riserva. Questo essere-nella-natura ha dunque modo di essere estraneo al supplemento. Designando al tempo stesso l'eccesso e la mancanza della natura nella natura. È sul significato dell'essere-in che noi scopriamo qui, come in un esempio tra altri, le incertezze di una logica classica.

In quanto è la «più attiva di tutte» le facoltà, l'immaginazione non può essere risvegliata da alcuna altra facoltà. Quando Rousseau dice che si «mette in gioco», bisogna intenderlo in un senso fortemente riflessivo. L'immaginazione non deve ad altri che a se stessa il potere di darsi alla luce. Essa non crea nulla, poiché è immaginazione. Ma non riceve nulla che non le sia estraneo o anteriore. Essa non è resa affetta dal «reale». È pura auto-afezione. È l'altro nome della differenza come auto-afezione²⁰.

È a partire da questa possibilità che Rousseau designa l'uomo.

L'immaginazione iscrive l'animale nella società umana. Lo fa accedere al genere umano. Il paragrafo del *Saggio* da cui eravamo partiti si conclude così: «Colui che non immagina niente non sente che se stesso; egli è solo in mezzo al genere umano». Questa solitudine o questa non appartenenza al genere umano dipende dal fatto che la sofferenza stia muta e chiusa su se stessa. Il che significa da una parte che essa non può aprirsi, ad opera del risveglio della pietà, alla sofferenza dell'altro come altro; e dall'altra parte che non può eccedersi verso la morte. L'animale ha sì una facoltà virtuale di pietà, ma non immagina né la sofferenza dell'altro *come tale* né

²⁰ Naturalmente, si evidenzia a questo punto lo spazio per una riflessione che associ Kant e Rousseau diversamente che nel capitolo della moralità. Tutta la catena che fa comunicare il movimento della temporalizzazione e lo schematismo dell'immaginazione, la sensibilità pura e l'auto-afezione del presente ad opera di se stesso, tutto ciò che la lettura di Heidegger ha fortemente ripetuto in *Kant e il problema della metafisica* potrebbe, secondo una via prudentemente riconosciuta, ricondurre ancora in terra rousseauiana.

il passaggio dalla sofferenza *alla morte*. Si ha qui un solo e identico limite. Il rapporto con l'altro e il rapporto con la morte sono un'unica e identica apertura. Quel che mancherebbe a ciò che Rousseau chiama l'animale, è di vivere la propria sofferenza come sofferenza di un altro e come minaccia di morte.

Pensato nel suo rapporto nascosto con la logica del supplemento, il concetto di virtualità (come tutta la problematica della potenza e dell'atto) ha senza dubbio come funzione, in Rousseau in particolare e nella metafisica in generale, di predeterminare sistematicamente il divenire come produzione e sviluppo, evoluzione o storia, sostituendo il compimento di una *dynamis* alla sostituzione di una traccia, la storia pura al gioco puro e, come notavamo più sopra, una saldatura a una rottura. Ora il movimento della supplementarità sembra sfuggire a questa alternativa e permettere di pensarla.

C. Rousseau ha dunque evocato il risveglio della pietà ad opera dell'immaginazione, cioè della rappresentazione e della riflessione, nel duplice, ma in verità unico, senso di queste parole. Ora nello stesso capitolo, egli ci vieta di considerare che prima dell'attualizzazione della pietà ad opera dell'immaginazione, l'uomo sia cattivo e bellicoso. Ricordiamo l'interpretazione di Starobinski: «Nel *Saggio*, Rousseau non ammette la possibilità di uno slancio di simpatia irriflessa, e sembra più incline a sostenere l'idea hobbesiana della guerra di tutti contro tutti»:

«Non erano legati da alcuna idea reciproca di fraternità, e non avendo altro arbitro che la forza, si credevano nemici gli uni degli altri... Un uomo abbandonato solo sulla faccia della terra in balia del genere umano doveva essere un animale feroce».

Rousseau non dice «erano nemici gli uni degli altri» ma «si credevano nemici gli uni degli altri». Dobbiamo tener presente questa sfumatura e abbiamo il diritto di farlo. L'ostilità primitiva nasce da un'illusione primitiva. Questa prima *opinione* deriva da una credenza incerta, nata dall'isolamento, dalla debolezza, dall'abbandono. Che si abbia qui una semplice opinione e già un'illusione, è ciò che appare nettamente in queste tre fasi, che non dobbiamo trascurare:

«...Si credevano nemici gli uni degli altri. *La debolezza e l'ignoranza davano loro questa opinione. Non conoscendo niente, temevano tutto e si attaccavano per difendersi*. Un uomo abbandonato solo...» (p. 53. La sottolineatura è nostra).

La ferocia non è dunque bellicosa ma paurosa. Soprattutto essa è incapace di muovere guerra. È il carattere dell'animale («animale feroce»), del vivente isolato che, per non essere stato risvegliato alla pietà ad opera dell'immaginazione, non prende ancora parte alla socialità e al genere umano. Quest'animale, sottolineiamo, «era pronto a fare agli altri tutto il male che temeva da loro. La paura e la debolezza sono le fonti della crudeltà». La crudeltà non è una cattiveria positiva. La disposizione a fare il male trova qui la sua sorgente unicamente nell'altro, nella rappresentazione illusoria del male che l'altro sembra disposto a farmi. Non è già questa una ragione sufficiente per scartare la rassomiglianza con la teoria hobbesiana di una guerra naturale che l'immaginazione e la ragione non farebbero che organizzare in una sorta di economia dell'aggressività? Ma il testo di Rousseau è ancora più chiaro. Nel *Saggio*, il paragrafo che ci interessa ha un'altra proposizione che ci vieta persino di considerare il momento della pietà addormentata come il momento della malvagità bellicosa, come un momento «hobbesiano». Infatti, come descrive Rousseau il momento (reale o mitico, poco importa, almeno qui), l'istanza strutturale della pietà addormentata? Cosa ne è, secondo lui, del momento in cui il linguaggio, l'immaginazione, il rapporto con la morte, ecc., sono ancora *riservati*?

In quel momento, egli dice, «colui che non ha mai riflettuto non può essere né clemente, né giusto, né pietoso». Certo. Ma questo non vuol dire che sia allora ingiusto o impietoso. Si tiene semplicemente al di qua di questa opposizione di valori. Perché Rousseau prosegue subito: «Non può essere neppure cattivo e vendicativo. Colui che non immagina niente non sente che se stesso; egli è solo in mezzo al genere umano».

In questo «stato», le opposizioni che hanno vigore in Hobbes non hanno ancora senso né valore. Il sistema di valutazione in cui si sposta la filosofia politica non ha ancora alcuna opportunità di funzionare. E si vede meglio, in questo modo, in quale elemento (neutro, nudo e spoglio), esso entri in gioco. Qui si può parlare indifferentemente di bontà o di malvagità, di pace o di guerra: ogni volta sarà tanto vero che falso, sempre non pertinente. Quel che Rousseau mette in tal modo a nudo, è l'origine neutra di ogni concettualità etico-politica, del suo campo di oggettività, e del suo sistema assiologico. Bisogna dunque neutralizzare tutte le opposizioni che attraversano la filosofia classica della storia, della cultura e della società. Prima di questa neutralizzazione, o di questa riduzione, la filosofia politica procede nell'ingenuità di evidenze acquisite e sopravvenute. E rischia incessantemente di «commettere lo sbaglio di chi, nel ragionare sullo stato di natura, vi trasporta le idee prese nella società...» (secondo *Discorso*, p. 50).

La riduzione operata dal *Saggio* è di uno stile particolare. Rousseau vi neutralizza le opposizioni annullandole; e le annulla affermando al tempo stesso dei valori contraddittori. Questo procedimento è usato con coerenza e fermezza, precisamente nel capitolo IX:

«Da qui le contraddizioni apparenti che si vedono fra i padri delle nazioni: tanta spontaneità e tanta inumanità, costumi così feroci e cuori così teneri... Questi tempi di barbarie erano il secolo d'oro; non perché gli uomini erano uniti, ma perché erano separati... Gli uomini, se si vuole, si attaccavano al momento dell'incontro, ma si incontravano raramente. Dappertutto regnava lo stato di guerra e tutta la terra era in pace» (*Saggio*, p. 54)²¹.

Privilegiare uno dei due termini, credere per esempio che regnasse veramente e soltanto lo stato di guerra, tale fu dunque l'errore di Hobbes che stranamente raddoppia l'«opinione» illusoria dei primi «uomini» che «si credevano nemici gli uni degli altri». Anche qui nessuna differenza tra il *Saggio* e il *Discorso*. La riduzione operata nel *Saggio* sarà confermata nel *Discorso*, precisamente nel corso di una critica ad Hobbes. Quel che a quest'ultimo è rimproverato è appunto di concludere troppo in fretta che gli uomini non siano naturalmente risvegliati alla pietà, né «legati da alcuna idea reciproca di fraternità», che essi siano per ciò malvagi e bellicosi. Non possiamo leggere il *Saggio* come Hobbes l'avrebbe forse interpretato per troppa precipitazione. Non possiamo dalla non-bontà concludere per la malvagità. Il *Saggio* lo dice, il *Discours* lo conferma, supponendo che quest'ultimo venga prima dell'altro:

«Soprattutto non arriviamo a concludere con Hobbes che, per non avere nessuna idea della bontà, l'uomo sia finalmente cattivo, che sia vizioso perché non conosce la virtù, ... Hobbes non ha visto che la stessa causa che impedisce ai selvaggi di far uso della loro ragione, come pretendono i nostri giureconsulti, impedisce loro al tempo stesso di abusare delle loro facoltà, come egli stesso pretende; in modo che si potrebbe dire che i selvaggi non sono cattivi, precisamente perché non sanno che cosa sia l'esser buoni; poiché non lo sviluppo delle conoscenze, né il freno del-

²¹ Il *Saggio* non permette dunque di credere alla guerra originale più che all'età dell'oro. Da questi due punti di vista, il *Saggio* si accorda alle grandi tesi rousseauiane. Nel manoscritto di Ginevra (prima versione del *Contratto Sociale* che sarebbe datato 1756), Rousseau scrive che «l'età dell'oro è sempre stata uno stato estraneo alla razza umana».

la legge, ma la calma delle passioni e l'ignoranza del vizio che impediscono loro di far male: *tanto plus in illis proficit vitiorum ignoratio, quam in his cognitio virtutis*»²².

Da altri indici ancora si riconosce che l'economia della pietà non varia dal *Saggio* alle opere maggiori. Quando la pietà si risveglia ad opera dell'immaginazione e della riflessione, quando la presenza sensibile è sopravanzata dalla sua immagine, possiamo immaginare e giudicare che l'altro senta e soffra. E tuttavia, non possiamo allora—né lo dobbiamo—*provare semplicemente* l'altrui sofferenza in quanto tale. La pietà, secondo Rousseau, esclude che il movimento di identificazione sia semplice e intero. In apparenza per due ragioni, in realtà per un'unica ed identica ragione profonda. Si tratta ancora di una certa economia.

1. Non possiamo né dobbiamo provare immediatamente e assolutamente la sofferenza altrui perché una simile identificazione o interiorizzazione sarebbe pericolosa e distruttiva. È per questo che l'immaginazione, la riflessione e il giudizio che risvegliano la pietà sono anche ciò che ne limitano il potere e tengono la sofferenza altrui a una certa distanza. Si riconosce questa sofferenza per quello che è, si compiangere il prossimo, ma si sta alla lontana e si tiene il male in rispetto. Questa dottrina—che si potrebbe ancora mettere in comunicazione con la teoria della rappresentazione teatrale—è articolata sia nel *Saggio* che nell'*Emilio*. Il paradosso del rapporto all'altro vi è chiaramente enunciato: più ci si identifica con l'altro, meglio si prova la sua sofferenza come *sua*: la nostra è quella dell'altro. Quella dell'altro, per ciò che essa è, deve restare quella dell'altro. Non c'è identificazione autentica se non in una certa non-identificazione, ecc.

Il *Saggio*:

«Come ci lasciamo muovere alla pietà? Trasportandoci fuori di noi, identificandoci con l'essere che soffre. Noi soffriamo soltanto perché vediamo che l'altro soffre, non è in noi, è in lui che soffriamo» (p. 53).

L'*Emilio*:

«Condivide le pene dei suoi simili, ma questa partecipazione è volontaria e dolce. Gode a un tempo della pietà che ha per i loro mali, e della fortuna che lo esenta da essi; si sente in quello stato di forza che ci estende

²² Pp. 54-55. Cfr. anche p. 53 e il frammento sullo *stato di natura*: «Finché gli uomini conservarono la primitiva innocenza, non ebbero bisogno d'altra guida oltre la voce della natura; finché non divennero malvagi, furono dispensati dalla bontà» (p. 230).

oltre i limiti della nostra individualità, e ci fa portare altrove l'attività superflua al nostro benessere. Per compiangere il male altrui, bisogna senza dubbio conoscerlo; ma non bisogna sentirlo» (pp. 507-508).

Non dobbiamo dunque lasciarci distruggere dall'identificazione con gli altri. L'economia della pietà e della moralità deve sempre lasciarsi contenere nei limiti dell'amore di sé, tanto più che solo quest'ultimo ci illumina sul bene altrui. È per questo che la massima della bontà naturale «Fa' agli altri quello che vuoi fatto a te stesso» deve essere temperata da quest'altra massima, assai meno perfetta, ma più utile forse della precedente: «Fa' il tuo bene, con il minor male altrui possibile» (secondo *Discorso*, p. 56). Quest'ultima è messa «*in luogo*» della prima.

②. Inoltre l'identificazione attraverso l'interiorizzazione non sarebbe morale.

a) Essa non riconoscerebbe la sofferenza come sofferenza dell'altro. La moralità, il rispetto del prossimo, suppone quindi una certa non-identificazione. Questo paradosso della pietà come rapporto con l'altro, Rousseau lo fa anche apparire come paradosso dell'immaginazione e del tempo, cioè del *paragone*. Questo concetto, così importante nel pensiero di Rousseau, è al centro del capitolo ix del *Saggio* e interviene nella spiegazione della pietà.

Nell'esperienza della sofferenza come sofferenza dell'altro, l'immaginazione è indispensabile nella misura in cui ci apre a una certa non-presenza nella presenza: la sofferenza altrui è vissuta per paragone, come nostra sofferenza non-presente, passata o futura. E la pietà sarebbe impossibile fuori da questa struttura che lega l'immaginazione, il tempo e l'altro come una sola ed identica apertura alla non-presenza:

«Per compiangere il male altrui, bisogna senza dubbio conoscerlo, ma non bisogna sentirlo. Quando si è sofferto o si teme di soffrire, si compiangono quelli che soffrono; ma mentre si soffre, non si compiangono che se stessi». (*Emilio*, pp. 507-508).

Un po' più sopra, Rousseau aveva precisato questa unità tra la pietà e l'esperienza del tempo nella memoria o nell'anticipazione, nell'immaginazione e nella non-percezione in generale:

«Il sentimento fisico dei nostri mali è più limitato che non sembri; ma è per la memoria che ce ne fa sentire la continuità, è per l'immaginazione

che li estende nell'avvenire, che essi ci rendono veramente meritevoli di compassione. Ecco, penso, una delle cause che ci fanno essere più duri verso i mali degli animali che verso quelli degli uomini, quantunque la sensibilità comune dovrebbe egualmente identificarli con essi. Non si compatisce affatto un cavallo di carrettiere nella sua stalla, poiché non si presume che, mangiando il suo fieno, pensi alle botte ricevute e alle fatiche che lo aspettano» (*Emilio*, p. 504).

b) L'identificazione pura e semplice sarebbe immorale perché resterebbe empirica e non si produrrebbe nell'elemento del concetto, dell'universalità, e della formalità. La condizione della moralità, è che attraverso la sofferenza unica di un essere unico, attraverso la sua presenza e la sua esistenza empiriche, l'umanità si offra oggetto di compatimento. Finché questa condizione non è soddisfatta, la pietà rischia di diventare ingiusta. L'immaginazione e la temporalità aprono dunque il regno del concetto e della legge. Si potrebbe dire che già per Rousseau il concetto—che egli chiamerebbe anche paragone—*esiste* come tempo. Quest'ultimo ne è, come dirà Hegel, il *Dasein*. La pietà è contemporanea alla parola e alla rappresentazione.

«Per impedire che la pietà degeneri in debolezza, bisogna dunque generalizzarla ed estenderla a tutto il genere umano. Allora non ci si abbandona se non in quanto essa è d'accordo con la giustizia, poiché, di tutte le virtù, la giustizia è quella che concorre di più al bene comune degli uomini. Bisogna per ragione, per amore di noi, avere pietà della nostra specie ancora più che del nostro prossimo; ed è una grandissima crudeltà verso gli uomini la pietà per i cattivi²³» (p. 527).

²³ L'unità letterale della dottrina della pietà è ulteriormente confermata se si mettono a confronto questi quattro passi: «La pietà, benché naturale al cuore dell'uomo, resterebbe eternamente inattiva senza l'immaginazione che la mette in gioco. Come ci lasciamo muovere alla pietà? Trasportandoci fuori di noi, identificandoci con l'essere che soffre. Noi soffriamo soltanto perché vediamo che l'altro soffre, non è in noi, è in lui che soffriamo» (*Saggio*, cap. ix, p. 53).

«Così nasce la pietà, primo sentimento relativo che commuove il cuore umano secondo l'ordine della natura. Per diventare sensibile e pietoso, bisogna che il fanciullo sappia che vi sono esseri, simili a lui che soffrono quello che egli ha sofferto, che sentono i dolori che egli ha sentito, e altri di cui deve avere l'idea, come di esseri che possono ugualmente sentirli. Infatti, come ci lasciamo muovere a pietà, se non con il trasportarci fuori di noi e con l'identificarci con l'animale sofferente, lasciando, per così dire, il nostro essere per prendere il suo?

Su questo punto dunque non c'è evoluzione nel pensiero di Rousseau. Se ne può, mi sembra, ricavare un argomento *interno* per concludere in favore di una precocità o di una anteriorità filosofica del *Saggio*. Per il momento, il campo resta, per le ipotesi esterne, libero, anche se ci riserviamo la possibilità di sollevare, al momento opportuno, altri problemi interni.

c) Il primo dibattito e la composizione dell'*Essai*.

Per trattare il problema esterno, abbiamo a disposizione, oltre alle citazioni di Duclos, alcune dichiarazioni dello stesso Rousseau. Innanzitutto un passo importante delle *Confessioni*. Se ne può almeno concludere che, nello spirito di Rousseau, l'*Essai*, concepito inizialmente come un'appendice al secondo *Discorso*, si distaccava in ogni caso nettamente dai primi scritti sulla musica. Siamo quindi nel 1761:

«Oltre questi due libri e il mio *Dictionnaire de Musique*, al quale lavoravo sempre di tanto in tanto, avevo alcuni altri scritti di minore importanza, tutti pronti per essere pubblicati e che mi proponevo pure di dare alle stampe, sia separatamente, sia nella mia raccolta generale, se mai l'avessi fatta. Il più importante di questi scritti, la maggior parte dei quali sono ancora manoscritti nelle mani di Du Peyron, era un saggio sull'origine delle lingue, che feci leggere al signor di Malesherbes e al cavaliere de Lorenzy, il quale me ne parlò bene. Contavo che tutte queste produzioni riunite mi avrebbero dato, oltre alle mie spese ordinarie, un capitale da otto a diecimila franchi, che volevo impiegare in rendita vitalizia, sia a mio nome, che a quello di Teresa; dopo di che saremmo andati, come ho detto, a vivere insieme in fondo a qualche provincia...» (*Confessioni*, p. 1066).

Noi non soffriamo se non tanto quanto giudichiamo che egli soffra; non è in noi, ma in lui che noi soffriamo. In tal modo nessuno diviene sensibile se non quando la sua immaginazione si anima, e comincia a trasportarlo fuori di lui» (*Emilio*, p. 502).

«Si pensi a quante conoscenze acquisite suppone questo trasporto! Come potrei immaginare dei mali di cui non ho nessuna idea? Come potrei soffrire vedendo soffrire un altro se non so nemmeno che soffre, se ignoro ciò che vi è di comune fra lui e me? Colui che non ha mai riflettuto, non può essere né clemente, né giusto, né pietoso: non può essere neppure cattivo e vendicativo. Colui che non immagina niente non sente che se stesso; egli è solo in mezzo al genere umano» (*Saggio*, cap. ix, pp. 53-54).

«Esporre i mezzi atti a mantenerlo nell'ordine della natura, è dire abbastanza in qual modo ne può uscire. Fino a tanto che la sua sensibilità resta limitata al suo individuo, non c'è nulla di morale nelle sue azioni; è solo quando essa comincia ad estendersi fuori di lui che egli si forma prima i sentimenti, poi le nozioni del bene e del male, i quali lo costituiscono veramente uomo e parte integrante della sua specie» (*Emilio*, p. 500).

Malesherbes gli aveva consigliato di pubblicare il *Saggio* a parte²⁴. Tutto questo accade al tempo della pubblicazione dell'*Emilio*, nel 1761. Dal punto di vista esterno, il problema sembra dunque semplice e possiamo considerarlo chiuso, ormai da mezzo secolo, grazie ad un articolo di Masson del 1913²⁵. La polemica era stata aperta da Espinas²⁶. Rifacendosi a ciò che considerava come contraddizione all'interno del pensiero di Rousseau, egli insisteva già su quello che gli sembrava opporre il secondo *Discorso* al *Saggio* e persino all'articolo *Economie Politique* dell'*Encyclopédie* (articolo che pone problemi analoghi di datazione e di rapporti interni col secondo *Discorso*). Così, per esempio, il *Discours*, che comincia col «mettere da parte tutti i fatti» per descrivere una genesi o una struttura ideali, sarebbe incompatibile con il *Saggio* che in un certo modo si richiama al *Genesi*, cita Adamo, Caino, Noè, e manipola un certo contenuto fattuale, sia della storia che del mito. Beninteso, bisognerà studiare accuratamente l'uso che Rousseau fa di questo contenuto fattuale e se, servendosene a mo' di un indice di lettura o di esempio conduttore, non li neutralizzi già in quanto fatti, come s'autorizza a fare anche nel *Discorso*: soprattutto nelle note del *Discorso*, in cui il *Saggio*, come si sa, era forse destinato ad inserirsi.

Comunque sia, da questa pretesa contraddizione, Espinas non concludeva, come farà poi Starobinski, nel senso di un'antioriorità del *Saggio*. Tenuto conto delle citazioni da Duclos, ne trae la conclusione inversa: l'*Essai* sarebbe posteriore al *Discorso*²⁷.

²⁴ Cfr. le note 3 e 4 degli editori delle *Confessioni* nella «Pléiade», p. 560.

²⁵ «Questions de chronologie rousseauiste», in *Annales de la Société Jean-Jacques Rousseau*, Genève ix, 1913, p. 37.

²⁶ *Revue de l'enseignement supérieur*, 1895.

²⁷ Era anche la conclusione di H. Beaudouin (*La vie et les oeuvres de Jean-Jacques Rousseau*, Paris, 1891). La pagina che egli consacra al *Saggio* lascia intravedere quel che poteva essere allora la lettura di Rousseau e in particolare del *Saggio*, e permette di misurare il cammino da percorrere: «Tra il *Discorso sulle scienze* e il *Discorso sull'ineguaglianza* si deve situare il *Saggio sull'origine delle lingue*. Rousseau gli diede anche il titolo di *Saggio sul Principio della Melodia*. Infatti in esso tratta sia del linguaggio che della musica; il che non gli impedisce di parlare molto anche della società e delle sue origini. La data di composizione non è neppure perfettamente conosciuta; ma è sufficientemente indicata dal contesto. I passi in cui Rousseau parla del dannoso ruolo delle arti e delle scienze, dimostrano che la sua opinione a quel tempo era ferma su questo argomento; ora si sa che egli aveva ancora delle esitazioni quando componeva il *Discorso*. Dunque egli compose il *Saggio* solo posteriormente. D'altro lato è facile vedere che egli non aveva ancora sulla società quelle idee radicali che professò nel libro sull'*Ineguaglianza*. (La citazione dalla *Lettre sur les spectacles*, in una nota del capi-

Lanson contesta allora questa interpretazione²⁸. Ma sempre partendo dalle stesse premesse: la *discordanza* tra il *Saggio* e le opere maggiori. Ora per ragioni filosofiche che costituiscono la vera posta in gioco di questa controversia e le conferiscono tutta la sua vivacità, Lanson vuole ad ogni costo salvare l'unità del pensiero di Rousseau, così come si compirà nella sua «maturità»²⁹.

Pertanto deve relegare il *Saggio* tra le opere giovanili:

«Il *Saggio* è certamente in contraddizione con il *Discorso sull'ineguaglianza*. Ma che prove ha Espinas per situare il primo cronologicamente dopo il secondo, e subito dopo di esso? Poche citazioni fatte da Rousseau di un'opera di Duclos pubblicata nel 1754. Che valore ha quest'argomento poiché si sa d'altra parte che il testo del *Saggio* è stato rimaneggiato da

tolo 1, non è un'obiezione seria. Niente di più semplice, infatti, di una nota aggiunta in un secondo tempo). Così com'è, il *Saggio* offre una mescolanza parecchio singolare di vero e di falso, di cauto e di audace. Il metodo è costantemente ipotetico, le prove inesistenti, le tesi sulla società a dir poco mediocri. Spesso ci si crederebbe in piena *Ineguaglianza*: stesso stile, stesso taglio di frase, stesso modo di procedere all'analisi, stesso modo di collegare ragionamenti ed idee. Ma in mezzo a tutto ciò, ci sono tali riserve nelle conclusioni, un tale rispetto per la Sacra Scrittura e la tradizione, una tale fede nella Provvidenza, un tale orrore per i filosofi materialisti che ci si sente, per così dire, disarmati. Si può quindi concludere che Rousseau ha fatto qui un'opera di transizione, che presagisce il male, più di quanto non lo produca apertamente. Il bene che ci ha messo avrebbe potuto riportarlo a idee più sane, se avesse saputo metterlo a profitto; sfortunatamente vi ha deposto anche il germe degli errori che sviluppò più tardi nelle opere successive. Esempio memorabile della cura che si deve avere nell'orientar bene, in ogni modo, il proprio talento e la propria vita, e del cammino che può fare un principio spinto alle estreme conseguenze da una logica a oltranza». (t. 1, pp. 323-324).

²⁸ «L'unité de la pensée de Jean-Jacques Rousseau», in *Annales de la Société J.-J. Rousseau*, Genève 1912, t. VIII, p. 1.

²⁹ *Ibid.*: «Ecco come mi appare l'opera di Rousseau: molto diversa, tumultuosa, agitata da ogni sorta di fluttuazioni, e tuttavia, a partire da un certo momento, di ispirazione continua e costante nelle successive direzioni...». E opponendo lo *scrittore o l'uomo*, «timido e sognatore», all'*opera* che «vive di una vita indipendente», agendo con «sue proprietà intrinseche» e «tutta carica di esplosivi rivoluzionari», capace di condurre tanto all'«anarchia» che al «dispotismo sociale», Lanson conclude: «Questo contrasto tra l'opera e l'uomo, che volendo si potrebbe anche chiamare contraddizione, non bisogna cercar di nascondere, perché qui c'è tutto Rousseau». È ancora necessario precisare: quel che ci interessa in Rousseau, e qui in Lanson, è che ci si ostina a «velare» lo svelamento «critico» della «contraddizione» tra l'uomo e l'opera? Cosa ci vien nascosto sotto quel «tutto Rousseau», che pure ci fa la concessione di una certa divisione intestina? Dove e quando si è avuta la sicurezza che ci dovesse essere qualcosa che corrispondesse all'affermazione «qui c'è tutto Rousseau»?

Rousseau almeno una o due volte? Le citazioni di Duclos avrebbero potuto essere inserite solo in una di queste riprese. Da parte mia ho ragione di credere, per seri motivi, che il *Saggio* risalga ad un'epoca in cui la visione sistematica di Rousseau non era ancora formata, e che sotto il titolo primitivo (*Saggio sull'origine della melodia*), volesse rispondere all'opera di Rameau intitolata *Démonstration du principe de l'harmonie* (1749-1750). Per contenuto e tenore, il *Saggio* esce dalla stessa corrente di pensiero che si ritrova nel di Condillac *Essai sur l'origine des connaissances humaines* (1746) e nella di Diderot *Lettre sur les sourds et les muets* (1750-1751). Preferisco dunque porre la redazione del *Saggio* di Rousseau, ai più tardi, nel 1750, tra la redazione e il successo del primo *Discorso*».

È difficile considerare le citazioni di Duclos come delle inserzioni tardive. Anche se in realtà, come citazioni, esse lo fossero state, la lettura del *Commentaire sur la Grammaire générale*, sembra aver profondamente segnato, o addirittura ispirato tutto il *Saggio*. Quanto ai rapporti con Condillac e Diderot, essi non si sono certo limitati, a quest'unica opera.

Perciò, su questo problema di cronologia di cui è così difficile, come si è visto, delimitare l'aspetto esterno, la risposta di Masson a Lanson ci sembra definitivamente convincente³⁰. Dobbiamo estrarne un lungo frammento.

Riprendendo l'argomentazione di Lanson, Masson scrive:

«Questi argomenti sono molto abili e quasi convincenti, ma forse si sono presentati a Lanson solo per il desiderio di non trovare Rousseau in «contraddizione» con se stesso. Se il *Saggio* non sembrasse «contraddire» il secondo *Discorso*, chissà se Lanson continuerebbe a spostarne così indietro la redazione primitiva? Non voglio prendere in esame i rapporti interni tra il *Saggio* e l'*Ineguaglianza*; a mio giudizio, la «contraddizione» non è così «sicura» tra le due opere, come sembra ritenere Lanson. Mi limiterò a due sottolineature esteriori, ma che mi sembrano decisive. 1. Il manoscritto del *Saggio sull'origine delle lingue* si trova ancor oggi nella Biblioteca di Neuchâtel, al n. 7835 (cinque quaderni in broccia, di mm. 150 x 230, rilegati di seta blu). In bella scrittura, evidentemente destinata alla stampa, porta in prima pagina: Di J.-J. Rousseau, cittadino di Ginevra. Senza dubbio, è la copia che ha trascritto Jean-Jacques nel 1761, quando ha pensato per un istante di utilizzare quest'opera per rispondere a "questo Rameau che continua-

³⁰ Anche Lanson fu di questo avviso e finì per schierarsi con l'opinione di Masson.

va a dar fastidio" (Lettera a Malesherbes del 25.9.61). Più tardi, verosimilmente a Motiers, come vedremo, riprese in mano questa copia, per rivederla e farvi delle aggiunte o delle correzioni, facilmente riconoscibili, perché inchiostro e scrittura sono diversi. Queste varianti meriterebbero di essere sottolineate, se studiassi il *Saggio* per se stesso³¹; ma io mi occupo solo delle correzioni che ci danno indicazioni cronologiche. Nella copia del 1761 il testo forma un unico insieme: è un'unica dissertazione; la divisione in capitoli è stata introdotta nella revisione di Motiers. Di conseguenza, non è solo al capitolo xx, ma a tutto il *Saggio* che si applicano queste ultime righe dell'opera: "Terminerò queste riflessioni superficiali, ma che possono farne nascere di più profonde, con il brano che me le ha ispirate: »sarebbe argomento di un esame filosofico, osservare nei fatti e mostrare con esempi quanto il carattere, i costumi e gli interessi di un popolo influiscono sulla sua lingua». Questo "passo" è tolto dal libro di Duclos, *Remarques sur la grammaire générale et raisonnée*, p. 11, apparso nella prima metà del 1754. 2. C'è una testimonianza più formale ancora dello stesso Rousseau. Intorno al 1763, egli pensò di riunire in un piccolo volume tre opuscoli che aveva nel cassetto, cioè: *L'imitation théâtrale*, *l'Essai sur l'origine des langues*, *Le lévite d'Ephraïm*. Questa raccolta non è mai venuta alla luce, ma ci resta un progetto di prefazione in uno dei suoi quaderni di appunti (Mss di Neuchâtel, n. 7887 Fos 104-105). Di questa prefazione lascio da parte quello che riguarda *l'Imitation théâtrale* e il *Lévite*, e pubblico il paragrafo che riguarda il *Saggio*³²: "Anche il secondo brano all'inizio non fu che un frammento del *Discorso sull'ineguaglianza*, che io avevo tolto via perché troppo lungo e fuori posto. Lo ripresi [Rousseau inizialmente aveva scritto: lo terminai] in occasione degli *Erreurs de M. Rameau sur la musique* titolo cui l'opera è per-

³¹ Notare, in particolare, che la lunga nota del cap. viii è stata aggiunta e che tutto il cap. vi, «Se è probabile che Omero abbia saputo scrivere», ha subito notevoli rimaneggiamenti. Nella redazione primitiva, Rousseau considerava molto probabile che Omero non conoscesse la scrittura (pp. 29-30 del ms.). Rileggendo il suo testo ha cancellato il passo ed ha aggiunto in margine: «N.B. È una bestialità che bisogna togliere, perché la storia di Bellerofonte, proprio nell'*Iliade*, prova che l'arte di scrivere era in uso ai tempi dell'autore, il che non impedirebbe però che la sua opera fosse cantata e non scritta». (Nota di Masson. L'esame del manoscritto ci è parso meno fecondo di quanto qui non lasci intendere Masson).

³² «Pubblico l'ultimo testo su cui Rousseau sembra essersi provvisoriamente fermato, perché la prefazione è incompiuta... Questa prefazione è stata già pubblicata a cura di A. Jansen, nel suo *J.-J. Rousseau als Musiker*, Berlino 1884, pp. 472-473, ma con le numerose lacune ed errori di lettura che caratterizzano la maggior parte delle sue pubblicazioni di testi». (Estratto dalle note di Masson).

fettamente fedele, se si tolgono le due parole che io ho omesso [nell'*Encyclopédie*]. Tuttavia, trattenuto dal senso del ridicolo di dissertare sulle lingue, quando se ne sa a mala pena una, e d'altronde poco soddisfatto di questo brano, avevo risolto di sopprimerlo come indegno dell'attenzione del pubblico. Ma un magistrato illustre, cultore e protettore delle lettere [Malesherbes] ne ha avuto un'opinione più benevola della mia; sottometto con piacere, come si può ben pensare, il mio giudizio al suo e tento, con il favore degli altri scritti, di far passare questo, che probabilmente non avrei osato rischiare da solo". Non sembra che nessuna prova di critica interna possa sostenersi contro questa testimonianza di Rousseau. Il Saggio sulle lingue è stato dunque all'inizio nel 1754 una lunga nota del secondo Discorso; nel 1761, è diventato una dissertazione autonoma, aumentata e corretta per costituire una risposta a Rameau. Infine, nel 1763, questa dissertazione, rivista un'ultima volta, è stata divisa in capitoli»³³.

2. L'imitazione

Eccoci naturalmente inseriti nel problema della composizione del Saggio: non più solo del tempo della sua redazione, ma dello spazio della sua struttura. Rousseau ha dunque tardivamente diviso il suo testo in capitoli. Quale schema allora l'ha guidato? L'architettura deve trovare la sua ragione nell'intenzione profonda dell'Essai. È a questo titolo che essa ci interessa. Ancora non bisogna confondere il senso dell'architettura con l'intenzione dichiarata.

Venti capitoli di lunghezza molto diversa. Un'inquietudine sembra animare tutta la riflessione di Rousseau e darle qui tutta la sua veemenza: essa riguarderebbe *per prima cosa* l'origine e la degenerazione della musica. Ora i capitoli che riguardano la musica, la sua apparizione e la sua decadenza, sono compresi tra il capitolo XII, «Origine della musica» e il capitolo XIX, «Come la musica è degenerata». Se si vuol proprio ammettere che il destino della musica sia la preoccupazione principale del *Saggio*, bisogna anche spiegare come mai i capitoli che la riguardano direttamente occupino appena un terzo dell'opera (un po' più se si considera il numero dei capitoli, un po' meno se si considera il numero delle pagine) e che non venga mai in questione altrove. Qualunque sia la storia della redazione,

³³ O. Masson, «Questions de chronologie...», op. cit.

l'unità della composizione è nondimeno evidente e nessun sviluppo è qui fuori luogo.

a) L'intervallo e il supplemento

I primi undici capitoli hanno per tema la genesi e la degenerazione del linguaggio, i rapporti tra parola e scrittura, la differenza nella formazione delle lingue del Nord e delle lingue del Mezzogiorno. Perché si devono trattare questi problemi prima di proporre una teoria della musica? Per vari ordini di ragioni.

①. Non c'è musica prima del linguaggio. La musica nasce dalla voce e non dal suono. Nessuna sonorità pre-linguistica può, secondo Rousseau, aprire il tempo della musica. All'origine c'è il canto.

Questa proposizione è assolutamente necessaria nella sistematica di Rousseau. Se la musica si risveglia nel canto, se inizialmente essa è proferita, *vociferata*, è perché, come ogni parola, essa nasce nella passione. Cioè nella trasgressione del bisogno ad opera del desiderio e nel risveglio della pietà ad opera dell'immaginazione. Tutto procede da questa distinzione inaugurale: «Si deve dunque ritenere che i bisogni dettarono i primi gesti, e che le passioni strapparono le prime voci» (p. 16).

Se la musica suppone la voce, essa si forma contemporaneamente alla società umana. In quanto parola, essa richiede che l'altro mi sia presente come altro nella compassione. Gli animali, la cui pietà non è risvegliata dall'immaginazione, non hanno rapporto all'altro in quanto tale. È per questo che non c'è musica animale. Si può parlare quindi di canto animale solo per insufficienza di vocabolario o per proiezione antropomorfica. La differenza tra lo sguardo e la voce è la differenza tra l'animalità e l'umanità. Trasgredendo lo spazio, dominando il fuori, mettendo le anime in comunicazione, la voce trascende l'animalità naturale. Cioè una certa morte significata dallo spazio. L'esteriorità è inanimata. Le arti dello spazio portano la morte in sé e *l'animalità* resta la faccia *inanimata* della vita. Il canto presenta la vita a se stessa. In questo senso, è più naturale all'uomo ma più estraneo alla natura che è in sé natura morta. Si vede qui quale differenza—al tempo stesso interna ed esterna—divida i significati di natura, vita, animalità, umanità, arte, parola e canto. L'animale che, come abbiamo visto, non ha rapporto con la morte, è dalla parte della morte. La parola, al contrario, è parola viva proprio quando istituisce il rapporto con la morte, ecc. In tal modo è la presenza in generale che si divide. «Si vede da ciò che la pittura è più prossima alla natura e che la musica è legata piuttosto al-

l'arte umana. Si capisce anche che l'una suscita più interesse dell'altra proprio perché avvicina maggiormente l'uomo all'uomo e ci offre sempre qualche idea dei nostri simili. La pittura è spesso morta e inanimata; essa può trasportarvi in fondo a un deserto, ma, appena dei segni vocali giungono al vostro orecchio, vi annunciano sempre un essere simile a voi; essi sono, per così dire gli organi dell'anima e se anche vi rappresentano la solitudine, vi dicono che in essa non siete soli. Gli uccelli fischiano, l'uomo soltanto canta e non si possono sentire né canto né sinfonia senza dirsi all'istante: un altro essere sensibile è qui» (*Ibid.*, cap. xvi, p. 94).

Il canto è l'oriente della musica ma non si riassume nella voce più di quanto questa non si riassuma nel rumore. Nel *Dictionnaire de musique*, Rousseau confessa il suo imbarazzo di fronte all'articolo *Canto*. Se davvero il canto è «una sorta di modificazione della voce umana», è difficile assegnargli una modalità completamente propria. Dopo aver proposto «il calcolo degli intervalli», Rousseau prospetta il criterio molto equivoco della *permanenza*, poi quello della melodia come «imitazione... degli accenti della voce parlante e appassionante». La difficoltà deriva dal fatto che a questo punto bisogna trovare i concetti di una descrizione interna e sistematica. Esattamente come la voce³⁴, il canto non abbandona la sua essenza a una descrizione anatomica. Ma gli intervalli vocali sono estranei al sistema degli intervalli musicali. Rousseau esita dunque, nel *Dictionnaire* come nel *Saggio*, tra due necessità: sottolineare la differenza tra il sistema degli intervalli vocali e quello degli intervalli musicali, ma riservare anche alla voce originale tutte le risorse del canto. La nozione d'*imitazione* riconcilia nell'ambiguità queste due esigenze. Il primo capitolo del *Saggio* risponde in parte a questo passo dell'articolo *Canto*:

«È molto difficile individuare in cosa la voce che forma la parola differisce dalla voce che forma il *canto*. Si tratta di una differenza sensibile, ma non si vede chiaramente in cosa consista; e, quando la si vuol cercare, non la si trova. M. Dodard ha fatto delle osservazioni anatomiche, grazie alle quali egli crede, per davvero, di trovare nelle diverse posizioni della laringe la causa di questi due tipi di voce; ma io non so se queste osservazioni, o le conseguenze che egli ne trae, siano proprio sicure. Sembra che ai suo-

³⁴ A proposito della distinzione tra linguaggio animale e linguaggio umano, che il *Saggio* identifica con la distinzione tra non-perfettibilità e perfettibilità, si può leggere: «Questa sola distinzione sembra portare lontano: la si spiega, si dice, con la differenza degli organi. Sarei curioso di vedere questa spiegazione». (Fine del capitolo 1, p. 7).

ni che formano le parole non manchi altro che la *permanenza* per formare un autentico *canto*: sembra anche che le diverse inflessioni che si danno alla voce parlando formino degli intervalli che non sono per nulla armonici, *che non fanno parte del nostro sistema di musica*, e che, di conseguenza, non potendo essere espressi in note, non sono propriamente *canto* per noi. *Il canto non sembra naturale all'uomo*. Benché i selvaggi d'America cantino, poiché parlano, il vero selvaggio non canta mai. I muti non cantano affatto; non formano che voci senza permanenza, dei muggiti sordi strappati dal bisogno; io dubiterei che il signor Pereyre, con tutto il suo talento, sia mai riuscito a cavar loro un *canto* musicale. I bambini gridano, piangono e non cantano affatto. Le prime espressioni della natura non hanno in essi niente di melodioso o di sonoro, ed essi imparano a cantare, come a parlare, sul nostro esempio. Il canto melodioso ed amabile non è che una tranquilla imitazione artificiale degli accenti della voce parlante e appassionante: *si grida e ci si lamenta senza cantare; ma si imitano cantando i gridi e i lamenti; e poiché di tutte le imitazioni la più interessante è quella della passione umana, di tutti i modi di imitazione la più gradita è il canto*. (Solo la parola *canto* è sottolineata da Rousseau).

Si può analizzare su quest'esempio il sottile funzionamento delle nozioni di natura e di imitazione. A vari livelli, la natura è il suolo, il grado inferiore: bisogna superarlo, eccederlo ma anche raggiungerlo. Bisogna farvi ritorno ma senza annullare la differenza. Che deve essere quasi nulla: come quella che separa l'imitazione da ciò che essa imita. Bisogna per mezzo della voce trasgredire la natura animale, selvaggia, muta, infante o urlante; per mezzo del canto trasgredire o modificare la voce. Ma il canto deve imitare le grida e i lamenti. Da qui una seconda determinazione polare della natura: essa diventa l'unità—come limite ideale—tra l'imitazione e ciò che è imitato, tra la voce e il canto. Se questa unità fosse totale, l'imitazione diventerebbe inutile: l'unità tra l'unità e la differenza sarebbe vissuta nella immediatezza. Tale è la definizione archeo-teleologica della natura secondo Rousseau. *Altrove* è il nome e il luogo, il nome del non-luogo di questa natura. *Altrove* nel tempo, *in illo tempore*; *altrove* nello spazio, *alibi*. L'unità naturale del grido, della voce e del canto, tale è l'esperienza dell'archi-Greco e del Cinese. L'articolo *Voce* analizza e amplifica lo stesso dibattito intorno alle tesi di Dodart e di Duclos (nell'articolo «*Déclamation des anciens*» dell'*Encyclopédie*). Le differenze tra le lingue sono misurate dalla distanza che, nel sistema di ciascuna lingua, separa la voce di parola dalla voce di canto, «giacché, essendo delle lingue più o meno armo-

niose, i cui accenti sono più o meno musicali, in queste stesse lingue si nota pure che la *voce* di parola e di canto si avvicinano o si allontanano nella stessa proporzione: così nella lingua italiana che è più musicale della francese la parola è meno lontana dal canto; ed è più facile riconoscere dal canto l'uomo che si è sentito parlare. In una lingua che fosse tutta armoniosa, come era all'inizio la lingua greca, la differenza fra la *voce* di parola e la *voce* di canto sarebbe nulla; ci sarebbe un'unica voce per parlare e per cantare: questo è forse ancor oggi il caso dei Cinesi».

2. Ci siamo arresi a due evidenze: l'unità della natura o l'identità dell'origine sono travagliate da una strana differenza che le costituisce intaccandole; bisogna rendere conto dell'origine della voce di parola—dunque della società—prima e allo scopo di assegnare la sua possibilità alla musica, cioè alla voce di canto. Ma poiché all'inizio della voce *totalmente-armoniosa*, parola e canto si identifica(va)no, *prima e allo scopo* hanno forse un senso giuridico e metodologico, non hanno né valore strutturale né valore genetico. Si sarebbe tentati di accordare un valore strutturale alla differenza tra parola e canto poiché Rousseau riconosce che quest'ultimo viene a «modificare» la prima. Ma il concetto archeo-teleologico di natura annulla anche il punto di vista strutturale. Nel cominciamento o nell'ideale della voce totalmente-armoniosa, la modificazione si confonde con la sostanza che essa modifica. (Questo schema ha valore generale e ordina tutti i discorsi, quando si richiamano a una qualunque di queste nozioni: la natura e il suo altro, l'archeologia e l'escatologia, la sostanza e il modo, l'origine o la genesi). Beninteso, il punto di vista metodologico o giuridico non ha più nessun valore rigoroso quando si annulla la differenza di valore tra il punto di vista strutturale e il punto di vista genetico. Rousseau non tiene conto di questa conseguenza, che bisogna riconoscere potrebbe sconvolgere più di un discorso.

Dobbiamo ora seguirlo. Si tratta di liberare, a proposito dell'origine del linguaggio e della società, un certo numero di opposizioni di concetti indispensabili per comprendere simultaneamente la possibilità della parola e quella del canto. E soprattutto per comprendere la tensione o la differenza che, nel linguaggio come nella musica, opera simultaneamente come apertura o minaccia, principio di vita e di morte. Poiché *la prima* parola deve essere *buona*, poiché l'archeo-teleologia della natura del linguaggio e del linguaggio della natura ci detta, come fa la «voce della natura», che l'essenza originale e ideale della parola è il canto stesso, non si possono trattare separatamente le due origini. Ma poiché il metodo del discorso deve invertire marcia e tener conto della regressione o della degradazione

storica, esso deve separare provvisoriamente le due questioni e, in un certo senso, cominciare dalla fine.

Ecco la storia. Perché la storia che segue l'origine e vi si aggiunge non è che la storia della separazione tra il canto e la parola. Se consideriamo la differenza che dilania l'origine, bisogna ben dire che questa storia che è decadenza e degenerazione da un capo all'altro, non ha avuto vigilia. La degenerazione in quanto separazione, distacco tra la parola e il canto, è già da sempre cominciata. Tutto il testo di Rousseau *descrive*, come vedremo, l'origine come cominciamento della fine, come decadenza inaugurale. E tuttavia, malgrado questa descrizione, il testo si ritorce in una sorta di travaglio obliquo per fare come se la degenerazione non fosse prescritta nella genesi e come se il male sopra-venisse alla buona origine. Come se il canto e la parola, che hanno uno stesso atto e una stessa passione di nascita, non avessero già da sempre cominciato a separarsi.

Si ritrovano qui i vantaggi e i pericoli del concetto di supplemento; del concetto anche di «funesto vantaggio» e di «pericoloso supplemento».

Il divenire della musica, la separazione desolante tra il canto e la parola, ha la forma della scrittura come «pericoloso supplemento»: calcolo e grammaticalità, *perdita d'energia e sostituzione*. La storia della musica è parallela alla storia della lingua, il suo male ha essenza grafica. Quando intraprende la descrizione di *come la musica è degenerata* (capitolo XIX), Rousseau ricorda l'infelice storia della lingua e del suo disastroso «perfezionamento»: «Man mano che la lingua si perfezionava, la melodia, imponendosi nuove regole, perdettero insensibilmente l'antica energia, e il calcolo degli intervalli si sostituì alla delicatezza delle inflessioni» (p. 99. Il corsivo è nostro).

La sostituzione allontana dalla nascita, dall'origine naturale o materna. L'oblio dell'inizio è un calcolo che mette l'armonia al posto della melodia, la scienza dell'intervallo al posto del calore dell'accento. In questo distacco dalla voce di parola, un «nuovo oggetto» viene a usurpare e a supplire simultaneamente i «tratti di quella madre». Ciò che ne soffre allora è il «tono orale». La musica si trova così «privata degli effetti» propri, cioè naturali e morali: «Una volta che la melodia fu dimenticata e che l'attenzione del musicista si diresse interamente verso l'armonia, tutto si volse a poco a poco verso questo nuovo oggetto; i generi, i modi, la gamma, tutto ricevette un nuovo aspetto; furono le successioni armoniche a regolare il modulo delle partiture. Avendo questo modulo *usurato il nome* di melodia, non si possono misconoscere in effetti in questa nuova melodia *i tratti di quella madre* e, divenuto così *per gradi*, il nostro sistema puramente ar-

monico, non sorprende affatto che il *tono orale* ne abbia *sofferto* e che la musica abbia perduto per noi quasi tutta la sua *energia*. Ecco come il canto divenne *gradualmente* un'arte interamente *separata* dalla parola da cui trae la sua origine, come le armoniche dei suoni fecero *dimenticare* le inflessioni della voce e come, infine, limitata all'effetto puramente fisico della simultaneità di vibrazioni, la musica si trova privata degli effetti morali che aveva prodotto quando era stata, *doppiamente, la voce della natura*» (pp. 101-102. Il corsivo è nostro).

I punti di passaggio in corsivo dovrebbero guidare una infralettura di questo testo e di parecchi altri testi analoghi. Volta per volta vi si riconoscerebbe:

1. Che Rousseau tesse il suo testo con fili eterogenei; lo spostamento istantaneo che sostituisce un nuovo oggetto, che istituisce un supplemento sostitutivo, deve costituire una storia, cioè un divenire progressivo che per gradi produce l'oblio della voce della natura. Il movimento violento e irrompente che *usurpa, separa e priva* è descritto simultaneamente come implicazione progressiva, allontanamento graduato dall'origine, crescita lenta di una malattia del linguaggio. Nel tessere insieme i due significati della complementarità, della sostituzione e dell'accrescimento, Rousseau descrive il rimpiazzamento di un *oggetto* come un deficit di *energia*, la produzione di un luogo-tenente come la cancellazione nell'oblio.

2. L'avverbio «doppiamente» raccoglie sulla propria condizione di possibilità la metafora della voce della natura: «dolce voce», materna, canto come voce originale, parola cantata conforme alle prescrizioni della legge naturale. In tutti i sensi della parola, la natura parla. E per intendere le leggi formate dalla sua «dolce voce», cui—come si ricorda—, «nessuno è tentato di disobbedire», cui tuttavia si è dovuto essere tentati di disobbedire, bisogna ritrovare il «tono orale» della parola cantata, riprendere possesso della nostra voce perduta, quella che proferendo e sentendo, sentendosi-significare una legge melodiosa, «era doppiamente la voce della natura».

b) La stampa e le ambiguità del formalismo

In cosa era fatale questa sostituzione supplementare? In cosa è fatale? In cosa *doveva essere*—ché tale è il tempo della sua *quiddità*—ciò che essa è necessariamente? Qual è la fenditura che, nell'origine stessa, ne destina l'apparizione?

Questa fenditura non è una fenditura tra le altre. Essa è la fenditura; la

necessità dell'intervallo, la dura legge della spaziatura. Ha potuto mettere in pericolo il canto proprio per il fatto di esservi iscritta fin dalla nascita e nella sua essenza. La spaziatura non è l'accidente del canto. O piuttosto, in quanto accidente e accessorio, caduta e supplemento, è anche ciò senza cui, letteralmente, il canto non avrebbe avuto luogo. L'intervallo fa parte, nel *Dictionnaire*, della definizione del canto. È dunque, se si vuole, un accessorio originario e un accidente essenziale. Come la scrittura.

Rousseau lo dice senza volerlo dire. Quel che vuol dire è l'accessorio accessorio, l'accidente accidentale, il fuori esterno, il male supplementare o il supplemento accessorio. E lo spazio esterno al tempo. La spaziatura esterna al tempo della melodia. Pur dicendo, come vedremo, che la spaziatura assicura la possibilità della parola e del canto, Rousseau *vorrebbe* pensare lo spazio come un semplice fuori attraverso cui sopraggiungono la malattia e la morte in genere, e in particolare quelle della parola cantata. Vorrebbe fare come se la «finezza delle inflessioni» e del «tono orale» non si prestassero già e da sempre alla spazializzazione, alla geometrizzazione, alla grammaticalizzazione, alla regolarizzazione, alla prescrizione. Alla ragione. Poiché vorrebbe cancellare questo già-da-sempre, determina la spaziatura come un evento e come un evento catastrofico. Dovremo ritornare più di una volta su questo concetto di catastrofe. Notiamo qui che questa catastrofe ha appunto la forma della ragione filosofica. È per questo che la nascita della filosofia al tempo della tragedia greca costituisce il miglior esempio di una simile catastrofe:

«Quando i teatri ebbero assunto una forma regolare, vi si cantò soltanto secondo i modi prescritti, e via via che si moltiplicavano le regole dell'imitazione, la lingua imitativa si indeboliva. Lo studio della filosofia e il progresso del ragionamento, che avevano perfezionato la grammatica, tolsero alla lingua quel tono vivo e appassionato che l'aveva resa in origine così simile al canto. Dai tempi di Melanippide e Filossene, i sinfonisti, che in origine erano al servizio dei poeti ed eseguivano soltanto alle loro dipendenze, e per così dire, su loro indicazioni, divennero indipendenti. È di questa licenza che si lamenta tanto amaramente la musica in una commedia di Ferecrate di cui Plutarco ci ha tramandato un passo. La melodia, cominciò a non essere più così aderente al discorso, assunse a poco a poco un'esistenza autonoma, e la musica divenne più indipendente dalle parole. Allora, insensibilmente, cessarono anche quei prodigi che essa aveva prodotto quando rappresentava il tono e l'armonia della poesia ed esercitava sulle passioni quel potere che la parola in seguito esercitò solo sulla ragio-

ne. Da quando la Grecia si riempì di sofisti e di filosofi, scomparvero i poeti e i musicisti celebri. Coltivando l'arte di convincere, si perse quella di commuovere. Perfino Platone, geloso di Omero e di Euripide, denigrò l'uno e non seppe imitare l'altro» (p. 99).

Poi, secondo la legge di accelerazione supplementare che abbiamo riconosciuto più sopra e che potremmo chiamare legge di *regressione geometrica*, un'altra catastrofe viene necessariamente ad aggiungersi alla prima. Vi si possono riscontrare quasi tutti i significati che definiranno costantemente la figura del male e il processo della degenerazione: sostituzione al tempo stesso violenta e progressiva della schiavitù alla libertà politica come libertà della parola viva, dissoluzione della piccola città democratica e autarchica, preponderanza dell'articolazione sull'accentuazione, della consonante sulla vocale, del settentrionale sul meridionale, della capitale sulla provincia. Andando necessariamente nel senso della prima catastrofe, la catastrofe supplementare ne distrugge tuttavia gli effetti positivi e compensatori. Sottolineiamolo:

«Ben presto *la servitù aggiunse* la sua influenza a quella della filosofia. La Grecia in catene perdette quel fuoco che riscalda gli animi liberi e non trovò più, per elogiare i suoi tiranni, quel tono con cui aveva cantato i suoi eroi. L'ibrido dei romani indebolì ancora quel che di armonia e di tono restava al linguaggio. La lingua latina, più *sorda* e meno musicale, fece torto alla musica adottandola. Il canto, esercitato nella *capitale*, alterò a poco a poco quello delle province; i teatri di Roma danneggiarono quelli di Atene; quando Nerone conseguì dei premi, la Grecia aveva cessato di meritare e la stessa melodia, contesa fra due lingue, non si confece più né dell'una né all'altra. Infine arrivò *la catastrofe che distrusse i progressi dello spirito umano senza annullare i vizi che ne erano il prodotto*: l'Europa, invasa dai *barbari e asservita da gente ignorante*, perdette contemporaneamente le scienze e le arti, e lo strumento universale delle une e delle altre, vale a dire *la lingua armoniosa perfezionata*. Questi uomini rudi, che il Nord aveva generato, abituarono insensibilmente tutte le orecchie alla rozzezza dei loro organi; la loro voce dura e *priva di tono* era fragorosa senza essere sonora. L'imperatore Giuliano paragonava il modo di parlare dei galli al gracchiare dei ranocchi. Tutte le *articolazioni* erano tanto aspre, quanto le voci erano nasali e sorde; essi non potevano esprimere il canto se non con una sorta di boato, che consisteva nel rinforzare il suono delle vocali per coprire *l'abbondanza e la durezza delle consonanti*» (cap. xix, pp. 99-100. Il corsivo è nostro).

Oltre il sistema di opposizione che presiede a tutto il *Saggio* (servitù/libertà politico-linguistica, Nord/Sud, articolazione/accento, consonante/vocale, capitale/provincia//città autarchica e democratica), possiamo cogliere lo strano andamento del processo storico secondo Rousseau. Esso non varia mai: partendo da un'origine, da un centro che si divide, che esce da sé, viene descritto un cerchio storico, che ha il senso di una degenerazione ma che comporta un progresso e degli effetti compensatori. Sulla linea di questo cerchio: nuove origini per nuovi cerchi che accelerano la degenerazione annullando gli effetti compensatori del cerchio precedente, e quindi facendone d'altronde apparire la verità e il beneficio. È così che l'invasione dei Barbari dal Settentrione avvia un nuovo ciclo di degenerazione storica, distruggendo i «progressi dello spirito umano» che il ciclo precedente aveva prodotto: gli effetti nefasti e dissolventi della filosofia si erano infatti auto-limitati. Il loro sistema comportava, in un certo senso, il proprio freno. Nel sistema o nel cerchio successivo, questo freno sarà scomparso. Ne conseguirà un'accelerazione del male, che troverà nondimeno una nuova regolazione interna, un nuovo organo di equilibrio, una nuova compensazione supplementare (che consisterà, per esempio nel «rinforzare il suono delle vocali per coprire l'abbondanza e la durezza delle consonanti»), e così via all'infinito. Ma quest'infinito non è quello di un orizzonte o di un abisso, di un progresso o di una caduta. È l'infinito di una ripetizione che segue uno strano cammino. Infatti bisogna complicare ulteriormente lo schema precedente: ogni nuovo ciclo inaugura un progresso-regresso che, distruggendo gli effetti del precedente, ci riconduce a una natura ancora più nascosta, più vecchia, più arcaica. Il progresso consiste ogni volta nell'avvicinarci all'animalità annullando il progresso per cui abbiamo trasgredito l'animalità. Lo si potrà verificare più volte. In ogni caso, «il così via all'infinito» di questo movimento si lascerebbe difficilmente rappresentare dal tracciato di una linea, per quanto complicato esso sia.

Ciò che in questo modo non si può rappresentare con una linea è il corso del ri-corso quando esso ha l'andamento della rappresentazione. Ciò che non si può rappresentare, è il rapporto tra la rappresentazione e la presenza cosiddetta originaria. La rappresentazione è anche una de-presentazione. È legata all'opera della spaziatura.

La spaziatura insinua nella presenza un intervallo che non separa soltanto i differenti tempi della voce e del canto ma anche il rappresentato dal rappresentante. Ora un tale intervallo è prescritto dall'origine dell'arte, così come Rousseau la determina. Secondo una tradizione che qui resta

imperturbabile, Rousseau è convinto che l'essenza dell'arte sia la *mimesis*. L'imitazione raddoppia la presenza, vi si aggiunge supplendola. Fa dunque passare il presente nel suo di fuori. Nelle arti inanimate, il fuori si raddoppia, ed è la riproduzione del fuori nel fuori. La presenza della cosa stessa è già esposta nell'esteriorità, essa deve dunque depresentarsi e ripresentarsi in un fuori del di fuori. Nelle arti viventi, e per eccellenza nel canto, il fuori imita il dentro. È *espressivo*. «Dipinge» le passioni. La metafora che fa del canto una pittura è possibile, può strappare da sé e trascinare fuori, nello spazio, l'intimità della sua virtù, solo sotto l'autorità comune del concetto di imitazione. La pittura e il canto sono riproduzioni, quali che siano le loro differenze; il dentro e il fuori li dividono allo stesso modo, l'espressione ha già cominciato a far uscire la passione fuori da se stessa, ha cominciato ad esporla e a dipingerla.

Questo conferma ciò che noi preannunciavamo prima: l'imitazione non può lasciarsi cogliere da un atto semplice. Rousseau ha bisogno dell'imitazione, la innalza come possibilità del canto e uscita fuori dall'animalità, ma l'esalta solo come riproduzione che si aggiunge al rappresentante, ma senza aggiungervi nulla, supplendolo semplicemente. In questo senso fa l'elogio dell'arte o della *mimesis* come di un supplemento. Ma al tempo stesso l'elogio può volgersi improvvisamente in critica. Ma dal momento che la mimetica supplementare non aggiunge nulla, non è inutile? E se tuttavia, aggiungendosi al rappresentato non è nulla, questo supplemento imitativo non è forse pericoloso per l'integrità del rappresentato? Per la purezza originale della natura? È per questo che, spostandosi attraverso il sistema della supplementarità con una infallibilità cieca, e una sicurezza da sonnambulo, Rousseau deve nello stesso tempo denunciare la *mimesis* e l'arte come supplementi (supplementi pericolosi quando non sono inutili, superflui quando non sono nefasti e in verità l'una e l'altra cosa ad un tempo) e riconoscervi l'opportunità, per l'uomo, l'espressione della passione, l'uscita fuori dall'inanimato.

È la salvezza del segno che si trova così marcata dalla stessa ambiguità. Il significante imita il significato. Ora, l'arte è intessuta di segni. Nella misura in cui la significazione sembra essere, di primo acchito e comunque, solo un caso d'imitazione facciamo ancora una volta una digressione sull'Emilio. L'ambiguità del trattamento riservato all'imitazione ci renderà più chiaro il passo del *Saggio* sul segno, l'arte, l'imitazione.

La pedagogia non può non incontrare il problema dell'imitazione. Cos'è l'esempio? Si deve insegnare con l'esempio o con la spiegazione? Il maestro deve proporsi come modello e lasciar fare, o moltiplicare lezioni

ed esortazioni? E c'è virtù nell'essere virtuosi per imitazione? Sono tutte domande poste nel secondo libro dell'*Emilio*.

Si tratta, ancora una volta, di sapere come insegnare la generosità, la liberalità al bambino. Ora, il problema del segno viene posto prima ancora che il nome e il tema dell'imitazione siano venuti alla ribalta. Insegnare la generosità vera al bambino, è assicurarsi che egli non si accontenterà di imitarla. Ora, cosa significa imitare la generosità? Significa dare segni in luogo di cose, parole al posto di sentimenti, denaro come sostituto di beni reali. Bisognerà dunque insegnare al bambino a non imitare la liberalità e questo insegnamento deve lottare contro una resistenza. Il bambino spontaneamente vuole conservare i propri beni e dare il cambio: «Notate che non si fanno mai dare dal fanciullo se non delle cose di cui egli ignora il valore, delle monete di metallo che ha in tasca, e che gli servono soltanto a ciò. Un fanciullo darebbe piuttosto cento luigi che una focaccia» (*Emilio*, p. 405). Quello che si dà via con facilità non sono mai dei significati inseparabili dai significati o dalle cose, sono dei significanti svalutati. Il bambino non regalerebbe così facilmente il denaro, se ne sapesse o potesse fare qualcosa. «Ma obbligate questo prodigo distributore a dare le cose che gli sono care, dei giocattoli, dei dolci, la sua merenda, e sapremo presto se l'avete reso veramente liberale» (*Ibid.*).

Non che il bambino sia naturalmente avaro. Il bambino vuole naturalmente conservare quello che vuole. È normale e naturale. Il vizio qui, o la perversità, consisterebbe nel non attaccarsi alle cose naturalmente desiderabili ma ai loro significanti sostitutivi. Se il bambino amasse il denaro per il denaro, sarebbe perverso; non sarebbe più un bambino. Il concetto di infanzia per Rousseau è sempre in rapporto con il segno. L'infanzia, più precisamente, è il non rapporto col segno in quanto tale. Ma cos'è un segno in quanto tale? Non c'è segno come tale. O il segno è considerato come una cosa, o non è segno. O è un rinvio, e allora non è più se stesso. Il bambino, secondo Rousseau, è ciò che non dovrebbe aver rapporto alcuno con un significante separato, amato in qualche modo per se stesso, come un feticcio. Ora, quest'uso perverso del significante, è in qualche modo interdetto e tollerato al tempo stesso dalla struttura dell'imitazione. Non appena un significante non è più imitativo, la minaccia di perversione si fa senza dubbio acuta. Ma già nell'imitazione lo scarto tra la cosa stessa e il suo doppio, cioè tra il senso e la sua immagine, assicura una collocazione alla menzogna, alla falsificazione, al vizio.

Di qui le esitazioni dell'*Emilio*. Da un lato tutto ha inizio con l'imitazione e il bambino impara solo attraverso l'esempio. Qui l'imitazione è

buona, è più umana, non a nulla a che vedere con lo scimmiottamento. Le smorfie sarebbero piuttosto di quelli che, come vorrebbe Locke, dispensano ai bambini, anziché esempi, ragionamenti sul vantaggio che c'è ad essere liberali. Non si passerà mai da questa «liberalità da usuraio» alla generosità vera che si trasmette solo con l'esempio e la *buona imitazione*: «Maestri, lasciate le smorfie, siate virtuosi e buoni; che i vostri esempi si incidano nella memoria dei vostri allievi, in attesa di potere entrare nei loro cuori» (*Ibid.*).

Ma questa buona imitazione porta già in sé le premesse della sua alterazione. E tutto il problema della pedagogia nell'*Emilio* vi si riassume. Il bambino è agli inizi passivo, l'esempio si incide dapprima nella memoria «*in attesa*» di penetrare nel cuore. Ora, esso può restare nella memoria senza toccare il cuore; e inversamente, la somiglianza tra il cuore e la memoria fa sì che a sua volta il bambino possa fingere di agire secondo il cuore mentre si accontenta di imitare secondo i segni della memoria. Può sempre accontentarsi di *dare segni*. In un primo tempo la buona imitazione può essere impossibile, successivamente può essere distolta dal suo buon uso. «Invece di affrettarmi ad esigere dal mio allievo degli atti di carità, preferisco farli io in sua presenza, e levargli anche il mezzo di imitarmi in ciò, come un onore che non è della sua età» (*Ibid.*). «So bene che tutte queste virtù per imitazione sono virtù da scimmia, e che nessuna buona azione è moralmente buona se non quando la si fa come tale, e non perché altri la fanno. Ma, in un'età in cui il cuore non sente nulla ancora, bisogna ben fare imitare ai fanciulli gli atti di cui si vuol dar loro l'abitudine, in attesa che li possano fare per discernimento o per amore del bene»⁹ (pp. 405-406).

La possibilità dell'imitazione sembra dunque interrompere la semplicità naturale. Attraverso l'imitazione, non è forse la duplicità che si insinua nella presenza? E tuttavia, secondo uno schema che abbiamo già riconosciuto, Rousseau vorrebbe che l'imitazione buona si regolasse su una imitazione naturale. Il gusto e il potere dell'imitazione sono iscritti nella natura. Il vizio, la duplicità, come la smorfia, quando è alterazione *dell'i-*

⁹ È utile segnalare a questo punto che si ritrova la stessa problematica dell'esempio e una formulazione letteralmente identica nella *Critica della ragion pratica*, ma soprattutto negli *Elementi metafisici della dottrina della virtù* (1797) che distinguono tra l'esempio come caso di una regola pratica (*Exempel*) e l'esempio come caso particolare nell'«enunciazione puramente teorica di un dato concetto (*Beispiel*)» (§ 61) e nelle note sulla *Pedagogia*, pubblicate nel 1803.

imitazione, non sono figlie dell'imitazione ma malattia dell'imitazione, non suo effetto naturale ma anomalia mostruosa. Il male deriva da una sorta di perversione dell'imitazione, dell'imitazione nell'imitazione. Ed è un male di origine sociale.

«L'uomo è imitatore, anche l'animale lo è; il gusto della imitazione è della natura ben ordinata; ma degenera in vizio nella società. La scimmia imita l'uomo che teme e non imita gli animali che disprezza; giudica buono ciò che fa un essere migliore di sé. Invece, fra noi, i nostri arlecchini di ogni specie imitano il bello per degradarlo, per renderlo ridicolo; essi cercano, nel sentimento della loro bassezza, di rendersi uguali a quello che vale più di loro; o, se si sforzano di imitare ciò che ammirano, si vede nella scelta degli oggetti il falso gusto degli imitatori: vogliono assai più darla ad intendere agli altri o far applaudire il loro talento, che rendersi migliori o più saggi» (p. 406).

Qui i rapporti tra l'infanzia, l'animalità, e l'uomo nella società si ordinano secondo la struttura e la problematica che, con così grande fatica avevamo individuato analizzando la pietà. E non è un caso: vi opera lo stesso paradosso—quello dell'alterazione dell'identità e dell'identificazione con l'altro. L'imitazione e la pietà hanno lo stesso fondamento: una sorta di estasi metaforica:

«Il fondamento dell'imitazione tra noi proviene dal desiderio di trasportarsi sempre fuori di sé» (*Ibid.*).

Ritorniamo al *Saggio*. Gli artifici della metafora appaiono allora nella mimetica di tutte le arti. Se l'arte è imitazione, non bisognerà dimenticare che tutto in essa è *significante*. Nell'esperienza estetica, siamo influenzati non dalle cose ma dai segni:

«L'uomo è modificato dai sensi, nessuno ne dubita; ma per non distinguere le modificazioni, noi confondiamo le cause; attribuiamo troppa e troppo poca influenza alle sensazioni; non vediamo che spesso esse non ci colpiscono soltanto come pure sensazioni, ma come segni o immagini, e che i loro effetti morali hanno anch'essi delle cause morali. Come i sentimenti che suscita in noi la pittura non provengono affatto dai colori, l'ascendente che la musica ha sulle nostre anime non è affatto opera dei suoni. Dei bei colori, ben sfumati, piacciono alla vista, ma questo piacere è

puramente di sensazione. È il disegno, è l'imitazione che conferisce vita e anima a questi colori, sono le passioni che essi esprimono che riescono a muovere le nostre, sono gli oggetti che rappresentano che riescono a colpirci. L'interesse e il sentimento non derivano dai colori in sé; i tratti di un quadro che ci commuove, ci commuovono ancora in una stampa; togliete questi tratti nel quadro, i colori non avranno più alcuna efficacia» (cap. XIII, p. 83).

Se l'operazione dell'arte passa attraverso il segno e la sua efficacia attraverso l'imitazione, essa non può agire che nel sistema di una cultura e la teoria dell'arte è una teoria dei costumi. Un'impressione «morale», in contrapposizione con un'impressione «sensibile», si riconosce dal fatto che essa affida la sua forza a un segno. L'estetica passa attraverso una semiologia e anche attraverso una etnologia. Gli effetti dei segni estetici sono determinati solo all'interno di un sistema culturale. «Se la più grande influenza che hanno su di noi le nostre sensazioni non è dovuta a cause morali, perché dunque siamo così sensibili a certe impressioni che non contano nulla per i barbari? Perché le nostre musiche più commoventi non sono altro che vano rumore alle orecchie di un abitante dei Caraibi? I suoi nervi son forse di un'altra natura che i nostri?» (cap. xv, p. 89).

Persino la medicina deve tener conto della cultura semiologica in cui è chiamata ad operare. Come l'arte terapeutica, così gli effetti terapeutici dell'arte non sono naturali, dato che agiscono attraverso segni; e se la cura è una lingua, i rimedi devono farsi intendere dal malato attraverso il codice della sua cultura:

«Si cita, a riprova del potere fisico dei suoni, la guarigione dai morsi della tarantola. Ma questo esempio prova tutto il contrario. Non bastano né i suoni in assoluto, né le medesime arie per guarire tutti coloro che sono punti da questo insetto; sono necessarie per ognuno le arie di una melodia che gli sia nota e frasi che possa comprendere. Per l'italiano ci vogliono arie italiane, mentre per il turco ci vorrebbero arie turche. Ognuno è colpito solo dai toni che gli sono familiari; i suoi nervi ci si prestano solo in quanto lo spirito ve li dispone: bisogna ch'egli capisca la lingua che gli si parla perché ciò che gli vien detto possa metterlo in movimento. Le cantate di Bernier, si dice, hanno guarito dalla febbre un musicista francese, ma l'avrebbero fatta venire a un musicista di diversa nazione» (cap. xv, pp. 89-90).

Rousseau non arriva fino al punto di considerare che gli stessi sintomi siano un fatto di cultura e che la puntura della tarantola possa avere qua o là effetti diversi. Ma il principio di una simile conclusione è indicato con nettezza nella spiegazione. Una sola eccezione, più che strana, in questa etno-semiotica: la cucina, o, meglio, il gusto. Rousseau ci tiene a condannare senz'appello il vizio di gola. Ci si potrebbe chiedere perché: «Conosco solo un senso alle cui percezioni non si unisce nulla di morale. È il gusto, la golosità infatti è il vizio dominante soltanto in chi è completamente insensibile» (*Ibid.*). «Che non sentono niente» vuol dire qui, bene inteso, «che sente soltanto», che ha solo sensazioni ineducate, incolte.

Poiché il valore di *virtualità* introduce anche qui un elemento di transizione e di confusione, di gradualità e di movimento nel rigore delle distinzioni e nel funzionamento dei concetti—limite di animalità, di infanzia, di selvatichezza, ecc., bisogna ben ammettere che «l'impressione morale» attraverso segni e sistemi di differenze si annuncia già da sempre, benché confusamente, nell'animale. «Si percepisce qualche cosa di questo effetto morale perfino negli animali». Abbiamo riconosciuto la necessità di quest'esitazione a proposito della pietà e, al tempo stesso, dell'imitazione.

«Fintanto che si vorranno considerare i suoni soltanto per le vibrazioni che producono nei nostri nervi, non si avranno certo i veri principi della musica e del suo potere sui cuori. I nomi della melodia non agiscono su di noi soltanto come suoni, ma come segni delle nostre affezioni, dei nostri sentimenti; ed è così ch'essi eccitano in noi i movimenti che esprimono e di cui riconosciamo l'immagine. Si percepisce qualche cosa di questo effetto morale perfino negli animali. L'abbaiare di un cane ne attira un altro. Se il mio gatto mi sente imitare un miagolio, subito lo vedo attento, inquieto, agitato. Ma se si accorge che sono io che rifaccio il verso di un suo simile, si calma e sta buono. Perché questa differenza di impressione, dal momento che non ve ne è affatto nella vibrazione delle fibre, tanto che lui stesso si era dapprima ingannato?» (p. 89).

Da questa irriducibilità dell'ordine semiotico, Rousseau tira anche conclusioni contro il sensualismo e il materialismo del suo secolo: «I colori e i suoni possono molto come rappresentazioni e segni, possono ben poco come puri oggetti dei sensi». L'argomento dell'arte come testo significativo è a servizio della metafisica e dell'etica spiritualista: «Credo che, sviluppando meglio queste idee, ci si sarebbe risparmiati tanti stupidi ra-

gionamenti sulla musica antica. Ma in questo secolo in cui ci si sforza di materializzare tutte le operazioni dell'anima e di togliere ogni carattere di moralità ai sentimenti umani, ch'io sia smentito se la nuova filosofia non diventerà altrettanto funesta per il buon gusto che per la virtù» (pp. 90-91).

Bisogna essere attenti alla finalità ultima della considerazione di cui gode qui il segno. Secondo una regola generale che ci interessa qui, l'attenzione al significante ha per effetto paradossale di ridurlo. A differenza del concetto di supplemento che, beninteso, non significa niente, che sostituisce solo una mancanza, il significante, come è indicato dalla forma grammaticale della parola e dalla forma logica del concetto, significa un significato. Non si può separare la sua efficacia dal significato cui è legato. Non è il corpo del segno che agisce, giacché esso è tutto sensazione, ma il significato che esso esprime, imita o trasporta. Dalla critica di Rousseau al sensualismo, si avrebbe torto di concludere che sia il segno stesso ad esaurire l'operazione dell'arte. Siamo commossi, «eccitati», dal rappresentato e non dal rappresentante, dall'espresso, non dall'espressione, dal dentro che è esposto e non dal fuori dell'esposizione. Anche nella pittura la rappresentazione è viva e ci commuove solo se imita un oggetto e, meglio ancora, se esprime una passione: «È il disegno, è l'imitazione che conferisce vita e anima a questi colori, sono le passioni che essi esprimono che riescono a muovere le nostre... i tratti di un quadro ci commuovono ancora in una stampa».

La *stampa*: poiché l'arte nasce dall'imitazione, all'opera propriamente detta appartiene solo ciò che può essere trattenuto nella stampa, nell'impressione riproduttrice dei *tratti*. Se il bello non perde nulla a essere riprodotto, se lo si riconosce nel suo segno, in quel segno del segno che è la copia, è perché nella «prima volta» della sua produzione era già essenza riproduttiva. La stampa, che copia i modelli dell'arte, è cionondimeno il modello dell'arte. Se l'origine dell'arte è la possibilità della stampa, la morte dell'arte e l'arte come morte sono prescritte fin dalla nascita dell'opera. Il principio di vita, una volta ancora, si confonde con il principio di morte. Una volta ancora, Rousseau desidererebbe separarli ma una volta ancora fa spazio nella sua descrizione e nel suo testo a ciò che limita o contraddice il suo desiderio.

Da una parte, infatti, Rousseau non dubita che l'imitazione e il tratto formale siano il proprio dell'arte ed eredita, come cosa ovvia, dal concetto tradizionale di *mimesis*; concetto che inizialmente è stato proprio dei filosofi che Rousseau, come si ricorda, accusava di aver ucciso il canto. Que-

st'accusa non poteva essere radicale poiché si muove all'interno della concettualità ereditata da questa filosofia e dalla concezione metafisica dell'arte. Il tratto che si presta alla stampa, la linea che *si imita* appartengono a tutte le arti, alle arti dello spazio come alle arti della durata, alla musica come alla pittura. Nell'una e nell'altra disegna lo spazio dell'imitazione e l'imitazione dello spazio.

«Come dunque la pittura non è l'arte di combinare i colori in una maniera gradevole alla vista, così la musica non è l'arte di combinare i suoni in una maniera gradevole all'orecchio. Se fossero soltanto questo, sia l'una che l'altra apparterrebbero alle scienze naturali e non alle belle arti. È solo l'imitazione che le eleva a questo rango. Ora che cos'è che fa della pittura un'arte di imitazione? È il disegno. Che cos'è che rende tale la musica? È la melodia» (cap. XIII, p. 85).

Ora il *tratto* (disegno o linea melodica) non è solo ciò che permette l'imitazione e il riconoscimento del rappresentato nel rappresentante. È l'elemento della differenza formale che permette ai contenuti (alla sostanza colorata o sonora) di apparire. Al tempo stesso, non può *dar luogo* all'arte (*technē*) come *mimesis* senza costituirla immediatamente come *tecnica d'imitazione*. Se l'arte vive di una riproduzione originaria, il tratto che permette questa riproduzione apre al tempo stesso lo spazio del calcolo, della grammaticalità, della scienza razionale degli intervalli e di quelle «regole dell'imitazione» fatali all'energia. Ricordiamo: «A mano a mano che si moltiplicavano le regole dell'imitazione, la lingua imitativa si indeboliva». L'imitazione sarebbe dunque al tempo stesso la vita e la morte dell'arte. L'arte e la morte, l'arte e la sua morte sarebbero compresi nello spazio d'*alterazione* dell'*iterazione* originaria (*iterum*, di nuovo, non deriva forse dal sanscrito *itara*, altro?); della ripetizione, della riproduzione, della rappresentazione; o anche nello spazio come possibilità di iterazione e uscita della vita messa fuori da sé.

Giacché il tratto è la spaziatura stessa e disegnando le figure, lavora sia le superfici della pittura che il tempo della musica:

«La melodia fa nella musica precisamente ciò che fa il disegno nella pittura; è essa che marca i tratti e le figure di cui gli accordi e i suoni non sono che i colori; ma, si dirà, la melodia non è che una successione di suoni; senza dubbio; ma anche il disegno non è altro che una composizione di colori. Un oratore si serve di inchiostro per stendere i suoi scritti: sarebbe a dire che l'inchiostro è un liquore molto eloquente?» (cap. XIII, p. 83).

Pur sviluppando per questa via un concetto di differenza formale, e criticando vigorosamente un'estetica che si potrebbe chiamare sostanzialista più che materialista, più attenta alla composizione sensibile che alla composizione formale, Rousseau affida nondimeno il compito dell'arte—in questo caso della musica—al tratto. Cioè a quello che può dar luogo a un freddo calcolo e alle regole dell'imitazione. Secondo una logica con cui siamo ormai familiarizzati, Rousseau si pone davanti a questo pericolo opponendo la buona forma alla cattiva forma, la forma di vita alla forma di morte, la forma *melodica* alla forma *armonica*, forma con contenuto imitativo a forma senza contenuto, forma piena di senso e vuota astrazione. Rousseau reagisce quindi contro il formalismo. Esso è ai suoi occhi un materialismo e un sensualismo.

È difficile capire bene lo scopo dei capitoli XIII «La melodia» e XIV «L'armonia», se non se ne coglie subito il contesto immediato: la polemica contro Rameau. Questi capitoli non fanno che raccogliere e stilizzare una discussione sviluppata nei corrispondenti articoli del *Dictionnaire de musique* e nell'*Examen de deux principes avancés par M. Rameau dans sa brochure intitulée «Erreur sur la musique»*, nell'*Encyclopédie* (1755). Ma questo contesto serve solo come rivelatore di una necessità sistematica e permanente.

La differenza tra la forma melodica e la forma armonica ha agli occhi di Rousseau un'importanza decisiva. Per tutti i caratteri che le distinguono l'una dall'altra, esse si oppongono come la vita e la morte del canto.

E tuttavia, se ci fermassimo all'origine della parola («originariamente un nome proprio») e agli «antichi trattati che ci sono pervenuti», «l'*armonia* si distinguerebbe molto difficilmente dalla melodia, a meno che non si aggiunga a quest'ultima l'idea di ritmo e di misura, senza di cui, in effetti, nessuna melodia può avere un carattere determinato, mentre l'*armonia* ha il suo di per se stessa, indipendentemente da ogni altra quantità». La differenza propria dell'armonia deve dunque essere cercata tra i moderni, per i quali essa è «una successione di accordi secondo le leggi della modulazione». Solo i moderni hanno riunito in sistema i principi di questa armonia. Esaminando quello di Rameau, Rousseau all'inizio gli rimprovera di far passare per naturale ciò che è puramente convenzionale: «Devo pertanto dichiarare che questo sistema, per quanto ingegnoso sia, non è affatto fondato sulla natura, come invece egli ripete continuamente; esso è stabilito su analogie e rapporti che qualunque persona inventiva può rovesciare domani con altri più naturali» (*Dictionnaire*). L'errore di Rameau sarebbe duplice: un'esuberanza artificiosa e un ricorso illusorio o abusivo

alla natura, un eccesso arbitrario che pretende ispirarsi unicamente alla fisica dei suoni. Ora non si può dedurre una scienza dei legamenti e degli intervalli semplicemente da un fatto fisico; l'argomentazione di Rousseau è per più aspetti degna di nota:

«Il principio fisico della risonanza ci offre accordi isolati e solitari; non ne stabilisce la successione. Una successione regolare è tuttavia necessaria. Un dizionario di parole scelte non è un'arringa, né una raccolta di buoni accordi un brano di musica: *occorre un senso, occorre un legame nella musica come nel linguaggio; occorre che qualche cosa di ciò che precede si trasmetta a ciò che segue, perché il tutto costituisca un insieme e possa essere chiamato veramente uno.* Ora la sensazione composita che risulta da un accordo perfetto si risolve nella sensazione assoluta di ciascuno dei suoni che la compongono, e nella sensazione comparata di ciascuno degli intervalli che questi stessi suoni formano tra loro; *non c'è niente al di là del sensibile in quest'accordo; da cui deriva che è solo per il rapporto dei suoni e per l'analogia degli intervalli che si può stabilire il legame di cui si tratta, ed è questo l'unico e vero principio da cui derivano tutte le leggi dell'armonia e della modulazione.* Se dunque tutta l'armonia non fosse formata che da una successione d'accordi perfetti maggiori, basterebbe procedervi per intervalli simili a quelli che compongono un tale accordo; giacché allora, prolungandosi necessariamente qualche suono dell'accordo precedente nel successivo, tutti gli accordi si troverebbero sufficientemente legati, e l'armonia sarebbe, almeno in questo senso, una. Ma, a parte che simili successioni escluderebbero ogni melodia escludendo il genere diatonico che ne è la base, non andrebbero per nulla al vero scopo dell'arte, poiché *la musica, essendo un discorso, deve come esso avere i suoi periodi, le sue frasi, le sue sospensioni, i suoi riposi, la sua punteggiatura di ogni specie, e l'uniformità dei movimenti armonici non offrirebbe nulla del genere. I movimenti diatonici esigerebbero che gli accordi maggiori e minori fossero mescolati insieme, e si è sentita la necessità di dissonanze per marcare le frasi e i riposi.* Ora la successione legata degli accordi perfetti maggiori non dà né l'accordo perfetto minore, né la dissonanza, né nessuna specie di frase, e la punteggiatura vi si trova completamente assente. Rameau, nel suo sistema, volendo assolutamente derivare dalla natura tutta la nostra armonia, per ottenere questo risultato è ricorso ancora una volta a una esperienza di sua invenzione...» (*Ibid.* L'Autore sottolinea solo la parola *armonia*).

L'errore di Rameau corrisponde al modello di tutti gli errori e di tutte le perversioni storiche così come prendono forma agli occhi di Rousseau:

secondo il cerchio, l'ellissi, o quella irrapresentabile figura del movimento storico, la razionalità astratta e la fredda convenzione si ricongiungono alla natura morta, al regno fisico, un certo razionalismo si confonde con il materialismo o il sensualismo. O l'empirismo: falso empirismo, empirismo che falsifica i dati immediati dell'esperienza. E questa falsificazione che svia la ragione è innanzitutto un errore del cuore. Se Rameau si sbaglia³⁶, i suoi sbandamenti sono errori morali prima di essere errori teorici. Si può leggere nell'*Examen*: «Non fingerò di confessare che lo scritto intitolato *Erreurs sur la musique*, mi sembri in effetti formicolare di errori, che l'unica cosa giusta che ci vedo è il titolo. Ma questi errori non sono affatto nei lumi di Rameau; essi hanno la loro sorgente nel suo cuore: e quando la passione non l'accecherà più, nessuno meglio di lui giudicherà delle giuste regole della sua arte». Lo sbandamento del cuore che lo induce a perseguire Rousseau³⁷ può diventare errore teorico solo perché lo rende sordo all'anima della musica: la melodia e non l'armonia; e, accusa ben più grave, perché rende sordo il musicista contemporaneamente al musicografo: «Noto negli *Erreurs sur la musique* due di questi importanti principi. Il primo, che ha guidato Rameau in tutti i suoi scritti e che poi si è tradotto in tutta la sua musica, è che l'armonia è l'unico fondamento dell'arte, che la melodia ne deriva, e che tutti i grandi effetti della musica nascono unicamente dall'armonia» (*Ibid.*).

Lo sbandamento di Rameau è un sintomo. Tradisce insieme la malattia della storia occidentale e l'etnocentrismo europeo. Giacché l'armonia, secondo Rousseau, è una perversione musicale che domina solo in Europa (nell'Europa del Nord) e l'etnocentrismo consisterebbe nel considerarla come un principio naturale e universale della musica. L'armonia che distrugge l'energia della musica e ne intralcia la forza imitativa—la melodia—è assente agli inizi della musica (*in illo tempore*) e nelle musiche non europee (*alibi*). Ci si chiederà se Rousseau, secondo uno schema che or-

³⁶ «M. Rameau volendo assolutamente, nel suo sistema, far derivare dalla natura ogni nostra armonia, ha fatto allo scopo ricorso ad un'altro esperimento di sua invenzione... Ma prima di tutto l'esperimento è falso... quand'anche si supponesse la verità di questo esperimento, ciò non toglierebbe affatto tutte le difficoltà. Se, come pretende Rameau, ogni armonia è derivata dalla risonanza del corpo sonoro, non ne deriva dunque nessuna dalle sole vibrazioni del corpo sonoro che non risuona. È infatti una teoria ben strana quella che pretende di far derivare da ciò che non risuona i principi dell'armonia; ed è una ben strana fisica quella che pretende di far vibrare e non risuonare i corpi sonori, come se il suono fosse altra cosa dall'aria scossa da queste vibrazioni...» (*Ibid.*).

³⁷ Cfr. per esempio, le *Confessioni*, p. 936.

mai conosciamo bene, non critichi l'etnocentrismo in favore di un contro-etnocentrismo simmetrico e un etnocentrismo occidentale profondo: soprattutto rivendicando l'armonia come il male e la scienza propri dell'Europa³⁸.

La buona forma della musica, quella che per imitazione rappresentativa, produce il senso eccedendo i sensi, sarebbe quindi la melodia. Ma bisogna ancora, secondo il solito principio dicotomico che si ripete all'infinito, distinguere anche nella melodia, un principio di vita e un principio di morte; e tenerli rigorosamente separati l'uno dall'altro. Come c'era una buona forma musicale (la melodia) e una cattiva forma musicale (l'armonia), così c'è una buona e una cattiva forma melodica. Per mezzo di un'o-

³⁸ «Quando si pensa che, tra tutti i popoli della terra che hanno tutti avuto una musica e un canto, gli Europei sono i soli ad avere un'armonia, degli accordi, e a trovare gradevole questo miscuglio; quando si pensa che il mondo è andato avanti tanti secoli, senza che nessuna delle nazioni che hanno coltivato le belle arti abbia conosciuto questa armonia; che nessun animale, nessun uccello, nessun essere nella natura produce altro accordo che l'unisono, altra musica che la melodia; che le lingue orientali, così sonore, così musicali; che le orecchie greche, così delicate, così sensibili, esercitate con tanta arte, non hanno mai condotto quei popoli voluttuosi e appassionati verso la nostra armonia; e che pur senza di essa la loro musica aveva effetti così prodigiosi; che con essa la nostra ne ha di così deboli; che infine doveva essere lasciato a dei popoli del Nord, i cui organi duri e grossolani sono toccati più dallo scoppio e dal rumore delle voci che dalla dolcezza degli accenti e dalla melodia delle inflessioni, di fare questa grande scoperta e di metterla a principio di ogni regola dell'arte; quando, dico io, si fa attenzione a tutto ciò, è ben difficile non supporre che tutta la nostra armonia non sia che un'invenzione gotica e barbara, di cui non ci saremmo mai accorti se fossimo stati più sensibili alle vere bellezze dell'arte e alla musica veramente naturale. Malgrado questo Rameau pretende che l'armonia sia la sorgente delle più alte bellezze della musica; ma è un'opinione contraddetta dai fatti e dalla ragione. Dai fatti, perché tutti i grandi effetti della musica sono finiti ed essa ha perduto la sua energia e la sua forza dopo l'invenzione del contrappunto; al che io aggiungo che le bellezze puramente armoniche sono bellezze sapienti, capaci di trasportare solo chi è esperto dell'arte; invece le vere bellezze della musica, che sono della natura, sono e devono essere sentite da tutti gli uomini, sia sapienti che ignoranti:

Dalla ragione; giacché l'armonia non fornisce alcun principio imitativo attraverso cui la musica, formando immagini o esprimendo sentimenti, possa elevarsi al genere drammatico o imitativo, che è la parte più nobile dell'arte, e la sola energica; tutto quel che riguarda la fisicità dei suoni essendo limitato al piacere che ci procura, e non avendo che scarsissimo potere sul cuore umano». (*Dictionnaire*).

Notiamo di passaggio che Rousseau riconosce qui due cose che nega altrove: 1. le bellezze della musica sono della natura; 2. che esiste un canto animale, canto soltanto melodico, certo, ma proprio per questo, canto assolutamente puro. Si confermano in questo modo il senso e la funzione della contraddizione nell'uso dei concetti di natura e di animalità: la musica, ad esempio, diventa ciò che essa è—umana—e non oltrepassa l'animalità solo ad opera di ciò che la minaccia di morte: l'armonia.

perazione dicotomica che egli deve instancabilmente ricominciare e riportare sempre più lontano, Rousseau si affanna a separare, come due forze esterne ed eterogenee, un principio positivo ed un principio negativo. Beninteso, l'elemento maligno nella melodia comunica con l'elemento maligno della musica in generale, cioè con l'armonia. Questa seconda dissociazione tra buona e cattiva forma melodica rimette dunque in discussione la prima esteriorità: già nella melodia c'è dell'armonia:



«La *melodia* si riconduce a due principi differenti, a seconda del modo con cui la si considera. Dal punto di vista del rapporto dei suoni e delle regole del modo, essa *ha il suo principio nell'armonia*, poiché è un'analisi armonica che dà i gradi della gamma, gli accordi del modo, e le leggi della modulazione, unici elementi del canto. Secondo questo principio, tutta la forza della *melodia* si limiterebbe a blandire l'orecchio con suoni gradevoli, così come si può blandire la vista con gradevoli accordi di colore, ma per considerarla come un'arte d'imitazione per il cui mezzo si può rendere affetto lo spirito con diverse immagini, commuovere il cuore con diversi sentimenti, eccitare e calmare le passioni, operare, in una parola, effetti morali che superino il dominio immediato dei sensi, è necessario cercarle un altro principio: giacché non si vede alcun aspetto per cui l'armonia soltanto e tutto quello che viene da essa, possa renderci in tal modo affetti» (*Ibid.*).

Che dire del secondo principio? Senza dubbio esso deve permettere l'imitazione: solo l'imitazione può *interessarci* nell'arte, coinvolgerci rappresentando la natura ed esprimendo le passioni. Ma che cosa nella melodia imita ed esprime? È il *tono*. Se ci siamo soffermati a lungo su questo dibattito con Rameau, è anche per meglio delimitare la nozione di accento. Essa ci sarà indispensabile quando passeremo alla teoria dei rapporti tra parola e scrittura.

«Qual è il secondo principio? Esso è nella natura così come il primo [la sottolineatura è nostra: Rousseau riconosce che l'armonia, principio contro natura, principio di morte e di barbarie, è anche nella natura] ma per scoprirvelo occorre un'osservazione più acuta, anche se più semplice e maggior sensibilità nell'osservatore. Questo è lo stesso principio che fa variare il tono della voce quando si parla, a seconda delle cose che si dicono e dei moti che si provano dicendole. È il *tono* delle lingue che determina la *melodia* di ogni nazione; è il *tono* che fa sì che si parli cantando e che

si parli con più o meno energia, secondo che la lingua abbia più o meno accento. Quella il cui accento è più marcato deve produrre una *melodia* più viva e più appassionata; quella che ha poco o nessun accento non può avere che una *melodia* languida e fredda, senza carattere e senza espressione. Ecco i veri principi» (Il corsivo è nostro).

Il *Saggio*, e particolarmente i tre capitoli sull'origine della musica, sulla melodia e l'armonia, che seguono così l'ordine del divenire, si fanno leggere attraverso la medesima griglia. Ma il concetto di supplemento questa volta è presente nel testo, *nominato*—anche se non è mai né in nessun punto—*esposto*. Proprio questa differenza tra l'implicazione, la presenza nominale e l'esposizione tematica ci interessa qui.

Il capitolo sulla melodia propone le stesse definizioni, ma non è indifferente che l'argomentazione pedagogica che le introduce sia interamente mutuata dall'analogia con un'arte dello spazio: la pittura. Si tratta di dimostrare innanzitutto con questo esempio che la scienza dei rapporti è fredda, senza energia imitativa (come il calcolo degli intervalli nell'armonia) mentre l'espressione imitativa del senso (della passione, della cosa in quanto ci interessa) è il vero contenuto vivente dell'opera. Non siamo quindi sorpresi di vedere Rousseau allineare il disegno con l'arte e i colori con la scienza e col calcolo dei rapporti. Il paradosso è apparente. Per disegno, si deve intendere condizione dell'imitazione; per colore, sostanza naturale, il cui gioco è spiegabile con cause fisiche e può diventare oggetto di una scienza quantitativa dei rapporti, di una scienza dello spazio e della disposizione analogica degli intervalli. L'analogia tra le due arti—musica e pittura—appare così: è l'analogia stessa. Le due arti comportano un principio corruttore, che stranamente è anche nella natura, e in entrambi i casi, questo principio corruttore è legato alla spaziatura, alla regolarità calcolabile e analogica degli intervalli. Così, in entrambi i casi, musica o pittura, che si tratti di gamme di colori o di gamme musicali, di armonie di toni come sfumature visibili o come sfumature ascoltabili, il calcolo razionale degli armonici è una *cromatica*, se si intende questa parola in senso lato, oltre quello che esso specifica nella musica in fatto di gamma o di basso. Rousseau non si serve della parola nel *Saggio* ma l'analogia non gli sfugge nel *Dictionnaire*: «*Cromatica*: aggettivo usato talvolta sostantivamente. Genere di musica che procede secondo molti semi-toni consecutivi. La parola viene dal greco *chrōma*, che significa *colore*, sia perché i Greci indicavano questo genere con caratteri rossi o diversamente colorati, sia perché, dicono gli autori, il genere *cromatico* è medio tra gli altri due, co-

me il colore è medio tra il bianco e il nero, o, secondo altri, perché questo genere varia e abbellisce il diatonico con i suoi semitoni, che producono nella musica lo stesso effetto che la varietà dei colori produce nella pittura». La cromatica, la gamma, è semitono per l'origine dell'arte quello che la scrittura è per la parola. (Si rifletterà che *gamma* è anche il nome di una lettera greca introdotta in un sistema di notazione letterale della musica). Rousseau vorrebbe restaurare un livello naturale dell'arte in cui cromatica, armonica, intervallo fossero sconosciuti. Vorrebbe cancellare quello che d'altronde egli riconosce: cioè, che c'è dell'armonica nella melodia, ecc. Ma l'origine avrà (avrebbe) dovuto (tali sono qui e altrove la grammatica e il lessico del rapporto con l'origine) essere pura melodia: «Le prime storie, le prime arringhe, le prime leggi, furono in versi; la poesia fu inventata prima della prosa; così dovette essere, poiché le passioni parlarono prima della ragione. Lo stesso fu per la musica; non vi fu in origine altra musica che la melodia, né altra melodia che il suono variato della parola; i toni formavano il canto...» (*Saggio*, cap. XII, p. 79. Il corsivo è nostro).

Ma come nella pittura, l'arte del disegno si degrada quando le si sostituisce la fisica dei colori³⁹, così nel canto, la melodia è originariamente cor-

³⁹ Il capitolo XIII «La melodia» è quasi interamente consacrato alla pittura. Citiamo per esteso una pagina degna di nota. Oggi più che mai se ne può commentare l'ironia, in più di un senso: «Immaginate un paese ove non si avesse alcuna idea del disegno, ma nel quale molta gente, passando la vita a combinare, mescolate, sfumate dei colori, credesse di eccellere in pittura; questa gente ragionerebbe sulla nostra musica precisamente nello stesso modo in cui ragioniamo su quella dei gravi. Se si parlasse loro dell'emozione che ci danno i bei quadri e della dolcezza di commuoversi davanti a un soggetto patetico, i loro dotti approfondirebbero subito la materia, comparerebbero i loro colori ai nostri, esaminerebbero se il nostro verde è più tenue o il nostro rosso più intenso; cercherebbero quali accordi di colori possono far piangere, quali altri possono far andare in collera. I Burette di questi paese raccoglierebbero su qualche cencio alcuni lembi sfigurati dei nostri quadri; poi si domanderebbero sorpresi che cosa c'è di tanto meraviglioso in questo insieme di colori.

Se in una nazione vicina si cominciasse a formare qualche tratto, un qualche abbozzo di disegno, una qualche figura ancora imperfetta, tutto ciò passerebbe per scarabocchio, per pittura capricciosa e barocca, e ci si atterrebbe, per preservare il gusto, a questa semplice bellezza, che in verità non esprime niente, ma che fa risplendere belle sfumature, grandi chiazze ben colorate, larghi sprazzi di tinte degradanti senza alcun tratto.

Infine, forse, col progresso, si giungerebbe all'esperienza del prima. Subito qualche artista celebre vi costruirebbe sopra un bel sistema. Signori, direbbe loro, per ben filosofare bisogna risalire alle cause fisiche. Ecco la scomposizione della luce, ecco tutti i colori primitivi, ecco i loro rapporti, le loro proporzioni, ecco i veri principi del piacere che vi dà la pittura. Tutte queste parole misteriose di disegno, di rappresentazione, di figura sono pure ciarlatanerie dei pittori francesi che, con le loro imitazioni, pensano di suscitare non so quali movi-

rotta dall'armonia. L'armonia è il supplemento originario della melodia. Ma Rousseau non esplicita mai l'originarietà della mancanza che rende necessaria l'addizione della supplezza, cioè della quantità e delle differenze di quantità che già da sempre lavorano nella melodia. Egli non esplicita mai, o piuttosto lo dice senza dirlo, in modo obliquo e di contrabbando. E nel leggerlo bisogna sorprenderlo, se così si può dire, applicando qui la frase delle *Confessioni*, «a questo lavoro di contrabbando»⁴⁰. La definizione dell'origine della musica, nel passo dell'*Essai* che abbiamo appena citato, proseguiva così, senza che la contraddizione o l'impurità diventassero temi. «... i toni formavano il canto, le quantità formavano il metro, e si parlava tanto attraverso i suoni e il ritmo quanto attraverso le articolazioni e le voci. Dire e cantare erano in altri tempi la stessa cosa, dice Strabone; il

menti nell'anima, mentre si sa che esistono soltanto le sensazioni. Vi raccontano meraviglie dei loro quadri, ma guardate piuttosto le mie tinte».

E Rousseau prolunga ancora l'immaginario discorso di questo straniero che in fin dei conti altri non è che il corrispondente—straniero e teorico della pittura—di un musicista e musicografo francese, l'analogo di Rameau: «I pittori francesi, continuerebbero quello, hanno forse osservato l'arcobaleno; possono aver ricevuto dalla natura un qualche gusto della sfumatura e un qualche istinto del colore. Quanto a me, vi ho mostrato i grandi, i veri principi dell'arte. Ma che dico, dell'arte? Di tutte le arti, signori, di tutte le scienze! L'analisi dei colori, il calcolo delle rifrazioni del prisma vi danno i soli rapporti esatti che si trovino in natura, la regola di tutti i rapporti. Ora tutto nell'universo non è che rapporto. Si sa dunque tutto, quando si sa dipingere, si sa tutto quando si sanno assortire i colori.

Che diremmo del pittore a tal punto sprovvisto di sentimento e di gusto da ragionare in modo simili e limitare stupidamente al lato fisico della sua arte il piacere che ci dà la pittura? Che diremmo del musicista che, pieno di pregiudizi simili, credesse di vedere nella sola armonia la fonte dei grandi effetti della musica? Manderemmo il primo a colorare le decorazioni e condanneremmo l'altro a fare delle opere francesi» (pp. 83-85).

⁴⁰ È in questo passo del primo libro che spiega «come ho imparato a desiderare in silenzio, a nascondermi, a dissimulare, a mentire e infine a rubare...» (p. 762). Un poco prima, in questo passo che ci sembra, per più ragioni, dover essere riletto qui: «Il lavoro non mi dispiaceva in se stesso; amavo molto il disegno: il gioco del bulino mi divertiva abbastanza; e poiché nell'orologeria l'abilità dell'incisore è molto limitata, speravo di raggiungervi la perfezione. Ci sarei forse arrivato, se la brutalità del mio maestro e le eccessiva soggezione non mi avessero allontanato dal lavoro. Gli rubavo il mio tempo per impiegarlo in occupazioni dello stesso genere, ma che avevano per me il fascino della libertà. Incidevo delle specie di medaglie che dovevano servire a me e ai miei compagni come ordine cavalleresco. Il mio maestro mi sorprese in questo lavoro di contrabbando e mi bastonò di santa ragione, dicendo che mi esercitavo a coniare monete false, giacché le nostre medaglie portavano le armi della repubblica. Posso giurare che non avevo nessuna idea della moneta falsa e molto poco della vera. Sapevo molto meglio come si facevano gli assi romani, che i nostri pezzi da tre soldi» (*Ibid.*).

che mostra, egli aggiunge, che la poesia è la fonte dell'eloquenza. *Bisognerebbe dire che l'una e l'altra ebbero la stessa fonte* e non furono in origine che una cosa sola. Quanto al modo in cui si formarono le prime società, può forse stupire se si mettevano in versi le prime storie e si cantavano le prime leggi? Stupisce il fatto che primi grammatici sottomettevano la loro arte alla musica ed erano, al contempo, professori dell'una e dell'altra?» (cap. XII, pp. 79-80. Il corsivo è nostro).

Dovremo confrontare queste affermazioni con altre affermazioni analoghe, quelle di Vico, per esempio. Per ora ci occupiamo della logica propria del discorso di Rousseau: anziché concludere da questa simultaneità che il canto si inizia nella grammatica, che la differenza aveva già cominciato a corrompere la melodia, a renderla possibile insieme alle sue regole, Rousseau preferisce credere che la grammatica avrà (avrebbe) dovuto essere compresa, nel senso della confusione, nella melodia. Ci sarà (sarebbe) dovuto essere pienezza e non mancanza, presenza senza differenza. Perciò il supplemento pericoloso, la gamma o l'armonia, viene dall'esterno ad aggiungersi come male e mancanza alla pienezza felice e innocente. Viene da fuori ciò che è semplicemente fuori. Il che è conforme alla logica dell'identità e al principio dell'ontologia classica (il fuori è fuori, l'essere è, ecc.) ma non alla logica della complementarità, che vuole che il fuori sia dentro, che l'altro e la mancanza vengano ad aggiungersi come un più che sostituisce un meno, che ciò che si aggiunge a qualcosa tenga il posto del difetto di questa cosa, che il difetto, come fuori del dentro sia già al di dentro del dentro, ecc. Ciò che descrive Rousseau, è che la mancanza, aggiungendosi come un più a un più, intacca un'energia che avrà (avrebbe) dovuto essere e restare intatta. Ed egli la libera come un supplemento pericoloso come un *sostituto che indebolisce, asservisce, cancella, separa e falsa*: «Quand'anche si calcolassero per mille anni i rapporti fra i suoni e le leggi dell'armonia, come si farà mai di quest'arte un'arte d'imitazione? Dov'è il principio di questa pretesa imitazione? Di che cos'è segno l'armonia? E che cosa c'è di comune fra qualche accordo e le nostre passioni?... Ma ponendo così degli ostacoli alla melodia, l'armonia *le toglie l'energia e l'espressione, cancella il tono appassionato per sostituirvi l'intervallo armonico, assoggetta a due soli modi i canti che dovrebbero averne tanti quanti sono i toni oratori, cancella e distrugge un'infinità di suoni o di intervalli che non rientrano nel suo sistema. In breve, l'armonia separa talmente il canto dalla parola che questi due linguaggi si avversano, si contrastano, si tolgono reciprocamente ogni carattere di verità* e non possono riunirsi senza assurdità in un soggetto patetico». (cap. XIV, p. 87. Il corsivo è nostro; in

particolare, ancora una volta, la strana associazione tra valori di cancellazione e di sostituzione).

Cosa Rousseau dice senza dire, cosa vede senza vedere? Che la supplenza è cominciata già da sempre; che l'imitazione, principio dell'arte ha già da sempre interrotto la pienezza naturale; che, dovendo essere un *discorso*, essa ha già da sempre intaccato la presenza nella differenza; ch'essa è sempre nella natura, ciò che supplisce una mancanza nella natura, una voce che supplisce la voce della natura. Tuttavia lo dice pur senza trarne le conseguenze:

«La sola armonia è insufficiente anche per le espressioni che pure sembrano dipendere esclusivamente. Il tuono, il mormorio delle acque, i venti, le tempeste si rendono male con dei semplici accordi. Comunque sia, il puro e semplice rumore non dice nulla allo spirito; bisogna che gli oggetti parlino per farsi intendere; è sempre necessario in ogni imitazione che una specie di discorso supplisca alla voce della natura. Il musicista che vuole rendere un rumore con del tumore, si sbaglia; egli non conosce né la debolezza né la forza della sua arte; la giudica senza gusto, senza lumi; insegnategli che deve rendere il rumore col canto; che, per far gracidiare le rane, deve farle cantare; non basta infatti che egli imiti, deve toccare l'animo e piacere, senza di che la sua uggiosa imitazione non è nulla, non suscitando l'interesse di nessuno, non fa alcuna impressione» (p. 88).

c) Il giro di scrittura

Siamo così ricondotti al discorso come supplemento. E alla struttura del *Saggio* (origine del linguaggio, origine e degenerazione della musica, degenerazione del linguaggio) che riflette la struttura del linguaggio non solo nel suo divenire ma anche nel suo spazio, nella sua disposizione, in quella che si può chiamare alla lettera la sua *geografia*.

Il linguaggio è una *struttura*—un sistema di opposizioni di luoghi e di valori—e una struttura *orientata*. Diciamo piuttosto, quasi per gioco, che *la sua orientazione è una disorientazione*. Si potrebbe dire una *polarizzazione*. L'orientazione dà la direzione al movimento riportandolo alla sua origine come al suo oriente. Ed è a partire dalla luce dell'origine che si pensa l'occidente, la fine e la caduta, la cadenza o la scadenza, la morte o la notte. Ora, secondo Rousseau, che qui fa propria un'opposizione estremamente diffusa nel xvii secolo⁴¹, il linguaggio gira, se così si può dire, come

⁴¹ Il riferimento più prossimo conduce qui a Condillac. Cfr. il capitolo *Sull'origine della*

la terra. Non si attribuisce qui nessun privilegio né all'oriente né all'occidente. Riferimento sono le due estremità dell'asse intorno a cui gira (po-los, polein) la terra e che si chiama asse razionale: il polo nord e il polo sud.

Non ci sarà né una linea storica né una tavola immobile delle lingue. Ci sarà un giro di linguaggio. E questo movimento della cultura sarà di volta in volta ordinato e ritmato secondo quanto c'è di più naturale nella natura: la terra e la stagione. Le lingue sono *seminate*. E anch'esse passano da una stagione all'altra. La distinzione delle lingue, la divisione, nella formazione delle lingue, tra i sistemi rivolti a nord e i sistemi rivolti a sud, questo limite interno solca già la lingua in generale ed ogni lingua in particolare. Tale è almeno la nostra interpretazione. Rousseau vorrebbe che l'opposizione tra meridionale e settentrionale segnasse una frontiera naturale tra diversi tipi di lingua. Tuttavia ciò che egli *describe* impedisce di pensarlo. Questa descrizione lascia intravedere che l'opposizione nord/sud essendo razionale e non naturale, strutturale e non fattuale, relazionale e non sostanziale, traccia un asse di riferimento *all'interno* di ogni lingua. Nessuna lingua è del nord o del sud, nessun elemento reale della lingua ha una situazione assoluta, ma soltanto differenziale. È per questo che l'opposizione polare non divide un insieme di lingue già esistenti, essa è descritta da Rousseau, benché non dichiarata, come origine delle lingue. Dobbiamo misurare questo scarto tra descrizione e dichiarazione.

Quello che noi chiamiamo liberamente la polarizzazione delle lingue ripete all'interno di ogni sistema linguistico l'opposizione che ha permesso di pensare l'emergenza della lingua a partire dalla non-lingua: opposizione della passione e del bisogno e di tutta la serie delle significazioni connotative. Del nord o del sud, ogni lingua in generale si sprigiona quando il desiderio appassionato eccede il bisogno fisico, quando *si sveglia* l'immaginazione che risveglia la pietà e mette in movimento la catena supplementare. Ma una volta costituite le lingue, la polarità bisogno/passione e tutta la struttura supplementare restano ancora all'opera all'interno di ogni sistema linguistico: le lingue sono più o meno vicine alla passione pura, cioè più o meno lontane dal puro bisogno, più o meno vicine alla lingua pura o alla non-lingua pura. E la misura di questa prossimità fornisce il principio strutturale di una classificazione delle lingue. Così le lingue

poesia, in *Saggio sull'origine delle conoscenze umane*, ed. A. Cloin, tr. it. di C.A. Viano, in *Opere*, UTET, Torino 1976.

del nord sono *piuttosto* lingue del bisogno, le lingue del sud, cui Rousseau accorda uno spazio dieci volte più grande nella sua descrizione, sono *piuttosto* lingue della passione. Ma questa *descrizione* non impedisce che Rousseau *dichiari* che le une nascono dalla passione, le altre dal bisogno: le une esprimono *innanzitutto* la passione, le altre *innanzitutto* il bisogno. In terra meridionale, i primi discorsi furono canti d'amore, in terra settentrionale «la prima parola... non fu *amatevi*, ma *aiutatemi*» (*Saggio*, p. 76). Se si prendessero queste dichiarazioni alla lettera, si dovrebbero giudicare contraddittorie e con le descrizioni e con altre dichiarazioni: soprattutto con quella che esclude che una lingua nasca dal puro bisogno. Ma perché non sono semplicemente apparenti, queste contraddizioni sono regolate dal desiderio di considerare l'origine funzionale o polare come origine naturale e reale. Non potendo semplicemente risolversi a che il concetto d'origine occupi una funzione puramente relativa in un sistema che situi in sé una moltitudine di origini, ogni origine potendo essere l'effetto o il rampollo di un'altra origine, il nord potendo diventare sud per un sito più a nord, ecc., Rousseau vorrebbe che l'origine assoluta fosse un assoluto mezzogiorno. È a partire da questo schema che bisogna porre di nuovo la questione del fatto e del diritto, dell'origine reale e dell'origine ideale, della genesi e della struttura nel discorso di Rousseau. Questo schema è senz'altro più complesso di quanto non si pensi generalmente.

Qui bisogna render conto delle seguenti necessità: il mezzogiorno è il luogo d'origine e la culla delle lingue. Pertanto le lingue meridionali sono più vicine all'infanzia, al non-linguaggio e alla natura. Ma al tempo stesso perché più vicine all'origine, sono le lingue più pure, più vive, più animate. Al contrario, le lingue settentrionali si allontanano dall'origine, sono meno pure, meno vivaci, meno calde. Si può seguire in esse il progresso della morte e del raffreddamento. Ma qui ancora, l'irrapresentabile è che questo allontanamento ravvicina all'origine. Le lingue del nord riconducono a questo bisogno, a questa fisica, a questa natura cui le lingue del meridione, che l'avevano appena lasciata, erano il più vicino possibile. È sempre l'impossibile disegno, l'incredibile linea della struttura supplementare. Benché la differenza tra nord e sud, passione e bisogno, spieghi l'origine delle lingue, essa continua a persistere nelle lingue costituite, e al limite, il nord torna a sud del sud, sicché il sud è messo a nord del nord. La passione anima, più o meno, e dal di dentro, il bisogno. Il bisogno costringe, più o meno, e dal di dentro, la passione. Questa differenza polare dovrebbe impedire, a tutto rigore, di distinguere due serie semplicemente esterne l'una all'altra. Ma si sa ora perché Rousseau ci tiene a mantenere

questa impossibile esteriorità. Il suo testo si sposta allora tra ciò che noi abbiamo chiamato la *descrizione* e la *dichiarazione*, che sono esse stesse poli strutturali più che riferimenti naturali e fissi,

Secondo la forza di pressione del bisogno che persiste nella passione, avremo dunque a che fare con differenti tipi di passione e dunque con diversi tipi di lingue. Ora la pressione del bisogno varia a seconda dei luoghi. Luogo è al tempo stesso la situazione geografica e il periodo della stagione. Poiché la differenza tra pressione dei bisogni deriva da una differenza locale, non si potrà distinguere la questione della classificazione morfologica delle lingue, che tiene conto degli effetti del bisogno sulla forma della lingua, dalla questione del luogo d'origine della lingua, la *tipologia* e la *topologia*. Si devono considerare insieme l'origine delle lingue e la differenza tra le lingue. In modo che, continuando a riflettere sull'organizzazione del *Saggio*, vediamo Rousseau abordar questa duplice questione come un'unica e stessa questione; e farlo dopo aver trattato della definizione della lingua in generale o delle lingue primitive in generale. Il capitolo VIII, «Differenza generale e locale nell'origine delle lingue», si presenta così: «Tutto ciò che ho detto fin qui si adatta alle lingue primitive in generale e ai loro progressi nel tempo, ma non spiega né la loro origine né le loro differenze» (p. 51).

In cosa il luogo d'origine di una lingua segna immediatamente la differenza propria della lingua? Qual è qui il privilegio del locale? Locale significa innanzitutto natura del suolo e clima: «La principale causa che le distingue è connessa al luogo: deriva dai climi ove esse nascono e dalla maniera in cui si formano, è a questa causa che occorre risalire per concepire la differenza generale e caratteristica che si rileva fra le lingue del meridione e quelle del nord» (*Ibid.*).

«La parola distingue l'uomo dagli animali: il linguaggio distingue le nazioni fra loro; non si sa dove sia un uomo se non dopo che ha parlato. L'uso e il bisogno fanno apprendere ad ognuno la lingua del proprio paese; ma che cosa rende tale lingua propria di quel paese e non di un altro? Per dirlo bisogna risalire a qualche ragione connessa con il locale e anteriore agli stessi costumi: la parola, che è la prima istituzione sociale, deve la sua forma soltanto a cause naturali» (cap. I, p. 3).

Ritornare a queste cause naturali, è dunque evitare l'*hysteron proteron* teologico-morale, quello di Condillac, per esempio. È noto che nel secondo *Discorso*, Rousseau, pur riconoscendo il suo debito, gli rimprovera di

rifarsi a dei costumi e a una società per spiegare l'origine delle lingue, e questo proprio nel momento in cui Condillac pretende di dare una spiegazione puramente naturale di ciò che resta comunque ai suoi occhi un dono di Dio. Rousseau si rammarica che Condillac presupponga quello che al contrario bisogna proprio mettere in discussione all'inizio, e precisamente «una specie di società già stabilita tra gli inventori del linguaggio». È «lo sbaglio di chi, nel ragionare sullo stato di natura, vi trasporta le idee prese nella società» (*Discorso*, p. 50). Anche su questo punto, l'*Essai* è in sintonia con il *Discorso*. Non c'è istituzione sociale prima della lingua, questa non è un elemento di cultura tra gli altri, è l'elemento dell'istituzione in generale, comprende e costruisce tutta la struttura sociale. E poiché nulla la precede nella società, la sua causa non può che essere pre-culturale: naturale. Benché essa abbia un'essenza passionale, la sua causa che non è la sua essenza, deriva dalla natura, cioè dal bisogno. E se qui si volesse trovare un legame preciso tra il secondo *Discorso* e i quattro capitoli del *Saggio* che trattano dell'origine e delle differenze delle lingue, soprattutto in quel contenuto fattuale da cui abbiamo preso spunto, bisognerebbe rileggere, nella *Prima Parte* del *Discorso*, la pagina sui rapporti tra l'istinto e la società, tra la passione e il bisogno, tra il nord e il mezzogiorno. Vi si troverebbe: 1) che la supplementarità ne è la regola strutturale [«L'uomo selvaggio, lasciato dalla natura in balia del solo istinto, o piuttosto ricompensato di questo, che forse gli manca, per mezzo di altre facoltà capaci di supplirvi all'inizio e di innalzarlo in seguito molto al di sopra di quella, comincerà dunque dalle funzioni puramente animali» (p. 48. la sottolineatura è nostra)]; 2) che malgrado l'eterogeneità essenziale tra la passione e il bisogno, la prima viene ad aggiungersi al secondo come un effetto a una causa, un prodotto a un'origine: «Checché ne dicano i moralisti, l'intelletto umano deve molto alle passioni... Le passioni a loro volta traggono origine dai nostri bisogni» (*Ibid.*); 3) che Rousseau fa posto allora alla spiegazione geografica: spiegazione strutturale che egli dice di poter sostenere con i fatti; e che questa spiegazione si riduce a una differenza tra i popoli del nord e quelli del mezzogiorno, in quanto i primi ricevono un supplemento per rispondere a una mancanza di cui i secondi non soffrono. E quando il capitolo VIII del *Saggio* annuncia così le considerazioni sulle differenze: «Tentiamo di seguire nelle nostre ricerche l'ordine stesso della natura. Mi addentro in una lunga digressione su un argomento così dibattuto da essere banale ma al quale bisogna sempre tornare, sebbene con reticenza, per trovare l'origine delle istituzioni umane» (p. 51), si può immaginare la situazione di una lunga nota, richiamata da questo passo del *Di-*

scorso (Rousseau ha spiegato che «le passioni a loro volta traggono origine dai nostri bisogni»):

«Mi sarebbe facile, se fosse necessario, comprovare con i fatti questo giudizio, e mostrare che in tutte le nazioni del mondo i progressi spirituali si sono precisamente proporzionati ai bisogni che i popoli avevano ricevuto dalla natura, o cui le circostanze li avevano sottoposti, e per conseguenza alle passioni che li portavano a provvedere ai loro bisogni. Mostrerei in Egitto le arti nascere ed estendersi con gli straripamenti del Nilo; seguirei i loro progressi fra i Greci, presso i quali le si videro germogliare, crescere ed elevarsi fino ai cieli fra le sabbie e le rocce dell'Africa, senza poter prendere radice sui fertili margini dell'Europa; rileverei che in generale i popoli del nord sono più industriosi che quelli del sud, perché meno possono esonerarsi dall'essere tali; *come se la natura volesse così uguagliare le cose, dando agli ospiti la fecondità che lega alla terra*» (p. 49. Il corsivo è nostro).

C'è dunque un'economia della natura che è attenta a regolare le facoltà sui bisogni e che distribuisce i supplementi e mette al riparo dai danni. Questo suppone che la sfera stessa del bisogno sia complessa, gerarchizzata, differenziata. In questo senso bisognerebbe mettere in comunicazione con tutti questi testi il capitolo VIII del III libro del *Contratto Sociale*; vi si è notata l'influenza dell'*Esprit des lois*; tutta una teoria dell'*eccedente* della produzione del lavoro in rapporto ai bisogni fa sistema con una tipologia delle forme di governo (secondo la «distanza del popolo al governo») e con una spiegazione attraverso il clima (a seconda che ci si allontani o ci «si avvicini all'equatore»): «Ecco dunque, in ogni clima, cause naturali, in base alle quali si può assegnare la forma di governo alla quale la forza del clima trascina, e dire anche che specie di abitanti esso debba avere»⁴².

Ma la teoria dei bisogni che sottende il *Saggio* è esposta, senza dubbio meglio che altrove, in un frammento di cinque pagine, la cui ispirazione è incontestabilmente quella dei capitoli di cui ci stiamo occupando ed anche senza dubbio del progetto delle *Institutions politiques*⁴³. Vi si distinguono tre ordini di bisogni: «quelli che dipendono dalla sussistenza» e

⁴² J.-J. Rousseau, *Du Contrat Social ou principes de droit politique*, in *Oeuvres Complètes*, op. cit., t. III, p. 415, tr. it. di R. Mondolfo, *Del Contratto Sociale*, in *Opere*, op. cit., p. 315.

⁴³ Questo frammento, il cui manoscritto è andato perduto, era stato pubblicato nel 1861 a cura di Streickeisen-Moultou. È ripreso nei *Fragments Politiques* dell'edizione della «Pléiade».

dalla «conservazione» (nutrimento, sonno); quelli che dipendono dal «benessere», che «propriamente non sono che appetiti, ma talvolta così violenti che tormentano più dei veri bisogni» («lusso di sensualità, di mollezza, l'unione dei sessi e tutto ciò che asseconda i nostri sensi»); «un terzo ordine di bisogni che, nati successivamente agli altri, non cessano alla fine di primeggiare su tutti, sono quelli che derivano dall'opinione». Bisogna che i primi due siano soddisfatti perché questi ultimi compaiano, nota Rousseau, ma si è sottolineato che il *bisogno secondo o secondario soppianta ogni volta, per forza e urgenza, il bisogno primario. C'è già una perversione dei bisogni, un'inversione del loro ordine naturale*. E abbiamo visto citare sotto il titolo di bisogno quello che altrove è chiamata passione. Il bisogno dunque è sì presente, stabilmente, nella passione. Ma se ci si vuole render conto dell'origine prima della passione, della società e della lingua, bisogna ritornare alla profondità dei bisogni del primo ordine. Il nostro frammento definisce così il programma del *Saggio*, che comincia peraltro a realizzare in poche pagine:

«Così tutto si riduce dapprima alla sopravvivenza e perciò l'uomo è legato a tutto ciò che lo circonda. Dipende da tutto e diviene quale lo costringe ad essere tutto ciò da cui dipende. Il clima, il suolo, l'aria, l'acqua, i prodotti della terra e del mare, formano il suo temperamento, il suo carattere, determinano i suoi gusti, le sue passioni, le sue attività, le sue azioni di ogni genere». La spiegazione naturale non vale per atomi di cultura ma per il fatto sociale nella sua globalità: «Se questo non è del tutto vero per gli individui, lo è innegabilmente per i popoli... Pertanto, prima di dar principio alla storia della nostra specie bisognerebbe cominciare con l'esaminare la sua sede e tutte le varietà che ci si trovano» (p. 282).

La spiegazione per mezzo del luogo naturale non è una statica. Essa tiene conto delle rivoluzioni naturali: delle stagioni e delle migrazioni. La dinamica di Rousseau è uno strano sistema in cui la critica all'etnocentrismo si compone organicamente con l'eurocentrismo. Lo si capirà meglio tessendo prudentemente insieme un pezzo dell'*Emilio* e un pezzo del *Saggio*. Si vedrà come il concetto di cultura, secondo un uso allora molto raro, unisce nella sua virtù metaforica la natura e la società. Nel *Saggio*, come nell'*Emilio*, i cambiamenti di luogo e di stagione, gli spostamenti degli uo-

de» (t. III, p. 529) sotto il titolo *L'influence des climats sur la civilisation*, tr. it. in J.-J. Rousseau, *Scritti politici*, vol. II, tr. it. di M. Garin, Laterza, Bari 1984, pp. 280-285.

mini e le rivoluzioni terrestri sono prese a carico della spiegazione naturale. Ma se questa presa a carico è preceduta, nell'*Essai*, da una protesta contro il pregiudizio europeo, essa è seguita, nell'*Emilio*, da una professione di fede eurocentrista. Poiché protesta e professione di fede non hanno la stessa funzione né lo stesso livello, giacché non si contraddicono, ci sarà utile ricomporne il sistema. Mettiamo innanzitutto i testi uno di fianco all'altro:

Il *Saggio*:

«Il grande difetto degli europei è di filosofare sempre sulle origini delle cose a partire da ciò che succede intorno a loro: essi non mancano di mostrarci i primi uomini abitanti di una terra ingrata e rude, morenti di freddo e di fame, occupati a farsi un riparo e degli abiti; ovunque essi vedono la neve e i ghiacci dell'Europa: senza pensare che la specie umana, così come tutte le altre, ha avuto origine nei paesi caldi e che sui due terzi del globo, l'interno è a malapena noto. Quando si vogliono studiare gli uomini occorre guardare vicino a sé, ma per studiare l'uomo occorre imparare a spingere lo sguardo lontano; occorre prima osservare le differenze per scoprire le proprietà.

Il genere umano, nato nei paesi caldi, si diffonde da lì nei paesi freddi; in questi ultimi si moltiplica per rifluire in seguito nei paesi caldi. Da questa azione e reazione provengono le rivoluzioni della terra a l'agitazione continua dei suoi abitanti» (cap. VIII, p. 51).

L'*Emilio*:

«Il paese non è indifferente alla *cultura* degli uomini; essi sono tutto quello che possono essere soltanto nei climi temperati. Nei climi estremi lo svantaggio è visibile. Un uomo non è piantato come un albero in un paese per restarvi sempre; e colui che parte da uno degli estremi per arrivare all'altro è forzato a fare il doppio del cammino che fa, per arrivare allo stesso termine, di colui che parte da un termine medio... Un Francese vive nella Guinea e nella Lapponia; ma un Negro non vivrà ugualmente a Tornea, né un Samoiedo a Benin. Sembra anche che l'organizzazione del cervello sia meno perfetta ai due estremi. Nè i Negri, né i Lapponi hanno l'intelligenza degli Europei. Se dunque io voglio che il mio allievo possa essere abitante della terra, lo prenderò in una zona temperata; in Francia, per esempio, piuttosto che altrove. Nel nord gli uomini consumano molto sopra un suolo sterile; nel Mezzogiorno consumano poco sopra un suolo

fertile. Da questo deriva una nuova differenza che rende gli uni laboriosi e gli altri contemplativi» (pp. 363-364. La sottolineatura è nostra).

In cosa questi due testi, apparentemente contraddittori, si completano? Vedremo più avanti come la cultura è legata all'agricoltura. Qui si vede che l'uomo, in quanto dipende da un suolo e da un clima, *si coltiva*: cresce, forma una società e «il paese non è indifferente alla cultura degli uomini». Ma questa cultura è anche il potere di cambiare terreno, di aprirsi a un'altra cultura: l'uomo può guardare lontano, «non è piantato come un albero», è impegnato, dicono i due testi, nelle migrazioni e nelle rivoluzioni. Quindi, si può criticare l'etnocentrismo in quanto si rinchiusde in una località e in una cultura empiriche: l'Europeo ha il torto di non spostarsi, di considerarsi il centro immobile della terra, di restare piantato come un albero nel suo paese. Ma questa critica dell'Europa empirica non deve impedire di riconoscere, sembra pensare Rousseau, che l'Europeo, grazie al suo luogo naturale, che sta a metà tra gli estremi, ha più facilità a spostarsi, ad aprirsi all'orizzonte e alla diversità della cultura universale. Al centro del mondo, l'Europeo ha la fortuna o il potere di essere europeo e tutt'altra cosa nello stesso tempo. («Essi non sono [gli uomini] tutto quello che possono essere soltanto nei climi temperati»). Ha semplicemente il torto di non usare *di fatto* di questa apertura universale.

Tutta questa argomentazione circola tra le due Europe; essa è restata o diventata classica. Qui non l'esamineremo per se stessa. Consideriamo solo che essa è la condizione di tutto il discorso di Rousseau. Se sotto i suoi occhi non ci fosse il disserrarsi da una cultura determinata, l'aprirsi ad ogni altra cultura in generale, mobilità e possibilità di variazioni immaginarie, le questioni resterebbero chiuse. O meglio, la determinazione della differenza sarebbe impossibile. Quest'ultima appare solo a partire da un certo centro, da una certa linea mediana, mobile e temperata, tra il nord e il sud, il bisogno e la passione, la consonante e il tono, ecc. Sotto la determinazione fattuale di questa zona temperata (l'Europa, «in Francia, per esempio, piuttosto che altrove»), luogo di nascita dell'etnologia e del cittadino del mondo, si ripara una necessità essenziale: è *tra* i differenti che si può pensare la differenza. Ma questa inter-differenza può essere intesa in due modi: come un'altra differenza o come accesso alla non-differenza. Questo non pone nessun dubbio a Rousseau: l'abitante delle zone temperate *deve* fare della sua differenza, cancellandola o superandola, in una indifferenza interessata, un'apertura all'umanità dell'uomo. La riuscita pedagogica e l'umanesimo etnologico avrebbero la fortuna di prodursi in

Europa, «in Francia, per esempio, piuttosto che altrove», in questa felice regione del mondo in cui l'uomo non ha né caldo né freddo.

Da questo luogo d'osservazione privilegiato, si domineranno meglio il gioco delle opposizioni, l'ordine e la predominanza dei termini estremi. Si capiranno meglio le cause naturali della cultura. Poiché la lingua non è un elemento ma l'elemento della cultura, bisogna innanzitutto individuare, sia nella lingua, sia nella natura, le opposizioni di valori corrispondenti e articolati l'uno sull'altro. Cosa dovrà corrispondere nella lingua al predominio del bisogno, cioè del nord? La consonante o l'articolazione. Al predominio della passione, cioè del sud? L'accento o il tono.

Il gioco delle predominanze sarebbe inspiegabile se ci si fermasse semplicemente alla proposizione secondo cui le lingue nascono dalla passione (capitolo III). Occorre, perché al nord venga il bisogno di dominare la passione, che una inversione o una perversione sia già possibile nell'ordine del bisogno, e di un bisogno che ha da sempre rapporto con la passione, suscitandola, perseverandovi, sottomettendosi ad essa o controllandola. Il richiamo al secondo Discorso e al Frammento sui climi era dunque indispensabile. Ci consente di spiegare questa affermazione del Saggio: «Alla lunga tutti gli uomini diventano simili, ma l'ordine dei loro progressi è differente. Nei climi meridionali, dove la natura è generosa, i bisogni nascono dalle passioni; nei paesi freddi, ove essa è avara, le passioni nascono dai bisogni, e le lingue, figlie della necessità, risentono della loro dura origine» (cap. X, p. 75).

Ora, se è di fatto *graduale*, la predominanza del polo nord sul polo sud, del bisogno sulla passione, dell'articolazione sull'accento, non per questo ha meno il senso della *sostituzione*. Come abbiamo più volte rilevato, la cancellazione progressiva è anche la costituzione di un sostituto supplementare. L'uomo del nord ha sostituito l'aiutami all'amami, la chiarezza all'energia, l'articolazione all'accento, la ragione al cuore. La sostituzione formale traduce senza dubbio un'indebolimento dell'energia, del calore, della vita, della passione, ma resta una trasformazione, una rivoluzione nella forma, e non solo una diminuzione di forza. Questa sostituzione la si può così a stento spiegare con una semplice degradazione, implica a tal punto uno spostamento ed un'inversione da rinviare a tutt'altra funzione del bisogno. Nell'ordine *normale* dell'origine (a sud), la proposizione del II capitolo (*Che la prima invenzione della parola non viene dai bisogni, ma dalle passioni* e «l'effetto naturale dei primi bisogni fu di separare gli uomini, non di avvicinarli») ha un valore assolutamente generale. Ma quest'ordine naturale dell'origine è capovolto al nord. Il nord non è semplice-

mente l'altro lontano dal sud, non è il limite che si raggiunge partendo dall'unica origine meridionale. Rousseau è in qualche modo costretto a riconoscere che il nord è anche un'altra origine. È alla morte allora che egli attribuisce questo statuto, perché il nord assoluto è la morte. Se normalmente il bisogno fa divergere gli uomini anziché avvicinarli, al nord esso è l'origine della società:

«L'ozio che nutre le passioni fece posto al lavoro che le reprime. Prima di pensare a vivere felice, bisognava pensare a vivere. Se il bisogno reciproco unì gli uomini assai meglio di quanto non avrebbe fatto il sentimento, la società si formò solo grazie all'industriosità: il continuo pericolo di morire non permetteva di limitarsi alla lingua del gesto, e la prima parola fra di loro non fu *amate mi*, ma *aiutate mi*.

Questi due termini, sebbene assai simili, si pronunciano con un tono *ben differente*. Non c'era nulla da far sentire. Tutto da far capire, non si trattava dunque di *energia*, ma di *chiarezza*. All'*accento* che il cuore non suscitava, *si sostituirono* delle *articolazioni* forti e sensibili, e se si ebbe nella forma del linguaggio qualche intonazione naturale, anche questa intonazione contribuì alla sua durezza» (cap. VIII, pp. 75-76. Il corsivo è nostro).

Al nord, le passioni non scompaiono: c'è una sostituzione, non una cancellazione. Le passioni non sono estenuate, ma *represe* da ciò che prende il posto del desiderio: il lavoro. Il lavoro rimuove, più che minimizzare, la forza del desiderio. La sposta. È per questo che «gli uomini settentrionali non sono senza passioni, ma ne hanno di un'altra specie»: la collera, l'irritazione, il furore, l'inquietudine sono gli spostamenti della passione meridionale. A mezzogiorno, essa non è repressa; donde una certa mollezza, un'intemperanza verso la quale l'uomo delle regioni temperate non è di una indulgenza senza riserve:

«Quelle [le passioni] dei paesi caldi sono delle passioni voluttuose che portano all'amore e alla mollezza. La natura fa così tanto per i suoi abitanti, che essi non hanno quasi nulla da fare. Basta che un asiatico abbia donne e riposo ed è contento. Ma nel Nord, dove gli abitanti si logorano su un suolo ingrato, gli uomini, soggetti a tanti bisogni, sono facili ad irritarsi, tutto ciò che avviene intorno a loro li inquieta: poiché riescono a vivere solo con fatica, più sono poveri, più tengono a quel poco che hanno; avvicinarli è attentare alla loro vita. Di qui viene loro quel temperamento ira-

scibile, così pronto a volgersi in furore contro tutto ciò che li ferisce. Così le loro voci più naturali sono quelle della collera e delle minacce, e queste voci ci accompagnano sempre ad articolazioni forti che le rendono dure e fragorose» (cap. VIII, p. 76). «Ecco, a mio parere, le cause fisiche giù generali della differenza caratteristica fra le lingue primitive. Quelle del meridione dovettero essere *sorde, rozze, articolate, stridule, monotone, chiare per il numero di parole piuttosto che per una buona costruzione*. Le lingue moderne, cento volte mescolate e rifuse, conservano ancora qualcosa di queste differenze...» (cap. IX, p. 77. La sottolineatura è nostra).

Il polo dell'articolazione linguistica è al nord. L'articolazione (la differenza nel linguaggio) non è dunque una semplice cancellazione; non stempera l'energia del desiderio o dell'accento. Sposta e reprime il desiderio con il lavoro. Non è un segno dell'indebolimento della forza, nonostante quello che Rousseau sembra qua e là lasciare supporre, ma traduce al contrario un conflitto di forze antagoniste, una differenza nella forza. La forza del bisogno, la sua economia, quella che rende il lavoro necessario, lavora, appunto, contro la forza del desiderio e la reprime, ne spezza il canto nell'articolazione. Questo conflitto di forze risponde a un'economia che non è più semplicemente quella del bisogno, ma il sistema dei rapporti di forze tra il desiderio e il bisogno. Si oppongono qui due forze che si possono indifferentemente considerare come forze di vita o forze di morte. Rispondendo all'urgenza del bisogno, l'uomo del nord salva la vita non solo contro la penuria ma anche contro la morte che terrebbe dietro alla liberazione sfrenata del desiderio meridionale. Egli si protegge contro la minaccia della voluttà. Ma inversamente, lotta contro questa forza di morte con un'altra forza di morte. Da questo punto di vista, è evidente che la vita, l'energia, il desiderio, ecc., stanno al sud. Il linguaggio settentrionale è meno vivace, meno animato, meno cantante, più freddo. Per lottare contro la morte l'uomo del nord muore un po' più presto e «il popolo sa... che gli uomini del nord, al pari dei cigni, non muoiono cantando» (cap. XIV, p. 88).

Ora, la scrittura è al nord: fredda, bisognosa, ragionatrice, rivolta alla morte, certo, ma con quel *tour de force*, quel deviare della forza che si sforza di conservare la vita. In effetti, più una lingua è articolata, più l'articolazione vi estende il suo dominio, vi guadagna in rigore e in vigore, più essa si presta alla scrittura, più la chiama. Questa è la tesi centrale del *Saggio*. Il progresso storico, la degradazione che vi si accompagna secondo la grafica strana della supplementarità, va verso il nord e verso la morte: la

storia cancella il tono vocale, o piuttosto lo reprime, scava l'articolazione, estende i poteri della scrittura. È per questo che i danni della scrittura sono più sensibili nella lingue moderne:

«Le lingue moderne, cento volte mescolate e rife, conservano ancora qualcosa di queste differenze. Il francese, l'inglese, il tedesco, costituiscono il linguaggio privato di uomini che si aiutano l'un l'altro, che ragionano fra loro a sangue freddo, o di gente in collera che litiga; ma i ministri di Dio che annunciano i sacri misteri, i saggi che danno le leggi ai popoli, i capi che trascinano la moltitudine devono parlare arabo o persiano⁴⁴. *Le nostre lingue sono meglio scritte che parlate*, e si leggono con più piacere di quanto non siano ascoltate. Al contrario le lingue orientali scritte perdono la loro vita e il loro calore. Il senso non è che per metà nelle parole, tutta la loro forza è nei toni. Giudicare il genio degli orientali dai loro libri, è come voler ritrarre un uomo dal suo cadavere» (cap. xi. Il corsivo è nostro).

Il cadavere orientale è nel libro. Il nostro è già nella nostra parola. La nostra lingua, quand'anche ci contentassimo di parlarla, ha già sostituito troppe articolazioni a troppi accenti, ha già perduto vita e calore, è già mangiata dalla scrittura. I suoi tratti accentuati sono rosi dalle consonanti.

Benché non sia per Rousseau l'unico grado dell'articolazione, la scomposizione della lingua in parole aveva già appiattito l'energia del tono (con questa parola—«livellare»—lasciemo nell'ambiguità i valori di cancellazione e di annullamento, di estenuazione e di repressione, così come Rousseau li propone simultaneamente). Le lingue del nord sono «chiare a forza di parole»; nelle lingue del mezzogiorno, «il senso è solo a metà nelle parole, tutta la sua forza è nei toni». Livellare equivale a produrre un supplemento. Ma come sempre il supplemento è incompleto, non basta al suo compito, gli manca qualche cosa per colmare la sua mancanza, partecipa al male che dovrebbe riparare. La perdita dell'accento è mal supplita dall'articolazione: questa ultima è «forte», «dura», e «rumorosa», non canta. E quando la scrittura tenta di supplire il tono con gli accenti, non si ha altro che un belletto che tenta di dissimulare il cadavere del tono. La scrittura—in questo caso: l'iscrizione del tono—non nasconde solo la lingua sotto il suo artificio, maschera il corpo già in decomposizione della lingua. «Noi non abbiamo alcuna idea [noi moderni] di una lingua sonora

⁴⁴ Rousseau aggiunge in nota: «Il turco è una lingua settentrionale».

e armoniosa che parli tanto per suoni che per voci. Se si crede di *supplire* al tono⁴⁵ con gli accenti si sbaglia: si inventarono gli accenti solo quando il tono si era già perduto»⁴⁶ (cap. VII, p. 45. Il corsivo è nostro). Gli accenti sono, come la punteggiatura, un male della scrittura: non solamente un'invenzione di *copisti*, ma di copisti *estranei* alla lingua che trascrivevano; il copista e il suo lettore sono per natura estranei all'uso vivente della lingua. Si danno continuamente da fare intorno a una parola moribonda per imbellettarla: «...Quando i Romani cominciarono a studiare il greco, i copisti, per indicargliene la pronuncia, inventarono i segni degli accenti, degli spiriti, e della prosodia; ma non se ne deduce affatto che questi segni fossero in uso tra i Greci, che non ne avevano alcun bisogno». Per le ragioni che si sanno, il personaggio del copista non poteva non affascinare Rousseau. In particolare, ma non soltanto, nel campo musicale, il momento della copia è un momento pericoloso, come quello della scrittura che in un certo senso è già una trascrizione, l'imitazione di altri segni; riproducendo dei segni, producendo dei segni dei segni, il copista è sempre tentato di aggiungere dei segni *supplementari* per migliorare la restituzione dell'originale. Il buon copista deve resistere alla tentazione del segno supplementare. Deve al contrario, nell'uso dei segni, mostrarsi economo. Nel mirabile articolo *Copista* del *Dictionnaire de musique*, con la minuzia e la volubilità di un artigiano che spiega il suo mestiere all'apprendista, Rousseau consiglia di «non scrivere mai note inutili», «di non moltiplicare mai inutilmente i segni»⁴⁷.

La punteggiatura è il miglior esempio di segno non fonetico all'interno della scrittura. La sua impotenza a trascrivere il tono e l'inflessione isola o analizza la miseria della scrittura ridotta ai propri mezzi. A differenza di

⁴⁵ La parola *accent* rinvia, nell'uso che fanno Rousseau e Derrida, sia alla variazione di tono della voce, sia al segno grafico. La traduzione *accento* potrebbe far perdere il duplice ambito di significato, ed è per questo che si è preferito tradurre *accent* con *tono* quando il rinvio è al registro della voce, e con *accento* quando il rimando è al segno grafico usato nelle lingue scritte (cfr. la Nota del curatore premessa da P. Bora alla traduzione del *Saggio sull'origine delle lingue*, op. cit., p. xxv che ha adottato gli stessi criteri). (ndc)

⁴⁶ Il termine «supplire» compare già nel testo sulla *Pronuncia* a proposito dell'accento (p. 107).

⁴⁷ Cfr. anche il *Projet concernant de nouveaux signes pour la musique* (1742), la *Dissertation sur la musique moderne* (1743), l'*Emilio*, p. 444 (tutto il passo che comincia «Ci si immagina bene che, avendo avuto così poca fretta ad insegnargli a leggere la scrittura, non ne avrà neppure ad insegnargli a leggere la musica», J. Starobinski, *La trasparenza e...*, op. cit., pp. 147 ss.

Duclos⁴⁸ da cui ancora si ispira, Rousseau accusa qui, più che l'essenza della punteggiatura, lo stato di imperfezione in cui la si è lasciata: bisognerebbe inventare un punto per «distinguere per iscritto un uomo che si nomina da un uomo che si chiama». È anche un punto d'ironia. Giacché, pur diffidando della scrittura, e proprio nella stessa misura, Rousseau vuole sfruttarne tutte le risorse di univocità, di chiarezza, di precisione. Questi valori sono negativi quando raffreddano l'espressione della passione; ma sono positivi quando evitano la confusione, l'equivoco, l'ipocrisia e la dissimulazione della parola o del canto originari. Il *Dictionnaire de musique* raccomanda «l'esattezza dei rapporti» e la «nettezza dei segni» (art. *Copista*).

La differenza tra il tono e gli accenti separa dunque parola e scrittura come la qualità e la quantità, la forza e la spaziatura. «I nostri pretesi accenti non sono che vocali, o segni di quantità; essi non indicano alcuna varietà di suono». La quantità è legata all'articolazione. Qui all'articolazione in suoni e non, come prima all'articolazione in parole. Rousseau tiene conto di quello che A. Martinet chiama la *doppia articolazione* della lingua: in suoni e in parole. L'opposizione delle «vocali» o delle «voci» all'accento o alla «diversità dei suoni» suppone evidentemente che la vocale non sia una pura voce ma già una voce sottomessa al lavoro differenziale dell'articolazione. La voce o la vocale non si oppongono qui, come avviene in un altro contesto, alla consonante.

Tutto il capitolo vii «La Prosodia moderna», che critica i grammatici francesi e ha un ruolo decisivo nel *Saggio*, è fortemente ispirato a Duclos. Le riprese sono dichiarate, numerose, determinanti. Stante l'importanza architettonica di questo capitolo, si stenta a credere che le riprese da Duclos abbiano potuto inserirsi in un secondo tempo.

Ma si tratta davvero di riprese? Rousseau, come al solito, fa muovere i passi ripresi in un'organizzazione perfettamente originale. Cita o ricita senza dubbio qua e là questo passo del *Commentaire* (cap. iv). Anche quando non cita, attinge passi come questo, che annuncia con molti altri, lo sviluppo saussuriano (*supra*, p. 43).

⁴⁸ A proposito dell'accento vocale che «modifica la sostanza stessa del discorso, pur senza alterarne l'accento prosodico», Duclos concludeva: «Indichiamo per iscritto la domanda e la sorpresa; ma quanti moti dell'animo, e di conseguenza quante inflessioni oratorie, non hanno indicazioni scritte, sicché solo l'intelligenza e il sentimento possono farcele cogliere. Tali sono le inflessioni che indicano la collera, il disprezzo, l'ironia, ecc.» (*op. cit.*, p. 416).

«La superstizione dell'etimologia determina nel suo piccolo altrettante incongruenze quante ne provoca la superstizione propriamente detta in questioni più gravi. La nostra ortografia è un'accozzaglia di bizzarrie e di contraddizioni... Tuttavia, per quanto ci si prenda cura di annotare la nostra prosodia, a parte la sgradevolezza di vedere una pagina irta di segni, ho molti dubbi che questo potrebbe essere di grande utilità. Ci sono cose che si imparano solo con l'uso; sono puramente organiche, e danno così poca presa allo spirito che sarebbe impossibile cogliere con la sola teoria, che anzi è erronea negli autori che ne hanno trattato espressamente. Capisco anche che quello che vado scrivendo qui è molto difficile da far intendere, e che sarebbe estremamente chiaro se mi esprimessi a viva voce» (pp. 414-415).

Ma Rousseau sorveglia le sue riprese, le reinterpreta, si dedica persino a un lavoro di rincaro, il cui significato non ci sarà indifferente. Tiene per esempio a che il tono sia appiattito dal segno, e l'uso della parola dall'artificio della scrittura. Appiattito da un lavoro di annullamento e di sostituzione, obliterato piuttosto che dimenticato, stemperato, svalorizzato: «*Tutti i segni prosodici degli antichi*, dice Duclos, *supposto che l'impiego ne fosse ben fissato, non corrisponderebbero ancora all'uso*". Dirò di più, essi furono sostituiti» (Saggio, cap. VIII, p. 47). Tutta l'argomentazione di Rousseau segue allora la storia della accentazione o della punteggiatura aggiunta alla lingua ebraica primitiva.

Il conflitto si svolge dunque tra la forza di accentazione e la forza di articolazione. Su questo concetto di articolazione ci dobbiamo qui fermare. Ci era servito a descrivere l'archi-scrittura così come era già all'opera nella parola. E Saussure, in contraddizione con le sue tesi fonologiche, riconosceva, come si ricorderà, che solo il potere di articolazione—e non il linguaggio parlato—era «naturale all'uomo». Condizione della parola, l'articolazione non resta forse in se stessa afasica?

Rousseau introduce il concetto di articolazione nel capitolo IV «I caratteri distintivi della lingua originaria, e i cambiamenti che essa dovette subire». I tre primi capitoli trattavano dell'origine delle lingue. Il capitolo V sarà intitolato *La scrittura. L'articolazione è il diventar-scrittura del linguaggio*. Ora Rousseau, che vorrebbe dire che questo diventar-scrittura sopravviene all'origine, piomba su di essa, dopo di essa, descrive di fatto la maniera in cui questo diventar-scrittura sopravviene all'origine, avviene fin dall'origine. Il diventare scrittura del linguaggio è il diventar-linguaggio del linguaggio. Egli dichiara ciò che vuol dire, precisamente che l'articola-

zione e la scrittura sono una malattia post-originaria della lingua; dice o *describe* quello che *non vuole dire*: l'articolazione e di conseguenza lo spazio della scrittura operano all'origine del linguaggio.

Come quelle dell'imitazione—e per le stesse ragioni profonde—il valore e l'operazione dell'articolazione sono ambigue: principi di vita e principi di morte, dunque motori di progresso nel senso che Rousseau dà a questa parola. Egli *vorrebbe dire* che il progresso per quanto ambivalente possa essere, avviene o verso il peggio o verso il meglio, sia in bene, sia in male. Il primo capitolo dell'*Essai* mostra infatti, secondo un concetto del linguaggio animale che alcuni ancor oggi sostengono, che le lingue *naturali* degli animali escludono il progresso. «La lingua di convenzione appartiene soltanto all'uomo. Ecco perché l'uomo fa dei progressi, sia in bene sia in male, e perché gli animali non ne fanno» (p. 7).

Ma Rousseau *describe quello che non vorrebbe dire affatto*: che il progresso si fa e verso il peggio, e verso il meglio. Nello stesso tempo. Il che annulla l'escatologia e la teologia, così come la differenza—o articolazione originaria—annulla l'archeologia.

3. L'articolazione

Tutto questo appare nella manipolazione del concetto di articolazione. Sarà necessaria una lunga digressione per dimostrarlo. Per capire come operano le «articolazioni, che sono frutto di convenzioni» (cap. iv), dobbiamo ancora una volta attraversare il problema del concetto di natura. Evitando di precipitarci direttamente al centro della difficoltà che molti tra i commentatori di Rousseau hanno assai ben individuata, cercheremo, in modo limitato e iniziale, di individuarla nel *Saggio*. Già così è temibile.

a) «Quel movimento di bacchetta...»

Cominciamo da alcune certezze semplici e scegliamo alcune proposizioni la cui chiarezza letterale lascia pochi dubbi. Le leggiamo nel primo capitolo.

Prima proposizione. «La parola distingue l'uomo dagli animali». Sono le prime parole del *Saggio*. La parola è anche «la prima istituzione sociale». Dunque essa non è naturale. È naturale all'uomo, appartiene alla sua natura, alla sua essenza che non è, come quella degli animali, naturale.

La parola appartiene all'uomo, all'umanità dell'uomo. Ma Rousseau

distingue tra la lingua e la parola. L'uso della parola è universalmente umano ma le lingue sono diverse. «Il linguaggio distingue le nazioni fra loro; non si sa dove sia un uomo se non dopo che ha parlato. L'uso e il bisogno fanno apprendere ad ognuno la lingua del proprio paese; ma che cosa rende tale lingua propria di quel paese e non di un altro? Per dirlo bisogna risalire a qualche ragione connessa con il luogo e anteriore agli stessi costumi: la parola, che è la prima istituzione sociale, deve la sua fortuna soltanto a cause naturali» (p. 3). La causalità naturale del linguaggio dunque si sdoppia.

1. La parola, la possibilità del discorso in generale non deve avere, in quanto prima istituzione, che cause naturali *general*i (rapporti tra il bisogno e la passione, ecc.).

2. Ma al di là dell'esistenza generale della parola, bisogna render conto, per cause altrettanto naturali, delle sue *forme* («la parola, che è la prima istituzione sociale, deve la sua forma soltanto a cause naturali»). È la spiegazione della diversità delle lingue ad opera della fisica, della geografia, del clima, ecc. Questa duplice spiegazione naturale annuncia la divisione della prima parte del *Saggio*, che tratta il linguaggio e le lingue. I primi sette capitoli spiegano attraverso cause naturali il linguaggio in generale (o la lingua primitiva), la sua origine e la sua decadenza. Dopo l'ottavo capitolo, si passa dal linguaggio alle lingue. Si spiegano le differenze generali e locali attraverso cause naturali.

Come si analizza questa spiegazione naturale?

Seconda proposizione. «Non appena un uomo riconobbe un altro uomo come un essere che sente, che pensa e che è simile a lui, il desiderio o il bisogno di comunicargli i propri sentimenti e i propri pensieri, gliene hanno fatto cercare i mezzi» (*Ibid.*). Il desiderio o il bisogno: il posto per le due origini, meridionale e settentrionale, è già assicurato. E Rousseau rifiuta, come fa anche nel secondo *Discorso*, di domandarsi se la lingua ha preceduto la società come sua condizione, o viceversa. Egli non intravede nessuna soluzione, e senza dubbio nessun senso, in una questione del genere. Nel secondo *Discorso*, davanti all'immensa difficoltà della genealogia della lingua, rinunciando quasi alla spiegazione naturale e puramente umana, Rousseau scrive, come risulta anche nel *Saggio*: «Quanto a me, spaventato dalle difficoltà che si moltiplicano, e convinto dell'impossibilità quasi dimostrata che le lingue abbiano potuto nascere e stabilirsi con mezzi puramente umani, lascio a chi vorrà la cura d'intraprendere la discussione su questo difficile problema: se sia stata più necessaria la società già stabilita all'istituzione delle lingue, o le lingue già inventate, alla fondazione della società» (p. 53).

Stesso gesto nel *Saggio*: ci si dà al tempo stesso lingua e società nel momento in cui il puro stato di natura è superato, nel momento in cui la dispersione assoluta è per la prima volta vinta. Si tenta di riaffermare l'origine del linguaggio nel momento di questo primo superamento. Nel secondo *Discorso*, possiamo fare un ulteriore richiamo di nota: viene assegnato un posto per quella lunga digressione che sarebbe stato il *Saggio*. È sempre nella prima parte, immediatamente dopo la critica di Condillac e di chi, «nel ragionare sullo stato di natura, vi trasporta le idee prese nella società». Rousseau sa che è ben difficile che nel puro stato di natura e nella dispersione originale sia fornita una spiegazione della nascita delle lingue. E propone un salto: «Supponiamo vinta questa prima difficoltà; superiamo per un istante lo spazio immenso, che dovette trovarsi fra il puro stato di natura e il bisogno delle lingue: e cerchiamo, supponendole necessarie, come esse poterono cominciare a stabilirsi. Nuova difficoltà, peggiore anche della precedente...» (p. 51).

«Superiamo per un istante lo spazio immenso...». Fino a che punto? Non fino alla società costituita ma fino al momento in cui si trovano riunite le condizioni della sua nascita. Tra il puro stato di natura e questo momento, «una moltitudine di secoli», ritmata da tappe distinte⁴⁹. Ma distinguere queste tappe è difficile. La differenza tra tutti i testi di Rousseau è su questo punto sottile, forse anche instabile, sempre problematica. Alle distinzioni già individuate bisogna, a rischio di complicare ulteriormente il dibattito, aggiungere questa precisazione, che concerne proprio il *Saggio* nei suoi rapporti con il *Discorso*. Tra il puro stato di natura e la società, Rousseau descrive e nel *Discorso* e nel *Saggio*, un'età di capanne. E poiché quest'età nel ix capitolo del *Saggio* è presentata come quella dei «tempi primitivi», si potrebbe essere tentati di pensare che il puro stato di natura è situato radicalmente solo nel secondo *Discorso* (prima parte), e l'età delle capanne del *Saggio* corrisponderebbe allora a quella che appare, dopo la pura natura, nella seconda parte del *Discorso*. Benché quest'ipotesi non sembri decisamente sbagliata e sia di fatto confermata da molteplici elementi descrittivi, essa deve essere sfumata o complicata. Così come è descritta nel *Saggio*, l'età delle capanne è molto più prossima al puro stato di natura. Parlando dei «tempi primitivi», «quando gli uomini sparsi sulla faccia della terra non avevano altra società che quella della famiglia, altre leggi che quelle di natura, altra lingua che il gesto e qualche suono inarti-

⁴⁹ Cfr. R. Derathé, *Rousseau e la scienza politica del suo tempo*, op. cit., p. 216.

colato», Rousseau aggiunge in nota: «Chiamo tempi primitivi quelli della dispersione degli uomini, a qualunque età del genere umano se ne voglia fissare l'epoca» (p. 53).

E di fatto le società familiari non hanno qui lo stesso statuto di quello della seconda parte del *Discorso*⁵⁰. Esse si avvicinano, sembra, solo nel momento in cui, dopo una rivoluzione di cui ci occuperemo più avanti, si costituiscono i legami di un'altra famiglia, che rendono possibili l'amore, la morale, la parola. Solo la fine del ix capitolo dell'*Essai* si può mettere a confronto con la seconda parte del *Discorso*.

«Superiamo per un istante lo spazio immenso»... e diamoci quest'ipotesi: dal momento dello stato di pura natura, l'uomo, grazie a un certo sconvolgimento di cui dovremo parlare più avanti, incontra l'uomo e lo riconosce. La pietà si sveglia e diventa attiva, egli vuole comunicare. Ma l'uomo arriva al momento di abbandonare la natura. Ancora una volta bisogna spiegare con cause naturali il mezzo della comunicazione. Inizialmente l'uomo non può far uso che di disposizioni o di «strumenti» naturali: i sensi.

Terza proposizione. L'uomo quindi deve agire con i sensi sui sensi degli altri. «Ecco dunque l'istituzione dei segni sensibili per esprimere il pensiero. Gli inventori del linguaggio, non fecero questo ragionamento, ma l'istinto gliene suggerì il risultato». Abbiamo due mezzi per agire sui sensi altrui: il movimento e la voce. Naturalmente, Rousseau qui non si domanda cosa voglia dire «mezzo» o «strumento», né, come fa invece nell'*Emilio* (p. 443), se la voce sia una sorta di movimento. «L'azione del movimento è immediata attraverso il tatto e mediata attraverso il gesto: la prima, avendo come termine la lunghezza del braccio, non può trasmettersi a distanza, ma l'altra giunge tanto lontano quanto il raggio visivo. Così restano solamente la vista e l'udito come organi passivi del linguaggio tra gli uomini *dispersi*» (*Ibid.* Il corsivo è nostro).

Dunque l'analisi degli «strumenti» di linguaggio è determinata dalla situazione di dispersione pura che caratterizza lo stato di natura. Il linguaggio è potuto sorgere solo in seguito alla dispersione. Le «cause naturali» attraverso cui lo si spiega non sono riconosciute in quanto tali naturali che nella misura in cui si accordano con lo stato di natura che è deter-

⁵⁰ J. Mosconi dimostra che lo stato di pura natura non è ignoto al *Saggio* e che l'«età delle capanne non ha nei due testi nulla di paragonabile»: «Analyse et genèse: regards sur la théorie du devenir de l'entendement au XVIII^e siècle», in *Cahiers pour l'analyse*, 4, p. 75.

minata dalla dispersione. Quest'ultima dovrebbe senza dubbio essere vin-
ta dal linguaggio ma, proprio per questa ragione, ne determina la condizio-
ne naturale.

La condizione naturale: è da notare che la dispersione originale a par-
tire dalla quale è sorto il linguaggio continua a segnarne l'ambito e l'essen-
za. Che il linguaggio debba attraversare lo spazio, che sia tenuto a spaziar-
si, non è un tratto accidentale ma il sigillo stesso della sua origine. In veri-
tà, la dispersione non sarà mai un passato, una situazione prelinguistica in
cui il linguaggio abbia sì preso inizio, ma per rompere con essa. La disper-
sione originale lascia il suo segno nel linguaggio. Dovremo verificarlo:
l'articolazione che sembra introdurre la differenza come un'istituzione ha
come suolo e come spazio la dispersione naturale: cioè lo spazio, sempli-
cemente.

A questo punto, il concetto di natura diventa ancora più enigmatico e
se si vuole che Rousseau non si contraddica, bisogna fare un certo spreco
di analisi e di simpatia.

Il naturale inizialmente è valorizzato, poi squalificato: l'originale è an-
che l'inferiore trattenuto nel superiore. La lingua del gesto e la lingua del-
la voce, la vista e l'udito sono «ugualmente naturali». Tuttavia una è più
naturale dell'altra, e a questo titolo essa è prima e migliore. È la lingua del
gesto, che «è più facile e dipende meno dalle convenzioni». Possono cer-
tamente esserci convenzioni della lingua dei gesti. Rousseau più avanti fa
allusione a un codice gestuale. Ma questo codice si allontana meno dalla
natura che non la lingua parlata. Per questa ragione, Rousseau parte dal-
l'elogio della lingua dei gesti mentre, più avanti, quando vorrà dimostrare
la superiorità della passione sul bisogno, porrà la parola al di sopra del ge-
sto. Questa contraddizione è soltanto apparente. L'immediatezza naturale
è al tempo stesso origine e fine, ma nel duplice significato di ciascuna di
queste parole: nascita e morte, abbozzo non incompiuto e perfezione fini-
ta. Di qui, ogni valore è determinato a seconda della prossimità in rappor-
to a una natura assoluta. Ma poiché questo concetto è quello di una strut-
tura polare, la prossimità è un allontanamento. Tutte le contraddizioni del
discorso sono *regolate*, rese necessarie e tuttavia risolte, da questa struttu-
ra del concetto di natura. *Prima di qualunque determinazione di una legge
naturale, c'è, a costringere efficacemente il discorso, una legge del concetto
di natura.*

Una contraddizione così regolata appare in maniera flagrante quando,
lodando la lingua del gesto, Rousseau parla di amore. Più avanti, dirà di
questa passione che essa è all'origine della parola cantata; qui, fa del dise-

gno il suo migliore interprete. Far appello alla vista per dichiarare l'amore è più naturale, più espressivo, più *vivo*: al tempo stesso più immediato e più vivace, dunque più energico, più attuale, più libero. Regolando in questo modo tutta la contraddizione, riassumendola nei suoi due poli, il Saggio inizia con un elogio e si chiude con una condanna del segno muto. Il primo capitolo esalta la lingua senza voce, quella dello sguardo e del gesto (che Rousseau distingue dal nostro gesticolare): «si parla dunque agli occhi meglio che alle orecchie». L'ultimo capitolo designa, all'altro polo della storia, l'ultimo asservimento di una società organizzata dalla circolazione di segni silenziosi: «Le società hanno assunto la loro ultima forma; non vi si cambia più nulla se non con cannoni e scudi, e poiché non si ha più nulla da dire al popolo se non "pagate!", lo si dice con i manifesti all'angolo delle strade o con i gendarmi alla porta».

Il segno muto è segno di libertà quando esprime nell'immediatezza; allora ciò che esprime e colui che viene espresso attraverso di esso sono *propriamente* presenti. Non c'è né deviazione né anonimato. Il segno muto significa schiavitù mentre la mediatezza rappresentativa ha invaso tutto il sistema della significazione: allora attraverso la circolazione e i rinvii infiniti di segno in segno e di rappresentante in rappresentante, il proprio della presenza non ha più luogo, nessuno c'è per nessuno, neppure per sé; non si può più disporre del senso, non lo si può più arrestare, è trascinato in un movimento di significazione senza fine. Il sistema del segno non ha fuori. Giacché la parola ha aperto questo abisso della significazione, in cui rischia sempre di perdere se stessa, viene la tentazione di ritornare a un momento archeologico, a un primo istante del segno senza parola, quando la passione, al di là del bisogno ma prima dell'articolazione e della differenza, si esprime con una voce inaudita: un segno immediato:

«Sebbene la lingua del gesto e quella della voce siano ugualmente naturali, tuttavia la prima è più facile e dipende meno dalle convenzioni³¹: la maggior parte degli oggetti infatti colpisce gli occhi più che le orecchie e le figure hanno più varietà dei suoni, esse sono anche più espressive e di-

³¹ Almeno nei suoi elementi, questa argomentazione non è propria a Rousseau. In particolare, essa deve molto alla seconda parte del *Saggio sull'origine delle conoscenze umane* di Condillac (Sezione prima sull'*origine e il progresso del linguaggio*). Attraverso Condillac, siamo rinviiati anche a Warburton (*op. cit.*). Probabilmente anche alle *Réflexions critiques sur la poésie et la peinture* dell'abate Du Bos (1719) (in particolare al capitolo xxv sull'origine delle lingue), e alla *Rhétorique* del Padre Lamy, che d'altronde è citata nel *Saggio*. Per questi problemi, rinviamo al secondo *Discours* nell'edizione «Pléiade» a cura di Starobinski (soprattut-

cono di più in meno tempo. L'amore, si dice, fu l'inventore del disegno. Avrebbe potuto inventare anche la parola, ma meno felicemente: poco contento d'essa la disdegna, l'amore possiede modi più vivi per esprimersi. Quante cose disse al suo amante colei che, presa da desiderio, ne disegnò il profilo! Quali suoni avrebbe potuto impiegare per rendere quel movimento di bacchetta?» (pp. 3-4, traduzione lievemente modificata, *ndc*).



Il movimento di questa bacchetta che con tanto piacere traccia non cade fuori dal corpo. A differenza del segno parlato o scritto, non si separa dal corpo pieno di desiderio di colui che traccia o dell'immagine immediatamente percepita dell'altro. Certamente è ancora una immagine che si disegna all'estremità della bacchetta; ma un'immagine che a sua volta non si è completamente separata da ciò che rappresenta; il disegnato del disegno è (quasi) presente, in persona, nella sua ombra. La distanza dell'ombra o della bacchetta è quasi nulla. Colei che traccia, tenendo, ora, la bacchetta, è vicinissima a toccare ciò che è vicinissimo ad essere l'altro *in persona*, con una minima differenza appena; questa piccola differenza—la visibilità, la spaziatura, la morte—è senza dubbio l'origine del segno e la rottura dell'immediatezza; ma è per ridurla il più possibile che si segnano i contorni del significato. Si pensa allora il segno a partire dal suo limite, che non appartiene né alla natura, né alla convenzione. Ora questo limite—quello di un segno impossibile, di un segno che dia il significato, cioè la cosa, *in persona*, immediatamente—è necessariamente più vicino al gesto o allo sguardo che alla parola. Una certa idealità del suono si comporta essenzialmente come una potenza di astrazione e di mediazione. Il movimento della bacchetta è ricco di tutti i possibili discorsi ma non c'è discorso che possa riprodurlo senza impoverirlo e deformarlo. Il segno scritto è assente dal corpo ma questa assenza è già annunciata nell'elemento etereo e invisibile della parola, impotente ad imitare il contatto e il movimento dei corpi. Il gesto, quello della passione più di quello del bisogno, considerato nella sua purezza d'origine, ci ripara da una parola già alienante, parola che già porta in sé l'assenza e la morte. È per questo che, quando già non precede la parola, esso la supplisce, ne corregge il difetto e ne colma la mancanza. Il movimento della bacchetta supplisce tutti i discorsi che, da una ben più grande distanza, si sostituirebbero ad essa. Questo

to alla nota 1 di p. 151) e alle belle analisi che egli consacra al tema del segno ne *La trasparenza e...*, op. cit., pp. 221 ss.

rapporto di complementarità mutua e incessante è l'ordine del linguaggio. È l'origine del linguaggio, così come la descrive, senza nominarla, il *Saggio sull'origine delle lingue*, che qui ancora concorda con il secondo *Discorso*: nei due testi, il gesto visibile, più naturale e più espressivo, può aggiungersi come un supplemento alla parola che è a sua volta un sostituto del gesto. Questo grafico della complementarità è l'origine delle lingue; separa il gesto e la parola primitivamente uniti nella purezza mitica, assolutamente immediata e dunque naturale, del grido:

«Il primo linguaggio dell'uomo, il più universale, il più energico, il solo di cui avesse bisogno prima che gli occorresse persuadere gli uomini radunati, è il grido della naturale... Quando le idee degli uomini cominciarono ad estendersi e moltiplicarsi e si stabilì fra loro più stretta comunicazione, essi cercarono segni più numerosi e più esteso linguaggio; *moltiplicarono le inflessioni della voce, vi congiunsero i gesti che, per loro natura, siano più espressivi, e il cui senso meno dipenda da una determinazione anteriore*» (*Discorso*, p. 51. Il corsivo è nostro).

Il gesto qui è un'aggiunta alla parola, ma quest'*aggiunta* non è soltanto un supplemento d'artificio, è il ricorso a un segno più naturale, più espressivo, più immediato. Esso è più universale nella misura in cui dipende meno da convenzioni²². Ma il gesto suppone una distanza e una spaziatura, un ambito di visibilità, cessa di essere efficace quando l'eccesso di lontananza o di mediazione interrompe la visibilità: allora la parola supplisce il gesto. Tutto nel linguaggio è sostituto, e questo concetto di sostituto precede l'opposizione tra la natura e la cultura: il supplemento può essere tanto naturale—il gesto—che artificiale—la parola,

«Ma come il gesto non indica se non gli *oggetti presenti* o facili a descrivere e le *azioni visibili*; e non è d'uso universale, poiché l'oscurità o l'interposizione di un corpo lo rendono inutile; *ed esige l'attenzione anziché eccitarla*; così si pensò infine di *sostituirgli* le articolazioni della voce, che, senza avere la stessa relazione con certe idee, sono meglio adatte a rappresentarle tutte in qualità di segni istituiti, *sostituzione* che non poté farsi se non per comune consenso e in modo ben difficile a praticarsi per

²² A proposito della «lingua naturale» del bambino: «Al linguaggio della voce *si unisce* quello del gesto, non meno energico. Questo gesto non è nelle deboli mani dei fanciulli, ma sul loro volto» (*Emilio*, p. 374. Il corsivo è nostro).

uomini i cui organi grossolani non avevano ancora alcun esercizio, e più difficile ancora a concepirsi in se stesso, poiché quest'accordo unanime avrebbe dovuto essere motivato, e la parola sembra essere stata più che mai necessaria per stabilire l'uso della parola» (pp. 51-52. Il corsivo è nostro).

La parola eccita l'attenzione, il visibile l'esige: forse perché l'udito è sempre aperto e offerto alla provocazione, più passivo perciò dello sguardo? Si può *più naturalmente* chiudere gli occhi o distrarre lo sguardo che impedirsi di sentire. Questa situazione naturale è innanzitutto, non dimentichiamolo, quella del lattante.

Questa struttura di complementarità riflessa, mutua, speculativa, infinita, è l'unica che permetta di spiegare come il linguaggio di spazio, lo sguardo e il mutismo (di cui Rousseau sapeva anche³ che significano la morte) prendono talvolta il posto della parola quando quest'ultima comporta *una più grande* minaccia di assenza ed intacca l'energia della vita. In questo caso, la lingua dei gesti visibili è più viva. L'amore «avrebbe potuto inventare anche la parola, ma meno felicemente: poco contenuto d'essa la disegna, l'amore possiede modi più vivi per esprimersi. Quante cose disse al suo amante colei che, presa da desiderio, ne disegnò il profilo! Quali suoni avrebbe potuto impiegare per rendere quel movimento di bacchetta?».

Dunque, è dopo l'invenzione del linguaggio e la nascita della passione che, per reimpossessarsi della presenza, il desiderio, secondo lo schema che abbiamo riconosciuto, ritorna al movimento della bacchetta, al dito e all'occhio, al mutismo carico di discorso. Si tratta di un ritorno supplementare verso il più naturale e non di un'origine del linguaggio. Rousseau lo precisa in seguito, distinguendo il gesto dal gesticolare: quest'ultimo, che disegna l'ombra della presenza, manipola silenziosamente la prima metafora; quest'ultima è un'aggiunta indiscreta e ingombrante della parola. È un cattivo supplemento. Il linguaggio silenzioso dell'amore non è un gesto pre-linguistico, è una «eloquenza muta».

«I nostri gesti non esprimono nient'altro che la nostra naturale inquietudine; non è di questi che voglio parlare. Solo gli Europei gesticolano quando parlano e si direbbe che tutta la forza della loro lingua stia nelle

³ «La psicanalisi ci dirà: il mutismo nel sogno è una rappresentazione comune della morte» (S. Freud, *Il motivo della scelta degli scrigni*, in *Opere*, Boringhieri, Torino). Rousseau dice anche nelle *Passeggiate* che il silenzio «offre immagine della morte» (p. 1350).

braccia; vi aggiungono anche quella dei polmoni e tutto ciò non serve loro granché. Nel mentre che un francese si agita e si dimena per dire tante parole, un turco toglie un momento la pipa dalla bocca, dice due parole a mezza voce, e lo annienta con una massima». (Qui il Turco non è più come la sua lingua del nord, ma dell'oriente. Noi siamo al tempo stesso del nord e dell'occidente).

Il valore del segno muto è anche quello della sobrietà e della discrezione *nella parola*: l'economia della parola.

«Da quando abbiamo imparato a gesticolare, abbiamo dimenticato l'arte delle pantomime, per lo stesso motivo per cui, con tante belle grammatiche, non comprendiamo più i simboli degli egiziani. Ciò che gli antichi dicevano con la più gran vivacità, non l'esprimevano a parole, ma a segni: non lo dicevano, lo mostravano».

Quello che essi mostravano, facciamo attenzione, non era la cosa ma la sua metafora geroglifica, il segno visibile. Questo elogio del simbolismo egiziano potrebbe sorprendere: è un elogio della scrittura e della selvatichezza, più precisamente di quella scrittura di cui più avanti ci è detto essere propria dei popoli selvaggi. La selvatichezza non caratterizza lo stato primitivo dell'uomo, lo stato di pura natura, ma lo stato della società nascente, del primo linguaggio e delle prime passioni. Stato strutturalmente anteriore allo stato barbaro, anteriore a sua volta alla società civile. In effetti, nel capitolo «La scrittura» (v), i geroglifici egiziani sono definiti la scrittura più grossolana e più antica. Essa sarebbe propria dei popoli riuniti in nazione in forma di selvatichezza:

«Più la scrittura è rozza più la lingua è antica. La prima maniera di scrivere non è di rappresentare i suoni ma gli oggetti stessi, sia direttamente, come facevano i messicani, sia con figure allegoriche, come facevano gli egiziani. Questo stato corrisponde a lingue appassionate e suppone già una qualche società e dei bisogni sorti dalle passioni»... «La rappresentazione degli oggetti si confà ai popoli selvaggi» (pp. 31-32).

La lingua geroglifica è una lingua appassionata. La selvatichezza si mantiene più vicina all'origine passionale della lingua. Il paradosso è che essa si mantenga anche più vicina alla scrittura che non alla parola. Perché il gesto, che altrove esprime i bisogni, rappresenta qui la passione. Esso è la scrittura, non solo perché traccia, come il movimento della bacchetta, un disegno nello spazio, ma perché il significante significa innanzitutto un

significante, e non la cosa stessa, né un significato direttamente rappresentato. Il segno geroglifico è già allegorico. Gesto che dice la parola prima dei nomi, che «argomenta agli occhi»: questo è il movimento della scrittura selvaggia.

«Aprite la storia antica, la troverete piena di queste maniere di argomentare agli occhi, e tali maniere non mancano di produrre un effetto più sicuro di tutti i discorsi che vi si sarebbero potuti *sostituire*: l'oggetto, esibito prima di parlare, scuote l'immaginazione, eccita la curiosità, tiene lo spirito in sospeso e in attesa di ciò che si sta per dire. Ho notato che gli italiani e i provenzali, presso i quali normalmente il gesto precede il discorso, riescono così a farsi ascoltare meglio e con maggior diletto. Ma il linguaggio più energico è quello in cui il segno ha detto tutto prima che si parli. Tarquinio, Trasibulo tagliando le cime dei papaveri, Alessandro apponendo il sigillo sulla bocca del suo favorito, Diogene passeggiando davanti a Zenone, non hanno parlato meglio che con le parole? Quale giro di parole avrebbe espresso così bene le stesse idee?»⁵⁴ (cap. I, p. 4. Il corsivo è nostro).

Come può la lingua del gesto o dello sguardo esprimere in un caso la passione e in un altro il bisogno? La «contraddizione» tra questi diversi testi risponde all'unità di un'intenzione e alla necessità di una contrizione.

1. Rousseau dice il desiderio della presenza immediata. Quando essa è meglio rappresentata dalla portata di voce e riduce la dispersione, egli fa l'elogio della parola viva, che è allora la lingua delle passioni. Quando l'immediatezza della presenza è meglio rappresentata dalla prossimità e dalla rapidità del gesto e dello sguardo, fa l'elogio della lingua più selvaggia, quella che non rappresenta che il rappresentante orale: il geroglifico.

2. Questo concetto di scrittura designa il luogo del malessere, dell'incoerenza regolata nella concettualità, e molto oltre il Saggio, molto oltre Rousseau. Incoerenza che deriverebbe dal fatto che l'unità del bisogno e della passione (con tutto il sistema di significati collegati) viene incessan-

⁵⁴ Tutti questi esempi si ritrovano, in termini simili, nel libro IV dell'*Emilio*. Si tratta di lodare, nell'eloquenza antica, l'economia della parola: «Ciò che si diceva più vivamente non si esprimeva con parole, ma con segni; non lo si diceva, lo si mostrava. L'oggetto che si espone agli occhi scuote l'immaginazione, eccita la curiosità, tiene la mente nell'attesa di ciò che si sta per dire: e spesso questo oggetto solo ha detto tutto. Trasibulo e Tarquinio tagliando le cime dei papaveri, Alessandro applicando il suo sigillo sulla bocca del suo favorito... Quale giro di parole avrebbe reso così bene le medesime idee?» (p. 585).

temente a cancellare il limite che incessantemente Rousseau disegna e richiama. Questa nervatura centrale, senza cui tutto l'organismo concettuale crollerebbe, Rousseau la *dichiara* e la *vuole pensare* come una *distinzione*, la descrive come una differenza supplementare. Essa costringe nel suo grafico la strana unità tra la passione e il bisogno.

In cosa la rivela la scrittura? In cosa la scrittura è, come la pietà per esempio, nella natura e fuori della natura? E cosa significa qui, come già quello dell'immaginazione, il risveglio della scrittura, se essa non appartiene né alla natura, né al suo altro?

La scrittura precede e segue la parola, la comprende. Questo è vero già dal solo punto di vista che ci interessa in questo momento: quello della struttura del *Saggio*. Da una parte infatti la teoria della scrittura segue la genealogia della parola e si propone come una sorta di appendice supplementare. Una volta descritta l'origine passionale della parola, si può accessoriamente considerare quest'accessorio che è la scrittura per cavarne qualche informazione supplementare quanto allo stato delle lingue. Tutto il capitolo «La scrittura» si inizia ed è ordinato su questo proposito dichiarato. Dopo aver riassunto il progresso delle lingue e il movimento di complementarità e di sostituzione che lo mantiene sotto la sua legge («si suppliscono» i toni che si cancellano con nuove articolazioni, si «sostituiscono ai sentimenti le idee», ecc.) Rousseau introduce un nuovo sviluppo: «Un altro modo di comparare le lingue e giudicare della loro antichità si trae dalla scrittura, e ciò in ragione inversa alla perfezione di quest'arte» (p. 31). E tuttavia la scrittura aveva dovuto apparire persino prima che entrassero in questione la parola e la sua origine passionale. Il movimento della bacchetta e il geroglifico esprimevano una passione prima della passione che «strappa le prime voci»; e poiché la scrittura sarà riconosciuta anche come il linguaggio del bisogno, essa avrà detto il bisogno prima del bisogno. La prima allusione alla scrittura è al di là di qualunque distinzione, se non addirittura di qualunque differenza tra il bisogno e la passione. L'interesse di scrivere richiama una concettualità nuova.

Il fatto è che l'origine metaforica della parola apre un occhio, per così dire, al centro della lingua. E la passione che strappa le prime voci è in rapporto con l'immagine. La visibilità iscritta sull'atto di nascita della voce non è puramente percettiva, è significante. La scrittura è la vigilia della parola. Questo appare già dal primo capitolo.

«Dario impegnato nella Scizia col suo esercito ricevette da parte del re degli sciti una rana, un uccello, un topo e cinque frecce: l'araldo consegnò

il dono in silenzio e se ne andò. Questa terribile arringa fu compresa e Dario non ebbe altro pensiero che quello di ritornare al suo paese al più presto. *Sostituite una lettera* [cioè: una scrittura fonetica] a questi segni, più sarà minacciosa, meno sarà terribile; non sarà nient'altro che una fanfaronata in cui Dario avrebbe soltanto potuto ridere».

E dopo un'altra serie di esempi biblici o greci, «Si parla dunque agli occhi assai meglio che alle orecchie»: non vi è nessuno che non avverta la verità del giudizio di Orazio in proposito. Si vede anche che i discorsi più eloquenti sono quelli in cui si inserisce il più gran numero di immagini e i suoni posseggono la più grande efficacia quando fanno l'effetto dei colori» (pp. 4-5. Il corsivo è nostro).

Conseguenza decisiva: l'eloquenza è legata all'immagine. Quel che si annuncia già, è «Il primo linguaggio dovette essere figurato» (titolo del capitolo III). La metafora nel linguaggio parlato trae la sua energia dal visibile e da una sorta di pitto-geroglifia orale. Ora, se si considera che Rousseau associa altrove la visibilità, lo spazio, la pittura, la scrittura, ecc., alla perdita dell'energia passionale, al bisogno e talvolta alla morte, bisogna ben trarre la conclusione di un'unità, nell'interesse di scrivere, tra valori eterogenei o dichiarati tali. Ma quest'unità dell'interesse di scrivere, Rousseau non può dichiararla. Non può che descriverla di contrabbando giocando sulla diversità dei momenti del suo discorso. Salvo contraddirsi, egli mette la scrittura accanto al bisogno e la parola accanto alla passione.

» Questo racconto, che tutte le grandi opere consacrate alla storia della scrittura ricordano, ci viene da Clemente Alessandrino e da Erodoto. Rousseau l'ha letto, forse, in Warburton, *Essai sur les hyéroglyphes*: «Clemente Alessandrino riporta l'episodio in questi termini: "Stando al racconto di Ferecide Sirio, si dice che Idanthura, re degli Sciti, già pronto a combattere Dario che aveva oltrepassato l'Ister, anziché mandargli una lettera, gli inviò a mo' di simbolo, un topo, una rana, un uccello, un dardo e un aratro». Il significato di questo messaggio che doveva supplire alla parola e alla scrittura, lo si vede espresso da un insieme di azione e di pittura". Warburton ricorda in nota l'interpretazione di Erodoto (I, IV): «Dario credette che gli Sciti volessero dirgli con quest'enigma che essi gli presentavano la terra e l'acqua e che essi si sottomettevano a lui. Il topo, a suo giudizio, significava la terra; la rana significava l'acqua; l'uccello poteva essere paragonato al cavallo; e, attraverso le frecce, essi indicavano che si spogliavano del loro potere. Ma Gobria, uno di quelli che avevano distrutto i Magi, diede un'altra interpretazione. "Se, anziché fuggire come degli uccelli—egli disse—vi nasconderete per terra o nell'acqua, come topi o rane, perirete ad opera di queste frecce". Giacché Erodoto, ai posto del dardo conta cinque frecce, e non parla dell'aratro, ecc.... Ho creduto di far piacere al lettore aggiungendo questo commento di Erodoto al testo di Ferecide» (pp. 63-65).

Nel passo che citavamo prima, è chiaro che si tratta di segni passionali. Ciò sarà più avanti confermato quando la scrittura geroglifica sarà definita una «lingua appassionata». E tuttavia, se «i suoni posseggono la più grande efficacia quando fanno l'effetto dei colori», non è il colore o lo spazio che in essi si rivolge alla passione. Rousseau ribalta allora bruscamente l'ordine della dimostrazione: solo la parola ha il potere di esprimere o di eccitare la passione.

«Ma allorché si tratta di commuovere il cuore e di accendere le passioni, è tutt'altra cosa. La sequenza temporale del discorso, ove le voci si susseguono, *suscita ben altra emozione che non la presenza dell'oggetto stesso* colto con un colpo d'occhio. Supponete una situazione di dolore perfettamente nota, vedendo la persona afflitta difficilmente sareste commossi fino a piangere; ma lasciategli il tempo di dirvi tutto ciò che prova e subito vi sciogliere in lacrime. È così che le scene di tragedia producono il loro effetto. (Ho spiegato altrove perché *le sofferenze simulate ci colpiscono molto di più di quelle vere*. Così singhiozza davanti alla tragedia chi in vita sua non ebbe mai pietà di nessun disgraziato. L'invenzione del teatro è formidabile per inorgogliare il nostro amor proprio di tutte le virtù che non abbiamo). La sola pantomima, senza discorsi, vi lascerà quasi tranquilli; il discorso senza gesto vi strapperà le lacrime. *Le passioni hanno i loro gesti, ma hanno anche i loro toni* che ci fanno trasalire; *questi toni, dei quali non si può svelare il segreto meccanismo, penetrano attraverso questo fino in fondo al cuore, vi portano nostro malgrado i movimenti* che li suscitano e che ci fanno sentire quello che ascoltiamo. *Concludiamo che i segni visibili rendono più esatta l'imitazione, ma l'interesse si risveglia meglio attraverso i suoni*» (cap. 1, pp. 5-6. Il corsivo è nostro).

In questo passaggio abbiamo potuto sottolineare due fili conduttori.

Innanzitutto il suono ci commuove, ci interessa, ci appassiona maggiormente perché *ci penetra*. È l'elemento dell'interiorità perché la sua essenza, la sua energia propria implica che la ricezione sia obbligata. Come notavamo più sopra, posso chiudere gli occhi, posso evitare di essere toccato da quello che vedo e percepisco a distanza. Ma la mia passività e la mia passione sono tutte offerte «ai toni dei quali non si può svelare il segreto meccanismo», «che penetrano attraverso questo fino in fondo al cuore, vi portano nostro malgrado i movimenti che li suscitano». La voce penetra violentemente in me, è la via privilegiata per l'effrazione e l'inte-

riorizzazione, la cui reciprocità si produce nell'«intendersi-parlare», nella struttura della voce e dell'interlocuzione⁵⁶.

Questa violenza obbliga Rousseau a moderare l'elogio della passione e a sospettare la complicità della voce e del cuore. Ma un'altra violenza viene a complicare ancora di più lo schema: Nella voce, la presenza dell'oggetto scompare già. La presenza a sé della voce e dell'intendersi-parlare sottrae la cosa stessa che lo spazio visibile lasciava essere davanti a noi. Sparendo la cosa, la voce le sostituisce un segno sonoro che può, al posto dell'oggetto sottratto, penetrare profondamente in me, installarsi «fino in fondo al cuore». È il solo modo di interiorizzare il fenomeno: trasformarlo in *akoumeno*. Il che suppone un'energia e una sinestesia originarie; ma anche che la sottrazione della presenza nella forma dell'oggetto, dell'essere-davanti-agli-occhi o sotto-mano, installi una sorta di finzione se non addirittura di menzogna nell'origine stessa della parola. La parola non dà mai la cosa stessa, ma un simulacro che ci tocca più profondamente della verità, ci «colpisce» più efficacemente. Altra ambiguità nella valutazione della parola. Non è la presenza come tale dell'oggetto che ci commuove, ma il suo segno fonico: «La sequenza temporale del discorso, ove le voci si susseguono, suscita ben altra emozione che non la presenza dell'oggetto stesso... Ho spiegato altrove perché le sofferenze simulate ci colpiscono molto di più di quelle vere...». Se il teatro è condannato è perché, come indica il suo nome, esso è un luogo di spettacolo: è perché dà ad intendere.

Così si spiega la nostalgia di una società del bisogno che Rousseau squalifica così duramente altrove. Sogno di una società muta, di una società prima dell'origine delle lingue, cioè, per essere rigorosi, di una società prima della società.

«Questo mi fa pensare che se non avessimo mai avuto nient'altro che bisogni fisici, avremmo ben potuto non parlare mai e comprenderci perfettamente con la sola lingua del gesto. Avremmo potuto costituire delle società poco diverse da ciò ch'esse sono oggi, o che addirittura avrebbero funzionato meglio per il loro scopo. Avremmo potuto istituire leggi, scegliere capi, inventare arti, impiantare il commercio, e fare, in breve, quasi altrettante cose di quante ne facciamo con l'aiuto della parola. La lingua epistolare dei Salam trasmette, senza paura dei gelosi, i segreti della galanteria orientale attraverso gli harem meglio custoditi. I muti del Gran Signore si capiscono tra di loro e capiscono tutto ciò che viene loro detto at-

⁵⁶ Cfr. *La voce e il fenomeno*, op. cit.

traverso segni, altrettanto bene che se comunicassero con il discorso» (*Ibid.*).

Nei confronti di questa società di scrittura muta, l'avvenimento della parola assomiglia a una catastrofe, a una sfortuna imprevedibile. Non c'era nulla che la rendesse necessaria. Alla fine del Saggio questo schema è esattamente capovolto.

Le cose si complicano ancora se si considera che la lingua dei bisogni è una lingua naturale e che sarebbe difficile pertanto trovare un criterio sicuro per distinguere tra società muta e società animale. Ci si accorge allora che l'unica differenza tra ciò che Rousseau vorrebbe considerare come la fissità del linguaggio animale e il progresso delle lingue umane non ha connessione con nessun organo, con nessun senso, non è da cercare né nell'ordine del visibile né nell'ordine dell'udibile. Una volta di più è il potere di sostituire un organo all'altro, di articolare lo spazio e il tempo, la vista e la voce, la mano e lo spirito, è la facoltà di complementarità ad essere la vera «origine», — o non-origine — delle lingue: l'articolazione in generale, come articolazione tra la natura e la convenzione, tra la natura e tutti i suoi altri. È questo che dobbiamo sottolineare alla fine del capitolo I:

«Appare ancora dalle stesse osservazioni che l'invenzione dell'arte di comunicare le nostre idee dipende non tanto dagli organi che ci servono a questa comunicazione, quanto da una facoltà propria dell'uomo, che gli fa impiegare i suoi organi per questo uso, e che, *se pure questi gli mancassero, gliene farebbe impiegare altro per lo stesso fine.* Attribuite all'uomo un'organizzazione rozza quanto volete: senza dubbio egli sarà in grado di acquisire un minor numero di idee; ma a condizione soltanto che vi sia fra lui e i suoi simili qualche mezzo di comunicazione attraverso il quale l'uno possa agire e l'altro sentire, essi giungeranno a comunicarsi alla fine tante idee quante ne posseggono.

Gli animali hanno un'organizzazione più che sufficiente per tale comunicazione, e mai nessuno di loro ne ha fatto questo uso. Questa mi pare una differenza assai caratteristica. Non metto in dubbio che quelli che lavorano e vivono in comune, come i castori, le formiche, le api, abbiano qualche lingua naturale per comunicare fra loro. Vi è anche ragione di credere che la lingua dei castori e quella delle formiche *siano gestuali e parlino solamente agli occhi.* Ad ogni modo, per il fatto stesso che tutti e due questi linguaggi sono naturali, non sono acquisiti; gli animali che li parlano li usano fin dalla nascita, tutti e ovunque gli stessi: non li mutano affatto,

non fanno in ciò il minimo progresso. La lingua di convenzione appartiene soltanto all'uomo» (p. 7. Il corsivo è nostro).

La lingua animale—e l'animalità in generale—rappresentano qui il mito ancora vivo della fissità, dell'incapacità simbolica, della non-supplementarità. Se consideriamo il concetto di animalità non nel suo contenuto di conoscenza o di non-conoscenza ma nella funzione che gli è riservata, vediamo che esso deve individuare un momento della vita che ignori ancora tutto ciò di cui si vuol descrivere qui l'apparizione e il gioco: il simbolo, la sostituzione, la mancanza e l'addizione supplementare, ecc. Una vita che non abbia ancora iniziato il gioco della complementarità e che al tempo stesso non si sia ancora lasciata intaccare da esso: una vita senza differenza e senza articolazione.

b) L'iscrizione dell'origine

Questa digressione era necessaria per riprendere la nozione del concetto di *articolazione*. Essa inizia il linguaggio: apre la parola come istituzione nata dalla passione ma minaccia il canto come parola originale.

Lo trascina verso il bisogno e la ragione—che sono complici—e di conseguenza si presta meglio alla scrittura. Più una lingua è articolata, meno è accentuata, più è razionale meno è musicale, meno perde allora ad essere scritta, meglio esprime il bisogno. Diventa nordica.

Questo movimento, Rousseau vorrebbe farlo pensare come un accidente. Pertanto lo descrive nella sua necessità originaria. Questo accidente sfortunato è anche un «progresso naturale». Non sopraggiunge su un canto costituito, non sorprende una musica piena. Non c'è parola, dunque, come ben sappiamo, non c'è canto, e di conseguenza, non c'è musica, prima dell'articolazione. La passione non potrebbe dunque essere espressa o imitata senza articolazione. Il «grido della natura» (secondo *Discorso*), i «semplici suoni che escono naturalmente dalla gola» (*Saggio*, iv) non sono ancora una lingua, perché l'articolazione non vi ha ancora giocato. «I suoni vocali naturali sono inarticolati» (*Saggio*, iv). La convenzione fa presa soltanto sull'articolazione che strappa la lingua al grido e si accresce di consonanti, tempo, quantità. La lingua, dunque, nasce dal processo della sua degenerazione. Per questo, per tradurre il cammino descrittivo di Rousseau che non vuole ricostruire dei fatti ma misurare uno scarto, è forse imprudente chiamare grado zero o origine semplice ciò a partire da cui è misurato lo scarto o disegnata la struttura. Il grado zero o l'origine im-

plicano che il cominciamento sia semplice, che non sia anche la scintilla di una degenerazione, che possa essere pensato nella forma della presenza in generale, che esso sia o non presenza modificata, avvenimento passato, o essenza permanente. Per parlare di origine semplice, bisognerebbe anche che lo scarto potesse misurarsi su un asse semplice e in un solo senso. È necessario ricordare anche che niente ci autorizza a questo nella descrizione di Rousseau?

Parlare di origine e di grado zero interpreta in effetti l'intenzione dichiarata di Rousseau e corregge su questo punto più di una lettura classica o affrettata. Ma a dispetto di questa intenzione dichiarata, il discorso di Rousseau si lascia costringere da una complessità che ha sempre la forma del supplemento d'origine. La sua intenzione dichiarata non è annullata ma iscritta in un sistema che essa non domina più. Il desiderio dell'origine diventa una funzione indispensabile e indistruttibile ma situata in una sintassi senza origine. Rousseau vorrebbe separare l'originarietà dalla supplementarità. Ha dalla sua parte tutti i diritti costituiti dal nostro logos: è impensabile e intollerabile che ciò che ha nome origine non sia che un punto situato nel sistema della supplementarità. Quest'ultima strappa in effetti la lingua dalla sua condizione di origine, dal suo condizionale o dal suo futuro di origine, a ciò che essa avrà (avrebbe) dovuto essere, e a ciò che essa non è mai stata: essa non ha potuto nascere se non sospendendo il suo rapporto con ogni origine. La sua storia è quella del supplemento d'origine: del supplente originario e del supplente dell'origine. Si osservi il gioco dei tempi e dei modi alla fine del capitolo iv che descrive l'ideale della lingua d'origine:

«Poiché i suoni vocali naturali sono inarticolati, le parole *avrebbero* poche articolazioni; qualche consonante interposta a cancellare lo iato delle vocali *sarebbe sufficiente* a renderli scorrevoli e facili da pronunciare. In compenso i suoni sarebbero assai variati, e la diversità dei toni *arricchirebbe* le stesse voci; la quantità, il ritmo *sarebbero* nuove fonti di combinazioni. Così dal momento che le voci, i suoni, il tono, il numero, tutti fatti di natura, lascerebbero poco spazio alle articolazioni che sono frutto di convenzioni, si *canterebbe* invece di parlare: la maggior parte delle radici delle parole dei suoni imitativi, sia del tono delle passioni, che dell'effetto degli oggetti sensibili: l'onomatopea vi si *farebbe* sentire continuamente.

Questa lingua *avrebbe* molti sinonimi per esprimere lo stesso ente nei suoi differenti rapporti”; *avrebbe* però pochi avverbi e poche parole

” «Si dice che l'arabo ha più di mille parole differenti per dire cammello, più di cento per dire la spada, ecc.».

astratte per esprimere questi stessi rapporti. *Avrebbe* molti accrescitivi, diminutivi e parole composte, molte particelle pleonastiche per dare cadenza ai periodi e rotondità alla frase; *avrebbe* molte irregolarità e anomalie, *trascurrebbe* l'analogia grammaticale per dare spazio all'eufonia, al ritmo, all'armonia, e alla bellezza dei suoni; alle argomentazioni *preferirebbe* gli aforsimi, *persuaderebbe* invece di convincere e *rappresenterebbe* senza ragionare; assomiglierebbe alla lingua cinese per certi aspetti, per altri alla greca, per altri ancora all'araba. Sviluppate adeguatamente queste idee e vi accorgerete che il *Cratilo* di Platone non è così ridicolo come sembra essere» (pp. 25-26. Il corsivo è nostro).

Lo stadio descritto qui al condizionale è *già* quello di una lingua che ha rotto con il gesto, il bisogno, l'animalità, ecc. Ma di una lingua che *non è ancora* stata corrotta dall'articolazione, dalla convenzione, dalla supplementarità. Il tempo di questa lingua è il limite instabile, inaccessibile, mitico, tra questo *di-già* e questo *non-ancora*: tempo della lingua *nascente*, come c'era un tempo della «società nascente». Né prima né dopo l'origine.

Dopo aver osservato questo gioco del modo temporale, proseguiamo la lettura. Subito dopo, c'è il capitolo «La scrittura». Il solo titolo separa la citazione precedente da quella che segue: vi si sottolineerà il senso di certi verbi e il modo di tutti i verbi:

«Chiunque studierà la storia e il progresso delle lingue vedrà che più i suoni diventano monotoni più le consonanti si moltiplicano e che, ai toni che si cancellano, alle cadenze che si uniformano, si *supplisce* con combinazioni grammaticali e nuove articolazioni: ma è solo con l'andare del tempo che si producono questi cambiamenti. A misura che i bisogni crescono, che gli affari si moltiplicano, che i lumi si estendono, il linguaggio muta carattere; diviene più preciso e meno appassionato, *sostituisce* ai sentimenti le idee, non parla più al cuore ma alla ragione. Perciò stesso il tono si estingue, l'articolazione si estende, la lingua diviene più esatta e più chiara, ma più monotona, più sorda e più fredda. Questo progresso mi pare del tutto naturale» (p. 31).

La supplementarità rende dunque possibile tutto ciò che costituisce il proprio dell'uomo: la parola, la società, la passione, ecc. Ma cosa è il proprio dell'uomo? Da una parte, è ciò di cui bisogna pensare la possibilità prima dell'uomo e fuori di esso. L'uomo si lascia annunciare a se stesso a partire dalla supplementarità che non è dunque un attributo, accidentale

o essenziale, dell'uomo. Perché d'altra parte, la complementarità che non è nulla, né una presenza né un'assenza, non è né una sostanza né un'essenza dell'uomo. È precisamente il gioco della presenza e dell'assenza, l'apertura del gioco che nessun concetto della metafisica o dell'ontologia può comprendere. Perciò questa proprietà dell'uomo non è il proprio dell'uomo: è la dislocazione stessa del proprio in generale, l'impossibilità, e dunque il desiderio, della prossimità a sé, l'impossibilità e dunque il desiderio della presenza pura. Che la complementarità non sia il proprio dell'uomo, significa non soltanto e in modo così radicale che essa non è una proprietà; ma anche che il suo gioco precede ciò che si chiama uomo e si stende fuori di lui. L'uomo non *si chiama* uomo che disegnando i limiti che escludono il suo altro dal gioco della complementarità: la purezza della natura, dell'animalità, della primitività, dell'infanzia, della follia, della divinità. L'approccio di questi limiti è al tempo stesso temuto come una minaccia di morte e desiderato come un accesso alla vita senza differenza. La storia dell'uomo *che si chiama* uomo è l'articolazione di *tutti* questi limiti tra loro. Tutti i concetti determinanti una non-supplementarità (natura, animalità, primitività, infanzia, follia, divinità, ecc.) non hanno evidentemente alcun valore di verità. Appartengono—d'altronde come la stessa idea di verità—a un'epoca della complementarità. Non hanno senso che in una chiusura del gioco.

La scrittura ci apparirà sempre di più come un altro nome di questa struttura della complementarità. Se si tiene conto del fatto che l'articolazione, secondo lo stesso Rousseau, rende possibile e la parola e la scrittura (una lingua è necessariamente articolata, e più essa è articolata più si presta alla scrittura), si deve essere sicuri di quello che Saussure sembrava esitare a dire in ciò che conosciamo degli *Anagrammes*, cioè che non ci sono fonemi prima del grafema. Cioè prima di ciò che opera come principio di morte nella parola. Forse si capisce meglio ora la situazione del discorso di Rousseau nei confronti del concetto di supplemento, e al tempo stesso, lo statuto dell'analisi che tentavamo. Non basta dire che Rousseau pensa il supplemento senza pensarlo, non accorda il suo detto al suo voler-dire, le sue descrizioni alle sue dichiarazioni. Bisogna anche organizzare questo scarto o questa contraddizione. Rousseau si serve della parola e descrive la cosa. La parola e la cosa. Ma sappiamo ora che ciò con cui abbiamo a che fare non è né la parola né la cosa. La parola e la cosa sono dei limiti referenziali che solo la struttura supplementare può produrre e indicare.

Servendosi della parola e descrivendo la cosa, Rousseau sposta e de-

forma in un certo modo il segno «supplemento», l'unità tra il significante e il significato, così come si articola tra i nomi (supplemento, supplente), i verbi (supplire, sostituirsi, ecc.) gli aggettivi (supplementare, suppletivo) e fa giocare i significati nel registro del più o del meno. Ma questi spostamenti, queste deformazioni sono regolate dall'unità contraddittoria—o essa stessa supplementare—di un desiderio. Come nel sogno, così come Freud l'analizza, gli incompatibili sono simultaneamente ammessi quando si tratta di soddisfare un desiderio, a dispetto del principio d'identità o del terzo escluso, cioè del tempo logico della coscienza. Servendosi di una parola diversa da sogno, ed inaugurando una concettualità che non sia più quella della metafisica della presenza o della coscienza (che oppone ancora all'interno del discorso di Freud la veglia al sogno), bisognerebbe dunque definire uno spazio in cui questa «contraddizione» regolata sia stata possibile o possa essere descritta. Quello che si chiama «storia delle idee» dovrebbe cominciare con il liberare questo spazio prima di articolare il suo campo su altri campi. Si tratta, beninteso, di questioni che noi possiamo soltanto porre.

Quali sono le due possibilità contraddittorie che Rousseau vuole salvare contemporaneamente? E come ci si muove? Da un lato egli vuole *affermare*, accordandogli un valore positivo, tutto quello di cui l'articolazione è principio, o tutto quello con cui essa fa sistema (la passione, la lingua, la società, l'uomo, ecc.). Ma egli intende simultaneamente tutto quello che è livellato dall'articolazione (il tono, la vita, l'energia, ancora la passione, ecc.). Poiché il supplemento è la struttura articolata di queste due possibilità, Rousseau può soltanto allora scomporlo e dissociarlo in due semplici, logicamente contraddittori ma che lasciano al negativo e al positivo una purità intoccata. E tuttavia Rousseau, preso, come la logica dell'identità, *nel* grafico della complementarità, dice quello che non vuole dire, descrive quello che non vuole concludere: che il positivo (è) il negativo, la vita (è) la morte, la presenza (è) l'assenza e che questa complementarità ripetitiva non è compresa in nessuna dialettica, almeno se questo concetto è dominato, come lo è sempre stato, da un orizzonte di presenza. Ancora, Rousseau non è il solo ad essere preso nel grafico della complementarità, Ogni senso e di conseguenza ogni discorso è preso dentro. In particolare, e con un giro singolare, il discorso della metafisica al cui interno si dislocano i concetti di Rousseau. E quando Hegel dirà l'unità dell'assenza e della presenza, del non-essere e dell'essere, la dialettica e la storia continueranno ad essere, almeno in questo livello del discorso che noi continuiamo a chiamare il voler-dire di Rousseau, il movimento di mediazione tra due

presenze piene. La *parousia* escatologica è anche presenza della parola piena, che riassume tutte le sue differenze e tutte le sue articolazioni nella coscienza (di) sé del logos. Di conseguenza, prima di porre le domande necessarie sulla situazione storica del testo di Rousseau, bisogna individuare tutti i tratti della sua appartenenza alla metafisica della presenza, da Platone ad Hegel, ritmati dall'articolazione della presenza in presenza a sé. L'unità di questa tradizione metafisica deve essere rispettata nella sua permanenza generale attraverso tutti i tratti di appartenenza, le sequenze genealogiche, i circuiti più stretti di causalità che collegano il testo di Rousseau. Bisogna riconoscere, previamente e prudentemente, ciò che equivale a questa storicità; senza di che ciò che si inscriverebbe in una struttura più stretta, non sarebbe un testo, soprattutto non il testo di Rousseau. Non basta capire il testo di Rousseau all'interno di questa implicazione delle epoche della metafisica o dell'Occidente—che è ciò che qui abbozziamo molto timidamente. Bisogna anche sapere che questa storia della metafisica, cui si riduce il concetto stesso di storia, appartiene a un insieme cui il nome di storia senza dubbio non si adatta più. Tutto questo gioco di implicazioni è così complesso che sarebbe più che imprudente volersi accertare di quello che equivale in proprio a un testo, per esempio a quello di Rousseau. Ciò non è solo difficile, o addirittura di fatto impossibile: la domanda cui si pretenderebbe così di rispondere senza dubbio non ha senso fuori della metafisica della presenza, del proprio e del soggetto. Non c'è, a rigore, testo il cui autore o il cui soggetto sia Jean-Jacques Rousseau. Da questa proposizione principale, restano da tirare le conseguenze rigorose, senza confondere tutte le proposizioni subordinate con il pretesto che il loro senso e i loro limiti sono già contestati nella loro radice prima.

c) Il neuma

Si cercherà come opera Rousseau, per esempio quando tenta di definire il limite di possibilità di ciò di cui descrive l'impossibilità: la voce naturale o la lingua inarticolata. Non più il grido animale, prima della nascita del linguaggio; ma non ancora la lingua articolata, già travagliata dall'assenza e dalla morte. Tra la pre-linguistica e la linguistica, tra il grido e la parola, l'animale e l'uomo, la natura e la società, Rousseau cerca un limite «nascente» e gli dà varie determinazioni. Ce ne sono due almeno che hanno la stessa funzione. Sono in rapporto con l'infanzia e con Dio. Ogni volta, due predicati contraddittori sono riuniti: si tratta di una lingua pura da

ogni complementarità. Il modello di questa impossibile «voce naturale», è innanzitutto quella dell'infanzia. Descritta al condizionale nel *Saggio*—ricordiamo l'analisi delle «voci naturali» che «sono inarticolate»—eccola nell'*Emilio*. L'alibi o l'*in illo tempore* non sono più il Cinese o il Greco, ma il bambino:

«Tutte le nostre lingue sono delle opere d'arte. Si è per lungo tempo cercato se vi fosse una lingua naturale e comune a tutti gli uomini: senza dubbio ce n'è una; ed è quella che i fanciulli parlano prima di saper parlare. Questa lingua non è articolata, ma è accentata, sonora, intelligibile. L'uso delle nostre ce l'ha fatta trascurare al punto da dimenticarla interamente. Studiamo i fanciulli, e ben presto la impareremo di nuovo vicino ad essi. Le nutrici sono nostri maestri in questa lingua; esse intendono tutto ciò che dicono i loro lattanti, e rispondono loro e hanno con essi conversazioni dei dialoghi assai ben ordinati; e benché esse pronuncino delle parole, queste parole sono perfettamente inutili, poiché non è il senso della parola che essi intendono, ma l'accento con il quale viene pronunciata» (p. 374. Il corsivo è nostro).

Parlare prima ancora di saper parlare, questo è il limite verso cui ostinatamente Rousseau conduce la sua ripetizione d'origine. Questo limite è certo quello della non-supplementarità ma poiché deve esserci già linguaggio, bisogna che il supplemento sia già annunciato senza essersi prodotto, che la mancanza e l'assenza abbiano cominciato senza cominciare. Senza il richiamo del supplemento, il bambino non parlerebbe affatto: se non soffrisse, non gli mancherebbe nulla, non parlerebbe. Ma se la complementarità si fosse prodotta semplicemente, se fosse veramente cominciata, il bambino parlerebbe sapendo parlare. Ora invece il bambino parla prima di saper parlare. Ha il linguaggio, ma quello che manca al suo linguaggio è di poter sostituire se stesso, di poter sostituire un segno a un altro, un organo di espressione a un altro; quel che gli manca, è, come diceva il *Saggio*, «una facoltà propria dell'uomo, che gli fa impiegare i suoi organi per quest'uso e che, se pure questi gli mancassero, gliene farebbe impiegare altri per lo stesso fine». Il bambino—il concetto di bambino—è qui il concetto di ciò che ha un solo linguaggio perché non ha che un organo. E questo significa che la sua mancanza, il suo malessere stesso è unico e uniforme, perché non si presta ad alcuna sostituzione, ad alcuna operazione di supplenza. Tale è il bambino di Rousseau. Non ha linguaggio perché ne ha uno solo:

«Non ha che un linguaggio, poiché non ha, per così dire, che una specie di malessere: nell'imperfezione dei suoi organi egli non distingue punto le loro diverse impressioni; tutti i mali non formano per lui che una sensazione di dolore.» (*Emilio*, p. 375).

Il bambino saprà parlare quando le forme del suo malessere potranno sostituirsi le une alle altre; allora potrà passare da un linguaggio all'altro, introdurre un segno sotto un altro, giocare con le sostanze significanti; entrerà nell'ordine del supplemento, determinato qui come ordine umano: non piangerà più, saprà dire «ho male».

«Quando i fanciulli cominciano a parlare, piangono meno. Questo progresso è naturale; un linguaggio è sostituito all'altro... Appena che una volta Emilio avrà detto: "Ho male", bisognerà che abbia dei dolori molto vivi per costringerlo a piangere» (p. 382).

Parlare prima di saper parlare: l'infanzia è il bene, perché la parola è il bene e il proprio dell'uomo. Ora il bambino parla. L'infanzia è il bene perché il saper-parlare non esiste senza il male d'articolazione. Ora il bambino non sa parlare. Ma l'infanzia non è il bene poiché già parla; non è il bene perché non ha il proprio e il bene dell'uomo: il saper-parlare. Da qui la regolata instabilità dei giudizi sull'infanzia: per il meglio e per il peggio, essa appartiene talvolta all'animalità talvolta all'umanità. Che il bambino parli senza saper parlare, questo può essere messo a suo credito; ma parla anche senza saper cantare: e in questo non è più animale, che non parla e non canta, ma non ancora uomo, che parla e canta:

«L'uomo ha tre specie di voci: la voce parlante o articolata, la voce cantante o melodiosa, e la voce patetica o accentuata, che serve di linguaggio alle passioni, ed anima il canto e la parola. Il fanciullo ha queste tre specie di voci come l'uomo, senza saperle ugualmente congiungere: ha come noi il riso, le grida, i pianti, l'esclamazione, i gemiti; ma non sa unirne le inflessioni alle due altre voci. I fanciulli sono incapaci di questa musica, e il loro canto non ha mai anima. Allo stesso modo, nella voce parlante, il loro linguaggio non ha tono; essi gridano ma non intonano; e siccome nel loro discorso c'è poco tono, vi è poca energia nelle loro voci» (*Emilio*, p. 443. Trad. lievemente modificata, *ndc*).

L'articolazione è appunto, comunque la si prenda, l'articolazione: quella delle membra e degli organi, la differenza (nel) corpo (proprio).

Ora, ciò che sembra più adatto a cancellare questa differenza nell'espressione naturale, non è forse il soffio? Un soffio parlante, cantante, soffio di linguaggio ma soffio inarticolato.

Un tale soffio non può avere un'origine e una destinazione umane. Non è più in via d'umanità, come la lingua del bambino, ma di sovruminità. Il suo principio e la sua fine sono teologici, come la voce e la provvidenza della natura. È su questo modello onto-teologico che Rousseau regola le sue ripetizioni d'origine. Di questo modello esemplare di un soffio (*pneuma*) puro e di una vita intoccata, di un canto e di un linguaggio inarticolati, di una parola senza spaziatrice, noi abbiamo, benché sia utopico e atipico, un paradigma a nostra misura. Possiamo nominarlo e definirlo. È il *neuma*: pura vocalizzazione, forma di un canto inarticolato, senza parola, il cui nome vuol dire soffio, che ci è ispirato da Dio e non può rivolgersi che a Lui. Così lo definisce il *Dictionnaire de musique*:

«NEUMA, s.m. Termine del canto fermo. Il *neuma* è una specie di corta ricapitolazione del canto di un modo, che si fa alla fine di un'antifona con una semplice varietà di suoni e senza aggiungervi parole. I cattolici autorizzano quest'uso singolare in base a un passo di S. Agostino, che dice che, non potendo trovare parole degne di piacere a Dio, si fa bene a rivolgergli canti confusi di giubilo: "Giacché, a chi conviene un tale giubilo senza parole se non all'essere ineffabile, *quando non si può tacere, né trovare nei propri trasporti qualcosa che li esprima, se non suoni inarticolati*". (Il corsivo è nostro).

Parlare prima di saper parlare, non poter né tacere né parlare, questo limite dell'origine è certo quello di una presenza pura, abbastanza presente per essere viva, sentita in un godimento, ma abbastanza pura per mantenersi intoccata dal travaglio della differenza, abbastanza inarticolata perché il godimento di sé non sia alterato dall'intervallo, dalla discontinuità, dall'alterità. Rousseau pensa che questa esperienza della presenza continua a sé, non sia accordata che a Dio: data a Dio o a quelli il cui cuore si accorda a quello di Dio. È appunto quest'accordo, questa rassomiglianza del divino e dell'umano che l'ispira quand'egli sogna, nelle *Passeggiate*, l'esperienza di un tempo ridotto alla presenza, «dove esso presente continui a durare, senza nondimeno far notare la sua durata e senza nessuna traccia di successione» (Quinta *Passeggiata*, p. 1349).

Si rileggano tutte queste pagine: esse dicono l'infelicità del tempo strappato nella sua presenza dal richiamo e dall'anticipazione. Il godimen-

to di un presente continuo e inarticolato è una esperienza quasi impossibile: «Appena appena nelle nostre gioie vivissime vi è un istante in cui il cuore possa veramente dirci: "Vorrei che quest'istante durasse per sempre"» (*Ibid.*). Il cuore non è un organo perché non è iscritto in un sistema di differenze e di articolazioni. Non è un organo perché è l'organo della presenza pura. Di questo stato quasi impossibile, Rousseau ha fatto esperienza all'Isola St. Pierre. Si è scritto molto su questa descrizione⁸, sui temi della natura, dell'acqua, dello scorrere, ecc. Paragonandola alla pura vocalizzazione, alle pure vocali della lingua naturale e del neuma, noi vi individueremo soltanto il sistema di quattro significati.

Il godimento della presenza a sé, l'auto-afezione pura, non alterata da alcun fuori, è accordata a Dio:

«Di che cosa si gioisce in una simile situazione? Di nulla che sia esteriore a se stessi, di nulla che non sia di se stessi e della propria esistenza; sino a tanto che questo stato dura, si basta a se stessi, come Dio» (p. 1350).

Deve esserci moto, vita, godimento del tempo, presenza a sé. Ma questo movimento deve essere senza intervalli, senza differenza, senza discontinuità:

«Non vi abbisogna né una quiete assoluta né troppa agitazione, ma un moto uniforme e moderato, che non abbia né scosse né intervalli. Senza moto, la vita diventa un letargo. Un moto ineguale o troppo forte tiene svegli... Il moto che non viene dal di fuori avviene allora al di dentro di noi» (*Ibid.*).

Questo moto è una parola inarticolata, una parola prima delle parole, abbastanza vivente per parlare, abbastanza pura, interiore e omogenea per non essere in rapporto con alcun oggetto, per non accogliere in sé alcuna differenza mortale, alcuna negatività; è un incantesimo e perciò un canto:

«Un moto ineguale o troppo forte tiene svegli, e richiamandoci agli oggetti circostanti distrugge l'incanto delle fantasie, ci strappa all'intimo di noi stessi per rimetterci istantaneamente sotto il giogo della fortuna e de-

⁸ Ci limitiamo a rinviare alle note e alla bibliografia date dagli editori critici delle *Rêveries (Passeggiate)* nella «Pléiade» (pp. 1045 ss.).

gli uomini, per renderci al sentimento delle nostre sventure. Un assoluto silenzio porta alla tristezza, offre immagine della morte» (*Ibid.*).

E tuttavia questa esperienza pressoché impossibile, pressoché estranea alle costrizioni della supplementarità, noi la viviamo, se per essa il nostro cuore è abbastanza puro, già come un supplemento, come una compensazione. Ed è la differenza tra la nostra esperienza e quella di Dio stesso:

«Ma uno sventurato che hanno bandito dalla compagnia umana, e che non possa fare nulla sulla terra di utile e di buono per se stesso e per gli altri trova, in tale stato, a tutte le umane gioie compensazioni che la fortuna e gli uomini non gli saprebbero togliere. È vero che tali compensazioni non possono essere sentiti da tutte le anime in tutte le situazioni: bisogna che il cuore sia in pace, e che nessuna passione ne venga a turbare la calma» (*Ibid.* Trad. lievemente modificata, *ndc*).

La differenza tra Dio e noi è che Dio distribuisce queste compensazioni e che noi le riceviamo. Tutta la teologia morale di Rousseau, e il *Vicario* usa spesso questa parola, implica che la sollecitudine divina possa sempre procurare giuste compensazioni. Dio solo è dispensato dal supplemento che egli dispensa. Egli è la dispensa del (dal) supplemento.

Il neuma, l'incantesimo della presenza a sé, l'esperienza inarticolata del tempo, come dire l'utopia. Un simile linguaggio—poiché di linguaggio si deve trattare—propriamente non ha luogo. Ignora l'articolazione, che non può essere disgiunta da una spaziatura e senza organizzazione dei luoghi. Non c'è linguaggio prima della differenza locale.

Ora i quattro capitoli sulla «Differenza generale e locale nell'origine delle lingue» (viii), «Formazione delle lingue meridionali» (ix), «Formazione delle lingue del Nord» (x), «Riflessioni su queste differenze» (xi) smentiscono con la loro descrizione ciò che sembra esigere l'organizzazione dichiarata del *Saggio*. Ciò che descrivono è che non esiste nulla che si possa chiamare linguaggio prima dell'articolazione, cioè prima della differenza locale. Giacché vedremo che le differenze locali tra i due poli delle lingue si riducono sempre a un gioco di articolazioni. Dunque non si può descrivere la struttura o l'essenza generale della lingua senza tener conto della topografia. È tuttavia quello che ha voluto fare Rousseau trattando della lingua in generale prima di abordare il capitolo sulla differenza generale e locale nell'origine delle lingue. Così facendo, ha creduto di poter

dissociare la struttura dall'origine o anche l'origine strutturale dall'origine locale: «Tutto ciò che ho detto fin qui si adatta alle lingue primitive in generale e ai loro progressi nel tempo, ma non spiega né la loro origine, né le loro differenze». Così si apre l'ottavo capitolo.

Se è vero che l'articolazione misura ormai la differenza locale e che nulla la precede nel linguaggio, se ne può concludere che nella classificazione delle lingue, nella loro distribuzione locale-geografica, nella struttura del loro divenire, non c'è che un gioco di rapporti, di situazioni, di relazioni? Se ne può concludere che non ci sia nessun centro assoluto, immobile, naturale? Anche qui bisogna distinguere tra descrizione e dichiarazione.

Rousseau dichiara il centro: c'è una sola origine, un unico punto zero della storia delle lingue. È il sud, il calore della vita, l'energia della passione. Nonostante la simmetria apparente dei due capitoli, nonostante la *descrizione* di una doppia origine di cui abbiamo parlato prima, Rousseau non vuole parlare di due poli di formazione: ma solo di una formazione e di una deformazione. La lingua non si forma veramente che a mezzogiorno. Al centro del *Saggio* è ben riflesso il centro originario del linguaggio, nel capitolo ix che è di gran lunga il più lungo e il più ricco di tutti.

Malgrado l'apparenza, e contrariamente a quel che si può pensare, Rousseau qui non vuole soltanto mettere da parte tutti i fatti. Senza dubbio il contenuto fattuale qui è più ricco che nel secondo *Discorso*. Ma funziona a titolo di indice strutturale, con quella «coscienza di esempio» che regola l'intuizione fenomenologica dell'essenza. Già le prime righe, la prima nota, autorizzano una simile interpretazione:

«Nei tempi primitivi», gli uomini sparsi sulla faccia della terra non avevano altra società che quella della famiglia, altre leggi che quelle della natura, altra lingua che il gesto e qualche suono inarticolato» (p. 53).

L'espressione «tempi primitivi», e tutti gli indizi di cui ci si servirà per descriverli, non fanno quindi alcun riferimento a date, avvenimenti, cronologie. Si possono far variare i fatti senza modificare l'invariante strutturale. Si tratta di un tempo prima del tempo. In ogni possibile struttura storica, ci sarebbe uno strato pre-storico e pre-sociale, quindi pre-linguistico, che si dovrebbe sempre poter mettere a nudo. La dispersione, la solitudi-

⁹⁹ «Chiamo tempi primitivi quelli della dispersione degli uomini, a qualunque età del genere umano se ne voglia fissare l'epoca».

ne assoluta, il mutismo, l'esperienza votata alla sensazione pre-riflessiva, all'istante, senza memoria, senza anticipazione, senza immaginazione, senza potere di ragione o di comparazione, tale sarebbe il suolo vergine di ogni avventura sociale, storica, linguistica. Il ricorso all'illustrazione fattuale, e persino ad avvenimenti lontani dall'origine, è soltanto fittizio. Rousseau, per parte sua, non ne dubita. E quando gli si oppongono—o quando egli finge di opporsi—obiezioni storiche, in nome della verosimiglianza o della possibilità dei fatti, scantona, ricorda che non gli importano i fatti quando descrive l'origine e che ha dato una definizione dei «tempi primitivi».

«Mi si dirà che Caino fu contadino e che Noè piantò la vigna. Perché no? Essi erano soli, che cosa avevano da temere. D'altronde ciò non mi contraddice; ho detto sopra che cosa intendevo come tempi primitivi» (p. 55).

Abbiamo qui un altro affronto nel problema dei rapporti tra il *Saggio* e il secondo *Discorso* dal punto di vista dello stato di pura natura. Non c'è nulla prima dei «tempi primitivi» e quindi nessuno scarto rigorosamente determinabile tra i due testi. Lo suggerivamo più avanti a proposito dell'età delle capanne. È questo il luogo per precisarlo.

A una prima lettura lo scarto sembra incontestabile. L'«uomo selvaggio» del *Discorso* erra nelle foreste «senza industria, senza parola, senza domicilio». Il barbaro del *Saggio* ha una famiglia, una capanna, una lingua, sia pur ridotta al «gesto e a qualche suono inarticolato».

Ma queste discordanze, dal punto di vista che ci interessa, non sembrano pertinenti. Rousseau non descrive due stati differenti e successivi. La famiglia, nell'*Essai*, non è una società. Non riduce la dispersione primitiva. «Nei tempi primitivi, gli uomini *sparsi* sulla faccia della terra, non avevano altra società che quella della famiglia...». Il che significa che questa famiglia non era una società. Era, come ricorda J. Mosconi (cfr. *supra*) un fenomeno pre-istituzionale, puramente naturale e biologico. Era la condizione indispensabile di quel processo di generazioni che anche il *Discorso* riconosce («le generazioni si moltiplicavano inutilmente»). Poiché questo ambito naturale non comporta nessuna istituzione, non c'è *vera lingua*. E dopo avergli attribuito come lingua «il gesto e qualche suono inarticolato», Rousseau precisa in nota:

«Le vere lingue non hanno affatto un'origine domestica: soltanto una convenzione più generale e durevole può stabilirle. I selvaggi d'America non parlano quasi mai fuori delle loro abitazioni; ognuno mantiene il si-

lenzio nella sua capanna, parla per segni alla sua famiglia; e questi segni sono poco frequenti, perché un selvaggio è meno inquieto, meno impaziente di un europeo, perché non ha tanti bisogni ed ha cura di provvedersi da solo» (p. 53).

Ma cancellando la contraddizione o lo scarto rigoroso tra i due testi, essi non si riducono a una ripetizione o a una sovrapposizione. Dall'uno all'altro, è spostato un accento, è operato uno scivolamento continuo. O piuttosto, senza stabilire nessun ordine di successione, si può dire che dal *Discorso* al *Saggio* lo scivolamento si opera verso la continuità. Il *Discorso* vuole segnare l'inizio: acuisce quindi e radicalizza i tratti di verginità nello stato di pura natura. L'*Essai* vuol far sentire gli inizi, il movimento attraverso cui «gli uomini sparsi sulla faccia della terra», si sottraggono continuamente, nella società che nasce, allo stato di pura natura. Coglie l'uomo nel passaggio della nascita, nella sottile transizione dall'origine alla genesi. I due progetti non si contraddicono, non c'è neppure priorità dell'uno rispetto all'altro, e, come notavamo più sopra, la descrizione della natura pura, nel *Discorso*, lasciava spazio in sé a un simile superamento.

Come sempre, è il limite inafferrabile del *quasi*. Né natura né società, ma *quasi* società. Società che sta per nascere. Momento in cui l'uomo, non appartenendo più allo stato di pura natura (che, dice bene la «Prefazione» del *Discorso*, «non esiste più, forse non è mai esistito, probabilmente non esisterà mai, di cui pertanto è necessario avere nozioni giuste, per giudicare bene del nostro stato presente»), o quasi, si tiene ancora al di qua della società, o quasi. Unico modo di restaurare il divenir-cultura della natura. La famiglia, di cui Hegel dirà anche che è pre-istorica, la capanna, la lingua di gesti e suoni inarticolati sono gli indici di questo *quasi*. La vita «selvaggia» dei cacciatori, la vita «barbara» e pre-agricola dei pastori corrispondono a questo stato di quasi-società. Come nel *Discorso*, il *Saggio* fa dipendere la società dall'agricoltura e l'agricoltura dalla metallurgia⁶⁰.

Rousseau incontra qui il problema dei riferimenti alla Scrittura biblica. In effetti gli si può obiettare che «si trova l'agricoltura su vasta scala fin dal tempo dei Patriarchi». La risposta chiarisce ancora lo statuto della sto-

⁶⁰ *Discorso*: «L'invenzione delle altre arti fu dunque necessaria per costringere il genere umano ad applicarsi a quella dell'agricoltura» (p. 64). *Saggio*: «I primi uomini furono cacciatori o pastori, non agricoltori; i primi beni furono greggi e non campi. Prima che la proprietà della terra fosse divisa, nessuno pensò a coltivarla. L'agricoltura è un'arte che richiede strumenti» (cap. ix, p. 55).

ria fattuale. I fatti ricordati dalla Scrittura non si riferiscono affatto allo stato di pura natura. Ma anziché distinguere brutalmente tra origine strutturale e origine empirica, Rousseau trova riparo, da conciliatore, dietro l'autorità biblica che gli fornisce uno schema strutturale, poiché ammette che l'età dei Patriarchi è molto lontana dalle origini:

«Tutto ciò è vero; ma non confondiamo i tempi. L'età patriarcale che noi conosciamo è ben lontana dall'età primitiva. La scrittura, in questi secoli in cui gli uomini vivevano a lungo, conta dieci generazioni dall'una all'altra. Che cosa hanno fatto durante queste dieci generazioni? Non ne sappiamo niente. *Vivendo sparsi e praticamente senza società, a malapena parlavano, come avrebbero potuto scrivere?* E, nell'uniformità della loro vita isolata, quali avvenimenti ci avrebbero trasmesso?» (p. 56. Il corsivo è nostro).

A questa risorsa biblica, Rousseau ne aggiunge un'altra: la decadenza o la ricaduta nella barbarie dopo il passaggio attraverso l'agricoltura. Grazie a un avvenimento catastrofico che annulla il progresso e costringe alla ripetizione, l'analisi strutturale può ripartire da zero. Il che conferma che la narrazione strutturale non segue una genesi unilineare ma individua delle possibilità permanenti che possono in ogni momento riapparire nel corso di un ciclo. Lo stato quasi-sociale della barbarie può di fatto esistere prima o dopo, o anche durante e sotto lo stato di società.

«Adamo parlava, Noè parlava, e sia. Adamo era stato istruito da Dio stesso. Dividendosi, i figli di Noè abbandonarono l'agricoltura, e la lingua comune perì con la prima società. Ciò sarebbe accaduto anche quando non ci fosse mai stata nessuna Torre di Babele» (*Ibid.*).

Poiché la dispersione può sempre risorgere, poiché la sua minaccia appartiene all'essenza della società, l'analisi dello stato di pura natura, e così il ricorso alla spiegazione naturale, è sempre possibile. Su questo punto il modo di procedere di Rousseau ricorda quello di Condillac: il quale pur ammettendo che il linguaggio è stato dato bell'e pronto da Dio ad Adamo ed Eva, «suppone che, un po' di tempo dopo il diluvio, due bambini, dell'uno e dell'altro sesso, si fossero perduti nel deserto, prima di conoscere l'uso di un qualunque segno...». «Mi si lasci fare questa supposizione. Il problema è sapere come questa nazione nascente si è costruì-

ta una lingua»⁶¹. Questo discorso, questa digressione, era già stata fatta da Warburton—Condillac vi si richiama—e quello che Kant prenderà a prestito ne *La religione nei limiti della pura ragione* sarà per lo meno analogo.

Se dunque ci dovesse essere un leggero spostamento dal *Discorso* al *Saggio*, esso sarebbe legato a quello scivolamento continuo, a quella transizione lenta dalla pura natura alla società nascente. Ma anche questa evidenza non è così semplice. Giacché non è possibile nessuna continuità dall'inarticolato all'articolato, dalla pura natura alla cultura, dalla pienezza al gioco della complementarità. Poiché il *Saggio* deve descrivere la nascita, l'essere-nascente dal supplemento, esso deve conciliare i due tempi. *L'uscita fuori dalla natura è al tempo stesso progressiva e brutale, istantanea e interminabile*. La cesura strutturale è netta, ma la separazione storica è lenta, faticosa, progressiva, insensibile. Su questa duplice temporalità, il *Saggio* è in accordo con il *Discorso*⁶².

d) Questo «semplice movimento del dito».

La scrittura e la proibizione dell'incesto

La società nascente è di fatto sottomessa, secondo il *Saggio*, a una sorta di legge dei tre stati. Ma, tra i «tre stadi dell'uomo considerato in rapporto alla società» (cap. ix) e i «tre diversi stadi sotto nei quali si possono considerare gli uomini riuniti in nazioni» (cap. v), l'ultimo soltanto segna l'accesso dell'uomo a se stesso nella società. È quello dell'uomo civile e contadino. I due stati precedenti (selvaggio cacciatore e barbaro pastore) appartengono ancora a una sorta di preistoria. Quel che dunque interessa soprattutto Rousseau è il passaggio dal secondo al terzo stato.

Di fatto questo passaggio è stato estremamente lento, incerto, precario, ma poiché nulla nello stato precedente conteneva strutturalmente di che produrre lo stato successivo, la genealogia deve descrivere una rottura o un capovolgimento, una rivoluzione o una catastrofe.

Il secondo *Discorso* parla spesso di rivoluzione. Se la parola catastrofe non è mai pronunciata nel *Saggio*, il concetto vi è però rigorosamente pre-

⁶¹ *Saggio sull'origine delle conoscenze umane*, op. cit.

⁶² Benché renda più netta la cesura tra lo stato di pura natura e lo stato della società nascente, il *Discorso* moltiplica ugualmente le allusioni «agli stenti inconcepibili ed al tempo infinito che hanno dovuto costare la prima invenzione delle lingue» (p. 50), al «tempo che trascorre», al «progresso quasi insensibile degli inizi»; «poiché, quanto più lenti a succedere, gli avvenimenti tanto più sono lenti a descrivere» (p. 61. Osservazione che Voltaire aveva giudicato «ridicola». Cfr. la nota dell'editore critico nella «Pléiade»).

sente. E non è, come si è potuto dire, una debolezza del sistema, esso è prescritto dalla catena di tutti gli altri concetti.

Perché l'origine dell'uomo civile, l'origine delle lingue, ecc., l'origine in una parola della struttura supplementare, l'origine anche, come vedremo, della scrittura, è catastrofica? Perché essa segue un capovolgimento nella forma del rovesciamento, del ritorno, della rivoluzione, del movimento progressivo sotto la specie della regressione?

Se seguiamo il tema antro-po-geografico e lo schema della spiegazione naturale che orientano i capitoli sulla formazione delle lingue, bisogna proprio che una tale catastrofe vi apparisse inizialmente come una rivoluzione terrestre. Senza di essa, l'uomo non sarebbe mai uscito dall'«età dell'oro» della «barbarie». Nulla all'interno del sistema della barbarie poteva produrre una forza di rottura o una ragione per uscirne. La causalità della rottura doveva dunque essere al tempo stesso naturale ed esterna al sistema dello stato pre-civile. La rivoluzione terrestre risponde a queste due esigenze. Essa è richiamata in un punto che è, rigorosamente, il centro del Saggio:

«I climi dolci, i paesi pingui e fertili sono stati i primi ad essere popolati e gli ultimi in cui si sono formate le nazioni, perché lì gli uomini potevano più facilmente fare a meno gli uni degli altri e i bisogni che fanno nascere la società si son fatti sentire più tardi.

Immaginate una primavera perpetua sulla terra; immaginate ovunque acqua, bestiame, pascoli: immaginate gli uomini, uscenti dalle mani della natura, dispersi in un mondo come questo: non vedo come essi avrebbero mai rinunciato alla loro libertà primitiva e abbandonato la vita isolata e pastorale così conveniente alla loro indolenza naturale⁶¹, per imporsi, senza necessità, la schiavitù, i lavori, le miserie inseparabili dallo stato sociale.

Colui che volle che l'uomo fosse socievole, toccò col dito l'asse del globo e l'inclinò sull'asse dell'universo. A questo *leggero movimento* vedo cambiare la faccia della terra e decidersi la vocazione del genere umano:

⁶¹ Rousseau precisa in nota: «È inconcepibile a qual punto l'uomo sia naturalmente pigro. Si direbbe che non viva che per dormire, vegetare, restare immobile; a malapena riesce a decidere di fare i movimenti necessari per impedirsi di morire di fame. Null'altro che questa deliziosa indolenza mantiene tanto a lungo i selvaggi nell'amore della loro condizione. Le passioni che rendono l'uomo inquieto, previdente, attivo, nascono soltanto in società. Non fare nulla è la prima e la più forte passione dell'uomo dopo quella di conservarsi. A ben vedere, anche fra noi ognuno lavora per arrivare al riposo: è ancora la pigrizia che ci rende laboriosi» (*Ibid.*).

odo di lontano le grida di gioia di una moltitudine insensata; vedo edificare i palazzi e le città; vedo nascere le arti, le leggi, il commercio; vedo i popoli formarsi, svilupparsi, espandersi, dissolversi, succedersi come i flutti del mare: vedo gli uomini riuniti in qualche punto della loro dimora, per divorarsi lì reciprocamente e fare del resto del mondo un terribile deserto, degno monumento dell'unione sociale e dell'utilità delle arti» (cap. ix, pp. 58-59. Il corsivo è nostro).

L'indolenza naturale dell'uomo barbaro non è un carattere empirico tra gli altri. È una determinazione originaria indispensabile al sistema naturale. Essa spiega come l'uomo non abbia potuto uscire spontaneamente dalla barbarie e dalla sua età dell'oro; non aveva in sé movimento per andare più lontano. Il riposo è naturale. L'origine e la fine sono l'inerzia. E poiché l'inquietudine non può nascere dal riposo, essa non sopraggiunge sullo stato dell'uomo e sullo stato corrispondente, al barbaro e all'eterna primavera, che ad opera di una catastrofe: effetto di una forza rigorosamente imprevedibile nel sistema della terra. È per questo che l'attributo antropologico della pigrizia deve corrispondere all'attributo geo-logico dell'inerzia.

Poiché la catastrofe dell'inquietudine e della differenziazione delle stagioni non ha potuto essere logicamente prodotta a partire dal dentro del sistema inerte, bisogna immaginare l'inimmaginabile: una spinta totalmente esterna alla natura. Questa spiegazione apparentemente «arbitraria»⁶⁴ risponde a una necessità profonda e concilia anche più di un'esigenza. La negatività, l'origine del male, la società, l'articolazione vengono *dal di fuori*. La presenza è sorpresa da ciò che la minaccia. D'altra parte è indispensabile che questa exteriorità del male non sia nulla o quasi nulla. Ora, la spinta, «il leggero movimento» produce una rivoluzione partendo da nulla. Basta che la forza di colui che ha toccato l'asse del globo con il dito sia esterna al globo. Una forza quasi nulla è una forza quasi infinita dal momento che essa è rigorosamente estranea al sistema che mette in movimento. Questo non le oppone nessuna resistenza, le forze antagoniste operano solo all'interno di un globo. La spinta è onnipotente perché sposta il globo nel vuoto. L'origine del male e della storia è dunque nulla o quasi nulla. Ci si spiega così l'anonimato di Colui che ha inclinato con il dito l'asse del mondo. *Non è forse Dio*, poiché la Provvidenza divina, di cui Rousseau parla così frequentemente, non può aver voluto la catastrofe e non avreb-

⁶⁴ Così l'ha definita Derathé, *Rousseau e la scienza...*, op. cit., p. 222.

be avuto bisogno del caso e del vuoto per agire. Ma è forse Dio nella misura in cui la forza del male non sia stata nulla, non supponga alcuna efficienza reale. È *probabilmente* Dio poiché la sua eloquenza e la sua potenza sono al tempo stesso infinite e non incontrano alcuna resistenza a loro portata. Potenza infinita: il dito che inclina un mondo. Eloquenza infinita perché silenziosa: un movimento del dito basta a Dio per smuovere il mondo. L'azione divina si uniforma al modello del segno più eloquente, come ossessiona per esempio le *Confessioni* e il *Saggio*. Nell'uno e nell'altro testo, l'esempio del segno muto è il «semplice movimento del dito»⁶⁵, il «piccolo segno del dito», un «movimento di bacchetta».

Dito e bacchetta sono qui metafore. Non perché essi designino un'altra cosa. Si tratta di Dio. Dio non ha mani, non ha bisogno di alcun organo. La differenziazione organica è il proprio e il male dell'uomo. Il movimento silenzioso qui non rimpiazza neppure una locuzione. Dio non ha bisogno di bocca per parlare, né di articolare dei suoni. Su questo punto il *Frammento* sui climi è ancora più acuto del *Saggio*:

«Se l'eclittica fosse stata tutt'uno con l'equatore, forse non si sarebbe mai verificata alcuna migrazione di popoli: nessuno, per l'impossibilità di sopportare un clima diverso da quello in cui era nato, sarebbe mai uscito dal suo paese. Inclinare con il dito l'asse del mondo o dire all'uomo "popola la terra e sii socievole" fu la medesima cosa per Colui che non ha bisogno né di mani per agire né di voce per parlare» (p. 283)⁶⁶.

Si tratta certamente di Dio perché la genealogia del male è al tempo stesso una teodicea. L'origine catastrofica delle società e delle lingue ha permesso al tempo stesso di attualizzare le facoltà naturali che dormivano nell'uomo. Solo una causa fortuita avrebbe potuto far passare all'atto delle potenze naturali che non comportavano per se stesse nessuna motivazione sufficiente per risvegliarsi alla loro finalità. La teologia è in qualche modo esterna, è quello che significa la forma catastrofica dell'archeologia. Sicché, tra il dito che imprime il movimento partendo da nulla e l'auto-affezione dell'immaginazione che, come abbiamo visto, si *risveglia* partendo da nulla e provoca in seguito il risveglio di tutte le altre virtualità, l'affinità

⁶⁵ Cfr. J. Starobinski, *La trasparenza e...*, op. cit., pp. 242-243.

⁶⁶ J.-J. Rousseau, *L'influence des climats sur la civilisation*, in *Oeuvres Complètes*, cit., t. III, p. 531, tr. it. di M. Garin, *L'influenza dei climi sulla civiltà*, in *Scritti politici*, Laterza, Bari 1971, vol. II, p. 283.

è essenziale. L'immaginazione è nella natura, e tuttavia nulla nella natura può spiegare il suo risveglio. Il supplemento della natura è nella natura come il suo gioco. Chi dirà mai se la mancanza nella natura è *nella natura*, se la catastrofe attraverso cui la natura opera uno scarto rispetto a se stessa è ancora naturale? Una catastrofe naturale si conforma alle leggi per sconvolgere la legge.

Che ci sia qualcosa di catastrofico nel movimento che fa uscire dallo stato di natura e nel risveglio dell'immaginazione che attualizza le facoltà naturali—ed essenzialmente la perfettibilità—è una proposizione del *Saggio* la cui collocazione e il cui disegno filosofico si trovano alla fine della prima parte del *Discorso*:

«Dopo aver provato che la disuguaglianza è appena sensibile nello stato di natura, e che la sua influenza vi è quasi nulla, mi resta a mostrarne l'origine e i progressi nello sviluppo successivo dello spirito umano. Dopo aver mostrato che la *perfettibilità*, le virtù sociali e le altre facoltà, che l'uomo naturale aveva ricevute in potenza, non potevano mai svilupparsi da sé; che avevano bisogno perciò del concorso fortuito di parecchie cause estranee, che potevano anche non nascere mai, e senza le quali egli sarebbe rimasto eternamente nella sua condizione primitiva, mi resta da considerare e accostare i diversi casi, che hanno potuto perfezionare la ragione degli uomini peggiorandone la specie, rendere un essere cattivo con il renderlo socievole, e da sì lontano termine condurre infine l'uomo e il mondo al punto in cui noi lo vediamo» (p. 59).

Quel che chiamiamo qui teologia esterna permette di fissare una specie di discorso sul metodo: la questione d'origine non è né evenemenziale né strutturale; sfugge all'alternativa semplice tra fatto e diritto, tra storia ed essenza. Il passaggio da una struttura all'altra—per esempio dallo stato di natura allo stato di società—non può essere spiegato da nessuna analisi strutturale: un *factum* esterno, irrazionale, catastrofico deve fare irruzione. Il caso non fa parte del sistema. E quando la storia è incapace di determinare questo fatto o i fatti di quest'ordine, la filosofia deve, con una sorta di invenzione libera e mitica, produrre delle ipotesi fattuali che giochino lo stesso ruolo, che spieghino il sorgere di una nuova struttura. Sarebbe dunque arbitrario riservare i fatti alla storia e il diritto o la struttura alla filosofia. Il semplicismo di una simile dicotomia è intollerabile per una forma di questione d'origine che richiede l'intervento di «cause minime» la cui «potenza» è «meravigliosa».

«Ciò mi dispenserà dallo stendere le mie riflessioni sul maniera in cui lo scorrere del tempo compensi la poca verosimiglianza degli avvenimenti, sulla potenza meravigliosa delle cause minime quand'operino senza interruzione; sull'impossibilità in cui si è, da una parte, di distruggere certe ipotesi, se dall'altra ci si trovi fuori della possibilità di conferire loro il grado di certezza dei fatti; sul principio che, dati come reali due fatti da collegare con una serie di fatti intermediari, ignoti o creduti tali, spetta alla storia, quando la si abbia, dare i fatti collegati e spetta alla filosofia, in mancanza di quella, determinare i fatti simili che possano collegarli; infine sul fatto che, in materia di avvenimenti, la somiglianza riduce i fatti a molto minor numero di classi differenti che non ci si immagini. Mi basta di offrire questi argomenti alla considerazione dei miei giudici; mi basta di avere fatto in modo che i lettori volgari non avessero bisogno di considerarli.» (p. 59).

Il passaggio dallo stato di natura allo stato di linguaggio e di società, l'avvenimento della complementarità, si tiene dunque fuori presa per la semplice alternativa della genesi e della struttura, del fatto e del diritto, della ragione storica e della ragione filosofica. Rousseau spiega il supplemento partendo da una negatività perfettamente esterna al sistema che essa viene a sconvolgere, intervenendovi quindi a mo' di *factum* imprevedibile, di forza nulla e infinita, di catastrofe naturale che non è né nella natura né fuori della natura e resta non-razionale come deve esserlo l'origine della ragione (e non soltanto irrazionale come un'opacità nel sistema della razionalità). La grafica della complementarità è irriducibile alla logica, e prima di tutto perché la comprende come uno dei suoi *casi* e può solo produrne l'origine. Per questo la catastrofe della complementarità, come quella che procurò a Jean-Jacques il «pericoloso supplemento» e il «funesto vantaggio» è appunto—sono le parole delle *Confessioni*—«inconcepibile alla ragione». La possibilità della ragione, del linguaggio, della società, la possibilità supplementare è inconcepibile alla ragione. La rivoluzione che la fece nascere non può essere compresa secondo gli schemi della necessità razionale. Il secondo *Discorso* parla di «funesto caso»; Rousseau sta evocando la società nascente—barbara—tra lo stato di natura e lo stato sociale. È il momento della «primavera perpetua» del *Saggio*, l'«epoca più felice e più durevole» secondo il *Discorso*:

«Più ci si pensa, più si trova che questo stato era il meno soggetto a rivoluzioni, il migliore per l'uomo, che ha dovuto uscirne solo per qualche

funesto caso, che per l'utilità comune non avrebbe mai dovuto sopravvenire» (p. 63).

È dovuto capitare quello che non avrebbe mai dovuto capitare. Tra queste due modalità si iscrive dunque la necessità della non-necessità, la fatalità di un gioco crudele. Il supplemento non può rispondere che alla logica non-logica di un gioco. Questo gioco è il gioco del mondo. Il mondo ha dovuto poter giocare sul suo asse perché un semplice movimento del dito lo facesse girare su se stesso. È perché c'era del gioco nel movimento del mondo che una forza quasi nulla ha potuto, *d'un sol colpo*, con un gesto silenzioso fare la fortuna, o la sfortuna della società, della storia, del linguaggio, del tempo, del rapporto con l'altro, con la morte, ecc. La fortuna e il male della scrittura che ne seguiranno avranno il senso del gioco. Ma Rousseau non l'afferma. Vi si rassegna, ne trattiene i sintomi nelle contraddizioni regolate del suo discorso, l'accetta e lo rifiuta ma non l'afferma. Colui che inclinò l'asse del globo avrebbe potuto essere un Dio giocatore, che rischia al tempo stesso il meglio e il peggio, senza sapere. Ma è ovunque altrove determinato come provvidenza. Con quest'ultimo gesto e con tutto quello che ad esso si ordina nel pensiero di Rousseau, il senso è messo fuori gioco. Come in tutta la metafisica onto-teologica, come già in Platone. E la condanna dell'arte, ogni volta che essa è univoca, lo testimonia chiaramente.

Se le società sono nate dalla catastrofe, è perché esse sono nate per accidente. Rousseau naturalizza l'accidente biblico: fa della caduta un accidente di natura. Ma al tempo stesso, trasforma il tiro di dadi, la fortuna o sfortuna di un Dio giocatore, in caduta colpevole. Tra gli accidenti della natura e il male sociale, c'è una complicità che manifesta d'altronde la Provvidenza divina. La società non si crea che per riparare agli accidenti della natura. Diluvi, terremoti, eruzioni di vulcani, incendi hanno senz'altro terrorizzato i selvaggi ma li hanno in seguito riuniti «affinché riparassero in comune alle perdite comuni». Ecco «di quali strumenti si è servita la Provvidenza per spingere gli esseri umani a riavvicinarsi». La formazione delle società ha giocato un ruolo compensatore nell'economia generale del mondo. Nata dalla catastrofe, la società placa la natura liberata dalle catene. Bisogna che essa abbia a sua volta questo ruolo regolatore senza di che la catastrofe sarebbe stata mortale. La catastrofe stessa obbedisce a un'economia. Essa è *contenuta*. «Da quando le società sono istituite, questi grandi accidenti sono cessati e sono divenuti più rari: sembra che così

debba ancor essere; le stesse calamità che riunirono gli uomini dispersi disperderebbero quelli che sono riuniti»⁶⁷ (cap. IX, p. 60).

La guerra tra gli uomini ha per effetto di ridurre la guerra tra gli elementi naturali. Questa economia indica bene che la degradazione uscita dalla catastrofe deve essere, come avevamo verificato altrove, compensata, limitata, regolarizzata da un'operazione supplementare di cui avevamo rilevato lo schema. «Senza di ciò non vedo come avrebbe potuto conservarsi e mantenersi l'equilibrio. Nei due regni organici le grandi specie avrebbero alla lunga assorbito le piccole. Tutta la terra ben presto si sarebbe coperta di alberi e bestie feroci e alla fine tutto sarebbe morto» (*Ibid.*). Segue una mirabile descrizione del lavoro dell'uomo, la cui «mano» trattiene la degradazione della natura e «ritarda questo progresso».

La catastrofe apre il gioco del supplemento perché iscrive la differenza locale. All'unità della «primavera perpetua» fa succedere la dualità dei principi, la polarità e l'opposizione dei luoghi (il nord e il sud), la rivoluzione delle stagioni che ripete regolarmente la catastrofe⁶⁸; in qualche modo fa immediatamente cambiare di luogo e di clima, produce infine l'alternanza di caldo e di freddo, dell'acqua e del fuoco.

Lingua e società si istituiscono secondo il rapporto supplementare dei due principi o delle due serie di significati (nord/inverno/freddo/bisogno/articolazione; mezzogiorno/estate/calore/passione/accentuazione). Al nord, in inverno, quando fa freddo, il bisogno crea la convenzione.

«Gli uomini, forzati ad approvvigionarsi per l'inverno, furono costretti ad aiutarsi l'un l'altro e a stabilire fra loro qualche sorta di convenzione. Quando i tragitti divennero impossibili e il rigore del freddo li arrestò, la noia li legò tanto quanto il bisogno. I lapponi, sepolti nei loro ghiacci, gli

⁶⁷ Se la forza di dispersione può apparire prima e dopo la catastrofe, se la catastrofe raduna gli uomini fin dal suo apparire ma li disperde di nuovo con la sua persistenza, ci si spiega allora la coerenza della teoria del bisogno, sotto le apparenti contraddizioni. Prima della catastrofe, il bisogno tiene gli uomini sparsi; dopo la catastrofe, li riunisce. «La terra nutre gli uomini, ma quando i primi bisogni li hanno dispersi, altri bisogni li riuniscono ed è allora soltanto che parlano e fanno parlare di sé. Per non trovarmi in contraddizione con me stesso, occorre lasciarmi il tempo di spiegarmi» (p. 59).

⁶⁸ *Saggio*: «Le rivoluzioni delle stagioni sono un'altra causa più generale e permanente che dovette produrre lo stesso effetto nei climi esposti a tali mutamenti» (p. 60). *Frammento* sui climi: «Un'altra diversità che accresce la precedente e si combina con essa è quella delle stagioni: la loro successione, portando alternativamente più climi in un solo luogo, abitua gli uomini che vi abitano a subirne la varietà e li rende capaci di spostarsi e di vivere in tutti i paesi le cui temperature si possono avere anche nel loro» (pp. 282-283).

esquimesi, il più selvaggio di tutti i popoli, si radunano l'inverno nelle loro caverne e l'estate non si conoscono più. Aumentate di un grado il loro sviluppo e i loro lumi ed eccoli riuniti per sempre» (*Ibid.*). / /

Il fuoco supplisce il calore naturale, gli uomini del nord devono radunarsi intorno a un focolare. Non solo per cuocere le vivande—e l'uomo è agli occhi di Rousseau il solo animale capace al tempo stesso di parlare, di vivere in società e di cuocere ciò che mangia—ma per danzare e per amarsi.

«Né lo stomaco né l'intestino dell'uomo sono fatti per digerire la carne cruda, in generale il suo palato non la sopporta. Ad eccezione forse degli esquimesi, di cui ho appena parlato, gli stessi selvaggi arrostitiscono le carni. All'uso del fuoco, necessario per cuocerle, si aggiunge il piacere che questo dà alla vista e il suo calore gradevole al corpo. La vista della fiamma che fa fuggire gli animali, attira l'uomo. Ci si raduna attorno a un focolare comune, vi si fanno dei banchetti, vi si danza; i dolci legami dell'abitudine avvicinano insensibilmente l'uomo ai suoi simili, e su questo rustico focolare brucia il fuoco sacro che porta in fondo ai cuori il primo sentimento di umanità» (*Ibid.*).

Al sud, il movimento è inverso, conduce non più dal bisogno alla passione, ma dalla passione al bisogno. E il supplemento non è il calore del focolare ma la freschezza della sorgente:

«Nei paesi caldi, le sorgenti e i ruscelli inegualmente distribuiti sono altri punti di riunione, tanto più necessari in quanto gli uomini possono fare a meno dell'acqua più difficilmente che del fuoco. I barbari, soprattutto, che vivono dei loro armenti, hanno bisogno di abbeveratoi comuni, e la storia dei tempi più antichi, ci insegna che, in effetti, è lì che cominciarono sia le trattative che le dispute. La disponibilità delle acque può ritardare la società degli abitanti nei luoghi ben irrigati» (*Ibid.*).

Questo movimento è senza dubbio l'inverso del precedente, ma si avrebbe torto di concludere per una certa simmetria. Il privilegio del mezzogiorno è dichiarato. Rousseau tiene ad assegnare a questa struttura di reversibilità che abbiamo descritto un cominciamento assoluto e fisso: «il genere umano, nato nei paesi caldi». La reversibilità è sovrimposta alla semplicità dell'origine. I paesi caldi sono più vicini alla «primavera perpetua»

dell'età dell'oro. Sono maggiormente in accordo con la sua iniziale inerzia. La passione lì è più vicina all'origine, l'acqua ha un rapporto più profondo che non il fuoco e con il primo bisogno e con la prima passione.

Con il primo bisogno perché «gli uomini possono fare a meno dell'acqua più difficilmente che del fuoco». Con la prima passione, cioè con l'amore i cui «primi fuochi» uscirono dal «puro cristallo delle fontane». Così la lingua e la società originali, così come sono sorti nei paesi caldi, sono assolutamente puri. Esse sono descritte nel punto più vicino a quel limite inafferrabile in cui la società si è formata senza aver ancora cominciato a degradarsi; in cui la lingua è istituita ma resta ancora un canto puro, una lingua di pura accentazione, una sorta di neuma. Non è più animale, perché esprime la passione ma non è ancora del tutto convenzionale perché si sottrae all'articolazione. L'origine di questa società non è un contratto, non passa attraverso trattati, convenzioni, leggi, diplomatici e rappresentanti. È una festa. Si consuma nella presenza. Vi è certo un'esperienza del tempo, ma di un tempo di presenza pura, che non dà luogo né a calcolo, né a riflessione, né a confronto: «età felice ove nulla scandiva le ore»⁶⁹. È il tempo della quinta Passeggiata. Tempo anche senza differenza: non lascia nessun intervallo, non autorizza nessuno sviamento tra il desiderio e il piacere: «Il piacere e il desiderio, confusi insieme, si facevano sentire a loro volta». Leggiamo questa pagina, senza dubbio la più bella del *Saggio*. Non viene mai citata, ma meriterebbe d'esserlo ogni volta che si richiama il tema dell'acqua o «la trasparenza del cristallo»⁷⁰:

«... nei luoghi aridi, ove si poteva avere l'acqua soltanto dai pozzi, fu necessario riunirsi per scavarli, o almeno accordarsi per il loro uso. Tale dovette essere l'origine delle società e delle lingue nei paesi caldi.

⁶⁹ Si confronterà questa descrizione della festa con quella della *Lettre à d'Alembert* e, in particolare per quel che riguarda il tempo, con quella dell'*Emilio*. «Noi saremmo i nostri servi per essere padroni di noi; ciascuno sarebbe servito da tutti; il tempo passerebbe senza contarlo» (p. 609). Un brevissimo cammino ci porterebbe a capire che queste due notazioni non sono giustapposte: la possibilità del «paragone», nel senso che Rousseau dà a questo concetto, è la radice comune della differenza temporale (che permette di misurare il tempo e ci proietta fuori del presente) e della differenza o dissimmetria tra il padrone e il valletto.

⁷⁰ Cfr. M. Raymond, *Introduction au Rêveries* e il capitolo che Starobinski dedica alla «trasparenza del cristallo», in *La trasparenza e...*, op. cit., pp. 391-400. Rousseau non è mai citato in *L'Eau et Les Rêves. Essai sur l'imagination de la matière*, José Corti, Paris 1942, tr. it. di M. Cohen Hemsì e A.C. Peduzzi, *Psicanalisi delle acque. Purificazione, morte e rinascita*, RED, Como, 1992.

Là si formarono i primi legami fra le famiglie, là avvennero i primi appuntamenti fra i due sessi. Le fanciulle venivano a cercare l'acqua per la casa, i giovani venivano ad abbeverare le mandrie. Là gli occhi, abituati dall'infanzia agli stessi oggetti, cominciarono a vederne di più dolci. Il cuore si commosse a questi nuovi oggetti, un'attrazione sconosciuta lo rese meno selvaggio, sentì il piacere di non essere solo. L'acqua divenne, inavvertimente, più necessaria, il bestiame ebbe sete più spesso; si arrivava in fretta e si ripartiva a malincuore. In questa età felice, ove nulla scandiva le ore, nulla obbligava a contarle; il tempo non aveva altra misura che il divertimento e la noia. All'ombra di vecchie querce, trionfanti degli anni, un'ardente giovinezza dimenticò gradualmente la propria ferocia, ci si familiarizzò a poco a poco gli uni con gli altri; sforzandosi di farsi capire, si imparò a spiegarsi. Qui si fecero le prime feste, i piedi saltellavano di gioia, il gesto sollecito non bastava più, la voce l'accompagnava con toni appassionati, il piacere e il desiderio, confusi insieme, si facevano sentire a loro volta. Qui fu insomma la vera culla dei popoli e dal puro cristallo delle fontane scaturirono i primi fuochi dell'amore» (pp. 63-64).

Non dimentichiamo che quello che Rousseau descrive qui non è né la vigilia della società, né la società formata ma il movimento di una nascita, l'avvenimento continuo della presenza. Bisogna dare un senso attivo e dinamico alla parola. E la presenza all'opera, in via di presentare se stessa. Questa presenza non è uno stato ma il divenir-presente della presenza. Nessuna delle opposizioni di predicati determinati si può applicare chiaramente a quello che, tra lo stato di natura e lo stato di società non è uno stato ma un passaggio che avrebbe dovuto continuare, durare come il presente delle *Passeggiate*. È già la società, la passione, il linguaggio, il tempo ma non è ancora l'asservimento, la preferenza, l'articolazione, la misura e l'intervallo. La complementarità è possibile, ma nulla ancora è entrato in gioco. La festa, secondo Rousseau, esclude il gioco. Il momento della festa è il momento di questa continuità pura, dell'in-differenza tra il tempo del desiderio e il tempo del piacere. Prima della festa non c'è nello stato di pura natura, *esperienza* del continuo; dopo la festa comincia l'esperienza del *discontinuo*; la festa è il modello dell'esperienza continua. Dunque, tutto quello che possiamo fissare nell'opposizione di concetti, è la società formata all'indomani della festa. E queste opposizioni sopprimeranno innanzitutto l'opposizione fondamentale del continuo al discontinuo, della festa originale all'organizzazione della società, della danza alla legge.

Cosa tien dietro a questa festa? L'età del supplemento, dell'articolazio-

ne, dei segni, dei rappresentanti. Ora questa è l'età della proibizione dell'incesto. Prima della festa non c'era incesto, perché non c'era proibizione dell'incesto e non c'era società. Dopo la festa non c'è più incesto perché esso è proibito. Questo Rousseau lo dichiara, come leggeremo. Ma poiché non dice cosa avviene in quel luogo durante la festa, né in che consiste l'in-differenza tra il desiderio e il piacere, si potrà, almeno se lo si vuole, completare la descrizione delle «prime feste» e togliere l'interdetto che ancora grava su di essa.

Prima della festa:

«Ma allora! prima di quest'epoca gli uomini nascevano dalla terra? Le generazioni si succedevano senza che i due sessi si unissero e senza che nessuno s'intendesse? No, c'erano famiglie, ma non c'erano nazioni; c'erano lingue domestiche, ma non c'erano lingue popolari; c'erano matrimoni, ma non c'era amore. Ogni famiglia bastava a se stessa e si perpetuava col suo solo sangue. I figli nati dagli stessi genitori crescevano insieme e trovavano a poco a poco delle maniere di spiegarsi fra loro; i sessi si distinguevano con l'età, l'inclinazione naturale bastava ad unirli, l'istinto teneva il posto della passione, l'abitudine teneva il posto della preferenza, si diveniva marito e moglie senza aver cessato d'essere fratello e sorella» (*Ibid.*).

Questa non-proibizione si interrompe *dopo la festa*. Si sarà meno sorpresi dell'omissione dell'incesto nell'evocazione della festa se si sarà prestata attenzione a un'altra lacuna, molto corrente è vero: descrivendo la non-proibizione, Rousseau non fa alcuna menzione della madre, ma solo della sorella⁷¹. E in una nota alla parola «sorella» Rousseau spiega con un certo imbarazzo che la proibizione dell'incesto ha dovuto seguire la festa, nascere dall'atto di nascita della società umana, sigillarla con una legge *sacra*:

⁷¹ Finché l'incesto è permesso, non c'è incesto, naturalmente, ma non c'è neppure passione amorosa. I rapporti sessuali si limitano ai bisogni della riproduzione; o addirittura non esistono neppure: è la situazione del bambino secondo l'*Emilio*. Ma Rousseau dirà dei rapporti tra il bambino e la madre ciò che dice qui dei suoi rapporti con la sorella? È vero che la madre è assente nell'*Emilio*: «Il fanciullo allevato secondo la sua età è solo. Egli non conosce altre affermazioni che quelle dell'abitudine; ama la sorella come il suo orologio, e l'amico come il suo cane. Non si sente di alcun sesso, di nessuna specie: l'uomo e la donna gli sono ugualmente estranei» (p. 499).

«Fu inevitabile che i primi uomini sposassero le loro sorelle. Nella semplicità dei costumi originari, questo uso si perpetuò senza inconvenienti fintanto che le famiglie restarono isolate, e anche dopo la riunione dei popoli antichi; ma la legge che l'abolì non è meno sacra per il fatto d'essere d'istituzione umana. Quelli che la considerano soltanto sotto l'aspetto della relazione ch'essa istituì fra le famiglie non ne vedono il lato più importante. Nella familiarità che il commercio domestico stabilisce necessariamente fra i due sessi, nel momento in cui una legge così sacra cessasse di parlare al cuore e di imporsi ai sensi, non vi sarebbe più rettitudine fra gli uomini e i più orribili costumi causerebbero ben presto la distruzione del genere umano» (*Ibid.* Il corsivo è nostro).

Di solito, Rousseau non accorda il carattere di sacro, di santità, che alla voce naturale che parla al cuore, alla legge naturale che si iscrive nel cuore. Di sacro ai suoi occhi non c'è che una sola istituzione, una sola convenzione fondamentale: è, ci dice il *Contratto sociale*, l'ordine sociale stesso, il diritto del diritto, la convenzione che serve da fondamento a tutte le convenzioni: «L'ordine sociale è un diritto sacro che serve di base a tutti gli altri. Tuttavia questo diritto non proviene affatto dalla natura; esso dunque è fondato su convenzioni» (*Ibid.* cap. I, p. 279).

Non ci si può quindi avvalere di questo per mettere la proibizione dell'incesto, legge sacra tra tutte, al livello di questa istituzione fondamentale, di quest'ordine sociale che fa da supporto e legittima tutti gli altri? La funzione della proibizione dell'incesto non è né nominata né esposta nel *Contratto Sociale* ma vi trova il suo spazio lasciato in bianco. Nel riconoscere la famiglia come la sola società «naturale», Rousseau precisa che essa non può mantenersi, al di là delle urgenze biologiche, che «per convenzione». Ora tra la famiglia come società naturale e l'organizzazione della società civile, ci sono rapporti di analogia e di immagine: «Il capo è l'immagine del padre, il popolo è l'immagine dei figli, e tutti, essendo nati uguali e liberi non rinunciano alla libertà che per loro utilità». Un solo elemento rompe questo rapporto di analogia: il padre politico non ama più i suoi figli, l'elemento della legge lo separa. La prima convenzione, quella che ha trasformato la famiglia biologica in società d'istituzione, ha dunque spostato la figura del padre. Ma poiché il padre politico deve, nonostante la sua separazione e nonostante l'astrazione della legge che incarna trovare qualche piacere, è necessario un nuovo investimento. Esso avrà la forma del supplemento: «Tutta la differenza sta in ciò, che nella famiglia l'amore del padre per i suoi figli lo ripaga delle cure che egli prodiga loro; mentre,

nello Stato, il piacere di comandare supplisce a quest'amore che il capo non ha per i suoi popoli» (p. 280).

Si può dunque difficilmente separare la proibizione dell'incesto (legge sacra, la chiama il *Saggio*) dall'«ordine sociale», «diritto sacro che serve da base a tutti gli altri». Se questa santa legge appartiene all'ordine stesso del contratto sociale, perché non viene *nominata* nell'*enunciato* del *Contratto Sociale*? Perché non appare che in una nota a piè di pagina, in un *Saggio* inedito?

Tutto consente in effetti di rispettare la coerenza del discorso teorico di Rousseau riscrivendo la proibizione dell'incesto in questo punto. Se essa è chiamata sacra benché istituita, è perché, benché istituita, è universale. È l'ordine universale della cultura. E Rousseau *consacra* la convenzione solo ad una condizione: che la si possa universalizzare e considerare, fosse pure l'artificio degli artifici, come una legge quasi naturale, conforme alla natura. È appunto il caso di questo interdetto. Esso è anche dell'ordine di questa prima e *unica* convenzione, di questa prima unanimità a cui il *Contratto Sociale* ci dice che bisogna sempre risalire (p. 359) per capire la possibilità della legge. Una legge deve essere l'origine delle leggi.

Nella nota del *Saggio*, questa legge non è evidentemente giustificata. Essa non può essere spiegata con la circolazione sociale e l'economia delle leggi di parentela, con «la relazione che essa istituì fra le famiglie»: tutto questo suppone l'interdetto, ma non ne rende conto. Ciò che ci deve distogliere dall'incesto è allora descritto in termini in cui si mescolano e si confondono la morale («orribili costumi») e una sorta di economia biologica della specie («la distruzione del genere umano»). A parte che questi due argomenti sono eterogenei se non addirittura contraddittori (è l'argomento del calderone di cui parla Freud nella *Traumdeutung*), nessuno dei due è pertinente all'interno stesso dell'argomentazione: la morale che condanna l'incesto è costituita a partire dall'interdetto: ha in esso la sua origine; e l'argomento biologico o naturale è *ipso facto* annullato da ciò che ci è detto dell'età che ha preceduto l'interdetto: le generazioni si succedevano alle generazioni. «Anche dopo la riunione dei popoli più antichi», «quest'uso si perpetuò senza inconvenienti»: questo fatto, che dovrebbe limitare l'universalità della santa legge non blocca Rousseau.

La società, la lingua, la storia, l'articolazione, in una parola la supplementarità nascono dunque contemporaneamente alla proibizione dell'incesto. Essa è la frattura tra natura e cultura. L'enunciato non nomina la madre nel testo di Rousseau. Ma così non fa che mostrarne meglio il posto. L'e-

tà dei segni d'istituzione, l'epoca del rapporto convenzionale tra il rappresentante e il suo rappresentato appartiene al tempo di questo interdetto.

Se si considera ora che la donna naturale, (la natura, la madre o, se si vuole la sorella) è un rappresentato o un significato sostituito, supplito, nel desiderio, cioè nella passione sociale, al di là del bisogno, abbiamo così il solo rappresentato, l'unico significato che Rousseau, esaltando la santità dell'interdetto, prescrive che sia sostituito col suo significante. Non solo egli accetta, ma ordina che, per una volta, si faccia diritto all'obbligazione sacra del segno, alla santa necessità del rappresentante. «In generale—si legge nell'*Emilio*—non sostituite mai il segno alla cosa se non quando vi è *impossibile mostrarla*; poiché il segno assorbe l'attenzione del fanciullo e gli fa dimenticare la cosa rappresentata» (p. 460. Il corsivo è nostro).

Si ha dunque qui un'impossibilità a mostrare la cosa, ma questa impossibilità non è naturale, come dice Rousseau stesso; essa non è neppure un elemento tra altri della cultura, poiché è un interdetto sacro e universale. È l'elemento della cultura stessa, l'origine non dichiarata della passione, della società, delle lingue: la prima complementarità che permette in generale la sostituzione del significante al significato, dei significanti ad altri significanti, il che ulteriormente dà luogo a un discorso sulla differenza tra le parole e le cose. Complementarità così pericolosa che la si mostra solo indirettamente attraverso l'esempio di taluni tra i suoi effetti derivati. Non la si può mostrare né nominare in se stessa, ma soltanto indicarla con un movimento silenzioso del dito.

Lo spostamento del rapporto con la madre, con la natura, con l'essere in quanto significato fondamentale: questa è certamente l'origine della società e delle lingue. Ma si può ormai parlare di origine? Il concetto di origine, o di significato fondamentale, cos'altro è se non una funzione, indispensabile ma situata, iscritta, nel sistema di significazione inaugurato dall'interdetto? Nel gioco della complementarità, si potranno sempre mettere in rapporto dei sostituti con il loro significato, quest'ultimo sarà ancora un significante. Mai il significato fondamentale, il senso dell'essere rappresentato, e ancor meno la cosa stessa, ci verranno offerti in persona, fuori segno o fuori gioco. Neppure ciò che diciamo, nominiamo, descriviamo sotto il nome di proibizione dell'incesto sfugge al gioco. C'è un punto nel sistema in cui il significante non può più essere sostituito dal suo significato, dal che consegue che nessun significante possa essere tale, puramente e semplicemente. Poiché il punto di non sostituzione è anche il punto di orientamento di tutto il sistema di significazione, il punto in cui

il significato fondamentale si promette come termine di tutti i rinvii, e si sottrae come ciò che distruggerebbe al tempo stesso tutto il sistema dei segni. È al tempo stesso detto e interdetto da tutti i segni. Il linguaggio non è né la proibizione né la trasgressione, esso accoppia senza fine l'una all'altra. Questo punto non esiste, è sempre sottratto o, il che è lo stesso, è già da sempre iscritto in ciò in cui dovrebbe o avrebbe dovuto secondo il nostro desiderio indistruttibile e mortale sfuggire. Questo punto si riflette nella festa, nel punto d'acqua intorno al quale «i piedi saltellavano di gioia», allorché «il piacere e il desiderio, confusi insieme, si facevano sentire a loro volta». La stessa festa sarebbe l'incesto stesso se qualcosa di simile,—in se stesso—potesse aver luogo; se avendo luogo, l'incesto non dovesse confermare l'interdetto, prima dell'interdetto non c'è incesto; interdetto non può divenire incesto se non riconoscendo l'interdetto. Si è sempre al di qua o al di là del limite, della festa, dell'origine della società, del presente in cui simultaneamente l'interdetto si dà (darebbe) con la trasgressione: ciò che (av)viene sempre e (tuttavia) non ha propriamente mai luogo. È sempre come se avessi commesso un incesto.

Questa nascita della società non è dunque un passaggio, ma piuttosto un punto, un limite puro, fittizio e instabile, inafferrabile. Lo si supera raggiungendolo. In esso la società si inaugura e si differisce. E cominciando, comincia a degradarsi. Il mezzogiorno passa immediatamente al nord di se stesso. Trascendendo il bisogno, la passione genera nuovi bisogni che a loro volta la corrompono. La degradazione post-originaria è analoga alla ripetizione pre-originaria. L'articolazione, sostituendosi alla passione, restaura l'ordine del bisogno. Il trattato sostituisce l'amore. Appena provata, la danza degenera. La festa diviene immediatamente la guerra. E già ormai al pozzo d'acqua:

«I barbari, soprattutto, che vivono dei loro armenti, hanno bisogno di abbeveratoi comuni, e la storia dei tempi più antichi, ci insegna che, in effetti, è lì che cominciarono sia le trattative che le dispute⁷²» (p. 61).

Il fatto è che il pozzo d'acqua è alla frontiera tra la passione e il bisogno, tra la cultura e la terra. La purezza dell'acqua riflette i fuochi dell'amore; è «il puro cristallo delle fontane»; ma l'acqua non è soltanto la trasparenza del cuore, essa è anche la frescura: il corpo nella sua aridità ne ha

⁷² Vedete l'esempio delle une e delle altre fra Abramo e Amimelek al cap. XXI del *Genesi*, a proposito del pozzo del gregge.

bisogno, il corpo della natura, quello delle mandrie e quello del pastore barbaro: «gli uomini possono fare a meno dell'acqua più difficilmente che del fuoco».

Se la cultura si inaugura così nel suo punto d'origine, nessun ordine lineare si lascia riconoscere, logico o cronologico. In questa inaugurazione, ciò che si inizia si è già alterato, facendo così ritorno al di qua dell'origine. La parola si lascia intendere solo a mezzogiorno articolandosi, raffreddandosi per esprimere nuovamente il bisogno. Ritorna perciò al nord o, il che è lo stesso, al mezzogiorno del mezzogiorno. L'indomani della festa rassomiglia immancabilmente alla vigilia della festa, e il punto di danza non è che il limite inafferrabile della loro differenza. Il sud e il nord non sono dei territori ma dei luoghi astratti che appaiono solo mettendosi in rapporto tra loro a partire dall'altro. La lingua, la passione, la società non sono né del nord né del sud. Esse sono il movimento di complementarità nel quale i poli si sostituiscono di volta in volta l'uno all'altro: nel quale il tono si inaugura nell'articolazione, si differisce spaziandosi. La differenza locale è solo la differenza tra il desiderio e il piacere. Non riguarda dunque solo la diversità tra le lingue, non è solo un criterio della classificazione linguistica, ma è l'origine delle lingue. Rousseau non lo dichiara, ma abbiamo visto che lo descrive.

Non cesseremo ora di verificare come la scrittura sia l'altro nome di questa differenza.

Capitolo quarto

DAL SUPPLEMENTO ALLA SORGENTE: LA TEORIA DELLA SCRITTURA

Restringiamo il campo e penetriamo nel testo in cui la scrittura è nominata, analizzata per se stessa, iscritta nella teoria e messa in prospettiva storica. I capitoli v «La scrittura» e vi «Se è probabile che Omero abbia saputo scrivere», forse separati un po' artificiosamente, sono fra i più lunghi del *Saggio*, in ogni caso i più lunghi dopo il capitolo sulla formazione delle lingue meridionali. Abbiamo già rievocato i rimaneggiamenti del capitolo su Omero: si tratta quindi di ricostituire o di mantenere la coerenza della teoria contro un fatto che sembra minacciarla. Se il canto, il poema, l'epos sono incompatibili con la scrittura, se vi rischiano la morte, come spiegare la coesistenza delle due età? E che Omero abbia saputo scrivere, che abbia conosciuto in ogni caso la scrittura, come testimonia l'episodio di Bellerofonte¹ nell'*Iliade*? Rousseau tiene conto del fatto ma, «ostinato

¹ «Mi è spesso venuto in mente di dubitare non solo che Omero abbia saputo scrivere, ma anche proprio del fatto che si scrivesse al tempo suo. Ho un gran rammarico che questo dubbio sia così formalmente smentito dalla storia di Bellerofonte nell'*Iliade*» (p. 43). Occupato poi a negare il peso, o addirittura l'autenticità dell'episodio di Bellerofonte, Rousseau non presta alcuna attenzione al suo senso: il fatto che il solo tratto di scrittura in Omero fosse una lettera di morte. Bellerofonte porta su di sé, senza saperlo, l'iscrizione della sua sentenza di morte. In una catena infinita di rappresentazioni, il desiderio porta la morte attraverso la deviazione della scrittura. «Con lui [Bellerofonte, figlio di Glauco] bramava la donna di Preto, Antea gloiosa, unirsi furtiva d'amore». Non riuscendovi, minaccia il proprio marito: «Preto, che tu possa morire, se non ammazzi Bellerofonte, a me volle unirsi d'amore, ma io non lo volli». Il re, che rappresenta il desiderio di Antea, non osa uccidere di sua mano. Osa scrivere e, differendo l'assassinio, traccia di sua mano, «su duplice tavola» delle «pa-

nei (miei) paradossi», si dice tentato di accusare i «compilatori di Omero». Non hanno scritto questa storia di scrittura in un secondo tempo, introducendola violentemente in «poemi restarono a lungo scritti soltanto nella memoria degli uomini?». «Non solo nel resto dell'*Iliade*, si vedono poche tracce di questa arte, ma io azzardo che tutta l'*Odissea* non è che un tessuto di ingenuità e assurdità tali che una o due lettere scritte l'avrebbero mandato in fumo, laddove questo poema divenne ragionevole e anche assai ben costruito se si pensa che i suoi eroi ignorassero la scrittura. Se l'*Iliade* fosse stata scritta, sarebbe stata molto meno cantata» (cap. vi, p. 43).

Bisogna quindi salvare ad ogni costo una tesi senza la quale crollerebbe tutta la teoria del linguaggio. Il segno di ostinazione che abbiamo appena rilevato ce lo mostra bene: questi capitoli sulla scrittura sono un momento decisivo del *Saggio*. Per di più essi affrontano uno dei rari temi che, trattati nel *Saggio*, siano assenti dal secondo *Discorso*; assenti perfino, in quanto temi articolati in una teoria organizzata, da qualsiasi altro testo.

Perché Rousseau non ha mai portato a termine né pubblicato una teoria della scrittura? Forse perché si giudicava un cattivo linguista, come dice nel suo abbozzo di prefazione? Forse perché la teoria della scrittura è rigorosamente dipendente dalla teoria del linguaggio sviluppata nel *Saggio*? E se così non fosse, questo argomento, ragionevolmente presunto, non sarebbe tanto più significativo? O ancora, è forse perché il *Saggio* doveva essere una appendice del secondo *Discorso*? O forse perché Rousseau, come dice nell'*Emilio*, ha «vergogna» di parlare di questa sciocchezza che è la scrittura? Perché vergogna? Che cosa si deve avere investito nel significato della scrittura per avere vergogna di parlarne? di scriverne? di scriverlo? E perché sarebbe una sciocchezza questa operazione alla quale vengono riconosciuti al tempo stesso, particolarmente nel *Saggio*, poteri così pericolosi e mortali?

In ogni caso l'importanza di questi due capitoli, lo sforzo ostinato per consolidare una teoria, i laboriosi stratagemmi per squalificare l'interesse

role di morte» (*thymophthora*). Manda Bellerofonte in Licia, affidandogli questi «segni funesti» (*sēmata lygra*). Alla lettura di questo messaggio, illeggibile per Bellerofonte, il suocero di Preto, re della Licia, dovrà capire che si tratta di mettere a morte il latore delle «parole». A sua volta, questi differisce l'assassinio, manda Bellerofonte a esporsi alla morte uccidendo la Chimera invincibile o i famosi Solimi, e gli tende delle imboscate. Ma nulla gli riesce. E finisce col dargli la propria figlia. Più tardi Bellerofonte cessa di essere amato dagli dei e va solo, «allora errava, per la pianura Alea, consumandosi il cuore, fuggendo orma d'uomini» (*Iliade*, vi, 155-202, versione di R. Calzecchi Onesti, Einaudi, Torino 1990, pp. 205-207).

accordato alla scrittura, sono dei segni che non possono essere trascurati. Tale è la situazione della scrittura nella storia della metafisica: tema messo in secondo piano, messo in disparte, represso, spostato, ma che esercita una pressione permanente e ossessiva dal luogo in cui resta contenuto. Si tratta di eliminare una scrittura temuta perché essa stessa cancella la presenza del proprio nella parola.

1. La metafora originaria

Questa situazione è riflessa dal posto occupato dal capitolo «La scrittura» nel *Saggio*. Come arriva in effetti Rousseau a costruire questa teoria della scrittura servendosi di elementi presi a prestito? Lo fa dopo aver descritto l'origine delle lingue. Si tratta di un supplemento all'origine delle lingue. Questo supplemento presenta appunto una supplenza aggiuntiva, un supplemento della parola. Esso si inserisce nel punto in cui il linguaggio comincia ad articolarsi, cioè nasce dal suo venir meno a se stesso, quando il suo accento, indice in lui dell'origine e della passione, si cancella sotto questo altro indice di origine che è l'articolazione. Secondo Rousseau, la storia della scrittura è proprio quella dell'articolazione. Il divenir-linguaggio del grido è il movimento col quale la pienezza parlata comincia a diventare ciò che è, perdendosi, scavandosi, spezzandosi, articolandosi. Il grido si vocalizza cominciando a cancellare i suoni vocali. Ora è proprio nel momento in cui si tratta di spiegare questa cancellazione originaria di ciò che costituisce tuttavia propriamente parlando, il parlato del parlare, cioè lo iato delle vocali, che Rousseau introduce il suo capitolo sulla scrittura. Bisogna contemporaneamente trattare della consonante—che è del nord—e della scrittura. Il capitolo «La scrittura» deve anzitutto—è il suo primo paragrafo—evocare l'*obliterazione* del tono da parte dell'articolazione consonantica: *cancellazione* e *sostituzione* al tempo stesso. È bene qui rileggere questa introduzione:

«Chiunque studierà la storia e il progresso delle lingue vedrà che più i suoni vocali diventano monotoni più le consonanti si moltiplicano e che, ai toni che si cancellano, alle cadenze che si uniformano, si supplisce con combinazioni grammaticali e nuove articolazioni: ma è solo con l'andar del tempo che si producono questi cambiamenti. A misura che i bisogni crescono, che gli affari si moltiplicano, che i lumi si estendono, il linguaggio muta carattere; diviene più preciso e meno appassionato, sostituisce ai

sentimenti le idee, non parla più al cuore ma alla ragione. Perciò stesso il tono si estingue, l'articolazione si estende, la lingua diviene più esatta e più chiara, ma più monotona, più sorda e più fredda. Questo progresso mi pare del tutto naturale. Un altro modo di comparare le lingue e giudicare della loro antichità si trae dalla scrittura, e ciò in ragione inversa alla perfezione di questa arte. Più la scrittura è rozza più la lingua è antica» (p. 31).

Il progresso della scrittura è quindi un progresso naturale. Ed è un progresso della ragione. Il progresso come regressione è il divenire della ragione come scrittura. Perché questo pericoloso progresso è naturale? Sicuramente perché è necessario. Ma anche perché la necessità opera, all'interno della lingua e della società, secondo vie e forze che appartengono allo stato di pura *natura*. Schema che abbiamo già incontrato: è il bisogno e non la passione che sostituisce la luce al calore, la chiarezza al desiderio, la precisione alla forza, le idee al sentimento, la ragione al cuore, l'articolazione al tono. Il naturale, che era inferiore e anteriore al linguaggio, agisce in un secondo tempo nel linguaggio, vi opera dopo l'origine e vi provoca la decadenza o la regressione. Esso diventa allora l'ulteriore che ghermisce il superiore e lo trascina verso l'inferiore. Tale sarebbe il tempo strano, l'indescrivibile tracciato della scrittura, il movimento irrepresentabile delle sue forze e delle sue minacce.

Ora in che cosa consiste la *precisione* e l'*esattezza* del linguaggio, questo alloggio della scrittura? Prima di tutto nella proprietà. Un linguaggio giusto ed esatto dovrebbe essere assolutamente univoco e proprio: non-metaforico. La lingua si scrive, pro-regredisce nella misura in cui domina o cancella in sé la figura.

Cioè la sua origine. Poiché il linguaggio è originariamente metaforico. Ciò, secondo Rousseau, gli deriva dalla madre, la passione. La metafora è il tratto che mette in rapporto la lingua con la sua origine. La scrittura sarebbe allora l'obliterazione di questo tratto. Dei «tratti materni» (cfr. sopra, p. 336). È qui dunque che si deve parlare del fatto che «il primo linguaggio dovette essere figurato» (cap. III), proposizione esplicita soltanto nel *Saggio*:

«Poiché i primi motivi che fecero parlare l'uomo furono passioni, le sue prime espressioni furono tropi. Il linguaggio figurato fu il primo a nascere, il senso proprio fu trovato per ultimo. Non si chiamarono le cose col loro vero nome se non quando le si videro nella loro vera forma. Da

principio non si parlò che in poesia; si cominciò a ragionare solo molto tempo dopo» (cap. III, p. 18).

Epica o lirica, narrazione o canto, la parola arcaica è necessariamente poetica. La poesia, prima forma della letteratura, ha un'essenza metaforica. Rousseau appartiene quindi, non poteva essere altrimenti, e la costatazione di questo fatto è più che banale, alla tradizione che determina la scrittura letteraria a partire dalla parola presente nella narrazione o nel canto; la letteralità letteraria sarebbe un accessorio supplementare che fissa o irrigidisce il poema, che rappresenta la metafora. Il letterario non avrebbe alcuna specificità; tutt'al più quella di un infelice negativo del poetico. Nonostante quello che abbiamo detto dell'urgenza letteraria quale egli l'ha vissuta, Rousseau è a proprio agio in questa tradizione. Tutto ciò che si potrebbe chiamare la modernità letteraria tende invece a mostrare la specificità letteraria contro l'assoggettamento al poetico, cioè al metaforico, a ciò che Rousseau stesso analizza come linguaggio spontaneo. Se vi è una originalità letteraria, cosa che probabilmente non è affatto sicura, questa deve emanciparsi se non dalla metafora, che la tradizione ha pure giudicato riducibile, almeno dalla spontaneità selvaggia della figura quale appare nel linguaggio non-letterario. Questa moderna protesta può essere trionfante o, alla maniera di Kafka, spogliata di qualsiasi illusione, disperata e certo più lucida: la letteratura che vive dell'essere fuori di se stessa, nelle figure di un linguaggio che non è anzitutto il suo, morirebbe peraltro rientrando in sé nella non-metafora. «Da una lettera: "Io mi ci scaldo in questo triste inverno. Le metafore sono una delle tante cose che mi fanno disperare dei miei scritti. La mancanza di indipendenza nello scrivere, il dipendere dalla fantesca che accende la stufa, dal gatto che vi si scalda, persino dal povero vecchio che si scalda. Tutte queste sono funzioni autonome come leggi proprie, soltanto lo scrivere è imbarazzato, non risiede in se stesso, è spasso e disperazione"» (6 dicembre 1921)² «Il primo linguaggio dovette essere figurato»: benché questa frase non sia propria di Rousseau, benché egli l'abbia potuta incontrare in Vico³, benché

² *Diari* (1910-1923) a c. di M. Brod, tr. it. di E. Pocar, Mondadori, Milano 1964, vol. II, p. 202.

³ Vico dice di aver capito l'origine delle lingue nel momento in cui dopo molte difficoltà, gli è sembrato che le prime nazioni fossero state nazioni di poeti; in questo stesso principio riconobbe perciò la vera origine delle lingue. La distinzione fra tre lingue corrisponderebbe, *mutatis mutandis*, allo schema di Rousseau; la seconda lingua, che segna l'apparizione sia

non solamente ma certamente l'abbia letta in Condillac, che l'aveva non solamente ma certamente presa da Warburton, è necessario che qui sottolineiamo l'originalità del *Saggio*. «Forse sono il primo che vide il suo valore».... dice Rousseau di Condillac, ricordando quando «veniva qualche volta a pranzare con me, da solo a solo» quando... Rousseau è più vicino a Condillac che a Warburton. Il *Saggio sui geroglifici* è certamente dominato dal tema di un linguaggio originariamente figurato e ha ispirato, oltre ad altri articoli dell'*Encyclopedie*, quello sulla metafora, uno dei più ricchi. Ma a differenza di Vico, di Condillac⁴ e di Rousseau, Warburton pensa

della parola che della metafora sarebbe il momento dell'origine propriamente detta, quando il canto poetico non si è ancora spezzato nell'articolazione e nella convenzione. Si confronti: «... si parlarono tre spezie di lingue, che compongono il vocabolario di questa Scienza: la prima, nel tempo delle famiglie, che gli uomini gentili si erano di fresco ricevuti all'umanità; lo qual si trova essere stata una lingua muta per cenni o corpi ch'avevano naturali rapporti all'idee ch'essi volevan significare; la seconda si parlò per imprese eroiche, o sia per somiglianze, comparazioni, imagini, metafore e naturali descrizioni, che fanno il maggior corpo della lingua eroica, che si truova essersi parlata nel tempo che regnarono gli eroi; la terza fu la lingua umana per voci convenute dai popoli, della quale sono assoluti signori i popoli» (Vico, *La Scienza Nova*, ed. a c. di N. Abbagnano, UTET, Torino 1952, L. II, sez. II, cap. IV). E altrove: «... i primi uomini delle nazioni gentili... dalla lor idea criavan essi le cose... in forza di una corpolentissima fantasia.» (*Ibid.*, libro II, sez. I). «Principio di tal'origine e di lingue e di lettere si truova essere stato che i primi popoli della gentilità, per una dimostrata necessità di natura, furon poeti, i quali parlarono con caratteri poetici; la qual scoperta, ch'è la chiave maestra di questa Scienza, ci ha costato la ricerca ostinata di quasi tutta la nostra vita letteraria.» (*Ibid.*, libro II, sez. II, cap. V). «Gli uomini sfogano le grandi passioni dando nel canto... e che... non si fussero risentiti ch'a spinte di violentissime passioni—dovettero formare le prime loro lingue cantando». (*Ibid.*). «Per le quali cose tutte qui ragionate sembra ad evidenza essersi confutato quel commun error de' gramatici, i quali dicono *la favella della prosa essere nata prima, e dopo quella del verso*; e dentro *l'origini della poesia*; quali qui si sono scoperte si son trovate *l'origini delle lingue e l'origini delle lettere*». (*Ibid.*). Per Vico, come per Rousseau, i progressi della lingua seguono i progressi dell'articolazione. La lingua decade così, si umanizza perdendo la propria poesia e il proprio carattere divino: «... la lingua degli dei fu quasi tutta muta, pochissimo articolata; la lingua degli eroi, mescolata ugualmente e di articolata e di muta;... la lingua degli uomini, quasi tutta articolata e pochissimo muta...» (*Ibid.*, libro II, sez. II, cap. IV).

⁴ Condillac riconosce, più che il suo debito, la convergenza tra il suo pensiero e quello di Warburton. E anche questa convergenza, come vedremo subito, non è completa: «Questa sezione era quasi finita quando il *Saggio sui geroglifici*, tradotto dall'inglese da Warburton, mi venne tra le mani: opera in cui lo spirito filosofico e l'erudizione dominano in egual misura. Vidi con piacere che avevo pensato, come il suo autore, che il linguaggio avesse dovuto essere fin dagli inizi, estremamente figurato e metaforico. Le mie riflessioni mi avevano anche portato a notare che la scrittura era stata dapprima solo una semplice pittura; ma non avevo ancora affatto tentato di scoprire attraverso quali progressi si era arrivati all'invenzio-

che la metafora originaria «non derivi affatto, come si suppone abitualmente, dal fuoco di una immaginazione poetica». «La metafora è dovuta evidentemente alla grossolanità della concezione»¹. Se la prima metafora non è poetica, ciò vuol dire che essa non è cantata ma agita. Secondo Warburton, si passa attraverso una transizione continua dal linguaggio d'azione al linguaggio di parola. Questa sarà anche la tesi di Condillac.

Rousseau è quindi il solo a segnare una rottura assoluta tra la lingua d'azione o lingua del bisogno e la parola o lingua della passione. Senza criticarlo direttamente su questo punto, egli si oppone in questo modo a Condillac. Per quest'ultimo, «la parola, subentrando al linguaggio d'azione, ne conservò il carattere. Questo nuovo modo di comunicare i nostri pensieri poteva essere immaginato solo sul modello del primo. Così per sostituire i movimenti violenti del corpo, la voce si elevò e si abbassò con intervalli molto sensibili» (*Saggio sull'origine delle conoscenze...* II, I, 11, § 13). Questa analogia e questa continuità sono incompatibili con le tesi di Rousseau per quel che riguarda la formazione delle lingue e le differenze locali. Sia per Condillac che per Rousseau il nord spinge senza dubbio alla precisione, all'esattezza e alla razionalità. Ma per ragioni opposte: l'allontanamento dall'origine accresce l'influenza del linguaggio d'azione per Rousseau, la riduce per Condillac, poiché secondo lui tutto comincia con il linguaggio di azione continuato nella parola: «La precisione stilistica fu conosciuta prima presso i popoli nordici. Per effetto del loro tempera-

ne delle lettere, e mi sembrava difficile riuscirvi. La cosa è stata perfettamente realizzata da Warburton; ho estratto dalla sua opera tutto ciò che dico al riguardo, o quasi.» (*Essai sur les hiéroglyphes*, cap. XIII «Della scrittura», § 127, *Saggio sull'origine delle conoscenze umane*, op. cit., p. 177).

¹ *Essai sur les hiéroglyphes*, p. 195. «Si può dire che la similitudine risponde ai segni o ai caratteri della scrittura cinese; e che, come questi segni hanno prodotto il metodo abbreviato delle lettere alfabetiche, così anche per rendere il discorso più scorrevole, e più elegante, la similitudine ha prodotto la metafora, che non è altro che una similitudine in piccolo. Poiché gli uomini, abituati anche come sono agli oggetti materiali, hanno sempre avuto bisogno di immagini sensibili, per comunicare le loro idee astratte» (*Essai sur les hiéroglyphes*, vol. I, pp. 85-86). «Questa è la vera origine dell'espressione figurata, ed essa non deriva affatto, come si suppone di solito, dal fuoco di una immaginazione poetica. Lo stile dei Barbari dell'America, benché abbiano un temperamento molto freddo e molto flemmatico, lo dimostra ancor'oggi... La loro flemma ha potuto rendere conciso il loro stile, ma non ne ha potuto togliere le figure. Così l'unione di questi caratteri differenti mostra chiaramente che la metafora è dovuta alla necessità e non alla scelta... Il comportamento dell'uomo, come vediamo, è sempre stato, sia nel discorso che nella scrittura, sia nel vestito che nell'abitazione, quello di cambiare i propri bisogni e le proprie necessità in sfoggio e ornamento» (pp. 195-197).

mento freddo e flemmatico, abbandonarono più facilmente tutto ciò che risentiva del linguaggio di azione. Altrove, le influenze di questo modo di comunicare i pensieri si mantennero a lungo. Perfino oggi, nelle parti meridionali dell'Asia, il pleonasma è visto come una eleganza del discorso. Lo stile, alla sua origine, è stato poetico...» (§ 67, p. 149).

La posizione di Condillac è più difficile da sostenere. Essa deve conciliare l'origine poetica (Rousseau) e l'origine pratica (Warburton). Sulla trama di queste difficoltà e di queste differenze, l'intenzione di Rousseau si precisa. La storia va verso il nord allontanandosi dall'origine. Ma mentre per Condillac, questo allontanamento segue una linea semplice, dritta e continua, per lui la storia riporta la lingua dei bisogni e il linguaggio di azione al di qua dell'origine, verso il non-metaforico.

Nonostante tutti i prestiti, tutte le convergenze, il sistema del *Saggio* resta quindi originale. Malgrado tutte le difficoltà, è mantenuta la cesura tra il gesto e la parola, il bisogno e la passione:

«Si deve quindi ritenere che i bisogni dettarono i primi gesti e che le passioni strapparono le prime voci. Seguendo la traccia dei fatti alla luce di questa distinzione, forse bisognerebbe ragionare sull'origine delle lingue in maniera del tutto diversa da come si è fatto finora. Il genio delle lingue orientali, le più antiche a noi note, smentisce completamente l'itinerario didattico che si immagina a proposito della loro formazione. Queste lingue non hanno nulla di metodico e di ragionato; esse sono vive e figurate. Si crede che i linguaggio dei primi uomini siano state lingue di geometri, e vediamo che furono lingue di poeti» (cap. II, p. 16).

La distinzione tra il bisogno e la passione si giustifica in ultima istanza soltanto col concetto di «pura natura». La necessità funzionale di questo concetto-limite e di questa finzione giuridica appare anche da questo punto di vista. Poiché il predicato essenziale dello stato di pura natura è la dispersione; e la cultura è sempre l'effetto dell'avvicinamento, della prossimità, della presenza propria. Ora il bisogno, sia che si manifesti effettivamente prima o dopo la passione, mantiene, prolunga o ripete la dispersione originaria. È, in quanto tale, e nella misura in cui non nasce da una passione anteriore che lo modifica, pura forza di dispersione.

«Così dovette essere. Non si cominciò col ragionare, ma col sentire. Si pretende che gli uomini abbiano inventato la parola per esprimere i loro bisogni; questa opinione mi sembra insostenibile. L'effetto naturale dei primi bisogni fu di separare gli uomini, non di avvicinarli. Era necessario che così fosse, affinché la specie si estendesse e la terra si popolasse rapidamente, altrimenti il genere umano si sarebbe accumulato in un angolo del mondo, e tutto il resto sarebbe rimasto deserto» (*Ibid.*).

Se «tutto ciò non è senza distinzione», significa che il bisogno, strutturalmente anteriore alla passione, può effettivamente sempre succederle. Ma si tratta solo di un fatto, di una eventualità empirica? Se il principio di dispersione resta all'opera, si tratta di un accidente o di un residuo? In realtà il bisogno è necessario per spiegare la vigilia della società, che precede la sua costituzione, ma è indispensabile render conto dell'estensione della società. Senza il bisogno, la forza di presenza e di attrazione opererebbe liberamente, la costituzione sarebbe una concentrazione assoluta. Si capirebbe come la società resista alla dispersione, non si spiegherebbe più il fatto che essa si distribuisce e si differenzia nello spazio. L'estensione della società, che può in effetti portare alla dislocazione del «popolo riunito», contribuisce in ugual misura all'organizzazione, alla differenziazione e alla divisione organica del corpo sociale. Nel *Contratto sociale*, le dimensioni ideali della città, che non deve essere né troppo piccola né troppo grande, esigono una certa estensione ed una certa distanza tra i cittadini. La dispersione, come legge della spazatura, è quindi al tempo stesso la pura natura, il principio di vita e il principio di morte della società. Quindi, benché l'origine metaforica del linguaggio si analizzi come la trascendenza del bisogno attraverso la passione, il principio di dispersione non ne è estraneo.

In effetti Rousseau non può, come fanno Warburton e Condillac, addurre la continuità del linguaggio di suoni e del linguaggio di azione che ci tratteneva in «concezioni grossolane». Egli deve spiegare tutto con la struttura della passione e dell'affettività. Si toglie faticosamente dall'imbarazzo in un compendio molto denso e complesso in apparenza. Qual'è il suo punto di partenza in questo secondo paragrafo del terzo capitolo?

Non la difficoltà di render conto della metafora con la passione; ai suoi occhi la cosa è scontata. Ma la difficoltà di fare accettare l'idea effettivamente sorprendente di un linguaggio originariamente figurato. Forse perché il buon senso e la buona *retorica*, che sono concordi nel considerare la metafora uno spostamento di stile, non esigono che si proceda dal senso proprio per costituire e per definire la figura? E questa non è forse un transfert del senso proprio? Un trasferimento? Non è così che la definivano i teorici della retorica conosciuti da Rousseau? Non è la definizione che ne dava l'*Encyclopedie*⁶?

Ora per ripetere l'originario sgorgare della metafora, Rousseau non

⁶ Metafora, S.F. (gram.) «È, dice du Marsais, una figura con la quale si trasporta, per così dire, il significato proprio di un nome (preferirei dire di una parola) ad un altro significato

parte né dal buon senso né dalla retorica. Non si concede la disposizione del senso proprio. E, ponendosi in un luogo anteriore alla teoria e al senso comune si danno la possibilità costituita di ciò che vogliono dedurre, egli deve mostrarci come siano possibili sia il senso comune che la scienza stilistica. Tale è, almeno, il suo proposito e la prospettiva originale della sua psico-linguistica delle passioni. Ma, nonostante l'intenzione e molte apparenze, egli parte anche, come vedremo, dal senso proprio. E vi arriva perché il proprio deve essere sia all'origine che alla fine. In una parola, rende all'espressione delle emozioni una proprietà che accetta di perdere, fin dall'origine, nella *designazione degli oggetti*.

Ecco la difficoltà e il principio della soluzione:



«Ora mi rendo conto che qui il lettore mi ferma e mi domanda come un'espressione potesse essere figurata prima di avere un senso proprio, poiché la figura non è altro che traslazione di senso. Ne convengo; ma per intendermi bisogna sostituire l'idea che la passione ci suggerisce alla parola che trasponiamo, dal momento che si traspongono le parole per il solo fatto che si traspongono anche le idee, altrimenti il linguaggio figurato non avrebbe alcun senso» (cap. III, p. 18).

La metafora deve quindi essere intesa come processo dell'idea o del senso (del significato, se si vuole) prima di essere intesa come gioco di significanti. L'idea è il senso significato, ciò che la parola esprime. Ma è anche un segno della cosa, una rappresentazione dell'oggetto nella mia mente. Infine questa rappresentazione dell'oggetto, significante l'oggetto e significata dalla parola o dal significante linguistico in generale, può anche significare indirettamente un affetto o una passione. È in questo gioco dell'idea rappresentativa (che è significante o significato secondo questo o quel rapporto) che Rousseau pone la sua spiegazione. La metafora, prima

che gli è conforme solo in virtù di un paragone che è nella mente. Una parola presa in un senso *metaforico* perde il suo significato proprio, e ne prende uno nuovo che si presenta alla mente solo attraverso il paragone che si fa tra il senso proprio di questa parola, e ciò che gli si paragona: per esempio, quando si dice che la menzogna spesso si orna dei colori della verità...» E dopo ampie citazioni di du Marsais: «Ho talvolta udito rimproverare a du Marsais di essere un po' prolisso; e confesso che sarebbe stato possibile, per esempio, fornire meno esempi della *metafora*, e svilupparli meno estesamente: ma chi non è invidioso di una così felice prolissità? L'autore di un dizionario di lingua non può leggere questo articolo sulla metafora senza essere colpito dalla stupefacente esattezza del nostro grammatico, nel distinguere il senso proprio dal senso figurato, e nel porre nell'uno il fondamento dell'altro...».

di lasciarsi prendere in segni verbali, è il rapporto del significante col significato nell'ordine delle idee e delle cose, secondo ciò che collega l'idea a ciò di cui è idea, cioè già segno rappresentativo. Allora il senso proprio sarà il rapporto dell'idea con l'affetto che essa esprime. Ed è l'inadeguatezza della designazione (la metafora) che esprime propriamente la passione. Se la paura mi fa vedere giganti là dove non vi sono altro che uomini, il significante—come idea dell'oggetto—sarà metaforico, ma il significante della mia passione sarà proprio. E se allora dico «vedo dei giganti», questa falsa designazione sarà una espressione propria della mia paura. Poiché vedo effettivamente dei giganti e vi è quindi una verità certa, quella di un cogito sensibile, analoga a quella che Descartes analizza nelle *Regulae*: fenomenologicamente, la proposizione «vedo giallo» è irrecusabile, l'errore diventa possibile solo nel giudizio «il mondo è giallo»⁷.

Nondimeno, ciò che interpretiamo come espressione propria nella percezione e nella designazione dei giganti, resta una metafora che nulla ha preceduto né nell'esperienza né nel linguaggio. Dato che la parola non può fare a meno del riferimento ad un oggetto, il fatto che «gigante» sia proprio come segno della paura non impedisce, anzi implica che sia improprio o metaforico come segno dell'oggetto. Può essere l'idea-segno della passione solo presentandosi come idea-segno della causa presunta di questa passione, aprendo un occhio sul di fuori. Questa apertura lascia il passaggio a una metafora selvaggia. Nessun senso proprio la precede. Nessun retore la sorveglia. Bisogna quindi ritornare all'affetto soggettivo, sostituire l'ordine fenomenologico delle passioni all'ordine oggettivo delle designazioni, l'espressione all'indicazione, per capire lo sgorgare della metafora e la possibilità selvaggia della traslazione. All'obiezione della priorità del senso proprio, Rousseau risponde così con un esempio:

«Un uomo selvaggio, incontrandone altri, ne sarà dapprima spaventato. La sua paura gli farà vedere questi uomini più grandi e più forti di lui; ed egli darà loro perciò il nome di *giganti*. Dopo molte esperienze si ac-

⁷ Su questo punto la dottrina di Rousseau è molto cartesiana. Essa si interpreta come una giustificazione della natura. I sensi, che sono naturali, non ci ingannano mai. È il nostro giudizio che, invece, ci fuorvia e inganna la natura. «Mai la natura ci inganna; siamo sempre noi che ci inganniamo». Passo dell'*Emilio* (p. 488) che il manoscritto autografo aveva sostituito con questo: «Io dico che è impossibile che i nostri sensi ci ingannino poiché è sempre vero che noi sentiamo ciò che sentiamo.» Si lodano gli Epicurei per averlo riconosciuto ma li si critica per aver preteso che «i giudizi che diamo sulle nostre sensazioni non siano mai falsi». «Noi sentiamo le nostre sensazioni, ma non sentiamo i nostri giudizi».

corgerà che questi pretesi “giganti” non sono né più grandi né più forti di lui e che dunque la loro statura non è affatto consona all’idea che egli aveva inizialmente collegato alla parola *gigante*. Inventerà allora un altro nome che sia comunemente conveniente tanto a quelli quanto a se stesso, come, per esempio, il nome di *uomo* e lascerà quello di *gigante* per designare l’oggetto falso che lo aveva colpito nella sua illusione. Ecco in che modo il termine figurato nasce prima di quello proprio, quando la passione ci abbaglia e la prima idea che ci presenta non corrisponde a verità. Ciò che ho detto delle parole e dei nomi vale senza difficoltà per le espressioni sintattiche. Poiché l’immagine illusoria suggerita dalla passione si manifestò per prima, il linguaggio corrispondente fu anch’esso il primo a nascere; solo in seguito divenne metaforico, quando lo spirito illuminato, riconoscendo l’errore originario, ne impiegò le espressioni soltanto per le stesse passioni che l’avevano suscitato» (*Ibid.*).

1. Il *Saggio* così descrive al tempo stesso l’avvento della metafora e la sua ripresa «a freddo» nella retorica. Si può quindi parlare della metafora come figura di stile, come tecnica o procedimento di linguaggio, solo per una sorta di analogia, di ritorno e di ripetizione del discorso; allora si percorre lo spostamento iniziale, quello che esprime propriamente la passione. O piuttosto il rappresentante della passione: non è la paura stessa che la parola *gigante* esprime propriamente—ed è necessaria una nuova distinzione che arrivi a toccare il proprio dell’espressione—ma proprio «l’idea che la passione ci suggerisce». L’idea «gigante» è al tempo stesso il segno proprio del rappresentante della passione, il segno metaforico dell’oggetto (uomo) e il segno metaforico dell’affetto (paura). Questo segno è metaforico perché *falso* per quel che riguarda l’oggetto; è metaforico perché è *indiretto* per quel che riguarda l’affetto: è segno di segno, esprime l’emozione solo attraverso un altro segno, attraverso il rappresentante della paura, cioè il segno *falso*. Rappresenta propriamente l’affetto solo rappresentando un falso rappresentante.

Successivamente il retore o lo scrittore possono riprodurre e calcolare questa operazione. L’intervallo di questa ripetizione separa la selvatichezza dalla educazione; le separa nella storia della metafora. Naturalmente, questa selvatichezza e questa educazione sono in relazione all’interno dello stato di società aperto dalla passione e dalle prime figure. Lo «spirito illuminato», cioè la chiarezza senza calore della ragione, volta verso il nord e trascinato il cadavere dell’origine, può allora, avendo riconosciuto «l’errore originario», adoperare le metafore come tali, in relazione a ciò

che essa conosce come il suo senso proprio e vero. Nel meriggio del linguaggio la mente appassionata era presa nella metafora, poiché il poeta ha rapporti col mondo solo nello stile dell'improprietà. Il ragionatore, lo scrittore calcolatore, il grammatico organizzano sapientemente, freddamente, gli effetti dell'improprietà dello stile. Ma bisogna anche rovesciare questi rapporti: il poeta ha un rapporto di verità e di proprietà con ciò che esprime, egli si tiene il più vicino possibile alla sua passione. Mancando la verità dell'oggetto, egli si dice pienamente e riferisce autenticamente l'origine della sua parola. Il retore accede alla verità oggettiva, denuncia l'errore, tratta le passioni ma perché ha perduto la verità viva dell'origine.

Così, pur affermando apparentemente che il primo linguaggio fu figurato, Rousseau mantiene il proprio: come archia e come *telos*. All'origine, poiché l'idea prima della passione, il suo primo rappresentante, è propriamente espressa. Alla fine, perché lo spirito illuminato fissa il senso proprio. Lo fa allora attraverso un processo di conoscenza e in termini di verità. Si sarà notato che in ultima analisi, è anche in questi termini che Rousseau tratta il problema. Al quale è legato da tutta una filosofia ingenua dell'idea-segno.

2. L'esempio della paura è casuale? L'origine metaforica del linguaggio non ci riporta necessariamente ad una situazione di minaccia, di sconforto e di derelizione, ad una solitudine arcaica, all'angoscia della dispersione? La paura assoluta sarebbe allora il primo incontro dell'altro come *altro*: come altro da me e come altro da se stesso. Non posso rispondere alla minaccia dell'altro come altro (da me) se non trasformandolo in altro (da se stesso), alterandolo nella mia immaginazione, nella mia paura o nel mio desiderio. «Un uomo selvaggio, incontrandone altri, ne sarà *dapprima* spaventato». Lo spavento sarebbe quindi la prima passione, l'aspetto di errore della pietà di cui parlavamo più sopra. La pietà è la forza di ravvicinamento e di presenza. Lo spavento sarebbe ancora volto verso la situazione immediatamente anteriore della pura natura come dispersione; l'altro è *anzitutto* incontrato a distanza, bisogna vincere la separazione e la paura per affrontarlo come prossimo. Da lontano è immensamente grande, come un padrone e una forza minacciosa. È l'esperienza dell'uomo piccolo e infans. Egli comincia a parlare solo dopo queste percezioni deformanti e naturalmente ingrandenti⁸. E dato che la forza di dispersione non è mai ridotta, la sorgente di spavento si compone sempre col suo contrario.

La riconosciuta influenza di Condillac fa anche pensare che l'esempio

⁸ Si ricorderà anche qui un testo di Vico: «Tali caratteri si trovano essere stati certi gene-

dello spavento non sia fortuito. Angoscia e ripetizione, tale è la duplice radice del linguaggio secondo il *Saggio sull'origine delle conoscenze umane*.

Ma del linguaggio d'azione. Il fatto che il linguaggio sia stato dato agli uomini da Dio, non impedisce di interrogarne l'origine naturale con una finzione filosofica che informa sull'essenza di ciò che così fu ricevuto. Non basta a «un filosofo dire che una cosa è stata fatta attraverso vie straordinarie». È «suo dovere spiegare come avrebbe potuto essere fatta con mezzi naturali». Di qui l'ipotesi dei due fanciulli smarriti nel deserto dopo il diluvio, «senza che conoscessero l'uso di alcun segno»⁹. Ora questi due fanciulli hanno cominciato a parlare solo nel momento dello spavento: per chiedere aiuto. Ma il linguaggio non comincia nel momento dell'angoscia pura o meglio l'angoscia si significa solo nella ripetizione.

La quale viene qui chiamata imitazione e si mantiene tra la percezione e la riflessione. Sottolineamolo:

«Così, col solo istinto, questi uomini si chiedevano e si prestavano aiuto. Dico *col solo istinto*, perché la riflessione non vi poteva ancora partecipare. Uno non diceva: *bisogna che mi agiti in questo modo per fargli capire ciò che mi è necessario, e per esortarlo ad aiutarmi; né l'altro: vedo dai suoi movimenti che vuole la tal cosa, vado a soddisfarlo*; ma tutti e due agivano in conseguenza del bisogno che più li assillava... Per esempio, chi vedeva un luogo dove era stato *spaventato, imitava* le grida e i movimenti che era-

ri fantastici (ovvero immagini, per lo più di sostanze animate, o di dei o d'eroi, formate dalla lor fantasia), ai quali riducevano tutte le spezie o tutti i particolari a ciascun genere appartenenti; appunto come le parole dei tempi umani, quali sono quelle della commedia ultima, sono i generi intellegibili ovvero ragionati della moral filosofia de' quali i poeti comici formano generi fantastici...» (Vico, *La Scienza Nova*, cit., libro II, sez. II, cap. IV).

⁹ *Saggio* II, I, p. 111-112. Questo procedimento è anche quello di Warburton negli ottimi paragrafi che dedica all'*Origine et progrès du langage* (op. cit., vol. I, pp. 48 ss.). Così: «Giudicando soltanto dalla natura delle cose, ed indipendentemente dalla rivelazione, che è una guida più sicura, si sarebbe portati ad ammettere l'opinione di Diodoro Siculo e di Vitruvio, secondo la quale i primi uomini sarebbero vissuti per un certo tempo nelle caverne e nelle foreste, come le bestie, articolando solo suoni confusi ed indeterminati, finché, essendosi associati per soccorrersi vicendevolmente, sarebbero arrivati per gradi a formare suoni distinti, per mezzo di segni o marche arbitrarie convenute tra di loro, affinché colui che parlava, potesse esprimere le idee che aveva bisogno di comunicare agli altri. È ciò che ha dato luogo alle diverse lingue; poiché tutti riconoscono che il linguaggio non è affatto innato». E tuttavia, «nulla è più evidente attraverso la Sacra Scrittura del fatto che il linguaggio ha un'origine diversa. Essa ci fa sapere che Dio insegnò la Religione al primo uomo; il che non ci permette di dubitare che gli abbia insegnato a parlare nello stesso tempo».

no i segni dello spavento, per avvertire l'altro di non esporsi al pericolo che aveva corso»¹⁰.

3. Il lavoro che produce il nome comune presuppone, come ogni lavoro, il raffreddamento e lo spostamento della passione. Si può sostituire il nome comune adeguato (*uomo*) al nome di *gigante* solo dopo il venir meno dello spavento e il riconoscimento dell'errore. Con questo lavoro aumentano il numero e l'estensione dei nomi comuni. In ciò il *Saggio* comunica strettamente col secondo *Discorso*: i primi sostantivi non sono stati nomi comuni, ma nomi propri. Il proprio assoluto è all'origine: un segno per cosa, un rappresentante per passione. È il momento in cui il lessico è tanto più esteso quanto più le conoscenze sono limitate¹¹. Ma ciò è vero solo per i categoremi, il che dovrebbe far nascere più d'una difficoltà logica e linguistica. Poiché il sostantivo come nome proprio non è il primissimo stato della lingua. Non è solo nella lingua. Rappresenta già una articolazione e una «divisione del discorso». Non che, alla maniera di Vico, Rousseau faccia nascere il nome quasi per ultimo, dopo le onomatopée, le interiezioni, i prenomi, i pronomi, gli articoli, ma prima dei verbi. Il nome non può apparire senza il verbo. Dopo una prima tappa, durante la quale il discorso è indiviso, avendo ogni parola «il senso di una intera proposizione», il nome nasce contemporaneamente al verbo. È la prima scissione interna della proposizione che apre il discorso. Allora il nome è solo proprio, il modo verbale solo infinito, il tempo solo presente: «Quando cominciarono a distinguere il soggetto dall'attributo, e il verbo dal nome, il che fu non mediocre sforzo di genio, i sostantivi non furono dapprima che

¹⁰ *Saggio*, II, I, § 2, 3, p. 113. Abbiamo sottolineato solo le parole «spaventato» e «imitava». Lo stesso esempio è ripreso nel capitolo su *L'origine de la poésie*: «Per esempio, nel linguaggio d'azione, per dare a qualcuno l'idea di un uomo spaventato, non si aveva altro mezzo che quello di imitare le grida e i movimenti dello spavento». (§ 66, p. 148).

¹¹ «Ogni oggetto ricevette dapprima un nome particolare, senza riguardo a generi e specie, che questi primi inventori non erano in grado di distinguere... di modo che, più le conoscenze erano limitate, e più il vocabolario divenne esteso... D'altra parte, le idee generali non possono introdursi nello spirito che con l'aiuto delle parole, e l'intelletto non le afferra che per mezzo di proposizioni. Ragione per cui gli animali non saprebbero formarsi di tali idee, né acquistare la perfettibilità che ne dipende... Bisogna parlare per avere idee generali: perché, appena l'immaginazione si arresta, lo spirito non procede più che con l'aiuto del discorso. Se dunque i primi inventori non hanno potuto dare i nomi che alle idee che avevano già, ne segue che i primi sostantivi non hanno potuto mai essere che nomi propri» [*Discorsi*, p. 52. (Pp. 149-150. Vedi anche le note dell'editore)].

tanti nomi propri, l'infinito¹² presente fu il solo tempo dei verbi; e riguardo agli aggettivi la nozione se ne dovette sviluppare a gran fatica, perché ogni aggettivo è parola astratta, e le astrazioni sono operazioni faticose e poco naturali» (*Saggio*, p. 52). Questa correlazione del nome proprio e dell'infinito presente ci interessa. Si lascia quindi il presente e il proprio nello stesso movimento: colui che, distinguendo il soggetto dal suo verbo—e più tardi dal suo attributo—sostituisce il nome proprio col nome comune e col pronome—personale o relativo—istruisce la classificazione in un sistema di differenze e sostituisce i tempi al presente impersonale dell'infinito.

Prima di questa differenziazione, il momento delle lingue «che ignoravano la divisione del discorso» corrisponde a quell'epoca sospesa tra lo stato di natura e lo stato di società: epoca delle lingue naturali, del neuma, del tempo dell'Isle de Saint-Pierre, della festa intorno al pozzo d'acqua. Tra il pre-linguaggio e la catastrofe linguistica che ha instaurato la divisione del discorso, Rousseau tenta di recuperare una specie di pausa felice, l'istantanea di un linguaggio pieno, l'immagine che fissa ciò che fu solo un punto di puro passaggio: un linguaggio senza discorso, una parola senza frase, senza sintassi, senza parti, senza grammatica, una lingua di pura effusione, al di là del grido, ma al di qua della fenditura che articola e al tempo stesso disarticola l'unità immediata del senso, nella quale l'essere del soggetto non si distingue né dal suo atto né dai suoi attributi. È il momento in cui vi sono delle parole («le prime parole») che non funzionano ancora come «nelle lingue già formate» e in cui gli uomini «diedero dapprima ad ogni parola il senso di una intera proposizione». Ma il linguaggio nasce veramente solo con la disgregazione e la frattura di questa pienezza felice, nell'istante in cui questa istantanea è strappata alla sua immediatezza fittizia e rimessa nel movimento. Allora esso serve da riferimento assoluto per chi vuole misurare e descrivere la differenza nel discorso. Lo si può fare solo facendo riferimento al limite già da sempre superato di un linguaggio indiviso, in cui il proprio-infinito-presente è a tal punto saldato a se stesso in modo che non può nemmeno apparirsi nell'opposizione tra il nome proprio e il verbo al presente dell'infinito.

Tutto il linguaggio sprofonda poi in questa breccia tra il nome proprio e il nome comune (dando luogo al pronome e all'aggettivo), tra il presente dell'infinito e la molteplicità dei modi e dei tempi. Tutto il linguaggio si sostituirà a questa vivente presenza a sé del proprio, che in quanto lin-

¹² «Il presente dell'infinito» (edizione 1782).

guaggio già sostituiva le cose stesse. Il linguaggio si aggiunge alla presenza e la supplisce, la differisce nel desiderio indistruttibile di raggiungerla.

L'articolazione è il supplemento pericoloso dell'istantanea fittizia e della buona parola: del godimento pieno poiché la presenza è sempre determinata da Rousseau come godimento. Il presente è sempre presenza di un godimento; e il godimento è sempre l'accoglimento della presenza. Ciò che disloca la presenza introduce la differenza e la dilazione, la spaziatura tra il desiderio e il piacere. Il linguaggio articolato, la conoscenza e il lavoro, la ricerca inquieta del sapere non sono che la spaziatura tra due godimenti. «Noi non cerchiamo di conoscere se non perché desideriamo godere». (secondo *Discorso*, p. 48). E nell'*Art de jouir*, questo aforisma che afferma la restituzione simbolica della presenza supplita nel passato del verbo: «Dicendomi: ho goduto, godo ancora»¹⁾. Il grande problema delle *Confessioni*, non era anche di «godere daccapo quando voglio» (p. 1081)?

2. Storia e sistema delle scritture

Il verbo *supplire* ben definisce l'atto di scrivere. È la prima e l'ultima parola del capitolo «La scrittura». Ne avevamo letto il paragrafo di apertura. Eccone le ultime righe:

«Si trascrivono i suoni vocali, ma non la loro sonorità, ora, in una lingua modulata è la sonorità, sono i toni, le inflessioni di ogni specie che costituiscono la più grande energia del linguaggio; e rendono una frase, per altri versi comune, *propria solamente al luogo in cui è in uso*. I mezzi che vengono adottati, per *supplire* a ciò diluiscono, allungano la lingua scritta, e, passando dai libri al discorso parlato, snervano la parola stessa. Dicendo tutto come se si scrivesse, non facciamo altro che leggere parlando» (cap. v, p. 35. Il corsivo è nostro).

Se la supplementarità è un processo necessariamente indefinito, la scrittura è il supplemento per eccellenza poiché segna il punto in cui il supplemento si dà come supplemento di supplemento, segno di segno, facendo le veci di una parola già significante; essa sposta il luogo proprio della frase, l'unica volta in cui la frase viene pronunciata *hic et nunc* da un

¹⁾ Vol. I, p. 1174.

soggetto insostituibile, e in cambio debilita la voce. Essa segna il luogo del raddoppiamento iniziale.

Tra questi due paragrafi: 1) un'analisi brevissima delle diverse strutture e del divenire generale della scrittura; 2) a partire dalle premesse di questa tipologia e di questa storia, una lunga riflessione sulla scrittura alfabetica e una valutazione del senso e del valore della scrittura in generale.

Qui, ancora, nonostante numerosi prestiti, la storia e la tipologia restano singolarissime.

Warburton e Condillac propongono lo schema di una razionalità economica, tecnica e puramente obiettiva. L'imperativo economico deve essere qui inteso nel senso restrittivo dell'economia *da fare*: dell'*abbreviazione*. La scrittura *riduce* le dimensioni della presenza nel suo segno. La *miniatura* non è riservata alle lettere rosse, è, intesa nel senso derivato, la forma stessa della scrittura. La storia della scrittura seguirebbe allora il progresso continuo e lineare delle tecniche di abbreviazione. I sistemi di scrittura deriverebbero gli uni dagli altri senza modificazione essenziale della struttura fondamentale e secondo un processo omogeneo e monogenetico. Le scritture si sostituiscono le une alle altre solo nella misura in cui fanno guadagnare più spazio e più tempo. Stando a quello che dice il progetto di storia generale della scrittura proposto da Condillac¹⁴, la scrittura non ha diversa origine dalla parola: il bisogno e la distanza. Essa continua così il linguaggio d'azione. Ma è nel momento in cui la *distanza* sociale che aveva condotto il gesto alla parola aumenta fino a diventare *assenza*, che la scrittura diventa necessaria. (Questo diventare-assenza della distanza non è interpretato come una rottura da Condillac ma è descritto come la conseguenza di un aumento continuo).

La scrittura ha quindi la funzione di raggiungere soggetti che non solo sono lontani, ma fuori da ogni campo visivo e al di là di qualsiasi portata di voce.

Perché dei soggetti? Perché la scrittura sarebbe un altro nome della costituzione dei soggetti e, si potrebbe dire, della costituzione «tout court» di un soggetto, cioè di un individuo tenuto a rispondere (di) sé davanti ad una legge e nello stesso tempo sottomesso a questa legge?

Sotto il nome di scrittura, Condillac pensa appunto alla possibilità di un tale soggetto. E alla legge che domina la sua assenza. Quando il campo della società si estende fino all'assenza, all'invisibile, all'impercettibile, al-

¹⁴ Vedi capitolo XIII («Della scrittura») e in particolare § 134 del *Saggio sull'origine delle conoscenze umane*.

l'immemorabile, quando la comunità locale si disloca al punto che gli individui non appaiono più gli uni agli altri, diventano soggetti ad essere impercettibili, comincia l'età della scrittura.

«... I fatti, le leggi e tutte le cose, di cui bisognava che gli uomini avessero conoscenza, si moltiplicarono talmente, che la memoria era troppo debole per un simile fardello; le società si ingrandirono al punto che la promulgazione delle leggi poteva giungere solo difficilmente a tutti i cittadini. Fu quindi necessario, per istruire il popolo, fare ricorso a qualche nuova via. Allora si immaginò la scrittura: esporrò più avanti quali ne furono i progressi...» (*Saggio*, II, 1, § 73). «Gli uomini, capaci di comunicarsi i propri pensieri coi suoni, sentirono la necessità di immaginare nuovi segni atti a perpetuarli e farli conoscere a persone assenti» (§ 127).

Dato che l'operazione della scrittura riproduce qui quella della parola, la prima grafia rifletterà la prima parola: la figura e l'immagine. Sarà pittografica. Ecco ancora una parafrasi di Warburton:

«Allora l'immaginazione rappresentò loro solo le stesse immagini che avevano già espresse con azioni e parole, e che avevano, fin dall'inizio, reso il linguaggio figurato e metaforico. Il mezzo più naturale fu quindi quello di disegnare le immagini delle cose. Per esprimere l'idea di un uomo o di un cavallo, si rappresentò la forma dell'uno o dell'altro, e il primo tentativo di scrittura non fu che una semplice pittura»¹⁵.

Come la prima parola, anche il primo pittogramma è quindi una immagine, sia nel senso di rappresentazione imitativa che di spostamento metaforico. L'intervallo tra la cosa stessa e la sua riproduzione, per quanto fedele, è percorso solo da una traslazione. Il primo segno è determinato come immagine. L'idea ha un rapporto essenziale col segno, sostituto rappresentativo della sensazione. L'immaginazione supplisce l'attenzione che supplisce la percezione. L'attenzione può avere come «primo effetto» quello «di fare sussistere nello spirito, in assenza degli oggetti, le percezioni che essi hanno occasionato» (*Saggio*, I, 11, § 17). L'immaginazione, a sua volta, permette «la rappresentazione di un oggetto a partire da un segno,

¹⁵ *Saggio*, II, I, cap. XIII. Vedi i passi corrispondenti di Warburton (T.I., p. 5) che tiene conto, cosa che non fa Condillac, dell'«influenza reciproca» che esercitano l'una sull'altra la parola e la scrittura. «Ci vorrebbe tutto un volume per sviluppare bene questa influenza reciproca» (p. 202). (Sull'impossibilità di una scrittura puramente figurativa, cfr. Duclos, op. cit., p. 421).

per esempio, dal suo semplice nome». La teoria dell'origine sensibile delle idee in generale, la teoria dei segni e del linguaggio metaforico, che domina quasi tutto il pensiero del XVIII secolo, delinea qui la sua critica del razionalismo di tipo cartesiano su un fondo teologico e metafisico incontaminato. È il peccato originale, che funziona come in precedenza il diluvio, a rendere possibile e necessaria la critica sensistica delle idee innate, il ricorso alla conoscenza attraverso segni o metafore, parola o scrittura, attraverso il sistema dei segni (accidentali, naturali, arbitrari). «Così quando dirò *che noi non abbiamo affatto idee che non ci vengano dai sensi*, bisogna ricordarsi che parlo solo dello stato in cui ci troviamo dopo il peccato. Questa proposizione, applicata all'anima nello stato di innocenza, e dopo la separazione dal corpo, sarebbe completamente falsa... Mi limito, quindi, ancora una volta, allo stato presente» (*Saggio*, I, 1, § 8, p. 10).

È quindi, come per esempio in Malebranche, il concetto stesso di esperienza a rimanere dipendente dell'idea di peccato originale. Vi è qui una legge: la nozione di esperienza, proprio mentre la si vorrebbe usare per distruggere la metafisica e la speculazione, continua ad essere, in questo o quel punto del suo funzionamento, fondamentalmente iscritta nell'onto-teologia: almeno grazie al valore di *presenza* di cui in quanto tale non potrà mai ridurre l'implicazione. L'esperienza è sempre il rapporto ad una pienezza, sia essa la semplicità sensibile o la presenza infinita di Dio. Perfino in Hegel e in Husserl si potrebbe far apparire, per questa stessa ragione, la complicità tra un certo sensismo ed una certa teologia. L'idea onto-teologica di sensibilità o di esperienza, l'opposizione tra la passività e l'attività costituiscono la profonda omogeneità nascosta sotto la diversità dei sistemi metafisici. L'assenza e il segno vengono sempre a farvi un'incisione apparente, provvisoria, derivata, nel sistema della presenza prima e ultima. Sono pensati come gli accidenti e non come la condizione della presenza desiderata. Il segno è sempre il segno della caduta. L'assenza ha sempre rapporto con la lontananza di Dio.

Per sfuggire alla chiusura di questo sistema, non basta sbarazzarsi all'ipotesi o dell'ipoteca «teologica». Rousseau, se rinuncia alle facilità teologiche di Condillac cercando l'origine naturale della società, della parola e della scrittura, fa svolgere un ruolo analogo ai concetti sostitutivi di natura o di origine. E come credere che il tema della caduta sia assente da questo discorso? Come crederlo vedendo apparire il dito scomparso di Dio nel momento della catastrofe detta naturale? Le differenze tra Rousseau e Condillac saranno sempre contenute nella stessa chiusura. Si potrà porre

il problema del modello della caduta (platonico o giudeo-cristiano) solo all'interno di questa chiusura comune¹⁶.

La prima scrittura è quindi una immagine dipinta. Non che la pittura sia servita alla scrittura, alla miniatura. L'una e l'altra si sono dapprima confuse: sistema chiuso e muto nel quale la parola non aveva ancora diritto di ingresso e che era sottratto a qualsiasi altro investimento simbolico. Non c'era che un puro riflesso dell'oggetto o dell'azione. «È alla necessità di tracciare così i nostri pensieri che la pittura deve verosimilmente la sua origine, e questa necessità ha concorso a conservare il linguaggio d'azione, come quello che poteva dipingersi più facilmente» (*Saggio*, § 128).

Questa scrittura naturale è quindi la sola scrittura universale. La diversità delle scritture appare dal momento in cui si supera la soglia della pittografia pura. Questa sarebbe quindi un'origine semplice. Condillac, seguendo in ciò Warburton, genera, o meglio deduce, da questo sistema naturale tutti gli altri tipi e tutte le altre tappe della scrittura¹⁷. Il progresso lineare sarà sempre di condensazione. E di condensazione puramente quantitativa. Più precisamente, essa riguarderà una quantità oggettiva: volume e spazio naturale. È a questa legge profonda che sono sottomessi tutti gli appostamenti e tutte le condensazioni grafiche che vi si sottraggono solo apparentemente.

Da questo punto di vista la pittografia, metodo primario che utilizza un segno per cosa, è la meno economica. Questo spreco di segni è americano: «Nonostante gli inconvenienti che nascono da questo metodo, i popoli più civili dell'America non ne avevano saputo inventare di migliori. I selvaggi del Canada non ne hanno altri» (*Saggio*, § 129). La superiorità della scrittura geroglifica «pittura e carattere» dipende dal fatto che si usa soltanto «una sola figura come segno di più cose». Il che presuppone che vi possa essere—è la funzione del limite pittografico—qualcosa come un

¹⁶ H. Gouhier l'affronta sistematicamente e nel suo nucleo: «Nature et Histoire dans la pensée de J.-Jacques Rousseau», in *Annales de la Société Jean Jacques Rousseau*, Genève 1953-1955, t. xxxiii - «Sì e no», risponde alla questione del modello giudeo-cristiano (p. 30).

¹⁷ Per quel che riguarda questo monogenetismo e la razionalità economica di questa genealogia, la prudenza di Condillac ha dei limiti, benché essa si manifesti nel *Traité des systèmes* (1749) (cap. xvii): «Se tutti i caratteri che sono stati in uso fin dall'origine della storia avessero potuto arrivare fino a noi con una chiave che ne desse la spiegazione, potremmo chiarire questo progresso in modo notevole. Tuttavia possiamo, con ciò che ci rimane, sviluppare questo sistema, se non nel dettaglio, almeno sufficientemente per assicurarci della generazione delle diverse specie di scrittura. L'opera di Warburton ne è la prova». (Cfr. DE, *op. cit.*, p. 101).

segno unico di una cosa unica. Il che è contraddittorio col concetto stesso e l'operazione del segno. Determinare così il primo segno, fondare o dedurre tutto il sistema dei segni in relazione a un segno che non è tale, vuol proprio dire ridurre la significazione alla presenza. Il segno, perciò, non è che una sistemazione delle presenze nella biblioteca. L'interesse dei geroglifici—un segno per più cose—si riduce all'economia delle biblioteche. E ciò che hanno capito gli Egizi, «più ingegnosi». «Sono stati i primi a servirsi di una via più breve alla quale è stato dato il nome di Geroglifici». «La difficoltà causata dall'enorme ingombro dei volumi spinse a non usare che una sola figura come segno di più cose». Le forme di spostamento e di condensazione che distinguono il sistema egizio sono comprese sotto questo concetto economico e sono conformi alla «natura della cosa» (alla natura delle cose) che basta quindi «consultare». Tre gradi o tre momenti: la parte per il tutto (due mani, uno scudo e un arco per una battaglia nei geroglifici curiologici); lo strumento—reale o metaforico—per la cosa (un occhio per la scienza di Dio, una spada per il tiranno); infine una cosa analoga, nella sua totalità, alla cosa stessa (un serpente e la screziatura delle sue macchie per l'universo stellato) nei geroglifici tropici.

Era già per ragioni di economia che, secondo Warburton, si era sostituito il geroglifico corsivo o demotico al geroglifico propriamente detto o scrittura sacra. La filosofia è il nome di ciò che precipita questo movimento: alterazione economica che desacralizza abbreviando e cancellando il significante a vantaggio del significato:

«Ma è tempo di parlare di una alterazione, che questo cambiamento di soggetto, e questo modo di esprimerlo, introdussero nei tratti delle figure Geroglifiche. L'animale, o la cosa, che serviva a rappresentare, erano stati disegnati fino a quel momento al naturale. Ma, quando lo studio della Filosofia, che aveva causato la scrittura simbolica, ebbe portato i dotti di Egitto a scrivere molto, e su diversi argomenti, questo disegno esatto, poiché moltiplicava troppo i volumi, parve loro fastidioso. Si servirono quindi per gradi di un *altro carattere*, che possiamo chiamare la *scrittura corrente* dei geroglifici. Assomigliava ai caratteri cinesi, e, dopo esser stato dapprima formato dal solo contorno di ogni figura, divenne a lungo andare una specie di *marca*. Non devo qui omettere di parlare di un effetto naturale che questo carattere della scrittura corrente produsse col tempo. Voglio dire, che il suo uso diminuì molto l'attenzione che si accordava al simbolo, e la fissò alla cosa significata. Con questo mezzo lo studio della scrittura simbolica si trovò molto abbreviato; non essendovi allora quasi

nient'altro da fare che ricordarsi del *potere* della marca simbolica, mentre prima bisognava essere informati sulle proprietà della cosa, o dell'animale, che era usato quale simbolo. In una parola, ciò ridusse questa specie di scrittura allo stato in cui è attualmente quella dei Cinesi» (*Saggio sui...*, I, pp. 139-140). Questa cancellazione del significante condusse per gradi all'alfabeto (cfr. p. 148). È anche la conclusione di Condillac (§ 134).

È quindi la storia del sapere—della filosofia—che, tendendo a moltiplicare i volumi, spinge alla formalizzazione, all'abbreviazione, all'algebra. Nello stesso tempo, allontanandosi dall'origine, si scava e si desacralizza il significante, lo si «demotizza» e lo si universalizza. La storia della scrittura, come storia della scienza, circolerebbe tra le due epoche della scrittura universale, tra due semplicità, tra due forme di trasparenza e di univocità: una pittografia assoluta che raddoppia la totalità dell'ente naturale in un consumo sfrenato di significanti, e una grafia assolutamente formale che riduce quasi a nulla il dispendio significante. Non vi sarebbe storia della scrittura e storia del sapere—si potrebbe dire semplicemente storia—se non tra questi due poli. E, se la storia non è pensabile che tra questi due limiti, non si possono screditare le mitologie della scrittura universale—pittografia o algebra—senza portare il sospetto sul concetto stesso di storia. Se si è sempre pensato il contrario, opponendo la storia alla trasparenza del linguaggio vero, fu per accecamento di fronte ai limiti a partire dai quali, archeologia o escatologia, si è formato il concetto di storia.

La scienza—ciò che Warburton e Condillac chiamano qui la filosofia—l'*epistēmē* e se si vuole, la conoscenza di sé, la coscienza, sarebbero quindi il movimento dell'idealizzazione: formalizzazione algebrizzante, de-poetizzante, la cui operazione consiste nel rimuovere, per meglio dominarlo, il significante pieno, il geroglifico legato. Il fatto che questo movimento renda necessario il passaggio attraverso la tappa logocentrica, è solo un paradosso apparente: il privilegio del logos è quello della scrittura fonetica, di una scrittura provvisoriamente più economica, più algebrica, in rapporto ad un certo stato del sapere. L'epoca del logocentrismo è un momento della cancellazione mondiale del significante: si crede allora di proteggere e di esaltare la parola, ma si è soltanto affascinati da una figura della *tēchnē*. Nello stesso tempo si disprezza la scrittura (fonetica) perché ha il vantaggio di assicurare una maggiore padronanza cancellandosi: traducendo nel miglior modo possibile un significante (orale) per un'epoca più universale e più comoda; l'auto-affezione fonica, facendo a meno di qualsiasi ricorso «esterno», permette ad una certa epoca della storia del

mondo e di ciò che quindi si chiama uomo, la maggiore padronanza possibile, la maggiore presenza a sé della vita, la maggiore libertà. È questa storia (come epoca: epoca non della storia ma come storia) che si chiude contemporaneamente a quella forma d'essere al mondo che si chiama sapere. Il concetto di storia è quindi il concetto della filosofia e dell'*epistēmē*. Anche se esso si è imposto solo tardivamente in ciò che si chiama la storia della filosofia, vi era chiamato fin dall'inizio di questa avventura. È in un senso fin qui inaudito—e che non ha nulla a che vedere con le sciocchezze idealistiche o convenzionalmente hegeliane apparentemente analoghe—che la storia è la storia della filosofia. O, se si preferisce, bisogna qui prendere alla lettera la formula di Hegel: la storia non è che la storia della filosofia, il sapere assoluto e compiuto. Ciò che eccede allora questa chiusura non è nulla: né la presenza dell'essere, né il senso, né la storia né la filosofia; ma un'altra cosa che non ha nome, che si annuncia nel pensiero di questa chiusura e conduce qui la nostra scrittura. Scrittura nella quale la filosofia è iscritta come un luogo in un testo che essa non domina. La filosofia è, nella scrittura, solo quel movimento della scrittura come cancellazione del significante e desiderio della presenza restituita, dell'essere significato nella sua luminosità e nel suo splendore. L'evoluzione e l'economia propriamente filosofiche della scrittura vanno quindi nel senso della cancellazione del significante, sia che questo prenda la forma dell'oblio o della rimozione. Questi ultimi due concetti sono ugualmente insufficienti, sia opponendoli sia associandoli. L'oblio è, in ogni caso, se lo si intende come cancellazione per *finitezza* del potere di ritenzione, la possibilità stessa della rimozione. E la rimozione è ciò senza di cui la dissimulazione non avrebbe alcun *sensu*. Il concetto di rimozione è quindi, almeno quanto quello di oblio, il prodotto di una filosofia (del senso).

In qualunque modo stiano le cose, il movimento con cui si ritira il significante, il perfezionamento della scrittura libererebbe l'attenzione e la coscienza (il sapere e il sapere di sé come idealizzazione dell'oggetto dominato) per la presenza del significato. Questo è tanto più disponibile quanto più è ideale. È il valore di verità in generale, che implica sempre la *presenza* del significato (*alētheia* o *adequatio*), lungi dal comandare questo movimento e dal farlo pensare, non ne è che un'epoca, qualunque ne sia il privilegio. Epoca europea all'interno del divenire del segno; e perfino, per dirla qui con Nietzsche che sradica la proposizione di Warburton dal suo ambito e dalla sua sicurezza metafisici, dell'abbreviazione dei segni. (Al punto che, sia detto tra parentesi, volendo restaurare una *verità* e una *ontologia* originaria o fondamentale nel pensiero di Nietzsche, si rischia di

disconoscere, forse in mancanza di tutto il resto, l'intenzione su cui si impernia il suo concetto di interpretazione).

✍ Ripetendo fuori dalla sua chiusura l'enunciato di Warburton e di Condillac, si può dire che la storia della filosofia è la storia della prosa; o, meglio, del divenire-prosa del mondo. La filosofia è l'invenzione della prosa. Il filosofo parla in prosa, più scrivendo che escludendo il poeta dalla città. Scrivendo necessariamente questa filosofia che il filosofo ha per lungo tempo creduto di potere, di diritto, accontentarsi di parlarne, non sapendo quello che faceva e non sapendo che una scrittura molto comoda glielo permetteva.

Nel suo capitolo sull'«Origine della poesia», Condillac lo ricorda come un *fatto*: «Infine un Filosofo, non potendosi piegare alle regole della poesia, osò per primo scrivere in prosa» (§ 67). Si tratta di «Ferecide dell'Isola di Sciro..., il primo di cui si sappia che ha scritto in prosa». La scrittura, nel senso corrente, è per se stessa prosaica. Essa è la prosa. (Anche su questo punto Rousseau si distacca da Condillac). Quando la scrittura appare, non si ha più bisogno del ritmo e della *rima* che hanno la funzione, secondo Condillac, di incidere il senso nella memoria (*Ibid.*). Prima della scrittura, il verso sarebbe in qualche modo una incisione spontanea, una scrittura prima della lettera. Il filosofo, intollerante della poesia, avrebbe preso la scrittura alla lettera.

È difficile *valutare* ciò che separa qui Rousseau da Warburton e da Condillac, determinarne *il valore di rottura*. Da un lato, Rousseau sembra affinare i modelli che assume: la derivazione genetica non è più lineare né causale. Egli è più attento alle strutture dei sistemi di scrittura nei loro rapporti con i sistemi sociali o economici e con le figure della passione. L'apparizione delle forme della scrittura è relativamente indipendente dai ritmi della storia delle lingue. I modelli di spiegazione hanno un'apparenza meno teologica. L'economia della scrittura si riferisce ad altre motivazioni che quelle del bisogno e dell'azione, intese in un senso omogeneo, semplicistico e oggettivistico. Per altro verso, egli neutralizza ciò che si annunciava come irriducibilmente economico nel sistema di Warburton e di Condillac. E sappiamo come procedono nel suo discorso le astuzie della ragione teologica.

Avviciniamoci al suo testo. La spiegazione di Rousseau fa una sola concessione agli imperativi tecnici ed economici dello spazio oggettivo. Ed è ancora per rettificare il semplicismo di Warburton e di Condillac.

Si tratta della *scrittura a solchi*. Il solco è la linea, come la traccia il contadino: la strada—*via rupta*—spaccata dal vomere dell'aratro. Il solco del-

l'agricoltore, come ricorderemo, apre la natura alla coltura. Ed è noto anche che la scrittura nasce con l'agricoltura.

Ora come procede il contadino?

Economicamente. Giunto alla fine del solco, egli non ritorna al punto di partenza. Gira l'aratro e il bue, poi riparte in senso inverso. Risparmio di tempo, di spazio e di energia. Miglioramento del rendimento e diminuzione del tempo di lavoro. La scrittura a ritorno di bue—*boustrophedon*—la scrittura a solchi è stata un momento della scrittura lineare e fonografica¹⁸. Alla fine della riga percorsa da sinistra a destra, si riparte da destra a sinistra e inversamente. Perché è stata abbandonata a un certo momento dai Greci, per esempio? Perché l'economia dello scrittore ha rotto con quella del contadino? Perché lo spazio dell'uno non è lo spazio dell'altro? Se lo spazio fosse «oggettivo», geometrico, ideale, non sarebbe possibile nessuna differenza di economia tra i due sistemi di incisione.

Ma lo spazio dell'oggettività geometrica è un oggetto o un significato ideale prodotto in un momento della scrittura. Prima di esso non vi è spazio omogeneo, sottomesso ad un solo e stesso tipo di tecnica e di economia. Prima di esso, lo spazio si conforma completamente all'abitazione e all'iscrizione in esso del corpo «proprio». All'interno di uno spazio al quale si rapporta un solo e stesso corpo «proprio», vi sono ancora fattori di eterogeneità e di conseguenza imperativi economici diversi, o addirittura incompatibili, tra i quali bisogna scegliere e fra i quali sono necessari sacrifici, ed un'organizzazione di gerarchie. Così, per esempio, l'estensione della pagina, l'ampiezza della pergamena o di qualsiasi altra sostanza ricevente si distribuisce diversamente a seconda che si tratti di scrittura o di lettura. Una economia originale è ogni volta prescritta.

Nel primo caso, e per tutta un'epoca della tecnica, essa doveva conformarsi al sistema della mano. Nel secondo caso, e durante la stessa epoca, al sistema dell'occhio. In entrambi i casi, si tratta di un percorso lineare e orientato, la cui orientazione non è indifferente e reversibile in un ambito omogeneo. In una parola, è più comodo leggere, ma non scrivere a solchi. L'economia visiva della lettura obbedisce ad una legge analoga a quella dell'agricoltura. Non è la stessa cosa per l'economia manuale della scrittura e questa ha dominato in un'area e in un periodo determinati della grande epoca fonografico-lineare. La sua consuetudine sopravvive alle condi-

¹⁸ Sul problema della scrittura boustrofedica, cfr. J. Février e M. Cohen, *op. cit.* E sui rapporti tra la scrittura, la *via rupta* e l'*incesto*, cfr. Freud e la scena della scrittura, in *La scrittura e la differenza*, *op. cit.*, pp. 255-297.

zioni della sua necessità: essa continua nell'età della stampa. La nostra scrittura e la nostra lettura sono ancora pesantemente determinate dal movimento della mano. La macchina da stampa non ha ancora liberato l'organizzazione della superficie dal suo immediato asservimento al gesto manuale, allo strumento di scrittura.

Rousseau, quindi, si meravigliava già:

«All'inizio i greci non adottarono solamente i caratteri dei fenici, ma anche la direzione delle loro righe da destra a sinistra. In seguito essi pensarono di scrivere per "solchi", vale a dire, ritornando dalla sinistra alla destra, poi dalla destra alla sinistra alternativamente. Infine scrissero come facciamo noi oggi ricominciando ogni riga da sinistra a destra. Questo progresso non ha nulla di naturale: la scrittura per "solchi" è incontestabilmente la più comoda da leggere. Sono anche stupito che essa non si sia consolidata con la stampa ma, essendo difficile da scrivere a mano, dovette essere abolita quando i manoscritti si moltiplicarono» (*Saggio*, cap. v, p. 34).

Lo spazio della scrittura non è quindi uno spazio originariamente intelligibile. Comincia tuttavia a diventarlo dall'origine, cioè appena la scrittura, come ogni opera di segni, vi produce la ripetizione e quindi l'idealità. Se si chiama lettura questo momento che viene subito a raddoppiare la scrittura originaria, si può dire che lo spazio della pura lettura è già da sempre intelligibile, quello della pura scrittura sempre ancora sensibile. Intendiamo provvisoriamente queste parole all'interno della metafisica. Ma l'impossibilità di separare puramente e semplicemente la scrittura e la lettura scredita fin dall'inizio questa opposizione. Mantenendola per comodità, diciamo tuttavia che lo spazio della scrittura è puramente sensibile, nel senso in cui l'intendeva Kant: spazio irriducibilmente orientato nel quale la sinistra non ricopre la destra. Bisogna ancor tener conto della prevalenza di una direzione sull'altra nel movimento. Poiché si tratta qui di un'operazione e non solo di una percezione. Ora i due sensi non sono mai simmetrici dal punto di vista della disposizione o semplicemente dell'attività del corpo proprio.

Così il «ritorno di bué» è più adatto alla lettura che alla scrittura. Tra queste due prescrizioni economiche, la soluzione sarà un labile compromesso che lascerà dei residui, comporterà delle disuguaglianze di sviluppo e dei dispendi inutili. Compromesso, se si vuole, tra l'occhio e la mano. Nell'epoca di questa transazione, non soltanto si scrive, ma si legge un po' alla cieca, guidati dal comando della mano.

È ancora utile ricordare tutto ciò che una tale necessità economica ha reso possibile?

Ora questo compromesso è già molto derivato, è venuto molto tardi se si pensa che esso prevale solo nel momento in cui un certo tipo di scrittura, anch'esso carico di storia, era già praticato: la fonografia lineare. Il sistema della parola, l'intendersi-parlare, l'auto-afezione che sembra sospendere ogni ricorso a significanti mondani e rendersi così universale e trasparente al significato, la *phonē* che sembra comandare la mano non ha mai potuto precederne il sistema né esserle estranea, nella sua stessa essenza. Non ha mai potuto rappresentarsi come ordine e predominanza di una linearità temporale se non *vedendosi* e piuttosto *maneggiandosi* nella propria lettura di sé. *Non basta dire che l'occhio o le mani parlano. Già la voce, nella sua propria rappresentazione, si vede e si conserva.* Il concetto di temporalità lineare non è che un modo della parola. Questa forma di successività si è imposta di rimando alla *phonē*, alla coscienza e alla precoscienza a partire da uno spazio determinato dalla sua iscrizione. Poiché la voce è già da sempre stata investita, sollecitata, esigita, segnata nella sua essenza da una certa spazialità¹⁹.

Quando diciamo che una forma si è *imposta*, non pensiamo, evidentemente, ad alcun modello di causalità classica. La questione, posta così spesso, di sapere se si scrive come si parla o se si parla come si scrive, se si legge come si scrive o viceversa, rimanda la sua banalità ad una profondità storica o pre-istorica molto più nascosta di quanto generalmente non si sospetti. Se si pensa infine che lo spazio scritturale è legato, come ne ebbe l'intuizione Rousseau, alla natura dello spazio sociale, all'organizzazione percettiva e dinamica dello spazio tecnico, religioso, economico, ecc., si misura la difficoltà di una domanda trascendentale sullo spazio. Una nuova estetica trascendentale dovrebbe lasciarsi guidare non solo dalle idealità matematiche ma dalla possibilità dell'iscrizione in generale, non sopraggiungendo come un accidente contingente ad uno spazio già costituito ma producendo la spazialità dello spazio. Diciamo proprio dell'iscrizione *in generale*, per mostrare che non si tratta solo della notazione di una parola pronta, che si rappresenta da sola, ma dell'iscrizione nella parola e dell'iscrizione come abitazione già da sempre situata. Una tale domanda, nonostante il suo riferimento ad una forma di passività fondamentale, non dovrebbe più chiamarsi *estetica* trascendentale, né nel senso kantiano, né nel

¹⁹ Su questi problemi e sullo sviluppo successivo, ci permettiamo di rimandare ancora a *La voce e il fenomeno*, op. cit.

senso husserliano di queste parole. Una domanda trascendentale sullo spazio riguarda lo strato pre-istorico e pre-culturale dell'esperienza spazio-temporale che fornisce terreno unitario e universale ad ogni soggettività, ad ogni cultura, al di qua della diversità empirica, degli orientamenti propri ai loro spazi ed ai loro tempi. Ora se ci si lascia guidare dall'iscrizione come abitazione in generale, la radicalizzazione husserliana della domanda kantiana è indispensabile ma insufficiente. È noto che Husserl rimproverava a Kant di essersi lasciato condurre nella sua domanda da oggetti ideali già costituiti in una scienza (geometria o meccanica). Ad uno spazio ideale costituito corrispondeva necessariamente una soggettività costituita (come facoltà). E qui, dal nostro punto di vista, ci sarebbe molto da dire sul concetto di *linea* che così spesso interviene nella critica kantiana. (Il tempo, forma di tutti i fenomeni sensibili, interni *ed* esterni, sembra dominare lo spazio, forma dei fenomeni sensibili esterni; ma è un tempo che si può sempre rappresentare con una linea e la «confutazione dell'idealismo» capovolgerà questo ordine). Il progetto husserliano non mette solo tra parentesi lo spazio oggettivo della scienza, esso doveva articolare l'estetica su una cinestetica trascendentale. Tuttavia, nonostante la rivoluzione kantiana e la scoperta della sensibilità *pura* (pura da ogni riferimento alla sensazione), finché il concetto di sensibilità (come pura passività) e il suo contrario continueranno a guidare queste domande, queste rimarranno prigioniere della metafisica. Se lo spazio-tempo in cui noi abitiamo è a priori spazio-tempo della traccia, non vi sono né attività né passività pure. Questa coppia di concetti—ed è noto che Husserl li annullava continuamente l'uno ad opera dell'altro—appartengono al mito di origine di un mondo inabitato, di un mondo estraneo alla traccia: presenza pura del presente puro, che si può chiamare indifferentemente purezza della vita o purezza della morte: determinazione dell'essere che ha sempre sorvegliato non solo le domande teologiche e metafisiche ma anche le domande trascendentali, sia che le si pensino in termini di teologia scolastica o nel senso kantiano e post-kantiano. Il progetto husserliano di una estetica trascendentale, di una restaurazione del «logos del mondo estetico» (*Logica formale e logica trascendentale*) resta soggetto, come alla forma universale e assoluta dell'esperienza, all'istanza del presente vivente. È attraverso ciò che complica questo privilegio e ciò che vi sfugge che ci si apre allo spazio dell'iscrizione.

Rompendo con la genesi lineare e descrivendo correlazioni tra sistemi di scrittura, strutture sociali e figure della passione, Rousseau apre le sue domande nella direzione che abbiamo appena indicato.

Tre stati dell'uomo in società: tre sistemi di scrittura, tre forme di organizzazione sociale, tre tipi di passione. «Queste tre maniere di scrivere, rispondono abbastanza esattamente ai tre diversi stadi nei quali si possono considerare gli uomini riuniti in nazioni» (*Ibid.*). Tra questi tre modi, vi sono differenze di «rozzezza» e di «antichità». Ma interessano poco Rousseau in quanto potrebbero assicurare una localizzazione cronologica e lineare. Diversi sistemi possono coesistere, un sistema più rozzo può apparire seguito da un sistema più raffinato.

Anche qui tutto comincia con la (pittura) Cioè con la selvatichezza: «La prima maniera di scrivere non è di rappresentare i suoni i suoni ma gli oggetti stessi...». Questa pittura si accontenta di riprodurre la cosa? Corrisponde a questa proto-scrittura universale per il fatto di raddoppiare la natura senza alcuno spostamento? Qui si introduce la prima complicazione. Rousseau infatti distingue tra due pittografie. L'una precederebbe direttamente e l'altra allegoricamente, «sia direttamente come facevano i messicani, sia con figure allegoriche come facevano gli egiziani». E quando così prosegue: «Questo stato corrisponde a lingue appassionate e suppone già una qualche società e dei bisogni sorti dalle passioni», non designa verosimilmente il solo stato «egizio» o «allegorico». Altrimenti bisognerebbe concludere che una scrittura—la pittografia diretta—ha potuto esistere in una società senza passione, il che è contrario alle premesse del *Saggio*. Per contro, come immaginare una pittura diretta, propria, senza allegoria, in uno stato di passione? Anche questo è contrario alle premesse.

Si può superare questa alternativa solo restituendo un non-detto: la rappresentazione pura, senza spostamento metaforico, la pittura puramente riflettente è la prima figura. In essa la cosa più fedelmente rappresentata non è già più presente in proprio. Il progetto di ripetere la cosa corrisponde già ad una passione sociale e quindi comporta una metaforicità, una traslazione elementare. Si trasporta la cosa nel suo doppio (cioè già in un'idealità) per un altro e la rappresentazione perfetta è già da sempre altra da ciò che essa raddoppia e rappresenta. L'allegoria comincia qui. La pittura «diretta» è già allegorica e appassionata. Perciò non vi è scrittura vera. La duplicazione della cosa nella pittura, e già nello splendore del fenomeno in cui è presente, custodita e guardata, mantenuta sia pure per poco a fronte e sotto lo sguardo, apre l'apparire come assenza della cosa al suo proprio e alla sua verità. Non vi è mai pittura della cosa stessa e anzitutto perché non vi è cosa stessa. Supponendo che la scrittura abbia uno stadio primitivo e pittorico, essa accusa questa assenza, questo male o

questa risorsa che da sempre travaglia la verità del fenomeno: la produce e naturalmente la supplisce. La possibilità originaria dell'immagine è il supplemento: che si aggiunge senza nulla aggiungere per colmare un vuoto che nel pieno chiede di lasciarsi sostituire. La scrittura come pittura è quindi al tempo stesso il *male* e il *rimedio* nel *phainesthai* o nell'*eidos*. Già Platone diceva che l'arte o la tecnica (*tēchnē*) della scrittura era un *pharmakon* (droga o tintura, salutare o nociva). E l'aspetto inquietante della scrittura era già provato a partire dalla sua somiglianza con la pittura. La scrittura è *come* la pittura, come lo *zōo-graphēma* che è anch'esso determinato (cfr. il *Cratilo*, 430-432) in una problematica della *mimesis*—la somiglianza è inquietante: «Infatti ciò che vi è di terribile, penso, nella scrittura, è anche, *Fedro*, il fatto che essa abbia effettivamente tanta somiglianza con la pittura» (*zōographia*) (275 d). Qui la pittura, la zoografia, tradisce l'essere e la parola, le parole e le cose stesse perché le fissa. I suoi rampolli sembrano vivi, ma quando li si interrogano, non rispondono più. La zoografia ha portato la morte. Lo stesso avviene per la scrittura. Non c'è nessuno, e soprattutto non c'è il padre, a rispondere quando la si interroga. Rousseau approverebbe senza riserve. La scrittura porta la morte. Si potrebbe giocare: la scrittura come pittura del vivente, quella che fissa l'animalità, la zoografia, è secondo Rousseau la scrittura dei selvaggi, i quali anche, lo sappiamo, non sono che cacciatori: uomini della *zōogreia*, della cattura del vivente. La scrittura sarebbe appunto rappresentazione pittorica della bestia cacciata: cattura e assassinio magici.

Altra difficoltà nel concetto di proto-scrittura: non vi si nota nessun ricorso alla convenzione. Questa appare solo nella «seconda maniera»: momento della barbarie e dell'ideografia. Il cacciatore dipinge gli esseri, il pastore iscrive già la lingua: «La seconda maniera è di rappresentare le parole e le proposizioni con caratteri convenzionali, e ciò si può fare soltanto quando la lingua è completamente formata e un popolo intero è unito da leggi comuni; poiché vi è già qui una doppia convenzione. Tale è la scrittura dei cinesi che pare davvero rappresentare i suoni e parlare agli occhi» (*Ibid.*).

Si può quindi concludere che, nel primo stato, la metafora non dava luogo ad alcuna convenzione. L'allegoria era ancora una produzione selvaggia. Non vi era affatto bisogno di istituzioni per rappresentare gli esseri stessi e la metafora era qui proprio transizione tra la natura e l'istituzione. Poi la proto-scrittura che non dipingeva il linguaggio ma le cose, poteva adattarsi ad una lingua, quindi ad una società che non fosse affatto «completamente formata». Questo primo stadio è sempre il limite instabi-

le della nascita: si è lasciata la «pura natura», ma non si è ancora completamente raggiunto lo stato di società. I Messicani e gli Egizi, secondo Rousseau, avrebbero avuto diritto soltanto ad una «qualche società».

Il secondo modo dipinge i suoni ma senza scomporre le parole e le proposizioni. Sarebbe quindi ideo-fonografico. Ogni significante rimanda ad una totalità fonica e ad una sintesi concettuale, ad un'unità complessa e globale del senso e del suono. Non si è ancora raggiunta la scrittura puramente fonografica (di tipo alfabetico, per esempio) nella quale il significante visibile rimanda ad un'unità fonica che non ha alcun senso in se stessa.

È forse per questo motivo che l'ideo-fonogramma presuppone una «doppia convenzione»: quella che lega il grafema al suo significato fonemico e quella che lega questo significato fonemico, in quanto significante, al suo senso significato, o se si vuole al suo concetto. Ma in questo contesto, «doppia convenzione» può anche voler dire,—è meno probabile—un'altra cosa: convenzione linguistica e convenzione sociale. («Ciò si può fare soltanto quando la lingua è completamente formata e un popolo intero è unito da leggi comuni»). Non si ha bisogno di leggi istituite per accordarsi sulla pittura delle cose e degli esseri naturali, ma esse sono necessarie per fissare le regole della pittura dei suoni e dell'unità tra le parole e le idee.

Rousseau tuttavia chiama «barbare» le nazioni capaci di queste «leggi comuni» e di questa «doppia convenzione». L'uso del concetto di barbarie è molto sconcertante nell'*Essai*. A più riprese (nei capitoli iv e ix), Rousseau lo fa funzionare in modo perfettamente deliberato, rigoroso e sistematico: tre stati di società, tre lingue, tre scritture (selvaggio/barbaro/civile; cacciatore/pastore/agricoltore; pittografia/ideo-fonografia/fonografia analitica). Eppure, altrove, un uso apparentemente più elastico della parola (della parola «barbarie», certo, piuttosto che della parola «barbaro») designa ancora lo stato di dispersione, sia essa di pura natura o di struttura domestica. La nota 2 del capitolo ix chiama «selvaggi» coloro di cui in seguito viene descritta la barbarie: «Applicate queste idee ai primi uomini e capirete la ragione della loro barbarie... Questi tempi di barbarie erano il secolo d'oro; non perché gli uomini erano uniti, ma perché erano separati... Dispersi in questo vasto deserto del mondo, gli uomini ricaddero nella stupida barbarie in cui si sarebbero trovati se fossero nati dalla terra». Ora la società domestica-barbara non ha lingua. L'idioma familiare non è una lingua. «Vivendo sparsi e praticamente senza società, a malapena parlavano: come avrebbero potuto scrivere?». Questa frase non è in

manifesta contraddizione con l'attribuzione, nel capitolo iv, di una scrittura e perfino di una duplice convenzione ai barbari?

Nessun commento sembra poter cancellare questa contraddizione. Una interpretazione lo può tentare. Questa consisterebbe, raggiungendo un livello profondo della letteralità, neutralizzandone un altro più superficiale, nel cercare poi nel testo di Rousseau il diritto di isolare relativamente la struttura del sistema grafico dalla struttura del sistema sociale. Benché i tipi sociali e grafici si corrispondano idealmente e analogicamente, una società di tipo civile può avere *di fatto* una scrittura di tipo barbaro. Benché i barbari parlino appena e non scrivano, si rilevano nella barbarie i tratti di una certa scrittura. Dicendo così che «la rappresentazione degli oggetti si confà ai popoli selvaggi; i segni delle parole e delle proposizioni, ai popoli barbari; e l'alfabeto ai popoli civilizzati», non si viene meno al principio strutturale, anzi lo si conferma. Nella nostra società, in cui è apparso il tipo civile, gli elementi di scrittura pittografica sarebbero selvaggi, gli elementi ideo-fonografici sarebbero barbari. E chi potrebbe negare la presenza di tutti questi elementi nella nostra pratica della scrittura?

Poiché Rousseau, pur mantenendo il principio dell'analogia strutturale, ci tiene ugualmente a preservare l'indipendenza relativa delle strutture sociali, linguistiche e grafiche. Lo dirà più avanti: «L'arte di scrivere non è affatto connessa con quella del parlare. Essa è legata a bisogni di altra natura che nascono prima o poi secondo circostanze del tutto indipendenti dall'età dei popoli e che potrebbero non aver mai avuto luogo presso nazioni molto antiche» (cap. v, p. 33).

Il fatto dell'apparizione della scrittura non è quindi necessario. Ed è questa contingenza empirica che permette la messa tra parentesi del fatto nell'analisi strutturale o eidetica. Che una struttura di cui conosciamo l'organizzazione interna e la necessità essenziale appaia infatti qua o là, più presto o più tardi, ecco, l'abbiamo notato altrove, la condizione e il limite di un'analisi strutturale in quanto tale e nel suo momento proprio. Nell'istanza che le è propria, l'attenzione alla specificità interna dell'organizzazione abbandona sempre al caso il passaggio da una struttura all'altra. Questo caso può essere pensato, come avviene qui, negativamente come catastrofe o affermativamente come gioco. Questo limite e questo potere strutturalisti hanno una comodità etico-metafisica. La scrittura in generale, come emergenza di un nuovo sistema di iscrizione, è un supplemento di cui non si vuole conoscere che la faccia *additiva* (esso è *sopra-venuto ad un tratto*, per soprammercato) e l'influenza *nociva* (esso è *mal-venuto, in più*, dall'esterno, quando nulla lo rendeva necessario nelle condi-

zioni del suo passato). Non attribuire nessuna necessità alla sua apparizione storica, vuol dire al tempo stesso ignorare l'appello di supplenza e pensare il male come un'aggiunta sorprendente, esterna, irrazionale, accidentale: quindi cancellabile.

3. *L'alfabeto e la rappresentazione assoluta*

Il grafico e il politico rimandano quindi l'uno all'altro secondo leggi complesse. Devono così, l'uno e l'altro, rivestire la forma della ragione come processo di degradazione che, tra due universalità e di catastrofe in catastrofe, *dovrebbe* ritornare ad una riappropriazione totale della presenza. *Dovrebbe*: è il modo e il tempo di un'anticipazione teleologica ed escatologica che controlla il discorso di Rousseau. Pensando la differenza e la supplementarità sotto questo modo e sotto questo tempo, Rousseau vorrebbe annunciarle a partire dall'orizzonte della loro cancellazione finale.

In questo senso, nell'ordine della scrittura come nell'ordine della città, finché la riappropriazione assoluta dell'uomo²⁰ nella sua presenza non è compiuta, il peggio è contemporaneamente il meglio. Il più lontano nel tempo della presenza perduta è il più vicino al tempo ritrovato della presenza.

Così il terzo stato: l'uomo civile e la scrittura alfabetica. È qui che, nel modo più vistoso e grave, la legge supplisce la natura e la scrittura la parola. Nell'un caso e nell'altro, il supplemento è la rappresentazione. Ci ricorderemo del frammento sulla *Pronuncia*:

«Le lingue sono fatte per essere parlate, la scrittura non serve che da *supplemento* alla parola... L'analisi del pensiero si fa con la parola, e l'analisi della parola con la scrittura; la parola *rappresenta* il pensiero attraverso segni convenzionali, e la scrittura *rappresenta* nello stesso modo la parola; così l'arte di scrivere non è che una *rappresentazione* mediata del pensiero, almeno rispetto alle lingue vocali, le sole che siano in uso tra noi» (p. 107).

²⁰ Questa riappropriazione finale della presenza è il più delle volte chiamata da Rousseau un *telos* antropologico: «Che l'uomo si appropri tutto; ma ciò che gli importa appropriarsi, è l'uomo stesso» (Manoscritto dell'*Emilio*). Ma come sempre questo antropologismo si compone in modo essenziale con una teologia.

Il movimento della rappresentazione supplementare si avvicina all'origine allontanandosene. L'alienazione totale è la riappropriazione totale della presenza a sé. La scrittura alfabetica, rappresentando un rappresentante, supplemento di supplemento, aggrava la potenza della rappresentazione. Perdendo un po' di più la presenza, la restituisce un po' meglio. Più puramente fonografica della scrittura del secondo stato, essa è più adatta a cancellarsi davanti alla voce, a lasciarla essere. Nell'ordine politico, l'alienazione totale, quella che, come dice il *Contratto sociale*, si opera «senza riserve», «[in cui] si guadagna l'equivalente intero di ciò che si perde, e più forza per conservare ciò che si ha» (p. 285). A condizione, beninteso, che l'uscita fuori dallo stato anteriore—al limite, dallo stato di pura natura—non lo faccia ricadere, il che è sempre possibile, al di qua dell'origine, e di conseguenza «se gli abusi di questa nuova condizione non lo degradassero spesso al di sotto di quella da cui è uscito» (p. 364). L'alienazione senza riserva è quindi la rappresentazione senza riserva. Essa strappa assolutamente la presenza a sé e assolutamente a sé la ri-presenta. Avendo sempre il male la forma dell'alienazione rappresentativa, della rappresentazione nel suo aspetto spodestante, tutto il pensiero di Rousseau è in un senso una critica della rappresentazione, sia nel senso linguistico che nel senso politico. Ma al tempo stesso—e qui si riflette tutta la storia della metafisica—questa critica vive nell'ingenuità della rappresentazione. Essa presuppone al tempo stesso che la rappresentazione segua una presenza prima e restituisca una presenza finale. Non ci si chiede cosa ne è della presenza e della rappresentazione nella presenza. Criticando la rappresentazione come perdita della presenza, aspettandosi da essa una riappropriazione della presenza, facendone un accidente o un mezzo, ci si pone nell'evidenza della distinzione tra presentazione e rappresentazione, nell'effetto di questa scissione. Si critica il segno ponendosi nell'evidenza e nell'effetto della differenza tra significato e significante. Cioè senza pensare (come non fanno neppure le critiche più tarde che, all'interno dello stesso effetto, capovolgono questo schema e oppongono una logica del rappresentante ad una logica del rappresentato) al movimento produttore dell'effetto di differenza: lo strano grafico della differenza.

Non vi è quindi nulla di sbalorditivo nel fatto che il terzo stato (società civile e alfabeto) sia descritto secondo schemi che sono sia quelli del *Contratto sociale* che quelli della *Lettre à d'Alembert*.

L'elogio del «popolo riunito» nella festa o sul foro politico è sempre una critica della rappresentazione. L'istanza legittimante, nella città come nel linguaggio—parola o scrittura—e nelle arti, è il rappresentato presen-

te in persona: sorgente di legittimità e origine sacra. La perversità consiste precisamente nel sacralizzare il rappresentante o il significante. La sovranità è la presenza, e il godimento della presenza. «Dal momento in cui il popolo è legittimamente radunato in corpo sovrano, ogni giurisdizione del governo cessa, il potere esecutivo è sospeso, e la persona dell'ultimo dei cittadini è altrettanto sacra e invidiabile quanto quella del primo magistrato, perché dove si trova il rappresentato, non vi sono più rappresentanti» (*Contratto sociale*, p. 321).

In tutti gli ordini la possibilità del rappresentante sopraggiunge sulla presenza rappresentata come il male sul bene, la storia sull'origine. Il significante-rappresentante è la catastrofe. Così è sempre «nuovo» in sé, in qualunque epoca appaia. È l'essenza della modernità. «L'idea della rappresentanza è moderna», è una proposizione che bisogna estendere al di là dei limiti che le assegna Rousseau (p. 430). La libertà politica è piena solo nel momento in cui la potenza del rappresentante è sospesa e restituita al rappresentato: «Cheché ne sia, dal momento che un popolo si dà dei rappresentanti, non è più libero; anzi non esiste più» (p. 323).

Bisognerebbe quindi raggiungere quel punto in cui la sorgente si trattiene in sé, ritorna o risale verso di sé nell'immediatezza inalienabile del godimento di sé, nel momento dell'impossibile rappresentazione, nella sovranità. Nell'ordine politico, questa sorgente è determinata come volontà: «La sovranità non può essere rappresentata, per la ragione stessa che non può essere alienata; essa consiste essenzialmente nella volontà generale, e la volontà non si rappresenta: o è essa stessa, ovvero è un'altra; non c'è via di mezzo» (p. 322). «... il sovrano, che non è se non un ente collettivo, non può essere rappresentato che da se stesso; può bensì trasmettersi il potere, ma non la volontà» (p. 289).

Il rappresentante, in quanto principio corruttore, non è il rappresentato ma soltanto il rappresentante del rappresentato; non è il medesimo di se medesimo. In quanto rappresentante, non è semplicemente l'altro dal rappresentato. Il male del rappresentante o del supplemento della presenza non è né il medesimo né l'altro. Esso interviene nel momento della differenza, quando la volontà sovrana viene delegata e quando, di conseguenza, la legge viene scritta. Allora la volontà generale rischia di diventare potere trasmesso, volontà particolare, preferenza, disuguaglianza. Alla legge si può sostituire il decreto, cioè la scrittura: nei decreti che rappresentano volontà particolari, «la volontà generale diventa muta» (*Contratto sociale*, p. 327). Il sistema del contratto sociale, che si fonda sull'esistenza di un momento anteriore alla scrittura e alla rappresentazione, non può

tuttavia evitare di lasciarsi minacciare dalla lettera. Perciò, obbligato a ricorrere alla rappresentazione, «il corpo politico, al pari del corpo umano, comincia a morire fin dalla nascita, e porta in se stesso le cause della sua distruzione» (p. 319. Il capitolo XI del libro III, «Della morte del corpo politico», apre tutti gli sviluppi sulla rappresentazione). La scrittura è l'origine della disuguaglianza²¹. È il momento in cui la *volontà generale* che in se stessa non può errare, lascia il posto al *giudizio* che può trascinarla nelle «lusinghe delle volontà particolari» (p. 291). Bisognerà quindi separare la sovranità legislativa dal potere di *redigere* le leggi. «Quando Licurgo diede le leggi alla sua patria, egli cominciò dall'abdicare la sua dignità regale... Chi redige le leggi non ha dunque e non deve avere alcun diritto legislativo; e il popolo stesso non può, quand'anche lo udesse, spogliarsi di questo diritto incomunicabile» (p. 297). È quindi assolutamente necessario che la volontà generale si esprima attraverso *voci* senza procura. Essa «fa legge» quando *si dichiara* nella voce del «corpo del popolo» in cui è indivisibile; altrimenti essa si divide in volontà particolari, in atti di magistratura, in decreti (p. 289).

Ma la catastrofe che ha interrotto lo stato di natura apre il movimento dell'allontanamento che riavvicina: la rappresentazione perfetta dovrebbe rap-presentare perfettamente. Essa restaura la presenza e si cancella come rappresentazione assoluta. Questo movimento è necessario²². Il *telos* dell'immagine è la sua propria impercettibilità. Quando essa cessa—immagi-

²¹ Altri esempi della diffidenza ispirata a Rousseau da tutto ciò che nella vita sociale e politica viene trattato per iscritto: 1. A Venezia: «Qui si tratta con un governo invisibile e sempre per iscritto, il che obbliga ad una grande circospezione». 2. «Quando ci si vuole mandare al paese delle chimere, si nomina l'istituzione di Platone: se Licurgo non avesse messo la sua per iscritto, io la troverei assai più chimerica» (*Emilio*, p. 353). 3. «Non so come avvenga, ma so bene che le operazioni di cui si tengono più registri e libri di conti sono proprio quelle su cui si truffa di più». J. de Maistre dirà: «Ciò che vi è di più essenziale non è mai scritto e nemmeno potrebbe esserlo senza esporre lo stato».

²² Perciò Rousseau ammette la necessità dei rappresentanti, pur deplorandola. Vedi le *Considerazioni sul governo di Polonia*: propone un rinnovamento molto rapido dei rappresentanti per rendere la loro «seduzione più costosa e più difficile», il che va confrontato con la regola formulata dal *Contrat*, secondo cui «il Sovrano deve mostrarsi spesso» (p. 321); cfr. anche R. Derathé, *Rousseau e la scienza...* op. cit., pp. 313 ss.

A quale logica obbedisce Rousseau giustificando così la necessità di una rappresentazione che contemporaneamente condanna? Precisamente, alla logica della rappresentazione; la rappresentazione, a mano a mano che aggrava il suo male, che diventa più rappresentativa, restituisce ciò che sottrae: la presenza del rappresentato. Logica secondo la quale bisogna sforzarsi di «trarre dal male stesso il rimedio che deve guarirlo» (Frammento su *L'état de nature*, p. 479) e secondo la quale, al termine del suo movimento, la convenzione si congiunge

ne perfetta—di essere altro dalla cosa, ne rispetta e restituisce la presenza originaria. Ciclo indefinito, la sorgente—rappresentata—della rappresentazione, l'origine dell'immagine può a sua volta rappresentare i suoi rappresentanti, sostituire i suoi sostituti, supplire i suoi supplementi. La presenza, che, ripiegata ritorna a se stessa, rappresenta se stessa sovrana, non è perciò—e ancora—che un supplemento del supplemento. È così che il *Discorso sull'economia politica* definisce «la volontà generale, fonte e supplemento di tutte le leggi, e che in loro assenza deve essere sempre consultata»²³. Il corsivo è nostro). L'ordine della legge pura, che rende al popolo la sua libertà e alla presenza la sua sovranità, non è forse sempre il supplemento di un ordine naturale mancante in qualche parte? Non c'è del male quando il supplemento assolve alla sua funzione e colma la mancanza. L'abisso è il vuoto che può restare aperto tra il venir meno della natura e il *ritardo del supplemento*: «Il tempo delle più vergognose sregolatezze e delle più grandi miserie dell'uomo fu quello in cui, mentre nuove passioni avevano soffocato i sentimenti naturali, l'intelletto umano non era ancora abbastanza progredito per supplire con le massime della saggezza ai movimenti della natura»²⁴. Il gioco del supplemento è indefinito. I rinvii rinviano ai rinvii. La volontà generale, questa «voce celeste» (*Discours sur l'économie politique*, p. 248) è quindi il supplemento della natura. Ma quando, per una nuova catastrofe, la società si degrada, la natura può sostituirsi al suo supplemento. È allora una natura cattiva, «è a questo punto che alla voce del dovere che non parla più nei cuori, i capi sono obbligati a sostituire il grido del terrore o la lusinga di un interesse apparente» (p. 253. Il corsivo è nostro).

Questo gioco del supplemento, cioè la possibilità sempre aperta della regressione catastrofica e dell'annullamento del progresso, non fa solo pensare ai ricorsi di Vico. Congiunto a ciò che abbiamo chiamato la regressione geometrica, fa sfuggire la storia ad una teleologia infinita di tipo hegeliano. In un certo modo, considerando che la storia può sempre interrompere il suo progresso (e deve anzi progredire nella regressione), (ri)venire dietro di sé, Rousseau non fa servire il «lavoro della morte», il gioco della differenza e l'operazione della negatività alla realizzazione dia-

con la natura, l'asservimento con la libertà, ecc. («E che! la libertà si mantiene soltanto con l'appoggio della servitù? Può essere. I due estremi si toccano» (*Del Contratto Sociale*, p. 323).

²³ J.-J. Rousseau, *Discours sur l'économie politique*, in *Oeuvres Complètes*, op. cit., vol. III, p. 250, tr. it. di B. Gentile, *Discorso sull'economia politica*, in *Opere*, op. cit., p. 105.

²⁴ *Dello stato di natura*, in *Scritti politici*, vol. 2, op. cit., p. 292. Cfr. anche *Emilio*, p. 389.

lettica della verità nell'orizzonte della *parousia*. Ma tutte queste proposizioni possono essere invertite. Questo finitismo di Rousseau emerge anche sul fondo di una teologia provvidenzialista. Interpretandosi, si cancella da solo, ad un altro livello, riducendo lo storico e il negativo all'accidentale. Si pensa anche nell'orizzonte di una restituzione infinita della presenza, ecc. Nel campo chiuso della metafisica, ciò che tratteggiamo qui come scambio indefinito dei posti «rousseauiano» e «hegeliano» (si potrebbero prendere tanti altri esempi) obbedisce a leggi iscritte in tutti i concetti che abbiamo appena ricordato. Una formalizzazione di queste leggi è possibile e si attua.

Ciò che abbiamo indicato nell'ordine politico, vale per l'ordine grafico. L'accesso alla scrittura fonetica costituisce al tempo stesso un grado supplementare della rappresentatività e una rivoluzione totale nella struttura della rappresentazione. La pittografia diretta—o geroglifico—rappresenta la cosa—o il significato. L'ideo-fonogramma rappresenta già un misto di significante e di significato. Dipinge già la lingua. È il momento individuato da tutti gli storici della scrittura come la nascita della fonetizzazione, per esempio attraverso il procedimento del *rebus a transfert*²⁵: un segno che rappresenta una cosa designata nel suo concetto cessa di rimandare al concetto e mantiene solo il valore di un significante fonico. Il suo significato non è più che un fonema privato da se stesso di qualsiasi senso. Ma prima di questa scomposizione e nonostante la «doppia convenzione», la rappresentazione è riproduzione: essa ripete in blocco, senza analizzarle, massa significante e massa significata. Questo carattere sintetico della rappresentazione è il residuo pittografico dell'ideo-fonogramma che «dipinge le voci». Ed è alla sua riduzione che lavora la scrittura fonetica. Invece di servirsi di significanti che hanno un rapporto immediato con un significato concettuale, essa utilizza, attraverso l'analisi dei suoni, significanti in qualche modo insignificanti. Le lettere che di per se stesse non hanno alcun senso, significano solo dei significanti fonici elementari che formano un senso solamente riunendosi secondo certe regole.

L'analisi che supplisce la pittura e che è spinta fino all'insignificanza, è

²⁵ Sul rebus, cfr. *supra*, p. 106. Vico distingue anche tre stadi o tappe della scrittura: «Queste sono appunto le tre lingue... corrispondenti, così nel numero come nell'ordine, alle tre età che nel loro mondo erano corse loro dinanzi: la geroglifica, ovvero sagra o segreta, per atti muti, convenevole alle religioni, alle quali più importa osservarle che favellarne; la simbolica o per somiglianze, qual testé abbiám veduto essere stata l'eroica; e finalmente la pistolare, ossia volgare, che serviva loro per gli usi volgati della vita» (Vico, *La Scienza Nova, Idea dell'opera*, op. cit., p. 99).

la razionalità propria dell'alfabeto e della società civile. Anonimato assoluto del rappresentante e perdita assoluta del proprio. La cultura dell'alfabeto e l'apparizione dell'uomo civilizzato corrispondono all'età dell'agricoltore. E l'agricoltura, non dimentichiamolo, presuppone l'industria. Come spiegare perciò l'allusione al commerciante che tuttavia non è mai nominato nella classificazione dei tre stati e sembra così non avere alcuna età propria?

«La terza [maniera di scrivere] è di scomporre la voce che parla in un certo numero di parti elementari sia vocali che articolate, con le quali si possano formare tutte le parole e tutte le sillabe immaginabili. Questa maniera di scrivere, che è la nostra, ha dovuto essere immaginata da popoli commercianti che, viaggiando in numerosi paesi e dovendo parlare svariate lingue, furono costretti ad inventare dei caratteri che potessero essere comuni a tutte. Non è precisamente rappresentare la parola, è analizzarla» (*Saggio*, cap. v, pp. 31-32).

Il commerciante inventa un sistema di segni grafici che, come principio, non è più legato ad alcuna lingua particolare. Questa scrittura può in linea di principio trascrivere qualsiasi lingua in genere. Essa guadagna, in universalità, favorisce quindi il commercio e rende «una comunicazione più facile con altri popoli che parlavano altre lingue». Ma è perfettamente sottomessa alla lingua in generale nel momento in cui si libera da ogni lingua particolare. Essa è, come principio, una scrittura fonetica universale. La sua trasparenza neutra lascia ad ogni lingua la sua forma propria e la sua libertà. La scrittura alfabetica ha a che fare solo con puri rappresentanti. È un sistema di significanti i cui significati sono significanti: i fonemi. La circolazione dei segni ne è infinitamente facilitata. La scrittura alfabetica è la più muta, poiché non dice immediatamente alcuna lingua. Ma, estranea alla voce, le è più fedele, la rappresenta meglio.

Questa indipendenza riguardo alla diversità empirica delle lingue orali, conferma una certa autonomia del divenire della scrittura. La quale può non solo nascere più presto o più tardi, indipendentemente dall'«età dei popoli», lentamente o repentinamente²⁶; ma per di più non implica nessu-

²⁶ È la tesi di Duclos: «La scrittura (parlo di quella dei suoni) non è nata, come il linguaggio, attraverso un progresso lento e insensibile: sono passati molti secoli prima che nascesse; ma è nata improvvisamente, come la luce». Dopo aver illustrato la storia delle scritture pre-alfabetiche, Duclos fa appello al «lampro di genio»: «Così è oggi la scrittura dei Cinesi, che

na derivazione linguistica. Questo è più vero per l'alfabeto sciolto, di qualsiasi lingua, che per altri sistemi. Si possono quindi adottare i segni grafici, farli emigrare senza danno fuori della loro cultura e della loro lingua d'origine. «... Sebbene l'alfabeto greco derivi dall'alfabeto fenicio, ciò non vuol dire che la lingua greca derivi dalla fenicia» (*Ibid.*).

Questo movimento di astrazione analitica nella circolazione dei segni arbitrari è parallelo a quello in cui si costituisce la moneta. Il denaro sostituisce le cose coi loro segni. Non solo all'interno di una società ma anche da una cultura all'altra, o da un'organizzazione economica all'altra. Perciò l'alfabeto è commerciante. Deve essere compreso nel momento monetario della razionalità economica. La descrizione critica del denaro è la riflessione fedele del discorso sulla scrittura. In entrambi i casi si sostituisce un supplemento anonimo alla cosa. Come il concetto delle cose diverse trattiene solo ciò che è paragonabile, come la moneta dà «misura comune»²⁷ ad oggetti incommensurabili per costituirli in merci, così la scrittura alfabetica trascrive in un sistema di significanti arbitrari e comuni, significati eterogenei: le lingue viventi. Essa così apre un'aggressione contro la vita che fa circolare. Se «i segni fanno trascurare le cose», come dice l'*Emilio*²⁸ parlando della moneta, allora l'oblio delle cose è maggiore nell'uso di quei segni perfettamente astratti e arbitrari che sono il denaro e la scrittura fonetica.

corrisponde alle idee e non ai suoni: così sono fra noi i segni algebrici, e le cifre arabe. La scrittura era in questa condizione, e non aveva il minimo rapporto con la scrittura attuale, quando un genio fortunato e profondo si accorse che il discorso, per quanto vario ed esteso possa essere per le idee, è tuttavia composto di un numero abbastanza limitato di suoni, e che si trattava solo di dare a ciascuno di essi un carattere rappresentativo. Se ci si riflette, si vedrà che quest'arte, una volta concepita, dovette essere formata quasi nello stesso tempo; ed è ciò che aumenta la gloria dell'inventore... Era molto più facile contare tutti i suoni di una lingua, che scoprire che potevano essere contati. L'uno è un lampo di genio, l'altro un semplice effetto dell'attenzione». (*Commentaire...*, op. cit., p. 421-423).

²⁷ *Emilio*, p. 477. Rousseau presenta una teoria dell'origine della moneta, della sua necessità e del suo pericolo.

²⁸ *Ibid.* Si leggerà anche, nei *Fragments politiques*: «L'oro e l'argento, essendo solo i segni rappresentativi delle materie con cui sono scambiati, non hanno propriamente nessun valore assoluto...» «Benché il denaro non abbia di per sé alcun valore reale, ne assume uno, per tacita convenzione, in ogni paese in cui è in uso...» (p. 520) e nelle *Considérations sur le gouvernement de Pologne*: «In fondo il denaro non è la ricchezza, ne è solo il segno; non è il segno che bisogna moltiplicare, ma la cosa rappresentata» (p. 1008). È precisamente all'inizio del capitolo xv sui *deputati o rappresentanti* che il *Contratto sociale* condanna il denaro come potere di asservimento: «Date denaro e presto avrete le catene» (p. 322).

Cfr. anche J. Starobinski, *La trasparenza e...*, op. cit., pp. 160 ss. e la nota 3 dell'editore a p. 37 delle *Confessions* («Pléiade» 1).

Seguendo lo stesso grafico, l'alfabeto introduce quindi un grado supplementare di rappresentatività che contrassegna il progresso della razionalità analitica. Questa volta l'elemento messo in luce è un significante puro (puramente arbitrario) e in se stesso insignificante. Questa insignificanza è l'aspetto negativo, astratto, formale dell'universalità o della razionalità. Il valore di una simile scrittura è quindi ambiguo. Vi era, in qualche modo, una universalità naturale al livello più arcaico della scrittura: la pittura non è, più dell'alfabeto, legata ad alcuna lingua determinata. Capace di riprodurre qualsiasi essere sensibile, è una specie di scrittura universale. Ma la sua libertà rispetto alle lingue dipende non dalla distanza che separa la pittura dal suo modello, ma dalla prossimità imitativa che la lega ad esso. Sotto un'apparenza universale, la pittura sarebbe così perfettamente empirica, molteplice e mutevole come gli individui sensibili che essa rappresenta al di fuori di qualsiasi codice. Invece, l'universalità ideale della scrittura fonetica dipende dalla distanza infinita rispetto al suono (il primo significato di questa scrittura che lo indica arbitrariamente) e al senso significato dalla parola. Tra questi due poli, l'universalità è perduta. Diciamo tra questi due poli poiché, come abbiamo verificato, la pittografia pura e la fonografia pura sono due idee della ragione. Idee della presenza pura: nel primo caso, presenza della cosa rappresentata alla sua imitazione perfetta, nel secondo caso, presenza a sé della parola stessa. Ogni volta il significante tenderebbe a cancellarsi di fronte alla presenza del significato.

Questa ambiguità è indice del giudizio che tutta la metafisica ha diretto sulla propria scrittura a partire da Platone. E il testo di Rousseau appartiene a questa storia, articolandovi un'epoca piuttosto rilevante. La scrittura della voce, più razionale, più esatta, più precisa, più chiara, corrisponde ad una civiltà migliore. Ma nella misura in cui si cancella meglio di un'altra davanti alla presenza possibile della voce, essa la rappresenta meglio e le permette di assentarsi col minimo danno. Serva fedele della voce, la si preferisce alle scritture in uso in altre società, ma come si preferisce uno schiavo ad un barbaro, e temendola contemporaneamente come una macchina di morte.

Poiché la sua razionalità la allontana dalla passione e dal canto, cioè dall'origine viva del linguaggio. Essa progredisce con la consonante. Corrispondendo ad una migliore organizzazione delle istituzioni sociali, essa fornisce anche il mezzo di fare a meno più facilmente della presenza sovrana del popolo riunito. Essa tende quindi a restituire la dispersione naturale. La scrittura naturalizza la cultura. È quella forza pre-culturale al-

l'opera come articolazione nella cultura, che si dedica a cancellarvi una differenza da lei aperta. La razionalità politica—la razionalità di fatto, e non quella il cui diritto è descritto nel *Contratto sociale*—favorisce al tempo stesso, nello stesso movimento, la scrittura e la dispersione. La diffusione della scrittura, l'insegnamento delle sue regole, la produzione dei suoi strumenti e dei suoi oggetti, vengono pensati da Rousseau come un'impresa politica di asservimento. È ciò che si leggerà anche nei *Tristi tropici*. Certi governi hanno interesse che la lingua diventi sorda, che non si possa parlare direttamente al popolo sovrano. L'abuso della scrittura è un abuso politico. Questo è piuttosto la «ragione» di quello:

«Questo fa sì che la lingua, perfezionandosi nei libri, si alteri nel discorso. Essa è più chiara quando la si scrive, più sorda quando la si parla; la sintassi si affina e l'armonia si perde; la lingua francese diviene di giorno in giorno più filosofica e meno eloquente, presto non sarà più buona che per essere letta e tutto il suo valore sarà nelle biblioteche. La ragione di questo vizio è, come ho detto altrove [nell'ultimo capitolo del *Saggio*], nella forma che hanno assunto i governi e che fa sì che nessuno abbia più niente da dire al popolo, se non quelle cose del mondo che meno lo toccano e che egli meno si preoccupa di sapere. Dei sermoni, dei discorsi accademici» (Frammento sulla *Pronuncia*, pp. 107-108).

Il decentramento politico, la dispersione e il decentramento della sovranità richiedono, paradossalmente, l'esistenza di una capitale, di un centro di usurpazione e di sostituzione. In opposizione alle città autarchiche dell'Antichità, che costituivano da sé il proprio centro e dialogavano a viva voce, la capitale moderna è sempre monopolio di scrittura. Essa comanda con le leggi scritte, i decreti e la letteratura. E questo il ruolo che Rousseau riconosce a Parigi nel testo sulla *Pronuncia*. Non dimentichiamo che il *Contratto sociale* giudicava incompatibili l'esercizio della sovranità del popolo e l'esistenza della capitale. E come nel caso dei rappresentanti, se si rendesse indispensabile il ricorrervi, bisognerebbe almeno rimediare al male cambiandone spesso. E questo equivale a ricaricare la scrittura di viva voce: «Tuttavia, se non si può ridurre lo Stato a giusti limiti, resta ancora un espediente: di non tollerarvi una capitale, di far risiedere il governo alternativamente in ogni città, e di adunarvi anche, a vicenda, le assemblee del paese»²⁹ (p. 321). L'istanza della scrittura deve cancellarsi a tal

²⁹ Cfr. anche il *Progetto di Costituzione per la Corsica*.

punto che il popolo sovrano *non deve nemmeno scrivere a se stesso*, la sua assemblea deve riunirsi spontaneamente, senza «altra convocazione formale». Il che implica, e si tratta di una scrittura che Rousseau non vuole leggere, che ci siano per questo delle assemblee «fisse e periodiche» che «nulla si possa abolire o prorogare», e quindi un «giorno indicato». Questo indice dovrebbe essere fatto oralmente perché la possibilità della scrittura, appena introdotta nell'operazione, insinuerebbe l'usurpazione nel corpo sociale. Ma un indice, ovunque si produca, non è la possibilità della scrittura?

4. *Il teorema e il teatro*

La storia della voce e della sua scrittura sarebbe compresa tra due scritture mute, tra due poli di universalità in rapporto l'uno con l'altro come il naturale con l'artificiale: il pittogramma e l'algebra. Il rapporto del naturale con l'artificiale o con l'arbitrario sarebbe anch'esso sottomesso alla legge degli «estremi che «si toccano». E se Rousseau sospetta la scrittura alfabetica senza condannarla assolutamente, significa che c'è di peggio. Strutturalmente essa non è che la penultima tappa di questa storia. Il suo artificio ha un limite. Sciolta da ogni lingua particolare, rimanda ancora alla *phonē* o alla lingua in generale. Essa mantiene, in quanto scrittura fonetica, un rapporto essenziale con la presenza di un soggetto parlante *in generale*, di un locutore trascendentale, con la voce come presenza a sé di una vita che si sente parlare. In questo senso la scrittura fonetica non è il male assoluto. Non è la lettera di morte. Tuttavia l'annuncia. Nella misura in cui progredisce col raffreddamento consonantico, questa scrittura permette di anticipare il gelo, il grado zero della parola: la scomparsa della vocale, la scrittura di una lingua morta. La consonante, che si scrive meglio della vocale, avvia questa fine della voce nella scrittura universale, nell'algebra:

«Sarebbe facile fare con le sole consonanti una lingua molto chiara per iscritto, ma che non si potrebbe parlare. L'algebra ha qualcosa di questa lingua. Quando una lingua è più chiara per la sua ortografia che non per la sua pronuncia, è un segno che essa è più scritta che parlata; tale poteva essere la lingua colta degli egiziani; tali sono per noi le lingue morte. In quelle che sono cariche di consonanti inutili, la scrittura sembra addirittura aver preceduto la parola, e chi non collocherebbe la lingua polacca in questa categoria?» (*Saggio*, cap. vii, p. 48).

La caratteristica universale, la scrittura divenuta puramente convenzionale per aver rotto ogni legame con la lingua parlata: sarebbe questo quindi il male assoluto. Con la *Logique de Port-Royal*, il *Saggio* di Locke, Malebranche e Descartes, Leibniz fu una delle prime letture filosofiche di Rousseau³⁰. Non è citato nel *Saggio* ma nel frammento sulla *Pronuncia*, e con la stessa diffidenza dell'«arte di Raimondo Lullo» nell'*Emilio* (p. 689).

«Le lingue sono fatte per essere parlate, la scrittura non serve che di supplemento alla parola; se vi sono delle lingue, che sono soltanto scritte e che non si possono parlare, proprie solamente alle scienze, esse non sono di alcun uso nella vita civile. Tale è l'algebra, tale dovrebbe essera stata senza dubbio la lingua universale che cercava Leibniz. Essa sarebbe stata probabilmente più comoda per un metafisico che per un artigiano» (Frammento sulla *Pronuncia*, p. 107).

La scrittura universale della scienza sarebbe quindi l'alienazione assoluta. L'autonomia del rappresentante diventa assurda: essa ha raggiunto il limite e rotto con ogni rappresentato, con ogni origine vivente, con ogni presente vivente. In essa si compie—cioè si svuota—la complementarità. Il supplemento, che non è semplicemente né il significante né il rappresentante, non prende il posto di un significato o di un rappresentato, com'è prescritto dai concetti di significazione e di rappresentazione o dalla sintassi delle parole «significante» o «rappresentante». Il supplemento viene al posto di un cedimento, di un non-significato o di un non-rappresentato, di una non-presenza. Non c'è nessun presente prima di esso, è quindi preceduto solo da se stesso, cioè da un altro supplemento. Il supplemento è sempre il supplemento di un supplemento. Se si vuole risalire *dal supplemento alla sorgente*, si deve riconoscere che c'è *del supplemento alla sorgente*.

Così è già da sempre algebrico. In esso la scrittura, il significante visibile, ha già da sempre cominciato a separarsi dalla voce e a soppiantarla. La scrittura non fonetica e universale della scienza anche in questo senso è un *teorema*. Basta guardare per calcolare. Come diceva Leibniz, «ad vocem referri non est necesse».

Con questo sguardo silenzioso e mortale si scambiano le complicità della scienza e della politica: più precisamente della moderna scienza politica. «La lettera uccide» (*Emilio*, p. 482).

³⁰ *Confessioni*, p. 879.

Dove cercare, nella città, questa unità perduta fra lo sguardo e la voce? In quale *spazio* ci si potrà ancora *intendere*? Il teatro, che unisce lo spettacolo al discorso, non potrebbe forse sostituire l'assemblea unanime? «Da molto tempo non si parla più al pubblico che attraverso i libri, e se ancora gli si dice a viva voce qualcosa che se non suscita, il suo interesse, ciò avviene a teatro» (Frammento sulla *Pronuncia*, p. 108).

Ma il teatro stesso è travagliato dal male profondo della rappresentazione. Esso è questa stessa corruzione. Poiché la scena non è minacciata da nient'altro che da se stessa. La rappresentazione teatrale, nel senso dell'esposizione, della messa in scena, di ciò che è messo lì davanti (tradotto in tedesco con *Darstellung*) è contaminata dalla ripresentazione supplementare. Questa è iscritta nella struttura della rappresentazione, nello spazio della scena. Ciò che Rousseau critica in ultima analisi, cerchiamo di non ingannarci, non è il contenuto dello spettacolo, il senso da esso *rappresentato*, benché *anche* lo critichi: è la *rappresentazione* stessa. Esattamente come nell'ordine politico, la minaccia ha la forma del rappresentante.

Infatti, dopo aver evocato i danni del teatro considerato nel contenuto di ciò che mette in scena, nel suo *rappresentato*, la *Lettera a d'Alembert* incrimina la rappresentazione e il *rappresentante*: «Oltre a questi effetti del teatro, relativi alle cose *rappresentate*, ve ne sono altri *non meno conseguenti*, e che riguardano direttamente la *scena* e i personaggi *rappresentati*; ed è a questi che i già citati Ginevrini attribuiscono il gusto per il lusso, per l'ornamento, per la dissipazione di cui temono l'introduzione fra noi» (p. 230. La sottolineatura è nostra). L'immoralità è quindi legata allo stesso statuto di rappresentante. Il vizio è la sua inclinazione naturale. È normale che colui che funge da rappresentante abbia una preferenza per i significanti esterni e artificiali, per l'uso perverso dei segni. Il lusso, l'ornamento e la dissipazione non sono significanti che sopraggiungono qua o là, sono i misfatti del significante o del rappresentante stesso.

Duplici conseguenze:

1. Ci sono due tipi di personaggi pubblici, due uomini di spettacolo: l'oratore o il predicatore da una parte, l'attore dall'altra. Quelli si rappresentano da soli, in essi il rappresentante e il rappresentato fanno tutt'uno. Al contrario, l'attore nasce dalla scissione tra il rappresentante e il rappresentato. Come il significante alfabetico, come la lettera, anche l'attore non è ispirato, animato da alcuna lingua particolare. Egli non significa nulla. Vive appena, presta la sua voce. È un portavoce. Naturalmente la differenza tra l'oratore o il predicatore e l'attore presuppone che i primi facciano

il loro dovere, dicano ciò che devono dire. Se non assumono la responsabilità etica della loro parola, ridiventano attori, appena attori poiché il dovere di questi ultimi è di dire ciò che non pensano.

«Mi si potrà dire che anche l'oratore e il predicatore, oltre agli attori, si espongono di persona. Ma la differenza è molto grande: quando l'oratore appare in pubblico, lo fa per parlare, non per offrirsi in spettacolo: *rap-presenta solo se stesso*, non svolge che il proprio ruolo, non parla che in proprio nome, non dice, o non dovrebbe dire, altro che quel che pensa; *essendovi coincidenza tra l'uomo e il personaggio*, esso si tiene *al proprio posto*; si trova nella stessa situazione di qualunque altro cittadino intento ad adempiere le proprie funzioni. Ma un attore, quando mostra sul palcoscenico sentimenti diversi dai suoi, dicendo solo quello che gli vien fatto dire, rappresentando spesso un essere inesistente, scompare e, per così dire, annulla se stesso nel proprio personaggio; in questo oblio dell'uomo, quel che ne resta serve di divertimento agli spettatori» (*Lettera a d'Alembert*, pp. 243-244. Il corsivo è nostro).

È il caso migliore: l'attore accetta la parte e ama ciò che incarna. La situazione può essere ancora peggiore. «Che cosa potrei dire di coloro che sembrano aver paura di valere troppo per se stessi e si degradano fino al punto di rappresentare personaggi ai quali non vorrebbero affatto assomigliare?».

L'identità tra il rappresentante ed il rappresentato può avvenire secondo due vie. Quella migliore: attraverso la cancellazione del rappresentante e la presenza in persona del rappresentato (l'oratore, il predicatore); o quella peggiore: essa non è illustrata dal semplice attore (rappresentante svuotato del suo rappresentato), ma da una certa società, quella della gente del mondo parigino che si è alienato, per ritrovarvisi, in un certo teatro, teatro sul teatro, commedia che rappresenta la commedia di questa società. «Per loro soltanto sono fatti gli spettacoli. Vi compaiono insieme come rappresentanti in mezzo al palcoscenico, e come rappresentanti dalle due parti; sono personaggi sulla scena e attori sui banchi» (*Giulia o La Nuova Eloisa*, p. 269).

È unicamente per loro che sono fatti gli spettacoli. Essi vi si mostrano al tempo stesso come rappresentati in mezzo al teatro e come rappresentanti dai due lati; sono personaggi sulla scena e attori nei posti a sedere» (*La Nouvelle Héloïse*, p. 252). Questa alienazione totale del rappresentato nel rappresentante è quindi l'aspetto negativo del patto sociale. Nei due

casi, il rappresentato si riappropria quando si perde senza riserva nella propria rappresentazione. In quali termini definire formalmente la differenza impercettibile che separa l'aspetto positivo da quello negativo, il patto sociale autentico da un teatro corrotto per sempre? da una società teatrale?

2. Il significante è la morte della festa. L'innocenza dello spettacolo pubblico, la buona festa, la danza intorno al punto d'acqua, se si vuole, aprirebbero un teatro senza rappresentazione. O meglio una scena senza spettacolo: senza *teatro*, senza nulla da vedere. La visibilità—poco fa il teorema, ora il teatro—è sempre ciò che, separandola da se stessa, intacca la voce vivente.

Ma che cos'è una scena che non fa vedere nulla? È il luogo in cui lo spettatore, dando se stesso in spettacolo, non sarà più né veggente né voyeur, cancellerà in sé la differenza tra l'attore e lo spettatore, il rappresentato e il rappresentante, l'oggetto guardato e il soggetto guardante. Con questa differenza, tutta una serie di opposizioni si decostituiranno a catena. La presenza sarà piena ma non alla maniera di un oggetto, *presente* perché è visto, perché si dà all'intuizione come un individuo empirico o come un *eidos* che sta *davanti* o *proprio di fronte*; ma come l'intimità di una presenza a sé, come coscienza o sentimento della prossimità a sé, della proprietà. Questa festa pubblica avrà quindi una forma analoga a quella dei comizi politici del popolo riunito, libero e legiferante: la differenza rappresentativa sarà cancellata nella presenza a sé della sovranità. «L'esaltazione della festa collettiva ha la stessa struttura della volontà generale del *Contratto sociale*. La descrizione della gioia pubblica ci offre l'aspetto lirico della volontà generale: è l'aspetto che essa prende negli abiti della domenica»¹¹. Questo testo è ben noto. Esso ricorda l'evocazione della festa nel *Saggio*. Rileggiamolo per ravvisarvi il desiderio di far scomparire la rappresentazione, con tutti i sensi che si intrecciano in questa parola: la proroga e la delega, la ripetizione di un presente nel suo segno o nel suo concetto, la proposta o l'opposizione di uno spettacolo, di un oggetto da vedere:

«Cosa! Non ci vuole nessuno spettacolo in una repubblica? Anzi, ce ne vogliono molti. È nelle repubbliche che sono nati, è in seno ad esse che li si vedono risplendere con una vera aria di festa».

¹¹ J. Starobinski, *La trasparenza e...*, op. cit., p. 171. Rimandiamo anche a tutto il capitolo dedicato a *La festa* (p. 166) che Starobinski oppone al teatro come un «mondo di trasparenza» ad «un mondo di opacità».

Questi spettacoli innocenti si svolgeranno all'aperto e non avranno nulla di «effeminato» né di «mercenario». Il segno, la moneta, l'artificio, la passività, la servilità ne saranno esclusi. Nessuno si servirà di nessuno, nessuno sarà oggetto per nessuno. Non vi sarà, in un certo senso, più nulla da vedere:

«Ma quali saranno in definitiva i temi di questi spettacoli? Niente, se si vuole. Grazie alla libertà, dovunque vi siano riunioni, là sarà anche il benessere. Piantate in mezzo a una pubblica piazza un palo coronato di fiori, ponetevi intorno un popolo, e otterrete una festa. Ancora meglio: fornite come spettacolo gli stessi spettatori, fateli diventare attori loro stessi; fate in modo che ciascuno veda e ami se stesso negli altri, affinché tutti abbiano più forti vincoli d'amicizia» (*Lettera a d'Alembert*, p. 269).

Questa festa senza oggetto è anche, bisogna notarlo bene, una festa senza sacrificio, senza dispendio, e senza gioco. Soprattutto senza maschera³². Essa non ha un di fuori benché si svolga all'aperto. Si mantiene in un rapporto puramente interno a se stessa. «Affinché ciascuno si veda e si ami negli altri». In un certo modo, essa è tenuta al confino e al riparo, mentre la sala di teatro, strappata a sé dal gioco e dalle deviazioni della rappresentazione, distratta da sé e dilaniata dalla differenza, moltiplica in sé il di fuori. Nella festa pubblica ci sono molti giochi ma nessun gioco, se si intende con questo singolare la sostituzione dei contenuti, lo scambio delle presenze e delle assenze, l'azzardo e il rischio assoluto. Questa festa reprime il rapporto alla morte; il che non era necessariamente implicato nella descrizione del teatro chiuso. Queste analisi si possono orientare nei due sensi.

Ad ogni modo il gioco è a tal punto assente dalla festa che la danza vi è ammessa come iniziazione al matrimonio e compresa nella chiusura del ballo. Questa è almeno l'interpretazione alla quale Rousseau sottomette, per fissarlo prudentemente, il senso del suo testo sulla festa. Si potrebbe fargli dire ben altro. E bisogna continuamente considerare il testo di Rousseau come una struttura complessa e a piani: certe proposizioni pos-

³² È noto che Rousseau ha instancabilmente denunciato *la maschera*, dalla *Lettre à M. d'Alembert* alla *Nuova Eloisa*. Uno dei compiti della pedagogia consiste proprio nel neutralizzare l'effetto delle maschere sui bambini. Poiché non dimentichiamolo, «tutti i fanciulli hanno paura delle maschere» (*Emilio*, p. 373). La condanna della scrittura è anche, come è evidente, una condanna ambigua della maschera.

sono esser lette come interpretazioni di altre proposizioni che noi, fino a un certo punto e con certe precauzioni, siamo liberi di leggere diversamente. Rousseau dice A, poi interpreta, per ragioni che dobbiamo determinare, A in B. A, che era già un'interpretazione, viene reinterpretato in B. Dopo averne preso atto, possiamo, senza uscire dal testo di Rousseau, isolare A dalla sua interpretazione in B e scoprirvi delle possibilità, delle risorse di senso che appartengono sì al testo di Rousseau, ma che non sono state da lui prodotte o sfruttate, e con le quali, per motivi anch'essi leg-
gibili, egli ha preferito tagliare corto, con un gesto che non è né cosciente né inconscio. Per esempio, nella sua descrizione della festa, ci sono proposizioni che avrebbero potuto essere interpretate benissimo nel senso del teatro della crudeltà di Antonin Artaud³³ o della festa e della sovranità, concetti proposti da G. Bataille. Ma queste proposizioni sono diversamente interpretate da Rousseau stesso, che quindi trasforma il gioco in giochi e la danza in ballo, il dispendio in presenza.

Di che ballo si tratta qui? Per capirlo, bisogna innanzitutto capire questo elogio dell'aria aperta. L'aria aperta, è certamente la natura e in questa misura doveva condurre in mille modi il pensiero di Rousseau, attraverso tutti i temi della pedagogia, della passeggiata, della botanica, ecc. Ma, più precisamente, l'aria aperta è l'elemento della voce, la libertà di un respiro che nulla spezza. Una voce che può farsi sentire all'aria aperta è una voce libera, una voce chiara che il principio settentrionale non ha ancora reso sordo con consonanti, rotta, articolata, tramezzata, e che può raggiungere immediatamente l'interlocutore. L'aria aperta, è il parlare schietto, l'assenza di giri di parole, di mediazioni rappresentative tra parole viventi. È l'elemento della città greca il cui «grande affare era la sua libertà». Ora il nord limita le possibilità dell'aria aperta: «I vostri climi più aspri vi danno maggiori bisogni: sei mesi all'anno non è possibile trattenersi sulla pubblica piazza, *le vostre lingue sorde non possono farsi udire all'aria aperta*; voi date più al vostro guadagno che alla vostra libertà, e temete molto meno la schiavitù che la miseria» (*Contratto sociale*, p. 323. Il corsivo è nostro). Una volta di più l'influenza del nord è nefasta. Ma un uomo del nord deve vivere come un uomo del nord. Adottare o adattare i costumi meridionali

³³ Fra altre analogie, per la diffidenza nei riguardi del testo parlato, di Corneille e di Racine che sono soltanto dei «parlatori», mentre bisognerebbe, «imitando gli Inglesi» osare «mettere un po' di spettacolo sulla scena» (*Giulia o la Nuova Eloisa*, p. 269). Ma si devono operare questi raffronti con la massima prudenza. Il contesto pone talvolta una distanza infinita tra due proposizioni identiche.

al nord, è pura follia e servitù peggiore (*Ibid.*). Bisogna quindi trovare, al nord o in inverno, dei sostituti. Questo supplemento invernale della festa, da noi, è il ballo per ragazze da marito. Rousseau ne raccomanda la pratica: inequivocabilmente e, come dice lui stesso, senza scrupolo; e ciò che dice dell'inverno illumina di una certa luce ciò che ha potuto pensare dell'estate.

«L'inverno, tempo che viene dedicato ai rapporti privati con gli amici, è il meno adatto alle pubbliche feste. Esiste tuttavia un tipo di feste sul quale vorrei che ci fossero meno scrupoli: i balli tra i giovani in età di sposarsi. Non ho mai ben capito perché ci si scandalizzi tanto per la danza e per le riunioni cui essa dà occasione, come se ci fosse più male a danzare che a cantare, come se questi svaghi non fossero ugualmente di ispirazione naturale, e come se fosse un delitto per coloro che sono destinati a sposarsi di divertirsi insieme con un onesto svago. L'uomo e la donna sono fatti l'uno per l'altra. Dio vuole che essi seguano il loro destino. Senza dubbio il più importante e il più sacro di tutti i vincoli sociali è il matrimonio»³⁴.

Bisognerebbe commentare parola per parola il lungo ed edificante discorso che segue. Una cerniera articola tutta l'argomentazione: il pieno giorno della presenza evita il supplemento pericoloso. Bisogna permettere i piaceri ad una «gioventù allegra e serena» per evitare che «gli incontri a due, abitualmente preparati, non sostituiscano le pubbliche riunioni»... «la gioia innocente ama manifestarsi alla luce del sole, ma il vizio è amico delle tenebre» (*Lettera a d'Alembert*, p. 270). D'altra parte, la nudità che presenta lo stesso corpo è meno pericolosa del ricorso al significativo vestiario, al supplemento nordico, al «raffinato abbigliamento»: questo non rappresenta «un pericolo minore di una nudità assoluta, la cui abitudine trasformerebbe presto i primi effetti in indifferenza, e forse in disgusto». «Non è forse noto che le statue e i quadri offendono gli occhi solo quando una mescolanza di indumenti rende le nudità oscene?»³⁵ L'immediato potere dei sensi è debole e limitato: essi provocano i loro peggiori danni con il

³⁴ *Lettera a d'Alembert*, p. 270, si confronterà questo passaggio dell'*Emilio*: «...venuta la primavera, la neve si scioglie e il matrimonio rimane; bisogna pensarci per tutte le stagioni». (p. 686).

³⁵ Questa proposizione, presente nell'edizione Garnier citata da Derrida, è stata omessa nella traduzione italiana di G. Scoto. (*ndc*)

solo ausilio dell'immaginazione, dato che questa si prende cura di eccitare il desiderio...» (p. 274). Si sarà notato che viene scelta la rappresentazione—il quadro, più che la percezione, per illustrare il pericolo del supplemento la cui efficienza è di immaginazione. E si noterà poi che in una nota inserita in mezzo a questo elogio del matrimonio, prevenendo gli errori della posterità, Rousseau fa una sola eccezione alle sue smentite:

«Mi pare divertente immaginare talvolta i giudizi che parecchi daranno sui miei gusti in base a ciò che scrivo. Se quanto era appena affermato non si mancherà di dire: "Quest'uomo è pazzo per la danza": ora io mi annoio a veder ballare; "Non può soffrire il teatro": invece amo il teatro alla follia; "Ha avversione per le donne": e qui ho anche troppe giustificazioni» (p. 272).

Così il nord, l'inverno, la morte, l'immaginazione, il rappresentante, l'irritazione dei desideri, tutta questa serie di significati supplementari non designano un luogo naturale o dei termini fissi: ma piuttosto una periodicità, delle stagioni. Nell'ordine del tempo, o meglio come il tempo stesso, esse dicono il movimento col quale la presenza del presente si separa da se stessa, supplisce se stessa, si sostituisce assentandosi, si produce nella sostituzione a sé. È ciò che vorrebbe cancellare la metafisica della presenza come prossimità a sé privilegiando una specie di adesso assoluto, la *vita* del presente, il presente vivente. Ora la freddezza della rappresentazione non rompe solo la presenza a sé ma l'originarietà del presente in quanto forma assoluta della temporalità.

Questa metafisica della presenza si riprende e si riassume continuamente nel testo di Rousseau ogni volta che la fatalità del supplemento sembra limitarla. Bisogna sempre aggiungere un supplemento di presenza alla presenza sottratta. «Il grande rimedio alle miserie di questo mondo», è «l'assorbimento nell'istante presente», dice Rousseau ne *Le Passeggiate solitarie*. Il presente è originario, cioè la determinazione dell'origine ha sempre la forma della presenza. La nascita è la nascita (della) presenza. Prima della quale, non c'è presenza; e appena la presenza, aggrappandosi o annunciandosi a se stessa, spacca la sua pienezza e sottomette la sua storia, il lavoro della morte è cominciato. La nascita in generale si scrive come Rousseau descrive la propria: «Io costai la vita a mia madre; e la mia nascita fu la prima delle mie sventure» (*Confessions*, p. 7). Ogni volta che Rousseau tenta di riafferrare un'essenza (sotto la forma di un'origine, di un diritto; di un limite ideale), ci riporta sempre ad un punto di presenza

piena. Egli si interessa meno al presente, all'ente-presente, che alla presenza del presente, alla sua essenza tale quale appare a se stessa e si trattiene in sé. L'essenza è la presenza. Come vita, cioè come presenza a sé, essa è nascita. E dato che il presente esce da sé solo per rientrarvi, è possibile una ri-nascita che, sola, permette, d'altronde, tutte le ripetizioni di origine. Il discorso e le questioni di Rousseau sono possibili solo anticipando una ri-nascita o una riattivazione dell'origine. La ri-nascita, la risurrezione o il risveglio si riappropriano sempre, nella loro istanza fuggitiva, della pienezza della presenza che ritorna a sé.

Questo ritorno alla presenza dell'origine si verifica dopo ogni catastrofe, nella misura almeno in cui essa *capovolge* l'ordine della vita senza distruggerlo. Dopo che un dito divino ha *capovolto* l'ordine del mondo inclinando l'asse del globo sull'asse dell'universo ed ha così voluto che «l'uomo fosse socievole», la festa intorno alla vena d'acqua è possibile e il piacere è immediatamente presente al desiderio. Dopo che un «grosso cane danese» ha *mandato gambe all'aria* Jean-Jacques, nella seconda *Passeggiata*; quando dopo «la caduta» che l'aveva *gettato a terra* («la mia testa era finita più in basso rispetto ai piedi»), si deve anzitutto *raccontargli* l'«incidente» che egli non ha potuto vivere; quando ci spiega ciò che avviene nel momento in cui, lo dice due volte, «ritornai in me», «ripresi conoscenza», è proprio il risveglio come risveglio alla pura presenza che descrive, sempre secondo lo stesso modello: né anticipazione, né ricordo, né confronto, né distinzione, né articolazione, né situazione. L'immaginazione, la memoria e i segni sono cancellati. Nel paesaggio, fisico o psichico, tutti i punti di riferimento sono naturali.

«Lo stato in cui mi trovai allora fu troppo singolare per non farne io la descrizione. La notte calava. Vidi il cielo, qualche stella e un lembo di verzura. La prima sensazione fu un attimo delizioso: non mi sentivo ancora che in essa, nascevo in quello stesso istante alla vita, mi sembrava di riempire con la mia lieve esistenza tutti gli oggetti veduti. Per intero nel momento attuale, non mi ricordavo di nulla, non avevo nessuna distinta nozione di me stesso, la minima idea di quello che mi era accaduto; non sapevo né chi ero né dove ero; non sentivo né male, né timore, né inquietudine» (seconda *Passeggiata*, p. 1327).

E come intorno al pozzo, e come nell'Isle de Saint-Pierre, il godimento della presenza pura è quello di un certo scorrere. Presenza nascente. Origine della vita, somiglianza del sangue con l'acqua. Rousseau prosegue:

«Vedevo colare il mio sangue come avrei veduto colare un ruscello, senza pensare affatto che quel sangue in qualche maniera mi appartenesse. In tutto il mio essere sentivo una calma incantevole, a cui, ogni volta che mi sovviene, non trovo nulla di paragonabile in tutta la frenesia dei piaceri conosciuti» (*Ibid.*).

C'è effettivamente qualcosa d'altro, e di più archetipico? Questo piacere, che è il solo piacere, è al tempo stesso propriamente *inimmaginabile*. Questo è il paradosso dell'immaginazione: essa sola risveglia o irrita il desiderio ma, per la stessa ragione, nello stesso movimento, essa sola eccede e divide la presenza. Rousseau vorrebbe separare il risveglio alla presenza e l'operazione dell'immaginazione, si sforza sempre verso questo limite impossibile. Poiché il risveglio della presenza ci proietta e ci rigetta immediatamente al di fuori della presenza in cui siamo «condotti... da questo vivo interesse, prevedendo e provvedendo chi... getti sempre lontano dal presente, e chi non è nulla per l'uomo della natura» (*Dialoghi*)³⁶. Funzione della rappresentazione, l'immaginazione è anche la funzione temporalizzante, l'eccesso del presente e l'economia degli eccedenti di presenza. Non c'è presente unico e pieno (ma c'è allora presenza?) se non nel sonno dell'immaginazione: «L'immaginazione addormentata non sa affatto estendere il suo essere su due tempi differenti» (*Emilio*, p. 69). Quando essa appare, sorgono i segni, i valori fiduciari e le lettere, peggiori della morte.

«A quanti mercanti, basta approdare alle Indie per farli gridare a Parigi!... Io vedo un uomo fresco, allegro, vigoroso, che sta bene di salute; la sua presenza ispira la gioia... Arrriva una lettera dalla posta... cade in deliquio. Ritornato in sé, piange, si agita, si strappa i capelli, fa risuonare l'aria delle sue grida, sembra attaccato da convulsioni spaventose. Insensato! Che male ti ha dunque fatto questo foglio di carta? Che membro ti ha strappato?... Noi non esistiamo più ove siamo, non esistiamo che ove non siamo. E vale la pena di avere una così grande paura della morte, purché resti in ciò in cui viviamo?» (*Emilio*, p. 387).

Rousseau stesso articola questa catena di significati (essenza, origine, presenza, nascita, rinascita) sulla metafisica classica dell'ente come *ener-*

³⁶ Cfr. anche *Emilio*, pp. 386-389.

gia, comprendente i rapporti tra l'essere e il tempo a partire dall'adesso come essere in atto (*energeia*):

«Liberato dall'inquietudine della speranza, *e sicuro di perdere così a poco a poco quella del desiderio*, vedendo che il passato non era più nulla per me, cercavo di mettermi completamente nello stato di un uomo che comincia a vivere. Mi dicevo che effettivamente *noi non facevamo mai altro che cominciare, e che non vi è altro legame nella nostra esistenza che una successione di momenti presenti di cui il primo è sempre quello che è in atto*. Nasciamo e moriamo ad ogni istante della nostra vita».

Ne consegue—ma è un legame che Rousseau fa di tutto per elidere—che l'essenza stessa della presenza, se deve sempre ripetersi in un'altra presenza, apre originariamente, nella presenza stessa, la struttura della rappresentazione. E se l'essenza è la presenza, non vi è essenza della presenza né presenza dell'essenza. C'è un gioco della rappresentazione ed elidendo questo legame o questa conseguenza, Rousseau mette il gioco fuori gioco: elude, il che è un altro modo di giocare o meglio, come dicono i dizionari, di prendersi gioco (di). Ciò che è così eluso, è il fatto che la rappresentazione non sopraggiunge alla presenza; essa l'abita come condizione stessa della sua esperienza, del desiderio e del godimento. Il raddoppiamento interno della presenza, il suo sdoppiamento la fa apparire come tale, cioè, nascondendo il godimento nella frustrazione, la fa scomparire come tale. Mettendo al di fuori la rappresentazione, il che equivale a mettere di fuori il fuori, Rousseau vorrebbe fare del supplemento di presenza una pura e semplice addizione, una contingenza: desiderando così eludere ciò che, nel di dentro della presenza, chiama il supplente, e non si costituisce che in questa chiamata, e nella sua traccia.

Da qui la lettera. La scrittura è il male della ripetizione rappresentativa, il doppio che apre il desiderio e ri-guarda il godimento. La scrittura letteraria, le tracce delle *Confessioni* dicono questo raddoppiamento della presenza. Rousseau condanna il male di scrittura e cerca scampo nella scrittura. Questa ripete simbolicamente il godimento. E dato che il godimento è sempre stato presente solo in una certa ripetizione, la scrittura, ricordandolo, lo procura anche. Rousseau ne elude la confessione ma non il piacere. Ci ricordiamo di questi testi: «Dicendomi: ho goduto, godo ancora»... «Ho goduto ancora del piacere che non è più»... «Occupato incessantemente dalla mia breve felicità passata, la ricordo e la rumino, per così dire, sino al punto di goderne daccapo quando voglio». La scrittura rap-

presenta (in tutti i sensi della parola) il godimento. Essa gioca il godimento, lo rende assente e presente. Essa è il gioco. Ed è per il fatto che è anche la possibilità del godimento ripetuto che Rousseau la pratica condannandola: «Voglio fissare con lo scritto (le “incantevoli contemplazioni”) che ancora potranno venirmi; a rileggerle, ogni volta si rinnoveranno le gioie provate» (prima *Passeggiata*, p. 1324).

Tutta questa digressione per mostrare che, salvo investirvi qualche desiderio ad essa estrinseco, la caratteristica universale di Leibniz rappresenta proprio la morte stessa del godimento. Essa conduce al limite l'eccesso del rappresentante. La scrittura fonetica, per quanto astratta ed arbitraria fosse, manteneva qualche rapporto con la presenza della voce rappresentata, con la sua presenza possibile in generale e quindi con quella di una certa passione. La scrittura che rompe radicalmente con la *phonē* è forse la più razionale e la più efficace delle macchine scientifiche; non risponde più ad alcun desiderio o meglio *essa significa la propria morte al desiderio*. Era ciò che nella voce operava in essa già come scrittura e macchina. È il rappresentante allo stato puro, senza rappresentato, o senza ordine di rappresentato naturalmente legato ad esso. Perciò questa pura convenzionalità cessa, essendo pura, di essere di qualche utilità nella «vita civile» che mescola sempre la natura alla convenzione. La perfezione della convenzione tocca qui il suo eccesso contrario, essa è la morte e l'alienazione perfetta della civiltà. Il *telos* dell'alienazione scritturale ha agli occhi di Rousseau l'aspetto della scrittura scientifica o tecnica, ovunque può agire, cioè perfino fuori dai campi riservati alla «scienza» o alla «tecnica». Non è un caso se nella mitologia, quella egizia in particolare, il dio della scienza e della tecnica è anche il dio della scrittura; e se è lui (Thot, Theuth, Teuthus o il suo omologo greco Hermes, dio dell'astuzia, del commercio e dei ladri) che Rousseau incrimina nel *Discours sur les sciences et les arts*. (Platone ne denunciava già l'invenzione della scrittura alla fine del *Fedro*):

«Era antica tradizione, passata d'Egitto in Grecia, che un Dio nemico della quiete degli uomini fosse l'inventore delle scienze...» Di fatto, sia che si sfoglino gli annali del mondo, sia che si supplisca con ricerche filosofi-

¹⁷ Si vede facilmente l'allegoria del mito di Prometeo, né sembra che i Greci, che l'hanno inchiodato sul Caucaso, ne avessero concetto più favorevole che gli Egiziani del loro dio Teuth.

che alle cronache incerte, non si troverà alle conoscenze umane una origine che risponda all'idea che si ama farsene... Il loro vizio d'origine è ancora troppo riprodotto nei loro oggetti...»³⁸.

5. Il supplemento d'origine

Nelle ultime pagine del capitolo «La scrittura», la critica, la presentazione valutativa della scrittura e della sua storia *dichiara* l'esteriorità assoluta della scrittura ma *descrive* l'interiorità al linguaggio del principio di scrittura. Il male del fuori (che viene dal di fuori ma che anche attira al di fuori, come si dice parimenti o inversamente, la nostalgia del paese) è al centro della parola viva come suo principio di cancellazione e suo rapporto alla propria morte. In altri termini non basta, non si tratta, a dire il vero, di mostrare l'interiorità di ciò che Rousseau avrebbe creduto esterno; ma piuttosto di far pensare la potenza d'esteriorità come costitutiva dell'interiorità: della parola, del senso significato, del presente come tale; nel senso in cui dicevamo immediatamente che il mortale raddoppiamento-sdoppiamento rappresentativo costituiva il presente vivente, senza aggiungersi ad esso semplicemente; o meglio lo costituiva, paradossalmente, aggiungendosi ad esso. Si tratta quindi di un supplemento originario, se si può arrischiare questa espressione assurda, per quanto irricevibile essa sia in una logica classica. Supplemento d'origine piuttosto: che supplisce all'origine che viene meno e che tuttavia non è derivato; questo supplemento è, come si dice per un elemento, di origine.

Ci si rende così conto di come l'*alterità* assoluta della scrittura può tuttavia rendere affetta, dal di fuori, nel suo di dentro, la parola viva: *alterarla*. Pur avendo una storia indipendente, come abbiamo visto, e nonostante le disuguaglianze di sviluppo, il gioco delle correlazioni strutturali, la scrittura contrassegna la storia della parola. Benché nasca dai «bisogni di altra natura» e «secondo circostanze del tutto indipendenti dall'età dei popoli», benché questi bisogni potrebbero «non aver mai avuto luogo», l'irruzione di questa contingenza assoluta ha determinato il di dentro di una storia essenziale e resa affetta l'unità interiore di una vita, l'ha *letteralmente resa infetta*. Ora è proprio la strana essenza del supplemento quella di non avere essenzialità: esso può sempre non aver luogo. Del resto, lette-

³⁸ J.-J. Rousseau, *Discours sur les sciences et les arts*, in *Oeuvres Complètes*, op. cit., t. II, p. 12, tr. it. di R. Mondolfo, *Discorso sulle scienze e sulle arti*, in *Opere*, op. cit., pp. 9-10.

ralmente, non ha mai luogo: non è mai presente, qui, ora. Se lo fosse, non sarebbe ciò che è, un supplemento, che tiene il luogo e mantiene il posto dell'altro. Soprattutto ciò che altera il nerbo vivo della lingua («La scrittura, che sembra dover fissare la lingua, è giustappunto ciò che l'altera; essa non ne muta le parole bensì il genio») non ha dunque luogo. Meno che nulla e tuttavia, a giudicare dagli effetti, molto più che nulla. Il supplemento non è né una presenza né un'assenza. Nessuna ontologia può pensarne l'operazione.

Rousseau, come farà Saussure, vuole mantenere al tempo stesso l'esteriorità del sistema della scrittura e l'efficienza malefica di cui si notano i sintomi sul corpo della lingua. Ma diciamo un'altra cosa? Sì, nella misura in cui mostriamo l'interiorità dell'esteriorità, il che equivarrebbe ad annullare la qualificazione etica e pensare la scrittura al di là del bene e del male; sì soprattutto, nella misura in cui designamo l'impossibilità di formulare il movimento della supplementarità nel logos classico, nell'opposizione della presenza e dell'assenza, del positivo e del negativo, e anche nella dialettica, se perlomeno la si determina, come ha sempre fatto la metafisica, spiritualista o materialista, nell'orizzonte della presenza e della riappropriazione. Beninteso, la designazione di questa impossibilità sfugge solo di poco al linguaggio della metafisica. Essa deve per il resto attingere le sue risorse nella logica che decostruisce. E trovarvi così i suoi appigli.

Non si può più vedere il male nella sostituzione dal momento in cui si sa che il sostituto viene sostituito ad un sostituto. Ora non è forse ciò che *descrive* il *Saggio*? «La scrittura sostituisce l'esattezza all'espressione». L'espressione è l'espressione dell'affetto, della passione che è all'origine del linguaggio, di una parola che fu inizialmente sostituita ad un canto, distinto dal *tono* e dalla *forza*. Il tono e la forza significano la *voce presente*: essi sono anteriori al concetto, sono singolari, e sono d'altra parte legati alle vocali, all'elemento vocale e non consonantico della lingua. La forza d'espressione appartiene solo al suono vocalico, nel momento in cui il soggetto è lì, in persona, a proferire la sua passione. Quando il soggetto non è più presente, la forza, l'intonazione, l'accento si perdono nel concetto. Allora si scrive, si «supplisce» invano il tono con «gli accenti», ci si sottomette alla generalità della legge: «Scrivendo si è costretti a prendere tutte le parole nella loro accezione corrente; ma chi parla varia le accezioni con i toni, le determina come gli piace; meno preoccupato di essere chiaro, concede di più alla forza espressiva. E non è possibile che una lingua che si scrive conservi a lungo la vivacità di quella che è soltanto parlata» (*Saggio*, cap. v, p. 35).

La scrittura è quindi sempre atonale. Il posto del soggetto è preso da un altro, è sottratto. La frase parlata, che vale una volta sola e resta «propria solamente al luogo in cui è in uso», perde luogo e senso appena viene scritta. «I mezzi che vengono adottati per supplire a ciò diminuiscono, allungando la lingua scritta, e, passando dai libri al discorso parlato, snervano la parola stessa» (*Ibid.*).

Ma se Rousseau ha potuto dire che si «scrivono le voci e non i suoni», vuol dire che le voci si distinguono dai suoni proprio per ciò che permette la scrittura, cioè la consonante e l'articolazione. Queste non sostituiscono che se stesse. ^{LA SCRITTURA} L'articolazione, che sostituisce l'accento, è l'origine delle lingue. L'alterazione attraverso la scrittura è un'esteriorità originaria. È l'origine del linguaggio. Rousseau lo descrive senza dichiararlo, di contrabbando.

/ Una parola senza principio consonantico, cioè, secondo Rousseau, una parola al riparo da ogni scrittura, non sarebbe una parola⁹⁹: essa si manterrebbe al limite fittizio del grido inarticolato e puramente naturale. Inversamente, una parola che fosse di pura consonante, di pura articolazione, diverrebbe una pura scrittura, algebra o lingua morta. La morte della parola è quindi l'orizzonte e l'origine del linguaggio. Ma un'origine ed un orizzonte che non resterebbero sui suoi limiti esterni. Come sempre, la morte, che non è né un presente futuro né un presente passato, lavora il di dentro della parola come sua traccia, sua riserva, sua differenza interna ed esterna: come suo supplemento.

Ma Rousseau non poteva pensare questa scrittura che ha luogo *prima* e *dentro* la parola. Nella misura della sua appartenenza alla metafisica della presenza, egli *sognava* l'esteriorità semplice della morte alla vita, del male al bene, della rappresentazione alla presenza, del significante al significato, del rappresentante al rappresentato, della maschera al viso, della

⁹⁹ Rousseau sogna una lingua inarticolata ma descrive l'origine delle lingue come passaggio dal grido all'articolazione. La consonante che per lui va di pari passo con l'articolazione, è il divenire-lingua del suono, il divenire fonetico della sonorità naturale. È la consonante che, si potrebbe dire, iscrivendo il suono in una opposizione, gli dà la possibilità di una pertinenza linguistica. Jakobson ha dimostrato, contro il pregiudizio corrente, che «nell'acquisizione del linguaggio, la prima opposizione vocalica è posteriore alle prime opposizioni consonantiche; c'è quindi uno stadio in cui le consonanti assolvono già una funzione distintiva, mentre la vocale unica serve solo da sostegno alla consonante e da materia per le variazioni espressive. Vediamo quindi le consonanti prendere il valore di fonemi prima delle vocali». (*Le leggi foniche del linguaggio infantile e il loro posto nella fonologia generale*, in *Selected writings*, I, p. 325).

scrittura alla parola. Ma tutte queste opposizioni sono irriducibilmente radicate in questa metafisica. Servendosene, si può operare solo per capovolgimenti, cioè per conferma. Il supplemento non è nessuno di questi termini. In particolare, non è un significante più di quanto sia un significato, un rappresentante più che una presenza, una scrittura più che una parola. Nessun termine di questa serie può, essendovi incluso, dominare l'economia della differenza o della complementarità. Il sogno di Rousseau è consistito nel fare entrare di forza il supplemento nella metafisica.

Ma che cosa vuol dire? L'opposizione tra il sogno e la vigilanza, non è forse pure una rappresentazione della metafisica? E che cosa deve essere il sogno, che cosa deve essere la scrittura se, come ora sappiamo, si può sognare scrivendo? E se la scena del sogno è sempre una scena di scrittura? In calce ad una pagina dell'*Emilio* (p. 412), dopo averci messo in guardia, una volta di più, contro i libri, la scrittura, i segni («A che serve iscrivere nella loro testa un catalogo di segni che non rappresentano nulla per essi?»), dopo aver opposto la «impressione» di questi segni artificiali ai «caratteri indelebili» del libro della natura, Rousseau aggiunge una nota: «ci danno gravemente per filosofia i sogni di alcune cattive notti. Mi si dirà che sogno anch'io: ne convengo: ma—ciò che gli altri si guardano bene dal fare—io do i miei sogni per sogni, lasciando cercare al lettore se hanno qualche cosa di utile per le persone sveglie.».

INDICE DEI NOMI

- Abraham, K. 206n
Agostino sant' 333
Ajuriaguerra, J. 131n
Alembert, J.-B. Le Rond d' 236
Aristotele 29-30, 52, 105, 127, 136n
Artaud, A. 406
Aubenque, P. 30n
Axelos, K. 77
- Bachelard, G. 120
Barthel, E. 134
Barthélemy 120
Barthes, R. 78
Baruzi 118n
Bataille, G. 210n, 406
Baudouin de Courtenay, J. 95
Beaudouin, H. 262n
Becher, E. 119n
Belaval, Y. 116n, 117n
Berger, P. 121
Bergson, H. 100, 152
Bernier, F. 280
Bloomfield, L. 77
Bonnet, Ch. 35
- Bopp, F. 61
Bouffon 246n
Bouvet 118
Brun, J. 125n
Burette 290
- Calderón de la Barca, P. 34
Cassirer, E. 154n
Champollion, J.-F. 120
Charbonnier, G. 149n, 169n
Clemente Alessandrino 321n
Cohen, M. 110n, 121-122, 129n, 138n, 382
Condillac, E. Bonnot de 121n, 148, 154n, 231, 264, 293n, 296-297, 311, 314n, 339-340, 362-365, 369n, 374, 375n, 376-377, 379-381
Corneille, P. 406n
Coumes 131n
Court De Gebelin 127n
Couturat, L. 112n, 117n
Curtius, E.R. 34

- Dalgarnus (o Dalgarno), G. 118, 119n
 Darmester 67
 David, M.V. 15n, 21n, 110n, 111, 112n, 117n, 118n, 119, 121n, 122n, 138n
 DE (vedi David, M.V.)
 Denner 131n
 Derathé, R. 235-236, 239n, 249n, 252n, 311n, 342n, 393n
 Derrida, J. 65n, 75n, 131n, 306n, 407n
Descartes, R. 35, 112-114, 115n, 116, 144-145, 168, 252n, 367, 401
 Diderot, D. 165, 166n, 264
 Dierterlen, G. 138n
 Diodoro Siculo 370n
 Diogene 319
 Doblhofer, E. 121n
 Dodard, M. 268-269
 Du Bos, 232n, 314
 Duclos, M. 231-235, 261-265, 269, 307-311, 375n, 396n
 Duns Scoto, G. 75
 Durkheim, E. 252n

 Engels, F. 127n
 EP (Vedi Leroi-Gourhan, A.)
 Erfurt, Th. d' 75
 Erodoto 321n
 Espinas 262-263,
 Euripide 274

 Fenollosa 136, 137n
 Ferecide Sirio 321n, 381
 Ferecrate 273
 Février, J.G. 25n, 110n, 122, 138n, 382
 Filliozat, J. 138n
 Filossene 273
 Fink, E. 39, 77n
 Fischer-Jorgensen, E. 82, 89n
 Focillon, H. 125n
 Fréret 111, 120, 123
 Freud, E. 71, 99-100, 168-169, 317n, 329, 353-357

 Gagnebin, B. 235
 Galilei, G. 35
 Gelb, I.J. 21n, 123
 Gernet, J. 135, 138n, 176
 Ginneken, J. van 25n
 Godel, R. 107n
 Gouhier, H. 377n
 GP (vedi Leroi-Gourhan, A.)
 Granet, M. 135n, 138n
 Granger, G.-G. 20n

 Halle 69n, 82-83
Hegel, G.W.F. 19-20, 30, 38, 45-46, 48, 52, 70, 105, 127, 143-145, 230, 246, 260, 329-330, 338, 376, 380
 Heidegger, M. 20, 29, 38-39, 40n, 41-45, 77n, 105, 127, 139, 230, 254n
 Hendel, C.W. 235n
 Herder, J.G. 111n
 Hjelmslev, L.T. 69n, 77, 82, 83n, 84-89, 91-93, 95n, 96n
 Hobbes, Th. 237, 257
 Hrozny, B. 111n
 Hume, D. 35
 Husserl, E. 49, 58, 65, 75-76, 93, 96, 99, 168, 376, 385

- Istrine, V. 25n
- Jakobson, R. 28n, 32n, 51, 82-83, 95n, 96, 106, 121, 415n
- Jansen, A. 265n
- Jaspers, K. 35
- Johansen, S. 90n
- Kafka, F. 361
- Kant, I. 58, 75, 254n, 340, 383, 385
- Kircher, A. 112, 119-120
- Klein, M. 130, 131n
- Knorosov 134
- La Fontaine, J. de 195
- Labat, R. 133, 138n
- Laforgue, R. 211n, 220
- Lambert, J.H. 76
- Lamy 314n
- Lanson 263-264
- Laporte, R. 97
- Laroche, E. 138n
- Lavelle, L. 58
- Lavonde-Monod 131n
- Léau, L. 112n
- Leibniz, G.W. 20, 46-47, 111n, 112, 115-120, 145, 252n, 401, 412
- Leroi-Gourhan, A. 15n, 28n, 123-127, 128n, 129n, 130n, 133n, 135n, 136n, 139n, 180n, 185n
- Lévinas, E. 35n, 103
- Lévi-Strauss, C. 146-153, 155-158, 159n, 160-162, 164, 166-173, 174n, 176-189, 195, 197
- Lévy-Bruhl, H. 138
- Littre 195
- Locke, J. 252n, 278, 401
- Lullo, R. 119n, 401
- Lutotka 25n
- Maine de Biran, F.-P. 100
- Maistre, J. de 393n
- Malebranche, N. 58, 59, 376, 401
- Mallarmé, S. 137
- Mandeville, B. de 237
- Marr 25n
- Marsais du 365n, 366n
- Martinet, A. 51, 54, 69n, 83-85, 122n, 307
- Marx, K. 168-169, 171
- Masson, O. 138n, 262, 264, 265n, 266n
- Mauss, M. 149n
- Melanippide 273
- Merkel, R.F. 118n
- Merleau-Ponty, M. 153n, 212n
- Mersenne, M. 112
- Metchnaninov 25n
- Métraux, A. 133n, 134n, 138n
- Mosconi, J. 337
- Nietzsche, F.W. 23, 38-39, 45, 76, 77n, 137, 247n, 380
- Omero 274, 357-358
- Orazio 321
- Ortigues, E. 20n, 32n
- Peirce, Ch.S. 71, 74-76, 157n
- Perron Stambak 131n
- Pinot, V. 112n
- Platone 20, 34, 52, 61, 81, 104, 143, 230, 274, 327, 330, 346, 348, 393, 398, 412
- Plutarco 273
- Pound, E. 136, 138
- Pufendorf, S. 246n
- Rabbi Eliezer 35
- Racine, J. 406n

- Rameau, J.-Ph. 265, 266, 284-286, 288, 291
 Raymond, M. 154n, 235, 349n
 Renan, E. 175, 176n
 Rodison, M. 139n, 170
 Rohr 131n
 Rousseau, J.-J. 15-16, 19, 25, 36, 49, 52, 59-61, 63n, 64n, 67, 89, 121n, 127n, 143-148, 151-153, 154n, 158, 159n, 160n, 163-165, 166n, 169, 171, 174n, 185, 188, 191, 193, 195, 197-203, 205, 207-209, 211n, 212, 223-225, 230, 231, 232n, 233-239, 241, 242n, 243-259, 261-273, 275-278, 281-282, 284-286, 287n, 288-289, 291-299, 301, 303-308, 312-313, 317, 319-320, 321-326, 328-330, 333-340, 341n, 342, 343n, 345-346, 349n, 350-353, 358-367, 369, 371-373, 376, 381, 383-392, 393n, 394-395, 397n, 398-402, 405-416
 Russell, B. 88-89, 157n
 Sainte Fare Garnot, J. 138n
 Saussure F. de 30, 32, 51-3, 55-74, 77-84, 86, 89, 93-94, 95n, 96-97, 100, 104, 106, 107n, 113, 127, 152, 158, 168, 308, 328, 414
 Schlegel, F. von 121
 Schubert, G.H. von 35
 Shannon 102
 Siertsema, B. 89n
 Socrate 64
 Spang-Hanssen, H. 89n
 Spinoza, B. 105
 Starobinski, J. 62n, 106n, 197-198, 199n, 211n, 236, 248, 251, 255, 306, 314n, 343n, 349n, 397n, 404n
 Stender-Petersen, A. 90n
 Tarquinio 319
 Trasibulo 319
 Troubetzkoy, N.S. 51, 69n
 Uldall, H.J. 87n, 88-89
 Vachek, J. 89n
 Valéry 186n
 Vandier, J. 102n, 206n
 Varrone 233
 Vaughan, C.E. 235
 Vico, G.B. 292, 361-362, 369n, 371, 394, 395n
 Vigenère, B. De 111
 Vitruvio 370n
 Voltaire 246n, 340n
 Warburton 111, 120, 123, 154n, 314n, 321n, 340, 362-365, 370n, 374-375, 377-379, 381
 Weaver 102
 Wiener 27n
 Wilkins, J. 112, 118, 119n
 Wollaston 248
 Zenone 319
 Zwirner, E. e K. 87

finito di stampare nel mese
di gennaio 1998
dalla New Press
Como

Editoriale Jaca Book spa
Via Rovati 7, 20123 Milano

spedizione in abbonamento
postale TR editoriale
aut. D/162247/PI/3
direzione PT Milano